

Jan Czekanowski

Laboratorium Kultury 6 (2017)

Redakcja:

Marek Pacukiewicz

Małgorzata Kołodziej

Katowice 2017

Laboratorium Kultury

Rocznik, ISSN 2084-4697

Wersją prymarną jest forma drukowana.
Wersja elektroniczna dostępna jest na stronie:

www.laboratoriumkultury.us.edu.pl

Redaktorzy numeru:

Marek Pacukiewicz, Małgorzata Kołodziej

Redaktor naczelny: Adam Pisarek • **Przewodniczący Rady Naukowej:** Marek Pacukiewicz

Redaktor prowadzący: Jakub Dziewit • **Sekretarz redakcji:** Małgorzata Kołodziej

Korektor: Magdalena Kopeć • **Redaktorzy tematyczni czasopisma:** Jakub Dziewit, Marek Pacukiewicz, Małgorzata Rygielska, Emilia Wieczorkowska • **Projekt okładki:**

Agnieszka Lesz • **Redaktor techniczny:** Jakub Dziewit • **Skład i łamanie:** Aleksandra Kielkowska

Współpraca: Tomasz Kielkowski / archifoto.pl • **Tłumaczenia streszczeń:** Iga Lubartowicz

Adres redakcji:

Laboratorium Kultury
Plac Sejmu Śląskiego 1
40-032 Katowice
laboratoriumkultury@us.edu.pl

Wydawca:

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B
40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl

Współwydawca:



Patronat honorowy:



Publikacja dofinansowana przez Akademię Sztuk Pięknych w Katowicach.

Wszystkie artykuły opublikowane w „Laboratorium Kultury” są dostępne na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 3.0 Unported. Licencja nie obejmuje pojedynczych reprodukcji prac artystycznych zamieszczonych w tomie.



Druk i oprawa: „TOTEM.COM.PL Sp. z o.o.” Sp. K., ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław
Nakład: 100 egzemplarzy • Ark. druk. 17 • Ark. wyd. 17,5

Katowice 2017

Dla mnie było oczywiste, że należy przede wszystkim dążyć do wyjaśnienia zagadnień naukowych [...]. To było do osiągnięcia tylko przez wędrowanie po tych trudno dostępnych i mało znanych lub nieznanach obszarach.

Jan Czekanowski

Małgorzata Kołodziej, Marek Pacukiewicz _____

Joanna Bar _____

Ewa Kosowska _____

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska _____

Marek Pacukiewicz _____

Kamil Kozakowski _____

Małgorzata Kołodziej _____

Jan Czekanowski _____

Jan Czekanowski _____

Marek Pacukiewicz _____

Marek Pacukiewicz, Adam Pisarek _____

Spis treści

Temat numeru. Rozprawy i szkice

Wprowadzenie 11

Badania Jana Czekanowskiego w międzyrzeczu Nilu i Konga oraz ich znaczenie dla historycznej i narodowej identyfikacji państw regionu (casus Rwandy) 17

Dwadzieścia lat później. O jednym z sygnałów zmiany obyczajowej w Ruandzie w świetle relacji Jana Czekanowskiego (1882–1962) i Leona Sapiehy (1883–1944) 41

Jan Czekanowski w czasie i przestrzeni 69

Semiosfera badań etnograficznych Jana Czekanowskiego 95

Whisky oraz smokiny jako narzędzia etnografa i antropologa. Jan Czekanowski w służbie jego książęcej mości 143

O pamięci badacza terenowego na przykładzie afrykańskich dzienników Jana Czekanowskiego 161

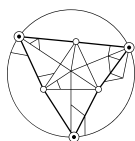
Uwagi podsumowujące badania w Międzyjezierzu 183

Wangwana 209

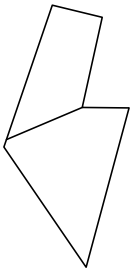
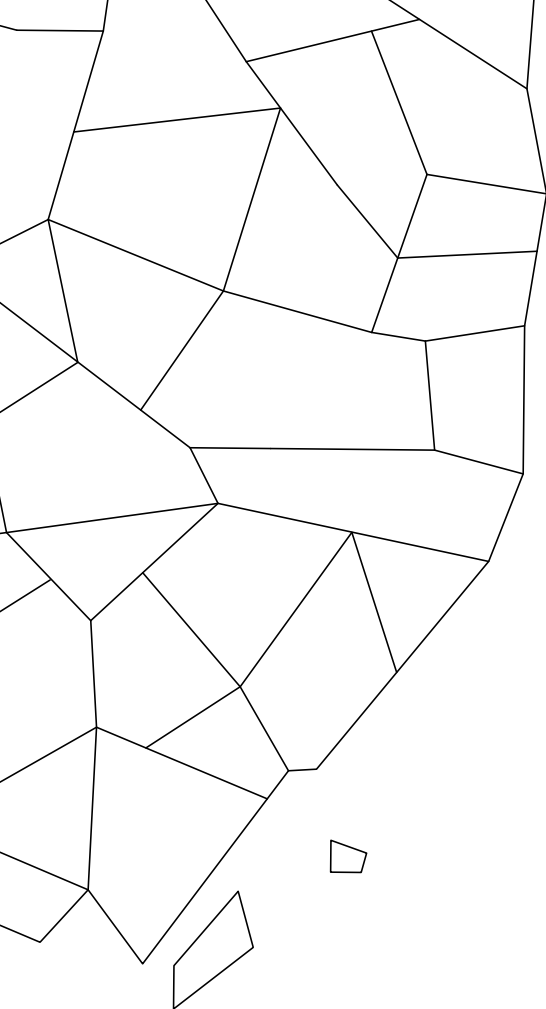
Postscripta i konteksty

*Etapy mitu: Czekanowski – *Lebenstein** 231

Laboratorium w pracowni: Człowiek A.D. 2017. Trzeci rekonesans 243



Temat numeru.
Rozprawy i szkice



Wprowadzenie

Kolejny, szósty już numer „Laboratorium Kultury” poświęcamy dorobkowi naukowemu Jana Czekanowskiego. Zdaniem Antoniego Kuczyńskiego uczony ten jest postacią symboliczną:

Dla pewnego pokolenia ludzi nauki Czekanowski to skrót intelektualny, bez którego niepodobna obejść się antropologom czy etnografom. Umysł i wiedza czyniły z niego ideał wykształcenia. Był postacią, która w czasach nam współczesnych stanowić może piękny wzór niepospolitego uczonego¹.

Istotnie, zakres i rozmach zainteresowań badawczych czynią zeń postać niezwykłą, a wręcz niespotykaną w obrębie humanistyki. Pokłosem badań terenowych prowadzonych przez Czekanowskiego w Afryce jest nie tylko obfity materiał faktograficzny, ale też refleksja nad metodologią etnografii. Z kolei zastosowanie nowych metod taksonomicznych w antropologii fizycznej zaowocowało zmianą w ujęciu zagadnienia rasy. Wreszcie próba rekonstrukcji prehistorii Słowian potwierdziła konieczność prowadzenia badań całościowych, rzucając również światło na problematykę kultury współczesnej.

Jan Czekanowski swoją karierę naukową rozpoczął zagranicą, jednakże pod koniec życia wspominał, że był „[...] profesorem dosłownie w wszystkich

¹ *Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki*, wyb. i kom. A. Kuczyński, Ossolineum, Wrocław 1990, s. 288.

świeckich wydziałów poprzedniej organizacji uniwersyteckiej” w Polsce². Jego namysł nad człowiekiem stanowi próbę połączenia wielu dziedzin: etnografii, antropologii fizycznej, statystyki i historii. Nawet współcześnie, kiedy tak mocno podkreśla się potrzebę inter- i transdyscyplinarności refleksji naukowej, intensywności i całościowości tego namysłu imponują, a jego najważniejsze dzieła, takie jak *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*³, *Człowiek w czasie i przestrzeni*⁴, *Zarys metod statystycznych*⁵ czy *Wstęp do historii Słowian*⁶, są istotne po dziś dzień. W efekcie propozycja Czekanowskiego przekracza umowną granicę, na której dzisiaj spotykają się nauki biologiczne i humanistyczne.

Warto w tym miejscu przywołać opinię Adama Wankego:

Rozległość zainteresowań tego uczonego jest doprawdy zadziwiająca. Taksonomia, statystyka matematyczna, seroantropologia, genetyka, afrykanistyka, historia Słowian – zdawałoby się, że taka ilość dyscyplin jest dziś, w drugiej połowie XX wieku, w epoce przysłowiowych wąskich specjalistów, niemożliwa do osiągnięcia dla jednego, nawet tak bardzo aktywnego i tak wyjątkowo utalentowanego badacza. Czekanowski potrafił jednak opanować ten ogromny zakres wiedzy – i to opanować nie pobieżnie, z grubszą, dyletancko, jak to nierzadko bywało w przypadku polihistorów, lecz bardzo gruntownie, głęboko, do dna. Człowiek, którego kilka rozmaitych dyscyplin naukowych uważa za swego, każda jako specjalistę – taki człowiek jest dziś zjawiskiem zupełnie niezwykłym. Zwłaszcza, że ta ogromna wiedza Jana Czekanowskiego nie była nigdy i nie jest bierną wiedzą encyklopedyczną jałowego erudyty, lecz wiedzą żywych umiejętności stosowanych czynnie i twórczo. Jakiegokolwiek kręgu zagadnień dotknął ten zadziwiający umysł – wszędzie pozostawił po sobie jakiś trwały ślad w postaci nowych pomysłów metodycznych, nowych koncepcji i osiągnięć.

²J. Czekanowski, *W sprawie rzekomej odrębności problematyki metodologicznej nauk biologicznych*, „Kosmos. Seria A, Biologia” 1962 (R. 11), z. 2, s. 169.

³Tenże, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischengebiet. Mpororo-Ruanda. Mit 4 Tafeln und einem musikalischen Anhang von E. M. von Hornbostel*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1917, t. II, *Ethnographie. Uele / Ituri / Nil-Länder*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1924, t. III, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Zwischenseen – Bantu / Pygmäen und Pygmoiden / Urwaldstämme. Mit 139 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1911, t. IV, *Anthropologische Beobachtungen im Nil-Kongo – Zwischengebiet*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1922, t. V, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Azande / Uele-Stämme / Niloten. Mit 167 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1927.

⁴Tenże, *Człowiek w czasie i przestrzeni*, PWN, Warszawa 1967.

⁵Tenże, *Zarys metod statystycznych w zastosowaniu do antropologii*, nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa 1913.

⁶Tenże, *Wstęp do historii Słowian. Perspektywy antropologiczne, etnograficzne, archeologiczne i językowe. Z 53 rycinami i 8 tablicami* [wyd. II, na nowo oprac.], Instytut Zachodni, Poznań 1957.

Jednym z najbardziej uderzających, a zarazem najcenniejszych rysów umysłowości Jana Czekanowskiego jako uczonego jest niewątpliwie polot i dalekowzroczność intelektualna, jego wrodzony nawyk patrzenia na zagadnienia szczegółowe z góry, jakby z lotu ptaka. Jest to umysłowość rasowego syntetyka, umysłowość badacza, który nie ma w sobie nic z nudnego pedanta i drobiazgowego przyczynkowca – ma natomiast porywającą pasję budowania śmiałych hipotez i tropienia na każdym kroku jakichś prawidłowości ogólnych⁷.

Z opinią tą trudno się nie zgodzić: dwuogniskowa perspektywa przyjmowana przez Czekanowskiego w refleksji nad kulturą – połączenie całościowego oglądu i szczegółowych analiz – czyni z niego postać wyjątkową. Zatem nie tylko treść badań oraz ich ostateczne wyniki warte są naszej uwagi, ale również droga badawcza, którą projektuje i przemierza uczony: strategię, metodologię, konteksty dookreślające jego twórczość. Badania Czekanowskiego są istotne zarówno w diachronicznej perspektywie rozwoju i trwania nauk o kulturze, jak i w przekroju synchronicznym – dostarczają bowiem naukowych modeli, którymi możemy się obecnie inspirować i z którymi możemy dyskutować.

Nie ukrywamy, że u źródeł pomysłu, by patronem tego numeru naszego czasopisma został Jan Czekanowski, leży lektura jego afrykańskich dzienników. Zwłaszcza tekst *W głąb lasów Aruwimi* prowokował do refleksji nad terenowym „laboratorium” badacza. Jednak z biegiem czasu coraz wyraźniej uświadamialiśmy sobie, jak wiele jego tekstów wymaga przemyślenia na nowo. Bez wątpienia „[...] dorobek pierwszego polskiego afrykanisty-antropologa, pracującego zgodnie z wymogami ówczesnych najnowszych metod badawczych, wykształconego w najwybitniejszych ośrodkach naukowych Europy, zasługuje na przypomnienie, choćby dla celów dydaktycznych”⁸.

Niniejszy tom można uznać zatem za drobny przyczynek do reinterpretacji tak ogromnego dzieła. Nie wyczerpuje on bogactwa problematyki poruszanej przez Czekanowskiego, raczej sugeruje pewne ścieżki i konteksty interpretacyjne. Mamy nadzieję, że istotne pytania postawione przez autorów pomieszczonych tu tekstów wybrzmiały w przyszłości. Również głosy krytyczne potwierdzają, że przypisywana badaczowi „sztuka rozpętywania burz i dyskusji”⁹ jest ważnym elementem humanistyki i świadczą o złożoności jego dzieła.

⁷A. Wanke, *Sześćdziesiąt lat pracy naukowej Jana Czekanowskiego*, w: *Księga pamiątkowa dla uczczenia 60 lat pracy naukowej Jana Czekanowskiego*, red. A. Wanke, PWN, Wrocław 1964, s. 17–18.

⁸J. Bar, *Afrykanistyczne badania Jana Czekanowskiego w stulecie wyprawy*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007, s. 11.

⁹A. Wanke, *Sześćdziesiąt lat pracy naukowej Jana Czekanowskiego...*, s. 18.

Bardzo cieszymy się, że niniejszy tom otwiera artykuł Joanny Bar, specjalistki w zakresie afrykanistycznych badań Jana Czekanowskiego, której polski czytelnik zawdzięcza również dostęp do pierwszej części jego afrykańskich dzienników. W artykule autorka analizuje współczesne problemy tożsamościowe w Afryce poprzez pryzmat badań Czekanowskiego prowadzonych na terenie Rwandy. Kolejny tekst, autorstwa Ewy Kosowskiej, również dowodzi aktualności badań bohatera tomu. Autorka, porównując jego rwandyjskie badania z relacją Leona Sapiehy, nie tylko wskazuje swoistość etnograficznego opisu zaproponowanego przez Czekanowskiego, ale też przenikliwość w diagnozowaniu przez niego skali przekształceń powodowanych w strukturze państwa przez system kolonialny. Z kolei Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska dookreśla kontekst naukowy, w jakim powstawała koncepcja rasy autorstwa badacza, zwracając uwagę na związek biologii i humanistyki. Autorka skrupulatnie wskazuje zarówno nowatorstwo badacza, jak i teoretyczne oraz światopoglądowe ograniczenia jego propozycji. Wreszcie Marek Pacukiewicz próbuje przedstawić zarys systemu metodologicznego badacza jako modelowej dla nauk o kulturze całości. Teksty te pełnią rolę swego rodzaju wprowadzenia do różnych aspektów twórczości badacza.

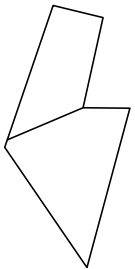
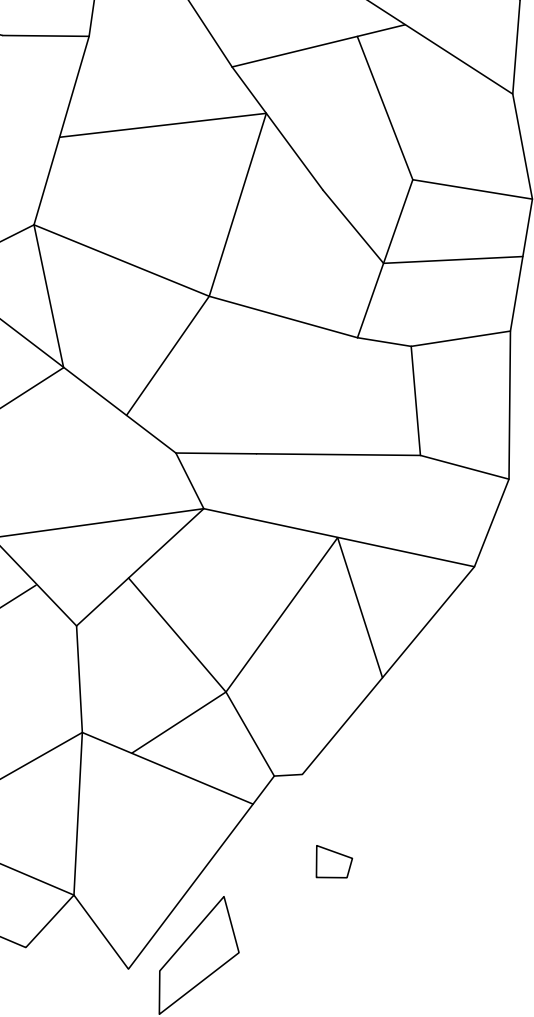
Kolejne dwa artykuły – autorstwa Kamila Kozakowskiego i Małgorzaty Kodziej – to swoiste mikrostudia wybranych z afrykańskich dzienników badacza problemów. Pierwszy tekst dookreśla semiozę ubioru i alkoholu w tym kontekście, drugi – wychodząc od problemu pamięci badacza, wskazuje na swoisty konstrukt czasoprzestrzeni w dziennikach Czekanowskiego.

Po raz pierwszy w „Laboratorium Kultury” prezentujemy przekłady tekstów badacza będącego bohaterem numeru. Proponujemy Państwu lekturę fragmentów z drugiego tomu *Forschungen...*, które dobrze odzwierciedlają strategię badawczą Czekanowskiego i sposób konstruowania przez niego tekstu etnograficznego. Widzimy zarówno umiejętne przechodzenie od konkretnego do ogółu, jak również akcentowanie problemów badawczych związanych m.in. z rozróżnianiem poszczególnych plemion. Rozdział poświęcony Wangwana zwraca uwagę wieloma podobieństwami z fragmentami *W głąb lasów Aruwimi*, co potwierdza, że badacz myślał i pisał formułicznie, swobodnie przenosząc odpowiednie fragmenty pomiędzy różnymi konwencjami pisarskimi. Biorąc pod uwagę fakt, jak niewiele części *Forschungen...* przetłumaczono dotychczas na język polski, mamy nadzieję, że uda nam się zainteresować czytelników tym dziełem.

W części *Postcripta i konteksty* znaleźć można próby spojrzenia poprzez dzieło badacza na kulturę współczesną. Artystyczny komentarz do tematu numeru stanowi tym razem tylko jeden obraz: *Etapy* Jana Lebensteina. Marek Pacukiewicz

próbuję zestawić ze sobą artystę i naukowca, w analizowanym obrazie dostrzegając scenierię wyznaczającą intelektualną ramę projektu Czekanowskiego. Z kolei w tekście podsumowującym trzeci już warsztat realizowany przez studentów Akademii Sztuk Pięknych w Katowicach pod hasłem „Człowiek”, Marek Pacukiewicz i Adam Pisarek rekonstruują nowe perspektywy i stare kulturowe praktyki dookreślające to pojęcie. Problematyka zajmująca Czekanowskiego, niejako „przetłumaczona” na język młodych artystów, po raz kolejny okazuje się świeża, aktualna i istotna.

Małgorzata Kołodziej
Marek Pacukiewicz



Badania Jana Czekanowskiego w międzyrzeczu Nilu i Konga oraz ich znaczenie dla historycznej i narodowej identyfikacji państw regionu (casus Rwandy)

Abstrakt

Jan Czekanowski jako antropolog niemieckiej ekspedycji naukowej w latach 1907–1909 prowadził badania naukowe na północno-zachodnich terenach ówczesnej Niemieckiej Afryki Wschodniej, na obszarze Rowów Środkowoafrykańskich, na północno-wschodnich rubieżach Wolnego Państwa Kongo oraz w południowym Sudanie. Wyniki przeprowadzonych wówczas badań zawarł w pięciotomowej monografii zatytułowanej *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet* (Leipzig 1911–1927) oraz w licznych artykułach naukowych i fragmentach wspomnień. Publikacje te do dzisiejszego dnia mają ogromne znaczenie naukowe dla afrykanistów, antropologów, językoznawców i socjologów. Stanowią również cenny zbiór informacji na temat historii państw tego regionu z okresu przełomu XIX i XX w. Tematyka ta jest istotna również współcześnie, zwłaszcza wobec polityki obecnych władz rwandyjskich, prowadzonej na rzecz odbudowy tożsamości narodowej Rwandyjczyków ponad podziałami etnicznymi.

Słowa klucze: Jan Czekanowski, Rwanda, Międzyjeziorze Afrykańskie, Afryka Środkowa

Badania Jana Czekanowskiego w międzyrzeczu Nilu i Konga

Jan Czekanowski w latach 1907–1908 brał udział w pracach niemieckiej interdyscyplinarnej ekspedycji naukowej do Afryki środkowo-wschodniej, zorganizowanej i poprowadzonej przez Adolfa Friedricha, księcia Mecklenburgii. Jako

absolwent uniwersytetu w Zurychu (w którym w latach 1902–1906 odbywał równoległe studia anatomiczne u Georga Rugego, matematyczne u Heinricha Burghardta, etnologiczne u Oskara Stolla oraz antropologiczne u Rudolfa Martina)¹, autor wysoko ocenionej rozprawy doktorskiej *Untersuchungen über das Verhältnis der Kopfmasse zu den Schädelmassen*² oraz asystent w dziale afrykanistycznym Królewskiego Muzeum Ludoznawczego w Berlinie otrzymał propozycję wzięcia udziału w wyprawie w roli jej etnologa i antropologa.

Celem naukowym ekspedycji było przeprowadzenie systematycznych badań w północnozachodnich częściach terenów należących do ówczesnej Niemieckiej Afryki Wschodniej, w obszarze Rowów Środkowoafrykańskich pomiędzy jeziorami Kiwu i Alberta oraz na północno-wschodnich rubieżach Wolnego Państwa Kongo. Trasa wyprawy prowadzić miała z Mombasy poprzez Jezioro Wiktorii do Rwandy³, następnie wzdłuż Rowu Środkowoafrykańskiego do Jeziora Alberta, by stamtąd sięgnąć dorzecza rzek Ituri-Aruwimi i Uele. Plan ten został jednak zmodyfikowany ze względu na poważne problemy zdrowotne dwóch uczestników; z położonego nad rzeką Ituri Irumu ekspedycja udała się wprost na zachód, by z pominięciem dorzecza Uele, rzeką Kongo, a następnie przez Atlantyk wrócić do Europy niemal rok wcześniej, niż przewidywał to pierwotny zakres badań. Ze zmiany planów wyłamał się jedynie Czekanowski, który za zgodą organizatora wyprawy i częściowo dzięki własnym środkom finansowym kontynuował badania zgodnie z pierwotnie ustalonymi założeniami, rozszerzając nawet ich zasięg o pograniczne tereny południowego Sudanu. Ostatecznie badacz przebywał w Afryce od 30 maja 1907 r. do 1 kwietnia 1909 r., rok dłużej niż pozostali członkowie ekspedycji. Trasa jego badań przecięła terytoria sześciu współcześnie

¹ J. Gajek, *Jan Czekanowski jako etnograf*, „Przegląd Antropologiczny” 1955 (t. 21), z. 3, s. 1010–1030. Por. także: J. Bar, A. Czekanowska, *Jan Czekanowski*, w: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. I, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, Wydawnictwo Naukowe DWN, Kraków 2003, s. 52–56.

² Warto zaznaczyć, iż wstęp do tej dysertacji, będący zarysem metod statystycznych stosowanych w szkole biometryków angielskich, opublikowany w prestiżowej serii „Archiv für Anthropologie” (por. J. Czekanowski, *Untersuchungen über das Verhältnis der Kopfmasse zu den Schädelmassen*, w: „Archiv für Anthropologie”, Band VI (neue Folge), druck von F. Vieweg und Sohn, Braunschweig 1907, s. 41–89), wszedł później w skład klasycznego podręcznika antropologii Rudolfa Martina (por. R. Martin, *Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung. Mit besonderer Berücksichtigung der anthropologischen Methoden. Für Studierende, Ärzte und Forschungsreisende*, Verlag von Gustav Fischer, Jena 1914). Wstęp ten kilka lat później stał się również podstawą do opracowania przez Czekanowskiego obszernego *Zarysu metod statystycznych w zastosowaniu do antropologii*, pierwszego polskiego podręcznika z tej dziedziny. Por. J. Czekanowski, *Zarys metod statystycznych w zastosowaniu do antropologii*, nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa 1913.

³ Mimo wciąż używanych w Polsce dwóch form nazwy państwa: Rwanda i Ruanda, w prezentowanym artykule stosuję formę Rwanda, która funkcjonuje obecnie jako urzędowa nazwa państwa, zarówno w oficjalnych dokumentach Organizacji Narodów Zjednoczonych, jak i samego rządu rwandyjskiego. Forma Ruanda została pozostawiona w cytatach oraz tytułach cytowanych publikacji.

istniejących państw afrykańskich: Kenii, Ugandy, Tanzanii, Rwandy, Demokratycznej Republiki Konga i Sudanu Południowego (ówcześnie tereny Brytyjskiej Afryki Wschodniej, Niemieckiej Afryki Wschodniej, Wolnego Państwa Konga oraz administrowanego przez Brytyjczyków Sudanu).

Rezultaty swych prac Czekanowski zawarł w pięciotomowym dziele *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*⁴, będącym częścią serii *Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908. Unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg*⁵, na którą składały się także prace pozostałych członków ekspedycji: topografa, geologa, meteorologa, botanika i zoologa. Teksty Czekanowskiego przewyższyły jednak objętościowo łączny dorobek innych badaczy, przygotowywany dodatkowo przy pomocy specjalistów spoza zespołu ekspedycji.

Dzieło Jana Czekanowskiego imponuje nie tylko objętością. Wysoka wartość dorobku uczonego została doceniona w opracowaniach późniejszych badaczy tych terenów (m.in. E.E. Evansa-Pritcharda, H. Baumanna, G.P. Murdocka, P. Schebesty, C.G. Seligmana, W.R. Louisa, S. Denyer)⁶, jego publikacje przytaczane były w bibliografiach wielu prac etnologicznych i historycznych dotyczących Afryki, zarówno bezpośrednio po ich ukazaniu się, jak i współcześnie. W 2002 r. afrykanistyczny dorobek Czekanowskiego stał się tematem międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej przez Instytut Afrykanistyki Uniwersytetu Lipskiego oraz lipskie Muzeum Etnograficzne, której uczestnicy wygłosili referaty prezentujące znaczenie badań polskiego badacza dla nauki niemieckiej, francuskiej i polskiej⁷. Zarówno *Forschungen ...*,

⁴J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda. Mit 4 Tafeln und einem musikalischen Anhang von. E. M. von Hornbostel*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1917, t. II, *Ethnographie. Uele / Ituri / Nil-Länder*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1924, t. III, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Zwischenseen – Bantu / Pygmäen und Pygmoiden / Urwaldstämme. Mit 139 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1911, t. IV, *Anthropologische Beobachtungen im Nil-Kongo – Zwischengebiet*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1922, t. V, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Azande / Uele-Stämme / Niloten. Mit 167 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1927.

⁵*Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908. Unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1910–1927. Niezależnie od numeracji w serii *Forschungen ...*, tomy autorstwa Czekanowskiego posiadały także numerację w tej serii nadrzędnej.

⁶Por. E.E. Evans-Pritchard, *Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*, Faber & Faber, London 1965; tenże, *The Azande. History and Political Institutions*, Oxford University Press, Oxford 1971; H. Baumann, D. Westermann, R. Thurnwald, *Völkerkunde von Afrika. Mit besonderer Berücksichtigung der kolonialen Aufgabe*, Essener Verlagsanstalt, Essen 1940; C.G. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Routledge & Kegan Paul, London 1965; W.R. Louis, *Ruanda-Urundi, 1884–1919*, Clarendon Press, Oxford 1963. Więcej piszę o tym m.in. w: J. Bar, *Afrykanistyczne badania Jana Czekanowskiego w stulecie wyprawy*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007.

⁷Pokłosiem tej konferencji stała się publikacja *Jan Czekanowski. Africanist Ethnographer and Physical Anthropologist in Early Twentieth-Century Germany and Poland*, red. A. Jones, Institut für Afrikanistik, University of Leipzig, Leipzig 2002.

jak i artykuły publikowane w polskich oraz niemieckich czasopismach naukowych mają ogromne znaczenie naukowe m.in. dla antropologów, językoznawców i socjologów. Stanowią również bezcenny zbiór informacji na temat historii i źródeł narodowej identyfikacji państw tego regionu w odniesieniu do przełomu XIX i XX w. oraz czasów wcześniejszych. Ich wartość polega zarówno na bogactwie zawartych w nich informacji, jak i wysokim poziomem merytorycznym, cechującym wszystkie publikacje tego wybitnego uczonego. Ponad sto lat po przeprowadzeniu badań tematyka ta nadal jest niezwykle istotna dla zrozumienia najważniejszych problemów społeczno-politycznych tego regionu, m.in. ze względu na toczące się w latach 90. XX w. i tłące się do dziś konflikty etniczne na wschodnich pograniczach Demokratycznej Republiki Konga czy obecną politykę rządu rwandyjskiego, dążącego do rekonstrukcji tożsamości narodowej Rwandyjczyków ponad podziałami etnicznymi, w oparciu o wspólną tradycję historyczną.

Ocena wartości publikacji Czekanowskiego, zmarłego w 1965 r., podejmowana była wielokrotnie, częściowo już za jego życia. Pół wieku aktywnej pracy badawczej sprzyjało wszelkim próbom podsumowań, zarówno osiągnięć w dziedzinie antropologii fizycznej – jako twórcy uznanej w świecie polskiej szkoły antropologicznej – jak i zasług-etnograficznych, w dziedzinie afrykanistyki i słowianoznawstwa. Ta druga tematyka stała się bowiem przedmiotem badań wraz z objęciem przez uczonego katedry uniwersyteckiej we Lwowie w 1913 r. Odzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 r. przyczyniło się zaś do skierowania przez niego uwagi na zagadnienia związane z etnogenezą Polski.

Pierwszy jubileusz Czekanowskiego został zorganizowany już w 1939 r., przy okazji dwudziestopięciolecia zarządzania przez niego Katedrą Antropologii i Etnologii na Uniwersytecie Lwowskim⁸. W grudniu 1954 r., staraniem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Polskiego Towarzystwa Antropologicznego i Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Poznaniu została zorganizowana uroczystość jubileuszowa z okazji 50-lecia wydania pierwszej pracy naukowej polskiego badacza⁹. Z kolei w 1963 r. Rada Naukowa i Komitet Redakcyjny „Materiałów i Prac Antropologicznych” uczciła 60-lecie jego pracy naukowej wydaniem 70. numeru tego czasopisma jako uroczystej księgi pamiątkowej, w której znalazło się zarówno zestawienie najważniejszych analiz na temat kierunków

⁸ Por. J. Mydlarski, *W dwudziestopięciolecie objęcia katedry antropologii i etnologii w Uniwersytecie Lwowskim przez profesora Jana Czekanowskiego*, „Przegląd Antropologiczny” 1939–1945 (t. 13), z. 1.

⁹ J. Czekanowski, *Zur Höhenmessung des Schädels*, w: „Archiv für Anthropologie”, Band I (neue Folge), druck von F. Vieweg und Sohn, Braunschweig 1904, s. 254–258.

badan jubilata, jak i spis jego dotychczasowych publikacji¹⁰. W 1985 r. w Serii Antropologicznej wydawnictw Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu ukazała się praca zbiorowa pod redakcją Janusza Piontka i Andrzeja Malinowskiego zatytułowana *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej*¹¹, poświęcona pamięci Czekanowskiego z okazji setnej rocznicy jego urodzin. We wspomnianych kolejnych tomach rocznicowych artykuły omawiające wkład uczonego do antropologii, etnografii oraz dyscyplin pomocniczych opublikowali m.in. Józef Gajek (1955)¹², Jan Mydlarski (1955)¹³, Brunon Miskiewicz (1964)¹⁴, Adam Wanke (1964)¹⁵ i Andrzej Malinowski (1985)¹⁶.

Afrykanistyka, choć z perspektywy całości dorobku naukowego nie była głównym polem badań Czekanowskiego, stanowiła mocny akcent w naukowym dorobku polskiego badacza. Z obliczeń opartych na zestawieniu Brunona Miskiewicza wynika, że z ogólnej liczby 279 tytułów wydanych w latach 1903–1963, tematyki afrykańskiej dotyczyło 26 prac (w tym osobno liczone wszystkie tomy *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*), z których tylko 11 ukazało się w języku polskim.

Tymczasem, jak się okazało w ostatnich latach, wydane za życia badacza publikacje nie zawarły całości dorobku afrykanistycznego Jana Czekanowskiego. W posiadaniu córki badacza, Anny Czekanowskiej-Kuklińskiej, w spadku po ojcu, znalazł się bowiem nigdy nieopublikowany rękopis *Dziennika kolumny antropologiczno-etnologicznej ekspedycji do Afryki Środkowej w latach 1907–1909*, pisany zgodnie z wymaganiami organizatorów na bieżąco w Afryce, dzień po dniu, przez cały okres trwania wyprawy. Tekst ten powstawał w przeważającej części w języku niemieckim, choć znajdują się w nim także fragmenty pisane po francusku, polsku oraz w językach lokalnych. Obszerny zbiór, liczący 11 zeszytów i 1 teczkę o łącznej liczbie 1187 kart został przez Annę Czekanowską-Kuklińską, złożony w Gabinetie Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie, gdzie obecnie jest przechowywany jako jej depozyt.

¹⁰ Por. B. Miskiewicz, *Publikacje Jana Czekanowskiego w latach 1903–1963*, w: *Księga pamiątkowa dla uczczenia 60 lat pracy naukowej Jana Czekanowskiego*, red. A. Wanke, PWN, Wrocław 1964, s. 33–47.

¹¹ *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej. W 100-lecie urodzin Jana Czekanowskiego. Praca zbiorowa*, red. J. Piontek, A. Malinowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1985.

¹² J. Gajek, *Jan Czekanowski jako etnograf...*, s. 1010–1030.

¹³ J. Mydlarski, *Pół wieku pracy naukowej Jana Czekanowskiego*, „Przegląd Antropologiczny” 1955 (t. 21), z. 3, s. 1003–1010.

¹⁴ B. Miskiewicz, *Publikacje Jana Czekanowskiego...*, s. 33–47.

¹⁵ A. Wanke, *Sześćdziesiąt lat pracy naukowej Jana Czekanowskiego*, w: *Księga pamiątkowa...*, s. 7–27.

¹⁶ A. Malinowski, *Życie i działalność Jana Czekanowskiego*, w: *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej...*, s. 71–77.

Przyczynę nieopracowania i nieopublikowania tych materiałów wyjaśnił sam Czekanowski we fragmencie wspomnień z pobytu w Afryce, wydanych w 1958 r. przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze jako *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*¹⁷. Pozycja ta, choć jest bodaj najlepiej znaną polskiemu czytelnikowi pracą, odnoszącą się do afrykańskich badań i podróży Czekanowskiego, nie stanowi jednak opracowania całości dziennika, który powstał w Afryce. Tragiczną historię prób jego publikacji przypomina sam Czekanowski w napisanym przez siebie wstępie do *W głąb lasów Aruwimi...*¹⁸ W 1937 r. badacz otrzymał propozycję wydania skróconej polskiej wersji tekstu dziennika. Planowano wówczas wydanie łącznie trzech tomów, zatytułowanych odpowiednio: *Do źródeł Nilu* (I), *W głąb lasów Aruwimi* (II), *Na rubieżach Sudanu* (III). Niestety, na przeszkodzie realizacji tego projektu stanął wybuch II wojny światowej. Jedyny egzemplarz rękopisu pierwszej części dziennika, który został oddany do druku wiosną 1939 r., uległ zniszczeniu podczas Powstania Warszawskiego wraz z całym archiwum Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, w którym był przechowywany. Dlatego też po wojnie, w 1958 r., wydana została jedynie niezniszczona druga część dziennika – wspomniany tom *W głąb lasów Aruwimi...* Po jej ukazaniu się autor planował dokonać rekonstrukcji części pierwszej. Na wydanie całości polskiej wersji dziennika Czekanowskiemu nie starczyło już jednak życia.

Jak wspomniano powyżej, całość oryginalnego *Dziennika kolumny antropologiczno-etnologicznej ekspedycji...* przechowywana jest w Gabiniecie Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. W latach 2003–2004 w ramach grantu przyznanego przez Komitet Badań Naukowych Wydawnictwu Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, sporządzono transkrypcję tego zbioru oraz wprowadzono jego treść do plików komputerowych. Obecnie trwają starania o pozyskanie środków finansowych na wydanie go drukiem¹⁹.

W 2014 r., staraniem Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, wydany został w języku polskim *Dziennik podróży afrykańskiej*²⁰, stanowiący fragment pierwszej części dziennika, odtworzony przez Jana Czekanowskiego w latach

¹⁷ J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1958 [druk 1959].

¹⁸ Tamże, s. 31.

¹⁹ W sierpniu 2017 r. zespół Polskiej Akademii Umiejętności pod kierownictwem prof. Michała Tymowskiego uzyskał finansowanie z Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki na wydanie tego tomu – dop. red.

²⁰ J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej*, oprac. nauk. J. Bar, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Katedra Języków i Kultur Afryki UW, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2014.

1951–1954. Ten skromny tomik składa się z pięciu rozdziałów, w których zawarte zostały wspomnienia z lat szkolnych i studenckich, okoliczności wyboru kierunku studiów i propozycji udziału w ekspedycji afrykańskiej, a także opis przygotowań aż do momentu zaokrętownia się członków wyprawy 13 maja 1907 r. na statku „Bürgermeister” w Neapolu. W dalszej kolejności zaprezentowane zostały poszczególne etapy pierwszych miesięcy podróży: morskiej, wiodącej przez Kanał Sueski i Morze Czerwone do Mombasy, lądowej, koleją z Mombasy do Port Florence (ówczesnej stacji końcowej kolei kenijsko-ugandyjskiej) oraz parowcem przez Jezioro Wiktorii do Bukoby, dołąd członkowie ekspedycji dotarli 9 czerwca. Niestety, nie zostały zrekonstruowane przez autora pozostałe rozdziały pierwszej części dziennika, dotyczące wydarzeń z okresu pomiędzy czerwcem a listopadem 1907 r., które stanowiłyby swoisty łącznik pomiędzy wydarzeniami pierwszych miesięcy ekspedycji, a tymi opisanymi w tomie *W głąb lasów Aruwimi...* Nigdy nie powstała także planowana część trzecia polskiej edycji *Dziennika kolumny antropologiczno-etnologicznej ekspedycji...*, czyli *Na rubieżach Sudanu*.

Próbie wypełnienia wspomnianej luki, dotyczącej przebiegu podróży w okresie pomiędzy czerwcem a listopadem 1907 r., podjęła autorka niniejszego tekstu, publikując w 2015 r. za zgodą Anny Czekanowskiej-Kuklińskiej, artykuł w czasopiśmie „Afryka”, zatytułowany *Dziennik podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego czerwiec–listopad 1907 r. Rekonstrukcja wydarzeń*²¹, przygotowany na podstawie rękopisu złożonego w Gabinetie Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Niestety, wydanie tekstu w formie zbliżonej do dwóch opublikowanych dotąd fragmentów wspomnień okazało się niemożliwe. Rękopis stanowi bowiem jedynie zbiór luźnych notatek, sporządzonych często w formie równoważników zdań oraz obszernych zbiorów dat, liczb, imion oraz materiałów słownikowych, których większość stała się podstawą analizy zawartej w *Forschungen...* W przygotowywaniu jest kolejny artykuł, będący próbą rekonstrukcji ostatniego etapu badań, obejmujących okres od końca marca 1908 r. do 1 kwietnia 1909 r., pokrywający się treściowo z niezrealizowanym tomem *Na rubieżach Sudanu*. Jak już wspomniano, równoległe trwają starania o pozyskanie środków finansowych na wydanie całości oryginalnego, niemieckiego tekstu *Dziennika kolumny antropologiczno-etnologicznej ekspedycji...*, jako wydania o charakterze źródłowym.

²¹ J. Bar, *Dziennik podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego, czerwiec–listopad 1907 r. Rekonstrukcja wydarzeń*, „Afryka” 2015, nr 42, s. 103–124.

Znaczenie badań Jana Czekanowskiego w międzyrzeczu Nilu i Konga dla historycznej i narodowej identyfikacji państw regionu (casus Rwandy)

Jan Czekanowski spędził na terenie Rwandy niemal sześć miesięcy, od pierwszych dni lipca do połowy grudnia 1907 r. Po zakończeniu badań terenowych w poszczególnych prowincjach państwa pozostawił obszerny zbiór analiz i opracowań, niemiecko- i polskojęzycznych, z których w pierwszym rzędzie wymienić należy tom pierwszy wspomnianego już wielokrotnie *Forschungen...*²² Tom ten, w całości poświęcony badaniom na terenie Międzyjeziora Afrykańskiego²³, zawiera 14 rozdziałów dotyczących Rwandy (tytuły kolejnych: *Ruanda, Ludność, Zajęcia ludności, Ubiór, biżuteria i broń, Osada i gospodarstwo, Rodzina, Klan, Król i państwo, Wymiar sprawiedliwości, Historia i poczucie czasu, Religia, Sztuka i zabawa, Słownik dialektów Ruhunde i Bugoye, Zapisy nutowe*) dających łącznie 277 stron druku, 163 ilustracje oraz suplement zawierający przykłady pieśni Batutsi, Bahutu i Batwa²⁴. Wydanie to pozostaje wprawdzie niedostępne dla nieznających języka niemieckiego, jednak istnieje także skromny zbiór opracowań tematu wydanych w języku polskim. Już w 1924 r. w „Przeglądzie Geograficznym” Czekanowski zamieścił artykuł zatytułowany *Ostateczne wyniki badań w Afryce Środkowej w latach 1907–1909*²⁵. Prawie cztery dekady później, w 1961 r., w „Przeglądzie Socjologicznym” został opublikowany niezwykle cenny naukowo, obszerny, ponad czterdziestostronicowy artykuł *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjeziora*, w którym

²² J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischengebiet. Mpororo-Ruanda...*

²³ Międzyjeziorze Afrykańskie to obszar Afryki Wschodniej, rozpościerający się na powierzchni około 200 tys. km kw., wyraźnie wyodrębniony pod względem geograficznym od terytoriów sąsiednich; na zachodzie granicę Międzyjeziora stanowi Wielka Rozpadlina Afrykańska z jeziorami Tanganika, Kiwu, Edwarda i Alberta, na wschodzie i północy – brzegi Jeziora Wiktorii i bieg rzeki Nil; jedynie na południu kraina ta nie posiada wyraźnie wyodrębnionej granicy, stanowi ją linia wpływów Burundi. Por. m.in. D.A. Low, H.G. Marcus, *Eastern Africa*, w: *Encyclopædia Britannica*, <https://www.britannica.com/place/eastern-Africa>, 11.11.2017.

²⁴ *Forschungen...* jako ostateczne i oficjalnie opublikowane podsumowanie wyników badań, stanowić będą w tekście główne odniesienie dla używanych nazw geograficznych oraz etnicznych, choć jestem świadoma, iż w języku rwandyjskim – *kinyarwanda*, podobnie jak w innych językach z grupy bantu, znaczenie wyrazu zmienia się wraz z prefiksem. Tak więc „Tutsi” oznacza w ścisłym tego słowa znaczeniu plemię Tutsi, „Mututsi” – pojedynczego członka plemienia Tutsi, zaś „Batutsi” – ogół ludności plemienia. W prezentowanym tekście jednak (za wyjątkiem cytatów oraz tytułów cytowanych publikacji), w ślad za autorami większości opracowań dotyczących Rwandy, używane będą jedynie uproszczone, bardziej znane polskiemu czytelnikowi formy: Tutsi, Hutu, Twa, odnoszące się w tym przypadku do przedstawicieli poszczególnych grup etnicznych zamieszkujących Rwandę. Mimo jednorodności języka, Tutsi i Hutu w naukowej literaturze tematu są bowiem konsekwentnie określane jako grupy etniczne, m.in. ze względu na domniemane odrębne pochodzenie, poczucie więzi grupowej oraz świadomość własnej odrębności.

²⁵ J. Czekanowski, *Ostateczne wyniki badań w Afryce Środkowej w latach 1907–1909*, „Przegląd Geograficzny” 1924 (t. 4), s. 138–150.

Czekanowski, wykorzystując najnowsze metody badań z dziedziny antropologii fizycznej, m.in. opracowane przez Wankego i zastosowane do badań afrykanistycznych przez o. Czesława Białka, ponownie dokonał szczegółowej analizy składu antropologicznego ludności Międzyjezierza, a także usystematyzował dane historyczne, publikując m.in. genealogie władców Rwandy oraz pozostałych państw regionu²⁶. Informacje na temat ustroju i historii Rwandy utworzyły także obszerne fragmenty publikacji *W głąb lasów Aruwimi...*

Wspomniane powyżej prace mają olbrzymią wartość dla zrozumienia genezy wielu zjawisk społecznych i politycznych, jakie występowały w Rwandzie w kolejnych dekadach XX w. Zawarte w nich informacje w szczególności sposób fascynują współczesnego czytelnika, zasypywanego do niedawna wiadomościami o ludobójstwie w Rwandzie i wojnie na pograniczu kongijskim. W relacjach Czekanowskiego sprzed ponad stu lat państwo to jawi się natomiast jako ostoja prawa i bezpieczeństwa, do którego przybywają uciekinierzy z zachodniej granicy w poszukiwaniu spokojnego i dostatniego życia. Państwo, w którym monarcha rządzi surowo, lecz zapewnia pokój i wolność osobistą poddanym.

Celem niniejszego artykułu nie jest rekonstrukcja dziejów Rwandy u progu XX w. i zachodzących w niej wówczas procesów społeczno-politycznych. Zainteresowani odnajdą te informacje na kartach publikacji Czekanowskiego. Warto natomiast przypomnieć znaczenie jego badań dla współczesnych historyków i praktyków tworzących przyszłość tego kraju. W społeczeństwach nieposiadających pisanej historii każdy upływający rok zubażał tradycję plemienną lub państwową, zwłaszcza w obliczu dwudziestowiecznych przemian, wobec których upadały rodzime wartości i tradycyjne organizacje społeczno-polityczne. Informacje zawarte w opracowaniach polskiego badacza stanowią cenny przyczynek w zakresie poświadczenia istnienia stabilnego rwandyjskiego państwa przed przybyciem Europejczyków. Zawierają także próby wyjaśnienia pochodzenia i wzajemnych relacji między Hutu i Tutsi oraz ustalenia genezy konfliktów na pograniczu kongijskim²⁷.

²⁶ Tenże, *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjezierza*, „Przegląd Socjologiczny” 1961 (t. 15), s. 21–60.

²⁷ Na temat Rwandy por. także moje teksty: J. Bar, *Po ludobójstwie. Państwo i społeczeństwo w Rwandzie 1994–2012*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013; też, *Polityka państw Wspólnoty Wschodnioafrykańskiej wobec kryzysu w regionie Wielkich Jezior, w: Konteksty bezpieczeństwa w Afryce. Konflikty, wojny, polityki bezpieczeństwa*, red. A. Żukowski, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2014; też, *Rwanda*, Trio, Warszawa 2013.

Wyniki badań Jana Czekanowskiego dotyczące historii państwa rwandyjskiego

Podstawową trudnością, z jaką spotykali się pierwsi badacze historii Afryki Subsaharyjskiej był brak jakichkolwiek źródeł pisanych. Z konieczności główną metodą badawczą stawała się analiza przekazów ustnych. Przeważnie jednak – i tak było w przypadku Rwandy – tradycja ustna, odnosząca się do historii kraju, ograniczała się do genealogii władców, uzupełnianej wyrywkowymi informacjami o najważniejszych wydarzeniach i wybitnych postaciach danej epoki. Zwykli informatorzy niewiele umieli powiedzieć nawet o dziejach dynastii. Próby uzyskania przez Czekanowskiego dokładniejszych wiadomości od osób bardziej kompetentnych, „opowiadaczy dziejów dynastii”, czy nawet samego monarchy, przekreśliło orzeczenie wyroczni, przestrzegającej, że wtajemniczenie obcej osoby w historię kraju przyniesie nieszczęście władcy. I choć było powszechnie wiadomo, że w Rwandzie obyczaj nie pozwalał na rozmowę z niewtajemniczonymi o zmarłych z rodu króla, polskiego badacza zastanawiało, czy owe tajemnice nie zasłaniały rzeczywistego braku wiedzy na interesujący go temat.

Bardzo ciekawa jest jedna z obserwacji Czekanowskiego z 1908 r., potwierdzająca powyższe przypuszczenia:

Po przekroczeniu rzeki Rutshuru [...] krajowcy nie oznaczali siebie jako Banyaruanda, lecz jako Barundo, to znaczy prawie tak samo jak ludność [...] królestwa Urundi, przylegającego do południowej granicy Ruandy. Widocznie była to dawniejsza nazwa ludności obydwu tych królestw, w których mówiono niemal identycznymi narzeczaniami, przez misjonarzy oznaczanymi jako *kinyoruanda* i *kirundi*. Można przypuszczać, że dawniejszą nazwę Barundo na znacznej przestrzeni wyparła później nowa nazwa szczepowa Banyaruanda, będąca wyrazem wyodrębnienia się królestwa Ruandy. W porównaniu z Urundi było to widocznie królestwo nowe i zapewne z tego powodu, mimo trzytygodniowych wysiłków, nie zdołałem z teraźniejszego jego władcy, Juhi Musingi, wydobyć żadnych wiadomości co do dziejów królestwa i jego dynastii. Widocznie nie posiadała ona genealogii sięgającej równie daleko wstecz, jak królestwa rządzone przez dynastie Bahinda i Babito. Należy się zatem poważnie liczyć z ewentualnością, że Ruandzie obecną jej postać nadał dopiero wielki król Lwabugeri Kigeri, ojciec obecnie panującego Juhi Musingi²⁸.

²⁸J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, s. 65.

Tak więc, według przypuszczeń Czekanowskiego, Rwanda pierwotnie stanowiła część królestwa Burundi. Z czasem wyodrębniła się, uniezależniła, w końcu przejęła rolę państwa dominującego w południowej strefie Międzyjezierza. Jej dominującą pozycję ustalili i podtrzymali dwaj władcy panujący w XIX w. – Mutara Lwogera i Lwabugiri Kigeri²⁹.

Mimo wspomnianych trudności z dostępem do informacji, dzięki pomocy misjonarzy ze zgromadzenia Ojców Białych, Félix Dufays, Léona-Paula Classe i Paulina Loupiasa, Czekanowski zdołał utworzyć listę, złożoną z 27 generacji dynastii władców, pochodzących od protoplasty rodu o imieniu Kigwa. W dzienniku badacza oprócz notatek na temat wyglądu siedziby króla, otoczenia i codziennych obyczajów jej mieszkańców znalazła się także lista klanów rwanadyjskich, sporządzona dzięki wstawiennictwu misjonarzy przez anonimowego informatora Tutsi³⁰.

Czekanowski zanotował także nazwy poszczególnych prowincji kraju, podając je w zakładanej przez niego kolejności podboju. Ustalił, iż kolebką państwa była prowincja Bugansa, której północną granicę stanowiło jezioro Mohasi, a południową rzeka Kagera. Jedną z pierwszych większych zdobyczy terytorialnych stała się kraina o nazwie Nduga, która od XIX w. przejęła funkcję prowincji stołecznej³¹. Posługując się własną, przez siebie opracowaną metodą badania gęstości zaludnienia kraju Czekanowski ustalił, że Rwanda już w początkach XX stulecia należała do najgęściej zaludnionych krajów Afryki i podał szacunkowe wartości dotyczące liczby i gęstości zaludnienia zarówno całego państwa, jak i poszczególnych prowincji³².

Na obszarze całego Międzyjezierza Afrykańskiego w XIX w. zachodziły procesy polaryzacji politycznej, w trakcie której mniejsze i słabsze państwa przechodziły pod panowanie silniejszych dynastii³³. Dla Rwandy było to stulecie skutecznych podbojów, prowadzonych przez władców tytułowanych *mugaba* i *mwami*, którymi niezmiennie byli członkowie jednego z rodów Tutsi, pochodzący zawsze z klanu Banieginia³⁴.

²⁹ Ze względu na różne wersje pisowni imion władców występujące nawet w publikacjach samego Czekanowskiego, zdecydowałam się na ich ujednoczenie, biorąc za obowiązującą wykładnię tekst *Forschungen...*, wyjątek czyniąc jedynie dla cytatów; taką samą zasadę przyjął dla pisowni nazw geograficznych.

³⁰ Tenże, *Feudalne państwa...*, s. 50–51. Por. tenże, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda...*, s. 286.

³¹ Tenże, *Feudalne państwa...*, s. 47.

³² Tamże, s. 28.

³³ Tenże, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda...*, s. 47–83.

³⁴ Tamże, s. 286–297.

Mutara Lwogera, który wstąpił na tron prawdopodobnie w 1830 r., panował 30 lat, do roku 1860. W okresie swych rządów podbił dwie ważne prowincje: Kissakę i Bugoye. O ile przyłączenie Kissaki w 1876 r. wiązało się z prowadzeniem walk z jej mieszkańcami, broniącymi swego terytorium, o tyle ludność położonej na zachodnich rubieżach krainy Bugoye nie protestowała przeciw podbojowi. Przejście pod opiekę uważanego już wówczas za potężnego króla Rwandy oznaczało dla niej m.in. zabezpieczenie przed najazdami ludożerczych szczeptów leśnych z zachodu³⁵.

Lwabugiri Kigeri, panujący w latach 1860–1895, a więc w okresie, gdy do Rwandy dotarli pierwsi Europejczycy (Oskar Baumann, Gustaw Adolf von Götzen, Hans von Ramsay), prowadząc politykę centralistyczną, rozpoczął proces stabilizacji kraju. Kontynuował również podboje skierowane przeciwko terytoriom, które nie weszły w skład sąsiednich królestw: Nkole i Burundi.

Kigeri podbił Bgishę na północy, najeżdżał także ziemie leżące za zachodnimi granicami kraju: Bunyabungu i położoną na jeziorze Kiwu wyspę Kwidschwi. W praktyce prowadził wojny przeciwko wszystkim terenom przyległym z wyjątkiem Karagwe, z którym zawarł pakt o nieagresji. W przerwach pomiędzy podbojami organizował wyprawy karne skierowane przeciwko własnym buntującym się poddanym (Czekanowski wspomina o trzech pacyfikacjach prowincji Mulera, dwóch w prowincji Kissaka i trzykrotnej na terytorium prowincji Nduga). Badacz pisał także o obserwowanym jeszcze w czasie jego pobytu w Rwandzie systemie społeczno-politycznym państwa, który porównywał do relacji typowych dla średniowiecznego feudalizmu³⁶. System ten oceniał jako już utrwalony i stabilny, czego dowodem miało być przetrwanie trzyletniego okresu bezkrólewia, jakie zapanowało po śmierci władcy w 1895 r.³⁷

Jak już wspomniano, dane historyczne zebrane przez Czekanowskiego są niezwykle cenne dla współczesnych badaczy. Istnienie państwa przed przybyciem Europejczyków nie należało do częstych zjawisk w Afryce. Potwierdzenie istnienia stabilnego rwandyjskiego systemu społeczno-politycznego u progu XX w. oraz próba rekonstrukcji jego historii mają wartość bezcenną, zwłaszcza w obliczu późniejszych zmian, jakie nadeszły wraz z pojawieniem się europejskiej – niemieckiej, a zwłaszcza belgijskiej – administracji.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tenże, *Feudalne państwa...*, s. 48.

³⁷ Tamże, s. 49.

Badania Jana Czekanowskiego dotyczące odmienności i pochodzenia grup Tutsi i Hutu

Pierwsi Europejczycy, którzy badali stosunki społeczne w Rwandzie na przełomie XIX i XX w. byli zgodni w swych obserwacjach co do tego, iż jej ludność stanowiły trzy odrębne grupy, posługujące się jednak wspólnym językiem, stanowiącym typową dla Międzyjeziora Afrykańskiego odmianę języków bantu. Warstwę panujących tworzyli pasterze Tutsi, którzy u progu XX stulecia stanowili ok. 10% ludności kraju. Różnice w wyglądzie fizycznym pomiędzy pasterzami Tutsi, rolnikami Hutu oraz nielicznymi grupami myśliwych Twa wydawały się pierwszym badaczom tak wyraźne, że zniknąć miały przy nich wszystkie inne odrębności lokalne, a nawet prowincjonalne. Pasterze Tutsi, choć zdecydowanie mniej liczni, wskutek swej uprzywilejowanej pozycji stanowili najsilniej wyodrębnioną grupę ludności, a zarazem najbardziej wyrazisty typ fizyczny. Choć tradycja Tutsi przekazywała, że przybyli oni do Rwandy z północy lub północnego wschodu, to w dostępnych relacjach brakowało konkretnych danych, skąd i kiedy przywędrowali na tereny Międzyjeziora i samej Rwandy. Dlatego też zarówno czas, jak i rekonstrukcja szlaku owych wędrówek stanowiły główne wyzwanie dla europejskich badaczy tego kraju, również dla Jana Czekanowskiego. Jak już wspomniano, wobec charakterystycznego dla całej Czarnej Afryki braku jakichkolwiek źródeł pisanych, z konieczności główną metodą badawczą była analiza przekazów ustnych oraz – w przypadku badań nad składem antropologicznym ludności – metody antropologii fizycznej.

Większość badaczy zgadza się zasadniczo co do czasu przybycia Tutsi do Rwandy, szacowanego na przełom XV i XVI w., oraz ich kuszyckiego pochodzenia. Pogląd ten napotkał jednak w ostatnich latach oponentów, którzy ignorując wyniki badań antropologicznych (m.in. Czekanowskiego), a opierając się głównie na badaniach lingwistycznych, starają się wykazać, że podział na grupy pasterzy i rolników (w ślad za czym nastąpić miało zróżnicowanie społeczne) był w Rwandzie procesem wewnętrznym, który przebiegał w obrębie wspólnot Bantu przybyłych na tereny Międzyjeziora jeszcze w pierwszym tysiącleciu naszej ery³⁸. Zwolennicy tej teorii twierdzą, że niemożliwa byłaby tak pełna adaptacja języka przybyszów należących do skrajnie odmiennej rodziny językowej, ażeby proces ten nie pozostawił żadnych śladów w mowie współczesnej. Ponadto hipotetyczna adaptacja przebiegać musiałaby równoległe do procesów wewnętrznej

³⁸ Por. m.in. S. Feierman, *Kultura polityczna i gospodarcza we wczesnej Afryce Wschodniej*, w: P. Curtin, S. Feierman, L. Thompson i in., *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, tłum. M. Jannasz, Marabut, Gdańsk 2003, s. 185–211.

asymilacji, a nie segmentaryzacji społecznej, jaka miała miejsce w Rwandzie. W tym kraju mieszane małżeństwa zdarzały się rzadko, a o asymilacji społecznej w ogóle nie mogło być mowy. Jak więc było możliwe – pytają zwolennicy teorii o wewnętrznej genezie podziału społecznego ludności Rwandy – że język podbitych rolników został przyswojony przez zwyczajnych pasterzy tak szybko i sprawnie? Podkreślają oni również, że choć nie ma dowodów lingwistycznych na przybycie Tutsi z zewnątrz w połowie II tysiąclecia, wciąż jeszcze dostrzegalne są ślady wpływów języków sudańskich i kuszyckich, pochodzących z dużo wcześniejszego okresu, gdy we wschodniej części regionu Wielkich Jezior Afrykańskich obok grup Bantu mieszkaly pasterskie ludy sudańskie i kuszyckie (1000–500 r. p.n.e.). Z tego właśnie okresu pochodzić miały łatwo rekonstruowane wzajemne zapożyczenia językowe, dotyczące technik uprawy i hodowli.

Okolo 500 r. p.n.e., kiedy Bantu osiadli na terenie Międzyjeziora, stanowili już prawdopodobnie wyodrębnioną, dominującą na tym terenie grupę etniczno-językową, stosującą integralny system uprawy oraz wytapiającą żelazo. Przybywali tu z zachodu prawdopodobnie stopniowo, grupami mówiącymi podobnym językiem, o podobnej kulturze. U progu drugiego tysiąclecia n.e. z nich właśnie wyłonić się miały odrębne grupy pasterzy i rolników, pomiędzy którymi z czasem rozpoczął się konflikt o ziemię zdatną do hodowli bydła. Wówczas również wzmocnić się miał proces polaryzacji „zawodowej”, spowodowany rywalizacją o zakres przejmowania terenów potrzebnych i nadających się do wykonywania obu typów zajęć. Ilość takich ziem była ograniczona nie tylko granicami zamieszkiwanego terytorium, lecz także strefami występowania muchy tse-tse. W myśl tej teorii proces podporządkowania rolników Bantu pasterzom Bantu postępował powoli i zakończył się dopiero w XIX w. – jednak raczej z końcem niż początkiem tego stulecia – stopniowo doprowadzając do rzeczywistej izolacji obu grup, wyrażającej się m.in. zakazem zawierania mieszanych małżeństw. Jako odrębne grupy etniczne (choć posługujące się wspólnym językiem) Tutsi i Hutu pojawić się zaś mieli dopiero w dokumentach i statystykach władz kolonialnych, zainteresowanych wzmocnieniem zastanych podziałów.

Nie miejsce tu na próbę oceny zaprezentowanej hipotezy. Jest to temat niezwykle złożony i budzący do dziś silne emocje wśród zaangażowanych badaczy. Jednakże negowanie wyraźnie dostrzegalnej odmienności antropologicznej Tutsi, Hutu i Twa, występującej w stratyfikacji podobnej do pozostałych państw Międzyjeziora, o której poświadczają zgodnie autorzy wszystkich relacji z przełomu wieków, wydaje się wielce ryzykownym założeniem badawczym. Jeśli do tego dodamy hipotezę Czekanowskiego zakładającego, że różnice fizyczne

wskazywały również na odmienne pochodzenie rwandyjskiej dynastii i ściśle z nią powiązanej starej „arystokracji” rodowej – wykazującej silne wpływy typu orientalnego, czyli cechy charakterystycznej dla ludów semito-chamicznych³⁹ – to możemy zrozumieć, jak trudne współcześnie są jakiegokolwiek próby rekonstrukcji dziejów państwa i genezy składu antropologicznego z okresu przedpiśmiennego, który dla Rwandy zakończył się dopiero wraz z przybyciem Europejczyków, a więc w ostatniej dekadzie XIX stulecia.

Szczegółowe wyniki badań prowadzonych w tym kierunku przez Czekanowskiego zdecydowanie negują możliwość wyłonienia się Tutsi z lokalnych grup Bantu, choć polski badacz nigdy nie zetknął się z tą pochodzącą z późniejszych lat hipotezą. Nie miał on żadnych wątpliwości co do zewnętrznego pochodzenia Tutsi, podobnie jak w przypadku innych ludów pasterskich z regionu Międzyjeziora Afrykańskiego⁴⁰. Według ówczesnej opinii Czekanowskiego Batutsi (podobnie jak pastercy Bahima), pomimo tego, że ich język wykazywał jedynie drobne, niemalże niezauważalne różnice względem języka ich poddanych, związani byli z nilo-chamicznymi ludami pasterskimi, pochodzącymi znad wschodniego brzegu basenu Nilu oraz znad lewego brzegu Nilu, na południe od wielkich bagien tej rzeki. Tworzyli centralną część starej fali ludów, która wbiła się klinem pomiędzy Jezioro Wiktorii, a lasy basenu Konga. Ludy Bari i spokrewnione z nimi miały wówczas zostać wyparte na północny zachód w kierunku basenu Uele, natomiast Masajowie osiedlili się na obszarze na wschód od Jeziora Wiktorii.

Czekanowski, traktując słowo „chamicki” jako określenie czysto językowe, stwierdził, że Batutsi nie są ani Chamitami, ani tym bardziej Semitami, gdyż należą do rodziny językowej bantu. Można natomiast – zdaniem badacza – zaliczyć ich do Chamitów jeśli użyje się jako kryterium zestaw cech reprezentowanych przez pojęcie „chamicki typ antropologiczny”, uwydatniający się u nich wyraźniej nawet niż u Masajów na wschodzie, czy u Bari i Kakwa na północnym zachodzie.

Choć tradycja Batutsi przekazywała, że przybyli z północy, to jednak Czekanowski nie był w stanie określić dokładnie skąd i kiedy przywędrowali na tereny Międzyjeziora. Ustosunkowując się do problematyki składu antropologicznego Międzyjeziora, Czekanowski pisał w kolejnych publikacjach m.in.:

Przechodząc do ruchów na poły historycznych, co do których posiadamy pewne wiadomości, zacerpnięte z materiału podaniowego Międzyjeziora, na pierwszym miejscu należy wymienić

³⁹J. Czekanowski, *Feudalne państwa...*, s. 45.

⁴⁰Por. tamże, s. 41–46.

wędrówkę pasterskich Bahima-Batutsi. Przyszli oni do Międzyjeziora z północnego-wschodu przypuszczalnie z końcem pierwszego tysiąclecia naszej ery. Mamy tu bez wątpienia do czynienia z konsekwencjami ruchów, spowodowanych ekspansją semicką w Abisynii⁴¹.

Wielką niespodziankę przyniosła analiza antropologiczna szczepów pasterskich Bahima i Batutsi. Przede wszystkim uderza tu zasadnicza różnica między składem antropologicznym warstwy najwyższej arystokracji, panującej w Ruandzie, a ich uprzywilejowanymi poddanymi, stanowiącymi pasterską warstwę szlachecką. Gdy arystokracja wykazuje zdecydowaną przewagę typu orientalnego, charakterystycznego składnika ludów semito-chamickich, reszta Batutsi, tak samo jak Bahima, odchylają się bardzo wyraźnie w kierunku składu antropologicznego Niloto-Chamitów i tak jak oni wykazują przewagę nie składnika orientalnego, ale i mediterranoidalnego, co prawda nie tak jaskrawo zaznaczoną⁴².

Batutsi, pasterska warstwa panująca, posiadająca pod względem antropologicznym jaskrawo wyodrębniającą się arystokrację, stanowiącą relikw zapewne najdawniejszej przeszłości, świadczący o pierwotnej kuszyckiej przynależności, poprzedzającej wytworzenie się pasterskiej formacji, pokrewnej pasterskim szczepom Galla, mieszkańcom Abisynii i przyległych obszarów południowych⁴³.

Relacje Czekanowskiego wykluczają także popularne w późniejszych latach stwierdzenie, iż dopiero Belgowie, którzy w latach 1922–1962 zarządzali Rwandą, wykreowali podziały, by efekt polaryzacji stosunków pomiędzy dwiema grupami mieszkańców kraju wykorzystać w interesie sprawniejszej administracji.

Faktem jest, iż władzom kolonialnym na rękę był pogląd, według którego społeczeństwo rwandyjskie dzieliło się na zwycięskich Tutsi i podbitych Hutu. Przekonywano, że jedynymi twórcami państwa byli Tutsi dzięki swym zdolnościom, ideom i umiejętnościom, a propagowanie tej mocno uproszczonej wersji historii nie przyczyniało się do budowania jedności kraju. Przeciwnie, zasada „dziel i rządź” była przez Belgów realizowana niezwykle skutecznie⁴⁴.

Z dzisiejszego punktu widzenia dla większości badaczy nie ulega wątpliwości, iż zamieszkujące Rwandę trzy grupy ludności ułożyły swoje wzajemne relacje jeszcze przed przybyciem Europejczyków. U progu XX w. obie grupy – Tutsi

⁴¹ Tenże, *Ostateczne wyniki...*, s. 149.

⁴² Tenże, *Feudalne państwa...*, s. 44–45.

⁴³ Tamże, s. 51–52.

⁴⁴ Por. m.in.: G. Prunier, *The Rwanda Crisis. History of a Genocide*, Columbia University Press, New York 1997; M. Mamdani, *When Victims Become Killers. Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*, Princeton University Press, Princeton 2001.

i Hutu – funkcjonowały odrębnie, a ich wzajemne relacje zdawały się stabilne. Ewentualne problemy władzy centralnej wynikały z buntów ludności nowo podbitych prowincji i spisków królewskich faworytów, którzy utracili znaczenie, nie zaś z faktu rozwarstwienia społecznego.

Belgowie nie wykreowali podziału, nie podporządkowali jednych drugim, ale działając we własnym interesie, konsekwentnie wzmacniali podziały, które zastali, wspierając je ponadto ideologią tzw. mitu chamickiego, w myśl której plemiona Czarnej Afryki zostały w pewnych jej rejonach podbite przez wyżej stojących pod względem rozwoju cywilizacyjnego przedstawicieli rasy kaukazydzkiej, pochodzących z Afryki północnej.

Błędem nie był zatem pogląd, że zamieszkujące Rwandę dwie podstawowe grupy ludności różnią się pod względem antropologicznym, lecz polityka oparta na przekonaniu, że owe różnice mają decydujący wpływ na ich predyspozycje intelektualne. Co więcej, Belgowie, zgodnie z własnym interesem politycznym, przyczynili się do tego, iż miejscowi zaczęli postrzegać członków dotychczasowej wspólnoty Banyarwanda, czyli mieszkańców królestwa Rwandy⁴⁵, w kategoriach etnicznych, w formie przeciwstawienia „my” – Tutsi, „oni” – Hutu⁴⁶. Wzmocniona przez Europejczyków kategoria przeciwstawności stała się podstawą specyficznego typu tożsamości i samoidentyfikacji etnicznej obu grup ludności zamieszkującej Rwandę, który na dziesięciolecia rozdzielił mieszkańców tego kraju, zaś narastający konflikt doprowadził do ludobójstwa 1994 r.⁴⁷

Realizowana wspólnie przez rwandyjskie władze polityka budowy narodowej tożsamości ponad podziałami etnicznymi ma na celu utożsamianie się obywateli z państwem oraz stworzenie społeczeństwa obywatelskiego, uczestniczącego w życiu politycznym. Budowanie tożsamości wymaga jednak świadomości własnego pochodzenia, znajomości historii i tradycji oraz korzystania z wypracowanych przez ubiegłe pokolenia rozwiązań i instytucji. W tym świetle publikacje polskiego badacza mają wartość bezcenną.

⁴⁵ Por. J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, s. 65

⁴⁶ Po odzyskaniu niepodległości przez Rwandę w 1962 r. w życiu publicznym nastąpiło jedynie odwrócenie tych relacji na: „my” – Hutu, „oni” – Tutsi.

⁴⁷ „Etnologowie są na ogół zgodni, że etnos nie powstaje z samonadania, ani też nie jest obiektywną rzeczywistością zaprogramowaną w świecie społecznym. Jest to zjawisko istniejące w świecie świadomości, powstające wskutek zderzenia z »onymi«, którzy mają nas za obcych, w związku z czym powstaje potrzeba określenia siebie. [...] Obcych definiujemy częstokroć dokładniej niż samych siebie, wyzwalając w nich także proces powstawania ich własnej tożsamości”. S. Szynekiewicz, *Konflikt tożsamości, tożsamość w konflikcie*, w: *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Zakład Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, 5–7 grudnia 1994*, red. M. Biernacka, I. Kabzińska-Stawarz, S. Szynekiewicz, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1996, s. 19.

Geneza konfliktów na pograniczu kongijskim

W okresie pobytu Czekanowskiego w Rwandzie, w granicach państwa mieścił się obszar obejmujący ok. 29 000 kilometrów kwadratowych⁴⁸. Strefa rzeczywistych wpływów państwa przekraczała jednak ustalone powyżej granice i sięgała znacznie dalej na północ oraz na zachód, obejmując m.in. mieszkańców zachodniego brzegu jeziora Kiwu.

Granice większości państw afrykańskich ustalone zostały przez państwa europejskie w ostatnich dwóch dekadach XIX w. i uległy w okresie kolonialnym już tylko niewielkiej korekcie. W przypadku Rwandy o ich przebiegu zadecydowały układy niemiecko-brytyjskie i niemiecko-belgijskie zawarte na przełomie XIX i XX w. Podczas wytyczania granic pomiędzy terytoriami należącymi wówczas do belgijskiego króla Leopolda II a posiadłościami angielskimi i niemieckimi najdogodniejszym rozwiązaniem dla umawiających się stron wydawało się wykorzystanie naturalnej bariery geograficznej, jaką stanowiły wypełniające dno rowu jeziora Kiwu, Edwarda i Alberta. Nie wzięto jednak pod uwagę ówczesnych uwarunkowań etnicznych. Delimitację niemiecko-belgijską przeprowadzoną w 1885 r. i przekazanie na rzecz belgijskiego Konga prowincji Bgisha, zamieszkałej przez ludność rwandojęzyczną, uznającą zwierzchność królów Rwandy, należy uznać za jedną z pierwszych przesłanek współczesnego konfliktu, toczącego się od lat w tej części Afryki. W 1910 r., na skutek kolejnego porozumienia niemiecko-belgijskiego, zawartego na konferencji w Brukseli, Rwanda definitywnie straciła wszystkie obszary położone na zachód od jeziora Kiwu⁴⁹. Dwa lata później ustalenia te zostały potwierdzone ponownie; w wyniku niewielkiej rewizji granic Rwanda odzyskała tereny położone na wschód od jeziora Kiwu, definitywnie jednak straciła wszystkie ziemie położone od niego na zachód. Porozumienia te, nieuwzględniające czynnika etnicznego, przyczyniły się w dużym stopniu do kryzysu w rejonie jeziora Kiwu w latach 90. XX w.

Wyniki badań Czekanowskiego, który przebywał na tym pograniczu przez okres kilku tygodni na przełomie 1907 i 1908 r. odgrywają istotną rolę w próbach wyjaśnienia rzeczywistych relacji etnicznych pogranicza rwandyjsko-kongijskiego. Według ustaleń polskiego badacza na zachód od wyznaczonej wówczas przez kolonizatorów granicy, którą stanowiło jezioro Kiwu i rzeka Russisi, w okresie przed pojawieniem się Belgów nie istniało zorganizowane państwo, a jedynie

⁴⁸ Obecnie Rwanda zajmuje obszar o powierzchni 26 338 km². Por. *Republic of Rwanda. Geography*, <http://gov.rw/home/geography/>, 11.11.2017.

⁴⁹ Por. P. Jentgen, *Les frontières du Congo*, Bruxelles 1952, s. 9. Przytaczam za: A. Shyaka, *Conflicts en Afrique des Grands Lacs et Esquisse de leur Résolution*, Dialog, Warszawa 2003, s. 64.

małe wspólnoty plemienne, rządzone przez naczelników i zamieszkiwane przez ludność posługującą się językiem podobnym do używanego w Rwandzie. Wpływy królów Rwandy w momencie tworzenia się podziałów kolonialnych były na tych terenach na tyle silne, iż ludność nie uznawała nowych granic, często też z powodu zbyt wygórowanych świadczeń na rzecz Belgów samowolnie przesiadła się na stronę rwandyjską⁵⁰.

Tak więc w pierwszej dekadzie XX w. na wysoką liczbę ludności Rwandy, zwłaszcza jej części północno-zachodnich, miała wpływ stabilna sytuacja państwa. Była ona bowiem olbrzymią siłą przyciągającą mieszkańców krain sąsiednich, w tym przede wszystkim nadmiernie obciążanych podatkami mieszkańców Konga:

[...] dawniejsze świadczenia na rzecz króla Ruandy były tak drobne w porównaniu z brutalnie egzekwowanymi przez [belgijskie – J.B.] władze okupacyjne, że ludność, oczekująca od niego ratunku, w dalszym ciągu, w największej tajemnicy płaciła mu podatki, jakkolwiek władze okupacyjne traktowały to jako przestępczą kontrabandę⁵¹.

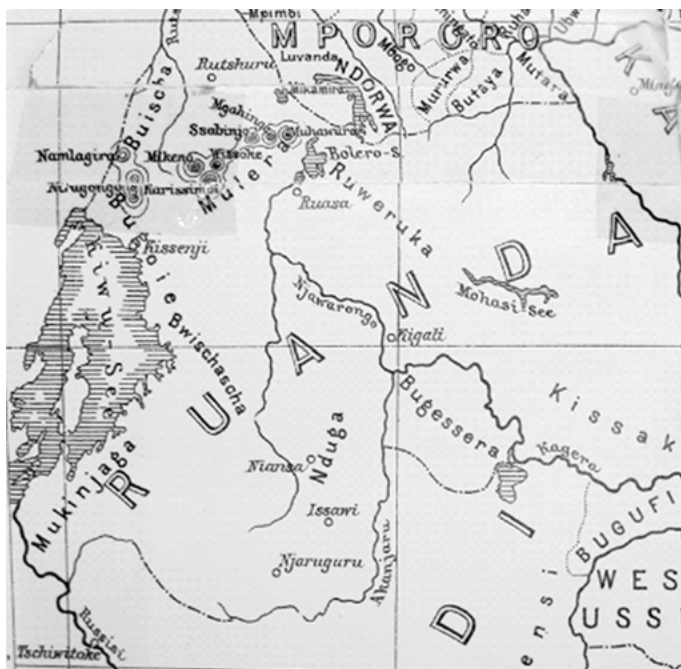
Dlatego też strefa rzeczywistych wpływów politycznych Rwandy znacznie przekraczała wówczas jej granice geograficzne na północy i zachodzie. Z dzisiejszej perspektywy wiemy, iż w kolejnych dziesięcioleciach na terenie Konga pojawiły się jeszcze trzy większe fale rwandyjskich imigrantów, zarówno ekonomicznych, jak i grup Tutsi uciekających przed prześladowaniami. Już wówczas na niektórych obszarach wschodniego Konga ludność autochtoniczna stawiała się mniejszością we własnym kraju – rywalizacja o ziemię, której nie wystarczało dla wszystkich była kolejną przesłanką przyszłego konfliktu, który wybuchł wraz z niekontrolowanym napływem uchodźców Hutu, uciekających z Rwandy w obawie przed rozliczeniami za ludobójstwo w 1994 r. Złożoność tych trudnych uwarunkowań ma jednak swą genezę w nieprzemyślanych ustaleniach delimitacyjnych z końca XIX w. i ich bezpośrednich skutkach, o których tak wyczerpująco pisał w swych pracach polski uczonec.

Na zakończenie warto zaznaczyć, iż z perspektywy ponad półwiecza, jakie minęło od śmierci Jana Czekanowskiego, widać niestety, że z różnych względów

⁵⁰ Por. J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, s. 51–59.

⁵¹ Tamże, s. 51

jego afrykanistyczny dorobek nie został w Polsce zapoznany. Powszechna w naszym kraju nieznajomość treści *Forschungen...* jest z pewnością poważnym brakiem w polskich badaniach afrykanistycznych. Dorobek pierwszego polskiego afrykanisty, stosującego ówczesne najnowsze metody badawcze i wykształconego w najwybitniejszych ośrodkach naukowych Europy zasługuje na przypomnienie i popularyzację – tak w kraju, jak i w nauce zachodniej, zarówno ze względu na wartość merytoryczną, jak i współczesne znaczenie oraz aktualność.



Il. 1. Rwanda u progu XX w. (J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda...*).



Bibliografia

- Bar J., *Afrykanistyczne badania Jana Czekanowskiego w stulecie wyprawy*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007.
- Bar J., *Dziennik podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego, czerwiec–listopad 1907 r. Rekonstrukcja wydarzeń*, „Afryka” 2015, nr 42.

- Bar J., *Po ludobójstwie. Państwo i społeczeństwo w Rwandzie 1994–2012*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.
- Bar J., *Polityka państw Wspólnoty Wschodnioafrykańskiej wobec kryzysu w regionie Wielkich Jezior*, w: *Konteksty bezpieczeństwa w Afryce. Konflikty, wojny, polityki bezpieczeństwa*, red. A. Żukowski, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2014.
- Bar J., *Rwanda*, Trio, Warszawa 2013.
- Bar J., Czekanowska A., *Jan Czekanowski*, w: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, t. I, Wydawnictwo Naukowe DWN, Kraków 2003.
- Baumann H., Westermann D., Thurnwald R., *Völkerkunde von Afrika. Mit besonderer Berücksichtigung der kolonialen Aufgabe*, Essener Verlagsanstalt, Essen 1940.
- Curtin P., Feierman S., Thompson L. i in., *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, tłum. M. Jannasz, Marabut, Gdańsk 2003.
- Czekanowski J., *Dziennik podróży afrykańskiej*, oprac. nauk. J. Bar, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Katedra Języków i Kultur Afryki UW, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2014.
- Czekanowski J., *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjezierza*, „Przegląd Socjologiczny” 1961 (t. 15).
- Czekanowski J., *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda. Mit 4 Tafeln und einem musikalischen Anhang von. E. M. von Hornbostel*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1917, t. II, *Ethnographie. Uele / Ituri / Nil-Länder*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1924, t. III, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Zwischenseen – Bantu / Pygmäen und Pygmoiden / Urwaldstämme. Mit 139 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1911, t. IV, *Anthropologische Beobachtungen im Nil-Kongo – Zwischengebiet*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1922, t. V, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Azande / Uele-Stämme / Niloten. Mit 167 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1927.
- Czekanowski J., *Ostateczne wyniki badań w Afryce Środkowej w latach 1907–1909*, „Przegląd Geograficzny” 1924 (t. 4).
- Czekanowski J., *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1958 [druk 1959].
- Czekanowski J., *Untersuchungen über das Verhältnis der Kopfmasse zu den Schädelmassen*, w: „Archiv für Anthropologie”, Band VI (neue Folge), druck von F. Vieweg und Sohn, Braunschweig 1907.
- Czekanowski J., *Zarys metod statystycznych w zastosowaniu do antropologii*, nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa 1913.

- Czekanowski J., *Zur Höhenmessung des Schadels*, w: „Archiv für Anthropologie”, Band I (neue Folge), druck von F. Vieweg und Sohn, Braunschweig 1904.
- Evans-Pritchard E.E., *Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*, Faber&Faber, London 1965.
- Evans-Pritchard E.E., *The Azande. History and Political Institutions*, Oxford University Press, Oxford 1971.
- Feierman S., *Kultura polityczna i gospodarcza we wczesnej Afryce Wschodniej*, w: P. Curtin, S. Feierman, L. Thompson i in., *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, tłum. M. Jannasz, Marabut, Gdańsk 2003.
- Gajek J., *Jan Czekanowski jako etnograf*, „Przegląd Antropologiczny” 1955 (t. 21), z. 3.
- Jan Czekanowski. *Africanist Ethnographer and Physical Anthropologist in Early Twentieth-Century Germany and Poland*, red. A. Jones, Institut für Afrikanistik, University of Leipzig, Leipzig 2002.
- Jentgen P., *Les frontières du Congo*, Bruxelles 1952.
- Księga pamiątkowa dla uczczenia 60 lat pracy naukowej Jana Czekanowskiego*, red. A. Wanke, PWN, Wrocław 1964.
- Louis W.R., *Ruanda-Urundi, 1884-1919*, Clarendon Press, Oxford 1963.
- Low D.A., Marcus H.G., *Eastern Africa*, w: *Encyclopædia Britannica*, <https://www.britannica.com/place/eastern-Africa>, 11.11.2017.
- Malinowski A., *Życie i działalność Jana Czekanowskiego*, w: *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej. W 100-lecie urodzin Jana Czekanowskiego. Praca zbiorowa*, red. J. Piontek, A. Malinowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1985.
- Mamdani M., *When Victims Become Killers. Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*, Princeton University Press, Princeton 2001.
- Martin Rudolf, *Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung. Mit besonderer Berücksichtigung der anthropologischen Methoden. Für Studierende, Ärzte und Forschungsreisende*, Verlag von Gustav Fischer, Jena 1914.
- Miszkievicz B., *Publikacje Jana Czekanowskiego w latach 1903–1963*, w: *Księga pamiątkowa dla uczczenia 60 lat pracy naukowej Jana Czekanowskiego*, red. A. Wanke, PWN, Wrocław 1964.
- Mydlarski J., *Pół wieku pracy naukowej Jana Czekanowskiego*, „Przegląd Antropologiczny” 1955 (t. 21), z. 3.
- Mydlarski J., *W dwudziestopięciolecie objęcia katedry antropologii i etnologii w Uniwersytecie Lwowskim przez profesora Jana Czekanowskiego*, „Przegląd Antropologiczny” 1939–1945 (t. 13), z. 1.
- Prunier G., *The Rwanda Crisis. History of a Genocide*, Columbia University Press, New York 1997. *Republic of Rwanda. Geography*, <http://gov.rw/home/geography/>, 11.11.2017.

- Seligman C.G., *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Routledge & Kegan Paul, London 1965.
- Shyaka A., *Conflits en Afrique des Grands Lacs et Esquisse de leur Résolution*, Dialog, Warszawa 2003.
- Szynkiewicz S., *Konflikt tożsamości, tożsamość w konflikcie*, w: *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygnięcia. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Zakład Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, 5–7 grudnia 1994*, red. M. Biernacka, I. Kabzińska-Stawarz, S. Szynkiewicz, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1996.
- Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej. W 100-lecie urodzin Jana Czekanowskiego. Praca zbiorowa*, red. J. Piontek, A. Malinowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1985.
- Wanke A., *Sześćdziesiąt lat pracy naukowej Jana Czekanowskiego*, w: *Księga pamiątkowa dla uczczenia 60 lat pracy naukowej Jana Czekanowskiego*, red. A. Wanke, PWN, Wrocław 1964.
- Wissenschaftliche ergebnisse der Deutschen Zentral-Africa-Expedition, 1907–1908. Unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1910–1927.



Abstract

Jan Czekanowski's research in the area of Congo-Nile Divide and its meaning for the historical and national identification of the countries of the region (case of Rwanda)

As an anthropologist of German scientific expedition in 1907–1909, Jan Czekanowski conducted research in the north-western territories of then German East Africa, in the area of Great Rift Valley in Central Africa, at the north-eastern borderlands of Congo Free State and in South Sudan. The findings of the research were included in a five-volume monograph entitled *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet* (Leipzig 1911–1927), in numerous research papers and fragments of memoirs. To this day those publications hold great importance for the Africanists, anthropologists, linguists and sociologists. They are also a valuable source of information on the history of the countries of that region at the turn of nineteenth and twentieth century. This subject matter is still significant nowadays, especially with regard to the current Rwandan government's policy, aimed at the restoration of national identity of all Rwandans across ethnic divides.

Keywords: Jan Czekanowski, Rwanda, African Great Lakes Region, Central Africa

Joanna Bar

Historyk, etnolog, doktor habilitowany nauk społecznych. Profesor w Katedrze Systemów Politycznych i Partyjnych w Instytucie Politologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół historii oraz współczesnych przemian polityczno-społecznych państw Afryki Wschodniej – ze szczególnym uwzględnieniem Rwandy i Tanzanii, jak również procesów integracji regionu w ramach Wspólnoty Wschodnioafrykańskiej (EAC).

Dwadzieścia lat później. O jednym z sygnałów zmiany oby- czajowej w Ruandzie w świetle relacji Jana Czekanowskiego (1882–1962) i Leona Sapiehy (1883–1944)

Abstrakt

Na początku XX w. Jan Czekanowski brał udział w wielkiej ekspedycji naukowej, której celem było poznanie terenów niemieckiej Afryki Wschodniej. Jego relacje z tej wyprawy do dzisiaj nie zostały w całości udostępnione w języku polskim, mimo że stanowią ważny materiał do badań kultury plemion zamieszkujących te obszary. Autorka, wychodząc od analizy tłumaczonych fragmentów *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, sięga do oryginału i odnajduje szerszy kontekst dla badawczych konstatacji Czekanowskiego. Interesują ją zmiana kulturowa, dokonująca się na terenach Ruandy-Burundi, możliwa do prześledzenia dzięki istnieniu dwóch relacji oddalonych od siebie o 20 lat – wspomnianego sprawozdania Czekanowskiego, antropologa i uczonego, oraz pochodzących z lat 30. XX w. wspomnień Leona Sapiehy, polskiego arystokraty i podróżnika. Profilem do prześledzenia tej zmiany są modyfikacje w zakresie obyczajów kobiet z plemion Watussi i Bahutu. Konfrontacja obu przekazów, pisanych dla różnych celów i w różnych poetykach, pozwala postawić pytanie o kondycję tradycyjnej i współczesnej antropologii.

Słowa klucze: Ruanda, Rwanda, kobieta, Jan Czekanowski, Leon Sapieha

Punktem wyjścia przedkładanej tu analizy są dwa fragmenty zamieszczone w antologii *Wśród buszu i czarowników*¹. Antoni Kuczyński, twórca tego wyboru, zgromadził urywki prac polskich badaczy i podróżników, którzy w XIX i XX w. z rozmaitych powodów znaleźli się na Czarnym Łądzie, a następnie próbowali opisać swoje obserwacje i wrażenia. Wśród tych opracowań znalazły się m.in. wyimki z fundamentalnego dzieła Jana Czekanowskiego *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*² oraz ze wspomnień księcia Leona Sapiehy zatytułowanych *Wulkany Kivu*³. Nie sposób pominąć znaczenia, jakie dla moich rozważań ma koncepcja doboru tekstów zaproponowana przez Kuczyńskiego, który zamieszczając wspomniane fragmenty w swojej antologii pośrednio pomógł mi w sformułowaniu tematu badawczego. Otóż okazuje się, że obie interesujące mnie relacje, oddzielone czterema tekstami innych autorów⁴, mimo znaczących różnic w podejściu prezentowanych tu twórców bardzo dobrze uzupełniają się wzajemnie. Obie dotyczą terenów Ruandy⁵, a dwudziestoletni odstęp, jaki dzieli obserwacje i badania Czekanowskiego od drugiej afrykańskiej podróży Sapiehy to okres niezwykle istotny pod względem głębokości przemian, które zaszły na tym obszarze w pierwszych

¹ *Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki*, wyb. i kom. A. Kuczyński, Ossolineum, Wrocław 1990.

² J. Czekanowski, „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”, tłum. E. Folcik, w: *Wśród buszu i czarowników... Efekty badań afrykanistycznych oryginalnie publikował Czekanowski, wraz z innymi członkami ekspedycji, w serii *Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908. Unter Führung Adolfs Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1910–1927. W jej ramach ukazało się m.in. pięciotomowe dzieło: J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda. Mit 4 Tafeln und einem musikalischen Anhang* von E. M. von Hornbostel, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1917, t. II, *Ethnographie. Uele / Ituri / Nil-Länder*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1924, t. III, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Zwischenseen – Bantu / Pygmäen und Pygmoiden / Urwaldstämme. Mit 139 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1911, t. IV, *Anthropologische Beobachtungen im Nil-Kongo – Zwischengebiet*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1922, t. V, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Azande / Uele-Stämme / Niloten. Mit 167 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1927.*

Przy tłumaczeniu niewielkiego fragmentu *Forschungen...* zamieszczonego we *Wśród buszu i czarowników...* znajduje się informacja: „przeł. Edward Folcik. Wybór i przekład na podstawie: Aleksander Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, Lipsk 1911–1927, s. 252–270”. Niewątpliwie mamy do czynienia z pomyłką w imieniu. Skrótowy opis bibliograficzny, w którym nie ma odwołania do podtytułu *Forschungen...*, nie ułatwia identyfikacji tego fragmentu, ponieważ w większości bibliotek prace Jana Czekanowskiego są katalogowane jako część nadrzędnej serii. Ponadto we wskazanym wydaniu *Forschungen...* tłumaczone fragmenty w rzeczywistości zamieszczone są na stronach 217–232, w obrębie rozdziału 10. *Familienangelegenheiten* (Sprawy rodzinne).

³ L. Sapieha, „Długie wieki panowali Watussi nad swym krajem...”, w: *Wśród buszu i czarowników...* Wybór na podstawie: L. Sapieha, *Wulkany Kivu. Wspomnienia z podróży*, Kraków 1934, s. 128–150.

⁴ Antoniego Jakubskiego na temat wyprawy do Afryki Środkowej, Antoniego Dębczyńskiego o „szczepach kongoliańskich”, wspomnienia Henryka Gordziałowskiego z Kongo Belgijskiego oraz Jerzego Chmielowskiego z pobytu w Angoli.

⁵ Podwójny sposób zapisu nazwy tego państwa jest śladem odmiennych wpływów kolonialnych: niemiecka forma Ruanda jest fonetycznym odpowiednikiem angielskiej, później przyjętej przez Belgów formy Rwanda. W tekście będę się przeważnie posługiwać, ze względu na analizowany materiał, nazwą Ruanda, mimo iż obecnie oficjalną nazwą tego państwa jest Rwanda.

dziesięcioleciach XX w. Autorzy obu przekazów, wychodząc od odrębnych przesłańek i w przewadze zwracając uwagę na inne zjawiska, zarazem nie tylko niezależnie od siebie dotykają podobnych tematów, ale i dokumentują zakres oraz charakter zmiany kulturowej, dokonującej się pod wpływem procesów kolonizacyjnych i kontaktów z europejską cywilizacją naukowo-techniczną.

Od końca XIX w., w wyniku ustaleń poczynionych w trakcie kongresu berlińskiego (1878), ustanawiających nowy ład w świecie po zwycięstwie Rosji nad Turcją Osmanów, dzisiejsze tereny Rwandy i Burundi znalazły się w strefie wpływów niemieckich i stosunkowo szybko stały się częścią Niemieckiej Afryki Wschodniej. Utrwalony podówczas porządek kolonialny, w wyniku którego najpotężniejsze państwa europejskie przejęły kontrolę nad podzielonymi obszarami innych kontynentów, przetrwał do zakończenia I wojny światowej. W wyniku postanowień traktatu wersalskiego (1919) i podziału Niemieckiej Afryki Wschodniej przez aliantów, Rwandę otrzymała Belgia, której wojska opanowały ten obszar już w trakcie działań wojennych. Zachowane z tego okresu niemieckie kartki pocztowe są konsekwentnie opatrywane informacją: „Niemiecka Afryka Wschodnia (pod okupacją belgijską)”. Trzy lata później, w roku 1922, Liga Narodów zalegalizowała zastaną sytuację, obejmując jednocześnie wspomniane terytorium swoim mandatem. Po kolejnych trzech latach Belgowie połączyli państwo Rwanda–Burundi z Kongiem Belgijskim. Po II wojnie światowej (1946) otrzymało ono status terytorium powierniczego ONZ. W wyniku utraty przez Belgów Konga kraje wchodzące w jego skład uzyskały w 1962 r. niepodległość: Rwanda jako republika, Burundi jako monarchia konstytucyjna.

Ten krótki rys historyczny wydaje się nieodzowny dla zrozumienia niuansów, które upodobniają do siebie lub różnicują analizowane relacje. Obie dotyczą mniej więcej tego samego obszaru, ale jednocześnie zawierają wyraźne ślady nieco odmiennych uwarunkowań historyczno-politycznych, w jakich Czekanowski, a potem Sapieha dokonywali swoich obserwacji. Należy ponadto pamiętać, że praca pierwszego miała z założenia charakter naukowo-badawczy, podczas gdy drugi praktycznie odwoływał się do konwencji opisu podróżniczego. Był to jednak opis na tyle skrupulatny, by z perspektywy czasu umożliwić interpretację niektórych symptomów zmiany kulturowej, jaka dokonała się w tym rejonie Afryki na przestrzeni 20 lat.

Jan Czekanowski, który wyjechał do Afryki z Berlina na początku maja 1907 r. w ramach wyprawy zorganizowanej przez księcia Adolfa Fryderyka Meklemburskiego, mógł przez dwa lata (do czerwca 1909 r.) prowadzić badania z zakresu antropologii fizycznej i etnologii na środkowowschodnich obszarach kontynentu.

Zintensyfikowały się one po formalnym zakończeniu głównego etapu ekspedycji, gdy polski antropolog postanowił nie wracać do Niemiec i zaczął wcielać w życie własną koncepcję badań. Jak pisze Kuczyński:

Czekanowski po sformułowaniu swojej kolumny w pierwszej fazie kierowania swą grupą zwiedził Ugandę i Rwandę-Burundi, między Jeziorem Wiktorii a Njudo w sąsiedztwie jeziora Kiwu [...]. W drugiej fazie wyprawy Czekanowski przebył drogę od jeziora Kiwu, przez rozległe terytorium późniejszego Parku Narodowego Alberta, Jezioro Edwarda i okrążając masyw Ruwenzori dotarł do Fortu Portal, gdzie założył czasową bazę wyprawy [...]. Przecinając dział wodny między rzekami Adjamu i Uele, podążył nad górny bieg Ituri na obszary zamieszkałe przez Pigmejów⁶.

Efektom tej wyprawy stała się seria opisów kultur afrykańskich, w których etnograf

zgodnie z właściwym sobie rozumieniem przedmiotu i celu nauk antropologiczno-etnologicznych dokonał przez monografie poszczególnych plemion analizy ich kultury materialnej, społecznej i duchowej [...]. Według niego rubież antropologiczno-etnograficzna przebiega wzdłuż wielkiej zapadliny międzyjeziennej, mimo że po obu jej stronach występuje ludność należąca do rodziny Bantu. Analiza formy i funkcji katalogu faktów kulturowych, a więc uprawy i hodowli, konstrukcji chat, odzieży, instrumentów muzycznych, narzędzi i techniki pracy, organizacji społecznej, zwyczajów i obyczajów, wierzeń, form pochówków itp., legła u podstaw wydzielenia na badanym obszarze 5 prowincji kulturowych: Międzyjezierze, Mongbetu (między Aruwimi i Uele), prowincja nilocka (od Bahr-el Chazel do Wiktorii–Nyansa), Azande, prowincja dziewiczego lasu. Interesujące są zawarte w książce opisy struktury społecznej badanych plemion, zwłaszcza odnoszące się do rozkładu organizacji opartej na egzogamicznym patriarchatie⁷.

Do charakterystyki podobieństw i różnic w stylu życia sąsiadujących ze sobą plemion wykorzystuje Czekanowski metodę opisowo-porównawczą. Jest ona jednak wzbogacona o wyraziste profile, pozwalające każdorazowo na dookreślenie podstawy dokonywanego porównania. Kuczyński uznaje te profile za „katalog faktów kulturowych”, pozostających w kręgu klasycznych zainteresowań etnograficznych. Istnienie tego „katalogu” bądź też raczej zaczątku klasyfikacji

⁶A. Kuczyński, *Relacja Jana Czekanowskiego, w: Wśród buszu i czarowników ...*, s. 289–290.

⁷Tamże, s. 291–292.

dziedzin kultury zdecydowanie ułatwiała pracę Czekanowskiemu. Opisując zaloty, zasady zawierania małżeństw, pozycję kobiety w rodzinie, wiedzę medyczną czy szczegóły pochówku badacz często wskazuje na podobieństwa bądź różnice występujące w odniesieniu do danego „faktu” między poszczególnymi plemionami i, co ważniejsze, w obrębie jednego plemienia, ale podzielonego i rozproszonego na dużym terytorium.

Stosunkowo niewiele dowiadujemy się z tego fragmentu relacji o poprzednich formach istnienia i zasadach funkcjonowania wspomnianych faktów kulturowych. W opisie są one często przedstawione jako obecne, a zarazem tradycyjne, co wskazywałoby na niski stopień dynamiki zmiany kulturowej w tym rejonie Afryki w początkach XX w. Czekanowski z konieczności koncentruje się na ujęciu synchronicznym, relacjonuje zjawiska i uwarunkowania, jakie dane mu było obserwować lub poznać na podstawie rozmów z miejscowymi misjonarzami. Oficjalna obecność misjonarzy niemieckich na tych terenach datuje się od 1902 r., chociaż nieliczni pojawili się wcześniej. Był to zatem okres na tyle długi, by zapoznać się z miejscowymi językami i za ich pośrednictwem dotrzeć nie tylko do istotnych informacji z przeszłości, ale i zebrać wiedzę o podtrzymywanych miejscowych tradycjach. Korzystający z tego źródła etnograf miał szansę zweryfikowania części obserwacji własnych i włączenia ich w opisy monograficzne. Powstała w ten sposób dokumentacja, która odzwierciedla stan podówczas aktualny, a niekiedy akcentuje wariantowość rozwiązań spotykanych na stosunkowo niewielkim obszarze. W przypadku „królestwa Ruandy i Urundi” są to różnice wynikające nie tylko ze współlistnienia trzech odmiennych etnicznie i kulturowo plemion: Batutsi, Bahutu i Bantu⁸, ale i z odmiennych tradycji zachowywanych w obrębie tego samego plemienia rozrzuconego na większym obszarze. Tak się dzieje przykładowo wtedy, gdy Czekanowski zestawia niektóre zwyczaje obowiązujące wśród Bahutu. Wartość, jaką członkowie tego plemienia przywiązują do ziemi i rolnictwa – prymarnych dla siebie środków utrzymania – w sposób oczywisty przekłada się na stabilizację i ograniczenie mobilności. To z kolei nie sprzyja wymianie i modyfikacji odziedziczonych zwyczajów oraz nawyków. Jak większość rolników, Bahutu zachowują tradycje, ale są to tradycje zróżnicowane regionalnie. Czekanowski, opisując tę wariantowość, prezentuje ją tak, jak gdyby porównywał sposoby zachowania chłopów europejskich, pielęgnujących w nieodległych często wsiach rozwiązania alternatywne. Wskazuje

⁸ Czekanowski stosuje pisownię Batutsi, Bahutu i Bantu; Sapięha – Watussi i Wahutu, natomiast w tłumaczonym przez Folcika fragmencie *Forschungen...* mamy Watussi, ale zestawione z Bahutu. W tym artykule posługując się będę właśnie formą Watussi, zachowam też formę Bahutu.

więc na różnice dotyczące znaczenia samej instytucji małżeństwa, zwyczajów związanych z zalotami i sposobami zapłaty za narzeczoną. Przy okazji zwraca uwagę na to, co dla rolników w każdej części świata ma wartość szczególną: na pożytki i prestiż płynące z posiadania udomowionych zwierząt gospodarskich. Żyjąc w bezpośrednim sąsiedztwie Watussi, pasterzy i właścicieli wielkich stad, Bahutu nie mogli zlekceważyć pierwszorzędного znaczenia krowy, chociaż i owca stanowiła dla nich istotny element wymiany.

W Ruandzie północnej, gdzie dotąd Bahutu są niemal całkowicie wolni, zawarcie małżeństwa jest aktem politycznym wielkiej wagi, stanowiąc krok w kierunku integracji. W Nduga, gdzie chłopci nie mają żadnego znaczenia politycznego, również ich małżeństwa pozbawione są znaczenia. Z okolicznością tą wiąże się także różnica w cenach nabycia narzeczonych. Są one bardzo wysokie na północy i bardzo niskie w Nduga. Dlatego też stabilność zawartych związków jest na północy znacznie większa⁹.

U Bahutu z Kissaka opłaty i podarunki nie są tak duże. Narzeczony płaci za żonę sześć do ośmiu motyk lub też często doti (cztery jarady) materiału i jedną owcę. Ojciec narzeczonej daje w posagu motykę, jego siostra zaś owcę. Natomiast ilości wypitego przy tej okazji piwa są dość znaczne. U Bugoye, gdzie za dziewczynę daje się często krowę, można również odslużyć zapłatę za żonę. Tej wartości kupna dziewczęta zawdzięczają również komplementy, w których eleganccy kawalerowie porównują je z krowami¹⁰.

Różnice regionalne dotyczą także specjalistycznych umiejętności i kompetencji: „Jeżeli matka umrze przy porodzie, w Ussuwi i Bukumbi wykonuje się dla ratowania dziecka cięcie cesarskie. W Kissaka i Mulera nie mają ponoć odwagi wykonywać takie operacje”¹¹.

Charakter zajęć wykonywanych przez rolników owocuje określonymi formami obyczajowymi. Uprawa ziemi wymusza współpracę wszystkich domowników, a co za tym idzie – konieczność częstego przebywania poza domem także kobiet, co czyni bezprzedmiotowym ewentualny nakaz unikania przez nich wzroku obcych mężczyzn. Jednocześnie cenione są jako współpracowniczki, matki i gospodynie. Stąd podarki ślubne, wśród których pojawiają się te najdroższe, czyli krowa czy owca, oraz te użytkowo-symboliczne, jak motyka, będąca skądinąd ekwiwalentem pieniądza i podstawowym towarem wymiennym. W każdym

⁹ J. Czekanowski „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju” ..., s. 294.

¹⁰ Tamże, s. 296.

¹¹ Tamże, s. 303.

jednak przypadku godziwa zapłata za kobietę wzmacnia jej pozycję w rodzinie i zwiększa trwałość małżeństwa, umacniającego sieć rodzinnych aliansów.

Wśród plemion zamieszkujących Ruandę kobieta stanowi przede wszystkim siłę roboczą, zatem ich liczbę w gospodarstwie domowym można uznać za miarę dobrobytu. Biednych w ogóle nie stać na żonę, mało zamożni mają tylko jedną, natomiast bardziej majątni, stanowiący mniejszość, mają dwie, a nawet kilka żon. Dlatego też Watussi mają więcej żon niż Bahutu. Choć kobieta wyżywi się sama, i cena kupna żony jest u Bahutu niewysoka, to jednak mężczyzna musi każdej żonie zbudować dom i utrzymać go. Ilość niezbędnej do tego pracy przy małej trwałości słomianych budowli wydaje się stanowić ważną okoliczność ograniczającą poligamię. Zdarza się co prawda, że kilka żon potrafi żyć zgodnie w jednym domu, ale brak osobnej chaty kobieta odczuwa jako poważną krzywdę, która najczęściej staje się przyczyną jej odejścia¹².

Warto podkreślić, że podstawowym przedmiotem zainteresowania Czekańskiego w omawianej relacji jest przede wszystkim status i pozycja kobiety Bahutu. Wywód, pozornie poświęcony mieszkankom całej Ruandy, ujawnia przy wnikliwszej lekturze, że uwaga badacza skoncentrowana jest na próbie zrekonstruowania tradycyjnych zwyczajów związanych z zawieraniem małżeństwa w prowincji Mulera, podówczas zamieszkałej w przewadze przez wolnych Bahutu, dysponujących na tym terenie własnym bydłem. W pozostałej części kraju bydło należało przede wszystkim do Watussi, a nominalnie do władcy.

Początkowo wzmianki o Bahutu są w tekście rozproszone, a Czekański przywołuje rejon Mulera przy okazji porównania go z innymi rejonami Ruandy. Pisze na przykład: „W Mulera, gdzie cena żony przy większej zamożności Bahutu jest wysoka, bez krowy nie można otrzymać kobiety”¹³ lub:

W Mulera zawarcie małżeństwa jest według słów krajowców aktem wymiany między dwoma klanami. Jeden klan dostarcza krowę z rogami – *ntuku*, która stanowi cenę za narzeczoną, drugi klan daje krowę bez rogów – *nkunge*, tzn. narzeczoną. Żona na równi z krową jest dobrem rodzinnym. Można ją przyjąć w spadku po śmierci jej męża, żeby nie zwracać ceny zapłaconej za narzeczoną, łącznie z potomstwem. Dziedziczenie żony zwane jest *kutshura*¹⁴.

¹² Tamże, s. 293.

¹³ Tamże, s. 296.

¹⁴ Tamże, s. 295.

Właściwy, obszerny opis sposobów aranżowania małżeństwa, układów, tradycyjnych form zapłaty za narzeczoną, wreszcie samej ceremonii zawarcia związku oraz praw i obowiązków mężatki rozpoczyna się od stwierdzenia:

Małżeństwa z dziewczętami, które miały już kontakty seksualne zdarzają się co prawda, ale zła opinia, przynajmniej w Mulera, stwarza podobno trudności w znalezieniu męża, chociaż w ogóle jest to dość łatwe. Kiedy w Mulera gospodarz chce ożenić syna, rozgląda się za dziewczyną, która zapewniłaby mu ważnych sojuszników w kręgu jej krewnych¹⁵.

Niemal cała relacja Czekanowskiego dotyczy zwyczajów wolnych Bahutu, obejmując wierzenia i obrzędy towarzyszące ich społeczności od narodzin do śmierci. Można zatem uznać za swoisty paradoks, że Antoni Kuczyński nadał temu fragmentowi tytuł „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”, będący cytatem z tłumaczonego tekstu, ale nawiązującym do zwyczajów pogrzebowych w Kissaka¹⁶, gdzie przewagę stanowili Watussi. Niewątpliwie wybrana formuła brzmi lepiej dla Europejczyka niż drugi człon wskazanej przez Czekanowskiego alternatywy: „W Kissaka zmarłego, zgodnie z jego wolą, grzebie się w bananowym gaju lub wrzuca do papirusowego bagna”¹⁷. Tymczasem reprezentatywna dla podstawowej części relacji forma pogrzebu w Mulera wskazuje na zupełnie inną tradycję: „Bahutu z Mulera grzebią swoich zmarłych, tak samo jak Bantu w sąsiedniej kotlinie Konga”¹⁸ oraz „Wśród Bahutu mieszkających w Mulera istnieje powszechny zwyczaj grzebania zmarłych. Grób jest przy tym tak głęboki, że grabarz mieści się w nim razem z głową. Tylko zabitych układa się w pieczarach”¹⁹. Nawiasem mówiąc, wszystkie te tradycyjne formy pochówku znalazły swoje odzwierciedlenie w czasie rzezi rwandyjskiej w 1994 r., budząc wśród obserwatorów europejskich grozę, wywołaną już nie tylko masowymi egzekucjami, ale i „brakiem poszanowania” dla ciał pomordowanych. Bulwersowały zwłaszcza stosy trupów w papirusowych bagnach.

Nacisk, jaki kładł Czekanowski na gromadzenie informacji niezbędnych do sporządzenia monograficznego opisu zwyczajów poszczególnych plemion,

¹⁵ Tamże, s. 296.

¹⁶ Kissaka, dzisiaj Gisaka, obszar w rejonie prowincji Wschodniej Rwandy, oddalony o ok. 50 km od Kigali, obecnej stolicy kraju. Natomiast Mulera (Mulere) to obszar położony na północnym zachodzie, na granicy Rwandy i Ugandy, w pobliżu wygasłego wulkanu Muhabura. W początkach XX w. prowincją centralną była Nduga, a siedzibą władcy – Niansa.

¹⁷ J. Czekanowski, „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”..., s. 305.

¹⁸ Tamże, s. 306.

¹⁹ Tamże, s. 305.

pozwala zrozumieć, dlaczego w analizowanej relacji koncentruje się on na tradycjach Bahutu, przyjmując jednocześnie, że są one aktualne w momencie ich dokumentowania. W wybranym przez Kuczyńskiego fragmencie niewiele można znaleźć danych na temat specyfiki kulturowej Watussi, mimo że ranga tego plemienia wśród innych ludów ruandyjskich jest niewątpliwie najwyższa.

Przyjęty tu przez Czekanowskiego profil badawczy, za który uznać trzeba próbę prezentacji społecznej rangi kobiety w Ruandzie, pozwolił mu nie tylko na monograficzny opis uwarunkowań dotyczących kobiet Bahutu, ale i na sformułowanie cennych uwag na temat ich statusu u Watussi i Bantu. Status ten jest uzależniony od kilku czynników: kobieta w Ruandzie może być jedyną żoną, jedną z żon, konkubina bądź niewolnicą; pozycja tych ostatnich „zbliżona jest do pozycji pozostałych żon i najczęściej otrzymują one również własne chaty”²⁰.

Osobna chata zapewnia kobiecie prestiż i jest podstawą poczucia stabilizacji. Dotyczy to zarówno Watussi, jak i Bahutu. Żony zamożnych mężczyzn, zgodnie z obserwacją Czekanowskiego, niechętnie mieszkają razem, choć wiele czynności wykonują wspólnie. Warto zapamiętać tę obserwację, bowiem Sapięha odmiennie opisuje wspomniane relacje. Jednocześnie u Watussi istnieje instytucja „domu kobiet”, w którym można wykonywać wspólnie niektóre czynności. Rola tego domu nie jest jasna; kobiety mają w nim spędzać „cały dzień”, ale jednocześnie niespodziewane wkroczenie obcego do zagrody powoduje ucieczkę spłoszonych niewiast:

Zamożne kobiety spędzają czas na drobnych pracach ręcznych, jak np. wyplatanie kunsztownych koszyczków, i podobno raczą się przy tym nader obficie piwem. Przebywają cały dzień w domu kobiet (kagondo) i dlatego bardzo rzadko nadarza się okazja zobaczenia kobiet z plemienia Watussi. Jeżeli zaskoczy się jakąś zagrodę nieoczekiwaną wizytą, można co najwyżej ujrzeć parę uciekających postaci, które dają się poznać jako kobiety po widocznych na nogach bransoletach z trawy (butega)²¹.

Między obyczajowością uprawiających ziemię i hodowców bydła jest znacząca różnica. Watussi, pasterze i wojownicy, według relacji Czekanowskiego, zazdrośnie chronią swoje kobiety przed obcymi. Szczególnie wyraźnie widać to w rodzinach z wyższych warstw społecznych, w tym w rodzinie królewskiej. Gdy badacz przebywał w Afryce, Rwandą rządził Juhi Musinga (Yuhi V,

²⁰ Tamże, s. 300.

²¹ Tamże, s. 294.

1883–1944), w oficjalnych relacjach europejskich tytułowany królem. Niewątpliwie był on władcą absolutnym w społeczeństwie zhierarchizowanym i zorganizowanym na wzór feudalny. Objął tron w 1886 r., ale początkowo rządy w jego imieniu sprawowali matka i jej brat. W 1931 r. został odsunięty od władzy przez administrację belgijską z powodu odmowy przejścia na katolicyzm oraz braku chęci lub umiejętności współpracy z podległymi mu naczelnikami. Zastąpił go syn, Mutara III²². W czasie wyprawy księcia Adolfa Meklemburskiego Musinga miał 24 lata i formalnie sprawował niepodzielną władzę. Z relacji Czekanowskiego wynika, że rządząc silną ręką, utrzymywał w kraju porządek i gwarantował swoim poddanym poczucie bezpieczeństwa. Jednak obecność nielicznych wprawdzie, ale znaczących urzędników kolonialnych musiała wpływać na ten zakres samorządności, ograniczany dodatkowo imperatywem posłuszeństwa wobec matki: „Kobieta zajmuje wysoką i szanowaną pozycję przede wszystkim jako matka. Znajduje to szczególnie wyraz we wpływach, jakimi cieszy się królowa matka. Królewski syn, który stracił matkę, nie może już wstąpić na tron”²³.

Czekanowskiemu nieobce były stosunki panujące na dworze rwandyjskiego władcy, aczkolwiek opisywał je stosunkowo pobieżnie. W I tomie *Forschungen ...*, w rozdziale 12, zatytułowanym *König und Staat*, notuje: „Po raz pierwszy miałem zaszczyt ujrzeć jego czarny majestat 10 sierpnia 1907 roku”²⁴. Prawdopodobnie towarzyszył wówczas księciu meklemburskiemu w trakcie oficjalnej wizyty u króla. Musinga przyjął gości w królewskim diademie i uroczystym stroju, a towarzyszyła mu gwardia przyboczna. Czekanowski nie był w stanie rozstrzygnąć, na ile ten ceremonial miał charakter tradycyjny, a na ile był wynikiem wpływów europejskich. W ocenie badacza władca był próżny i łasy na komplementy²⁵. W trakcie wizyty przejawiał żywe zainteresowanie nowinkami technicznymi, w tym zwłaszcza fonografem – słuchał odtwarzanych pieśni ruandyjskich, a z repertuaru europejskiego najbardziej odpowiadały mu rytmiczne marsze wojskowe²⁶. Musinga był niemal rówieśnikiem Czekanowskiego, obaj w chwili spotkania mieli po dwadzieścia kilka lat. Pierwszy od dziecka był królem i nie opuszczał

²² Mutara III Rudahigwa (1911–1959) był królem Rwandy w latach 1931–1951. W 1943 r. przyjął chrzest w obrządku katolickim oraz chrześcijańskie imię Charles de Leon Pierre; był znany też jako Charles III Mutara Rudahigwa. Za jego panowania część mieszkańców Rwandy, zwłaszcza Bahutu, przyjęła katolicyzm. Na miejscu dawnej siedziby królów ruandyjskich na wzgórzu Rwesero w Nyanza wznosił nową, w której nigdy nie zamieszkał. Obecnie znajduje się w niej Muzeum Sztuki Rwesero.

²³ J. Czekanowski, „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju” ..., s. 294.

²⁴ Tenże, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. 1, *Ethnographie. Zwischengebiet. Mpororo-Ruanda ...*, s. 253.

²⁵ Por. tamże, s. 254.

²⁶ Por. tamże, s. 255.

Ruandy Centralnej, drugi wyjechał z rodzinnego kraju, za granicą skończył studia (1906), w kilka miesięcy później zrobił doktorat (1907), rozpoczął pracę w Królewskim Muzeum Ludoznawczym w Berlinie i przybył do Afryki jako badacz. Spotkanie tych dwóch młodych mężczyzn było klasycznym spotkaniem dwóch światów. Relację na ten temat sporządził tylko jeden z nich.

Sądząc z opisu Czekanowskiego, każdy władca Ruandy z założenia cieszy się autorytetem, który graniczy z kultem. Może nim zostać jedynie syn poprzedniego króla, wybierany spośród wielu pretendentów. Ten właściwy, który może „zjeść bęben” („Trommel essen”), czyli zostać królem, musi posiadać żyjącą matkę. Ponieważ nowy władca najczęściej jest młodociany, w jego imieniu sprawują rządy matka oraz regent, którym jest z reguły jej brat. W przypadku Musingi był nim jego wuj Kabare²⁷. „Gdy Musinga został Juhi Musingą, jego matka Kanzogera otrzymała tytuł Nyina Juhi”²⁸. Ponad pół wieku później Czekanowski opublikował uzupełnienie swoich badań w języku polskim²⁹ i zamieścił w nim znaczące uzupełnienie:

Wielkiego króla Ruandy Lwabugeri Kigeri miała otruć jego małżonka Kanzogera, torująca w ten sposób drogę do dziedzictwa swojemu synowi Musindze, którego ojciec nie chciał uznać, co wyłączało go z kategorii pretendentów. Poparł go jednak jego potężny wuj, brat Kanzogery, osobisty wróg nieboszczyka, który go ongi kazał wykastrować po złapaniu *in flagranti* z jedną ze swoich ukochanych żon. Po trzyletnim zamęcie, w ciągu którego wymordowano prawie wszystkich potomków, w roku 1897 niemieckie władze okupacyjne uznały królem Ruandy nieletniego Juhi Musingę, syna Kanzogery i wyznaczyły na regenta jego wuja Kabarego [...]. Kabare nie mógł ubiegać się o uznanie go królem nie z tego powodu, że był kastratem. Prawowitym królem Ruandy może być jedynie członek klanu Baniagina, zrodzony z kobiety przynależnej do klanu Bega, co bardzo redukuje liczbę pretendentów, stanowiących plagę powodującą fatalne wojny domowe³⁰.

Ruandyjski władca jest wszechmocny, jest nominalnym właścicielem całej ziemi i bydła, spotkanie z nim stanowi przywilej, rządzi zaś za pośrednictwem wielkich wasali i urzędników³¹. „Bagaragu”, władający w imieniu

²⁷ Por. tamże, s. 255–256.

²⁸ Tamże, s. 256.

²⁹ J. Czekanowski, *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjezierza*, „Przegląd Socjologiczny” 1961 (t. 15), s. 21–60.

³⁰ Tamże, s. 48.

³¹ Por. tenże, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. 1, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda...*, s. 256.

króla prowincjami, pełnią okresowo obowiązkową służbę na dworze. To pozwala na ich kontrolę i stabilizuje państwo³². Dwór monarchy składa się z lokalnej arystokracji oraz z „bagaragu”. Władca posiada także swój „harem”, ale – jak pisze Czekanowski – „dwór królowej matki z królewskim haremem nie ma nic wspólnego. Gdy Kanzogera otrzymała wiadomość o przyjeździe naszej ekspedycji, oddaliła się, ale żony Musingi pozostały przy nim”³³ – nie oznacza to, że pokazywały się one publicznie. Natomiast gdy antropolog wspólnie z Feliksem Dufaysem zaczął odtwarzać przed władcą pieśni z fonografu, jego żony przysłuchiwały się im zza przegrody/ściany zrobionej z maty. „Ale to dwór królowej-matki – zauważa Czekanowski – stanowi centralny punkt w życiu ruandyjskich kobiet”³⁴. W trakcie wizyty „Muzinga na pytanie, co to znaczy »danga bagasini« odpowiedział jego wysokości księciu Meklemburgii, że to »askari wangu« (moi żołnierze)”³⁵. „Danga bagasini”, czyli swego rodzaju gwardia przyboczna, są częścią dworu Musingi, podobnie jak muzycy. „Orkiestrę dworską stanowią Bahutu i Batwa. Śpiewakami są Batwa, a na bębnach grają Bahutu. Muzycy tworzą zamkniętą korporację wybieraną na każdy miesiąc”³⁶.

Na dworze obowiązywała etykieta. „Król zawsze jada samotnie, ewentualnie w pewnych godzinach jedynie z mężczyznami. Jedzenie i napoje przygotowują Bahutu”³⁷. Sypiał najczęściej do godz. 11. „Niemał zawsze mogłem go spotkać między 11 a 12” – pisze Czekanowski, dodając jednocześnie, że w tym czasie próbował nawet określić dokładnie „kolor jego błękitnych oczu”³⁸. Wieczorami król długo przesiadywał nad piwem, a „jego nadworni muzycy musieli czuwać przez całą noc”, ponieważ nawet do godziny 5 nad ranem Musinga przysłuchiwał się bębnom³⁹. W czasie podróży król był zwyczajowo noszony w „małej chatce” przez tragarzy Batwa⁴⁰. Ci nie byli zadowoleni ze swojej sytuacji i opowiadali „z tęsknotą”, że „niegdyś było wiele mięsa. A teraz Batwa nic nie znaczą”⁴¹. Zgodnie z tradycją król powinien co jakiś czas objeżdżać kraj, ale nie wolno mu przekroczyć granicy centralnej prowincji – tę informację podaje Czekanowski

³² Por. tamże, s. 258.

³³ Tamże, s. 258–259.

³⁴ Tamże, s. 259.

³⁵ Tamże. Oznacza to, że rozmowa toczyła się w kilku językach.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 259–260.

⁴⁰ Tamże, s. 260.

⁴¹ Tamże.

za prof. Hansem Meyerem⁴², sugerując jednocześnie, że wpływy europejskie modyfikowały ów zwyczaj.

Obraz Musingi, jaki wyłania się z tego opisu, nie jest ani nadmiernie szczegółowy, ani nadto przychylny. We fragmencie zamieszczonym w antologii Kuczynskiego o młodym królu pisze badacz także bez specjalnych rewerencji: „Podczas pobytu ekspedycji w Niansa dr Schuboltz⁴³ na próżno starał się uzyskać od Musingi pozwolenie na sfotografowanie jego żon. Musinga czynił co prawda obietnice, słowa jednak nie dotrzymał⁴⁴”.

Czekanowski nie analizuje powodów, dla których ruandyjski władca nie wydał doktorowi Schuboltzowi stosownego zezwolenia. Nie wiadomo też, czy podejmował osobiste próby pertraktacji w tej sprawie. Mógł domniemywać, że za decyzją Musingi kryje się wola jego wszechwładnej matki, co potwierdzałoby tezę o wysokiej pozycji rwandyjskich kobiet. Przy okazji wysnuwa jednak dwa, poniekąd sprzeczne wewnętrznie wnioski: z jednej strony sugeruje, że kobiety Watussi prowadzą życie w głębokiej izolacji (przynajmniej w Nyansa/Niansa, gdzie znajdowała się królewska rezydencja), ale z drugiej twierdzi, że na prowincji mają one bezpośredni wpływ na rządy i nie cofają się przed rękoczynami:

W Niansa w ogóle nie można było zobaczyć kobiet. Podczas trzytygodniowego pobytu spotkałem tylko ostatniego dnia dwie niezbyt młode niewiasty. W Ruandzie nierzadko słyszy się skargi na rządy kobiet. Przede wszystkim uskarżają się chłopci na żony naczelników, które, zwłaszcza pod nieobecność małżonków, podobno mocno dają się im we znaki. Kilkakrotnie słyszałem o Bahutu, którzy zostali pobici przez kobiety Watussi i mocno okaleczeni od uderzeń kijami⁴⁵.

Nie można wykluczyć, że niechęć do pokazywania się kobiet Watussi w przestrzeni publicznej oraz unikanie fotografowania wynikało ze złych doświadczeń kolonialnych – w rejonie Afryki Środkowo-Wschodniej liczne plemiona próbowały zbrojnie odeprzeć agresorów, co skutkowało niszczeniem całych wsi, rabunkami

⁴² Por. H. Meyer, *Reiseberichte von Prof. Dr. Hans Meyer*, „Deutsch-Ostafrika. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten“ 1911 (R. 24), s. 347. Przytaczam za: J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. 1, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda...*, s. 260.

⁴³ Właściwie: Hermann Schubotz. Por. m.in.: H. Schubotz, *Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908. Unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg*; t. 4, *Zoologie II*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1913. Por. także: tenże, *Vorläufiger Bericht über die Reise und die zoologischen Ergebnisse der Deutschen Zentralafrika-Expedition 1907–08*, „Sitzungsberichte der Gesellschaft Naturforschender Freunde zu Berlin“ 1909, nr 7, s. 383–410.

⁴⁴ J. Czekanowski, „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”..., s. 294.

⁴⁵ Tamże.

i gwałtami. Być może przyczyny były inne i bardziej złożone, np. izolowanie/izolowanie się kobiet z zamożnych rodzin wynikało z lęku przed porwaniem, ze wskazań etykietalnych lub względów religijnych. Czekanowski nie rozstrzyga tego jednoznacznie, ale notuje fakt, z którym polemizować nie sposób. Kontekst jego badań był jednak szczególny. Uwiecznianie kobiet afrykańskich, których nagość silnie kontrastowała z europejskimi normami obyczajowymi, stanowiło wówczas element konwencji etnograficznej, opartej na imperatywie wykorzystywania osiągnięć technicznych, w tym aparatu fotograficznego do dokumentowania materiałów niezbędnych w badaniach z zakresu antropologii fizycznej i kulturowej. W atlasach Czekanowskiego mamy między innymi ujęcia kobiet wykonujących codzienne prace zrobione z większej odległości oraz fotografie wyraźnie pozowane, które w zbliżeniu ujawniają podobieństwo lub zróżnicowanie typów antropologicznych. Niechęć, zirytowanie lub rezygnacja, malujące się na twarzach modelek wskazywałyby na to, że nie były one uszczęśliwione tą formą zainteresowania. Są to jednak w przewadze zdjęcia kobiet z niższych warstw społecznych – afrykańskie arystokratki wyraźnie stroniły od aparatów i ich właścicieli. Mężczyźni nie zawsze mogli sobie na to pozwolić, czego najlepszym przykładem stał się sam władca. Czekanowski zrobił w 1907 r. znaną fotografię króla⁴⁶, którą zamieścił w trzecim tomie *Forschungen...* (czyli w siódmej części *Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908...*). Towarzyszący zdjęciu komentarz ujawnia, że zasadniczym przedmiotem zainteresowania uczonego był w tym przypadku wygląd oraz szczegóły ubioru i biżuterii ruandyjskiego władcy, które można uznać za reprezentatywne dla Watussi/Batutsi:

Musinga jest synem i następcą Luabugiri Ligeri, którego hrabia von Gotzen odwiedził przy końcu maja 1894 roku. Zdjęcie przedstawia Musingę ubranego w zwykły strój plemienia Manyaruanda, składający się z dwóch bawełnianych części. Jedną z nich opasuje się wokół bioder, drugą zarzuca przez lewe ramię i zawiązuje na prawym ramieniu. Głowę zdobi wiele sznurów szklanych perełek. Większe ich wiązki, przeciągnięte przez dwa jakby rogowe amulety, leżą na włosach nad czołem i obejmują silnie wystającą tylną część głowy. Z nimi krzyżuje się jeden z przełożonych do przodu sznurów paciorków, sięgając do dolnego brzegu skroni.

Na ramionach i nogach Musinga nosi obręcze (imirero), zrobione z cienkiej wiązki trawy i oplecione spiralnie drutem. Obręcze na nogi są wzmocnione drutem żelaznym, naramienne są wykonane z miedzi i najczęściej ozdobione dużą szklaną perłą. Strój ten

⁴⁶ Tenże, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. III, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Zwischenseen – Bantu / Pygmäen und Pygmoiden / Urwaldstämme. Mit 139 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1911, karta 1, [s. 45].

uzupełnia nieodzowny kij pasterski. Z antropologicznego punktu widzenia Musingę można uznać za przedstawiciela Batutsi. Tak dla niego charakterystyczną produkcją spotyka się bardzo często wśród pasterskiej arystokracji Międzyjeziera⁴⁷.

W nawiązaniu bliższych kontaktów z królem przeszkadzała być może Czekanowskiemu nieznanomość języka lub ogólne założenia badawcze, które kazały mu ograniczać więzi interpersonalne na rzecz obiektywnego rejestrowania reprezentatywnych cech kulturowych. Afryka w tym czasie była kontynentem słabo znanym w Europie. Informacje na temat krajów i ludzi zamieszkujących jego centralną część były bardzo cenne – tak naukowo, jak i politycznie. Szczegółowa monografia całego Międzyjeziera mogła być z powodzeniem wykorzystywana przy administrowaniu kolonizowanym obszarem i posiadała nieocenione walory dla europejskich polityków. A Czekanowski bardzo poważnie traktował swoje zadania. W tomie poświęconym Ruandzie podjął ambitne zadanie scharakteryzowania takich profili kulturowych jak:

Struktura polityczna, zachodni sąsiedzi, gęstość zaludnienia, ruch ludności, warunki zdrowotne, plemiona (Batutsi, Bahutu, Batwa), zatrudnienie ludności, rolnictwo, leśnictwo, hodowla bydła, polowanie, pszczelarstwo, wędkarstwo, handel, produkcja piwa, preparaty tytoniowe, wyroby koszykarskie, garncarstwo, przemysł drzewny, przemysł metalowy, kora przetwarzana w tkaniny, obróbka futra, wymiana towarów, ceny, handel, rynki, warunki drogowe, arterie komunikacyjne, odzież, biżuteria, untensylia do palenia (tytoniu), pielęgnacja ciała, broń (dzida, łuk, strzałki i kolczan, broń sieczna, tarcza), stosunki w osiedlu, zagroda, budynek, wnętrze domu, sprzęt gospodarstwa domowego, gospodarstwo domowe, rodzina, status kobiet, małżeństwo, stosunki pozamałżeńskie, rozwód, narodziny, śmierć, ochrona osobista, zemsta, „abaziru”, zakazy małżeństw, braterstwo krwi, społeczność klanowa, własność, król i państwo (król, „bagaragu”, sąd, etykieta, organizacja społeczna, organizacja polityczna, policja, podatki, sposoby prowadzenia wojny, prawo, wymiar sprawiedliwości, proces, procedura dowodowa), historia i chronologia Rwandy (Kissaka, Bugoye, kalendarz), kult przodków, podziemny świat, drzewa pamięci, imana i „batabazi”, „ryangombe” i jego „bagaragu”, „umugani rwa ryangombe”, tajne stowarzyszenia, inicjacja, tajny język, ofiara, wróżbici, czarownicy i szamani, wróżbiarstwo i marzenia senne, praktyka medyczna, kanibalizm i ludzka ofiara, ozdoby, tańce, gry⁴⁸.

⁴⁷ Tamże, s. 4. Tłum. – E.K.

⁴⁸ Podane wyżej profile badawcze zawarte są w spisie treści pierwszego tomu *Forschungen...* (a szóste go *Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908...*) i obejmują opisy prezentowane na stronach 102–377. Por. także, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischengebiet. Mpororo-Ruanda...*, s. ix–xii. Tłum. – E.K.

W oparciu o dokumentację dźwiękową odtworzył też teksty pieśni świątecznych i wojennych oraz zagadek, a także próbował charakteryzować lokalne dialekty i sporządzać ich słownik.

W wyodrębnionym przez Kuczyńskiego fragmencie *Forschungen...* część ustaleń Czekanowskiego ma charakter ogólny i dotyczy całego terytorium Ruandy, część natomiast jest próbą uchwycenia różnic kulturowych między poszczególnymi plemionami. Gdy czytamy: „Kobieta w Ruandzie uchodzi, przynajmniej w zasadzie, za istotę niższą i małżonkowie publicznie nigdy nie jedzą razem, chociaż zwykle posilają się wspólnie w sytuacjach nieoficjalnych, jak to miałem możliwość wielokrotnie zaobserwować⁴⁹ – to sugerowana implikacja jest co najmniej zastanawiająca. Przypisywanie kobiecie niższego z założenia statusu nie przekłada się automatycznie na zakaz wspólnego publicznego spożywania posiłków przez małżonków. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z odmiennym od europejskiego systemem rozdzielania tego, co oficjalne, od tego, co prywatne i być może wspólna konsumpcja zaliczana jest do sfery prywatnej, a może nawet intymnej (przypomnijmy, że Musinga jadł samotnie). Na Trobriandach wspólny publiczny posiłek był oznaką zawartego i skonsumowanego małżeństwa. Analogie są zawsze niebezpieczne, ale trudno wykluczyć, że ostentacyjne wspólne spożywanie czegoś przez dwoje ludzi stanowi wykroczenie w społeczności, w której kobiety są programowo usuwane z pola widzenia obcych. Pytanie, czy dotyczy to wszystkich kobiet i czy w całej Ruandzie, pozostaje otwarte w sytuacji, gdy Czekanowski zauważa zdecydowane różnice między wojowniczymi pasterzami Watussi a rolnikami Bahutu. Zwłaszcza że badacz, kontynuując wywód, pisze w tym samym akapicie:

Pomimo tych krzywdzących ograniczeń pozycję kobiety w Ruandzie należy uznać za stosunkowo dobrą. W ubogich gospodarstwach ciążyą na niej co prawda prace domowe i uprawianie pola. Przy pracach polowych mężczyzna pomaga jednak w razie pilnej potrzeby, zawsze wykonując najcięższe roboty. Powinnością mężczyzny jest karczowanie buszu, budowanie chat i spichlerzy oraz pomoc przy kopaniu ziemi⁵⁰.

W tym przypadku „ubogie gospodarstwa” oznacza gospodarstwa rolnicze, a więc należące do Bahutu. Wypadałoby więc uznać, że mimo różnic (kobiety Watussi mają większe wpływy i potrafią samodzielnie sprawować władzę,

⁴⁹ J. Czekanowski, „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”..., s. 293.

⁵⁰ Tamże, s. 293–294.

ale z założenia nie powinny pokazywać się publicznie; kobiety Bahutu pracują na roli, ale korzystają z pomocy męża etc.) konstatacja Czekanowskiego jest słuszna: „pozycję kobiety w Ruandzie należy uznać za stosunkowo dobrą”.

Obiektywistyczny ton, w jakim Czekanowski prowadzi swoją relację, kontrastuje z inaczej uporządkowanym, udramatyzowanym wywodem Leona Sapiehy. Wydaje się, że głównym informatorem polskiego podróżnika, odwiedzającego Nyansa w czasie drugiej półtorarocznej wyprawy afrykańskiej, odbywanej w latach 1928–1930, był belgijski rezydent na dworze króla Musingi, niejaki p. Lenaerts. Pozyskane od niego wiadomości nie są sprzeczne z danymi Czekanowskiego (być może Belg znał po części *Forschungen* ...), ale w warstwie obyczajowej znacznie uszczegółowione i uporządkowane w sposób wskazujący na wielokrotne repetycje:

Wszędzie i zawsze były walki sukcesyjne pomiędzy kandydatami do tronu; cóż dopiero w Ruanda, gdzie następcę króla dziwne wyróżniały znaki. Musiał on mianowicie urodzić się z ziarnkiem sorgo w ustach, a oprócz tego posiadać bęben królewski. Dzisiejsza królowa matka, zwana Kansugera⁵¹, nosząca tytuł Nyira Yuhi, potrafiła przy pomocy swej rodziny żądanej władzy, urodzić syna, który miał ziarnko sorgo w ustach. Chodziło tylko o bęben, który był w posiadaniu starszego brata Musingi, po innej matce. Przyszło do zaciętych walk, podczas których zwycięska partia Kansugi otoczyła dom przeciwnika, który, znając nieubłaganą swą macochę wołał, zamiast wydać się w jej ręce, podpalić swój dom, zginąć w płomieniach razem z cennym swym bębniem. Twierdzą jednak bojownicy Musingi, że bęben uratowano od płomieni, i zaczęły się teraz twarde rządy, które sprawowała w imieniu swego małego syna, ta czarna Kleopatra, Kansugera i jej brat Ruenankiko⁵².

Czekanowski w swojej relacji pomija ten mit legitymizujący objęcie tronu przez Musingę, ograniczając się do niewielkiej wzmianki: „Kobieta zajmuje wysoką i szanowaną pozycję przede wszystkim jako matka. Znajduje to szczególnie wyraz we wpływach, jakimi cieszy się królowa matka”⁵³. Natomiast kwestię bębna sprowadza do wykładni idiomu „zjadać bęben”, czyli „zostać królem”. Wskazuje też na wuja i matkę jako zastępczych rodziców młodocianego władcy. Przy czym w jego relacji wuj nosił imię Kabare. Natomiast Ruenankiko jest wymieniany jako jeden z szesnastu najbardziej wpływowych wasali, zarządzających prowincją

⁵¹ Czekanowski stosuje zapis „Kanzogera”.

⁵² L. Sapieha, „Długie wieki panowali Watussi nad swym krajem” ..., s. 380.

⁵³ J. Czekanowski, „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju” ..., s. 294.

Bulemho na południowym stoku góry Ndisa⁵⁴. W opracowaniu Czekanowskiego nie natknęłam się na podawany przez Sapię mit wyjaśniający szczególną pozycję Watussi wśród plemion ruandyjskich:

Wszystkie narody, które choć trochę o swej historii myślały, mają legendy, tak i Watussi. Lubią tłumaczyć stosunek socjalny trzech ras, zamieszkujących Ruanda, starą baśnią: w dawnych czasach żył bożek; miał on trzech synów, zwanych Mutusi, Muhutu i Mutwa, które to nazwy są liczbą pojedynczą od nazw szczepów tu osiadłych. Ten bożek namówił potajemnie każdego ze swych synów osobno, by wymordował dwóch drugich i stał się w ten sposób jedynym dziedzicem. Skutek był następujący: Mutusi od razu odmówił, Muhutu poszedł w nocy do brata z intencją zgładzenia go, lecz na widok brata mordowi zaniechał, zaś Mutwa chciał zamordować brata Muhutu, lecz Mutusi powstrzymał go od zbrodni. Natenczas bożek darował całą swą ziemię synowi Mutusi, Muhutu kazał służyć u brata starszego, a najmłodszego Mutwa wydał na łaskę rodzeństwa⁵⁵.

Czekanowski niewątpliwie dostrzega znaczenie Watussi jako wiodących w Ruandzie i charakteryzuje ich zwyczaje plemienne. Podkreśla, że przeważnie są majątni, co pozwala im na utrzymanie kilku żon⁵⁶. Żony te nie pokazują się publicznie⁵⁷, ale mogą stanowić przedmiot wymiany seksualnej: „każdy mężczyzna, który jest w podróży, ma do dyspozycji kobiety swoich serdecznych przyjaciół współplemieńców, a zwyczaj ten rozpowszechniony jest przede wszystkim wśród Watussi, a także u Bahima”⁵⁸. Badacz zauważa znaczenie więzi uczuciowej między rodzicami i dziećmi oraz między małżonkami Watussi. Podkreśla przy tym, że dzieci urodzone ze związków z niewolnicami „podobno należą także do rodu swego ojca, jeżeli nawet nie są uznawane za całkiem prawowite. Tego rodzaju dzieci, których ojcami są Watussi, nie mogą jednak uchodzić za czystych Watussi, chociaż noszą te same nazwiska rodowe”⁵⁹. Watussi posiadają także odrębne zwyczaje pogrzebowe: gołą głowę zmarłym⁶⁰, a zwłoki swoich królów suszą i palą wraz z chatą. „Giną wówczas członkowie rodziny zmarłego, bowiem przyjętym zwyczajem u Watussi obowiązkiem ich jest iść za swym władcą”⁶¹.

⁵⁴ Por. tenże, *Feudalne państwa pasterskie...*, s. 54.

⁵⁵ L. Sapięha, *„Długie wieki panowali Watussi nad swym krajem”...*, s. 379. Cytowana forma tego mitu wskazuje na cechy charakteryzujące przekazy oralne. Por. W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, wstęp i tłum. J. Japola, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.

⁵⁶ Por. J. Czekanowski, *„Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”...*, s. 293.

⁵⁷ Por. tamże, s. 294.

⁵⁸ Tamże, s. 301.

⁵⁹ J. Czekanowski, *„Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”...*, s. 300.

⁶⁰ Por. tamże, s. 305.

⁶¹ Tamże, s. 306.

Zaobserwowane przez Czekanowskiego cechy wskazują na częściowe podobieństwo do etosu o charakterze rycersko-szlacheckim: wierność i lojalność wobec władcy, przyjaźń, endogamia wzmocniona świadomością legalności pochodzenia, ukrywanie kobiet przed obcymi, wojowniczość i zamożność. Wywodzący się z tego plemienia władca powinien wartości te reprezentować w sposób szczególny.

O władcy jednak nie dowiadujemy się wiele. W tłumaczonym na język polski fragmencie Czekanowski wspomina o nim z pewną niechęcią, wyraźnie spowodowaną odstępstwem od obietnicy danej doktorowi Schubotzowi. Król, który nie dotrzymuje słowa, nie spełnia pokładanych w nim oczekiwań, zachowuje się niehonorowo. Badacz zdaje się nie zauważać, że Musinga z determinacją przestrzega obowiązującego tabu: nie może pozwolić, by kobiety, uciekające na widok obcego, zostały uwiecznione i wystawione na pastwę cudzej ciekawości. W ich obronie rzuca na szalę swój królewski autorytet i gra na zwłokę, by w rezultacie nie udzielić Europejczykom pozwolenia na fotografowanie. Sam nie stroni od aparatu – zachowało się nawet jego zdjęcie młodzieńcze, także początki panowania są uwiecznione. Stosunkowo szybko Musinga decyduje się na zrobienie fotografii z dziećmi, a wkrótce potem zdjęcie całej rodziny królewskiej obiega świat jako kartka pocztowa⁶². Wygląda to na rewolucję obyczajową, ale niewykluczone, że w samej Ruandzie wizerunki te nie były upowszechniane. Prześledzenie tego zjawiska wymagałoby odrębnych poszukiwań i inaczej postawionych pytań badawczych.

Po 20 latach od ekspedycji niemieckiej Ruanda-Burundi przechodzi pod kontrolę Belgów, a ci ustanawiają stałego rezydenta na królewskim dworze. Rezydent zna język kinyamanda i potrafi porozumieć się nie tylko z władcą, ale i z jego matką oraz żonami. W czasie spotkania, którego świadkiem był Leon Sapieha

Kansugera serdecznie witała się z p. Lenaerts'em, opowiadała mu coś szybko i co chwila wybuchała śmiechem. Następnie z nami się przywitała, podając rękę i blisko się nam przyglądając. Pokazała potem cztery swoje synowe i zasiedliśmy wszyscy dwoma rzędami naprzeciw siebie. Kansugera miała na twarzy zasłonę paciorków, która opadała po brodzie, a między wisiorkami lśły jej czarne oczy. Trzy jej synowe, krótko strzyżone, opasały głowy taśmami, do których przytwierdzone były cienkie rogi, jako znak, że były dzieciacie, jedna zaś, bez tej ozdoby, nosiła fryzurę mężczyzn⁶³.

⁶² Przy okazji warto może nadmienić, że Fernand Allard l'Olivier (1883–1933), belgijski malarz, na zlecenie kolonialnego urzędu propagandy w Kongo przygotował pod koniec lat 20. XX w. serię ok. 40 obrazów, które przyniosły mu sławę malarza-afrykanisty; jeden z nich, przedstawiający tańczących Watussi, zatytułował *Les Léviérs de Musinga* (*Charty Musingi*).

⁶³ L. Sapieha, „Długie wieki panowali Watussi nad swym krajem”..., s. 387.

Zatem Europejczycy wizytujący królewską siedzibę u schyłku lat 20. XX w. mogą już patrzeć na matkę i żony króla. Mogą także zajrzeć do prywatnej części rezydencji:

Przeszliśmy koło okrągłej glinianej płyty, na której palono ognisko. Dalej był las belek, podpierających dom. Na prawo od wejścia szeroki tapczan, matami z cienkich włókien nakryty i zasłonięty także kotarą, to łóżko Musingi. Trochę dalej, naprzeciw wejściu podobne leże dla Kansugery. Królowe naprzemian miały nocną służbę; jedna spała ze swoim władcą, a druga z królową matką, by podstarzała matronę w nocy ogrzewać. Zaś inne żony, bo ich ilość mogła się zwiększać wedle zachcianek królewskich, mieszkaly w osobnym domu, pod czujną strażą zbrojnych Pigmejów Batwa, którzy mają rozkaz zabić każdego, kto by próbował się zakraść⁶⁴.

Królewskie małżonki zdają się nie mieć sugerowanego przez Czekanowskiego poczucia krzywdy z powodu zamieszkiwania pod wspólnym dachem i to jeszcze z teściową. Albo też Sapieha, opisujący swoją wizytę w rezydencji Musingi, nie zdaje sobie sprawy z wyłomu, jaki kontakty z Europejczykami na przestrzeni kilku lat uczyniły w tradycyjnej obyczajowości Watussi. Zwłaszcza że to, co wcześniej napotykało na niewyobrażalne trudności teraz okazało się nad wyraz proste:

Musieliśmy mieć fotografie tego towarzystwa i niedługo dały się panie prosić. Musinga posłał na podwórze, żeby się przekonać, czy rzeczywiście wszyscy poddani wyszli, bo z nich nikt nie ma prawa królowej oglądać i ruszyliśmy ku wyjściu. Pierwsza szła Kansugera, niezmiernie wysoka, kołysząc się na prawo i lewo, wsparta na ramieniu mej żony. Miała bowiem stara królowa niezliczoną ilość cienkich obrączek na nogach, które od kostek aż po kolana robiły jakby grube cholewy. Młodsze cztery panie, choć tych obrączek nie miały, szły, jak moda nakazuje, posuwistym krokiem krowy⁶⁵.

Wizyta księcia Leona na ruandyjskim dworze miała charakter prywatny, podróżnik składał ją wraz z małżonką księżną Katarzyną, która z naturalną życzliwością użyczyła ramienia starej królowej i pomogła jej przejść kilka kroków.

Ledwie stanęliśmy w pełnym świetle, namówił p. Lenaerts Kansugerę, by twarz swą odsłoniła, co rzadko podobno robi. Nim zaczęliśmy fotografować, oglądaliśmy wyraziste

⁶⁴ Tamże, s. 388.

⁶⁵ Tamże, s. 389.

rysy jednej z ostatnich despotek Czarnego Kontynentu. Mimo sześćdziesięciu ośmiu lat trzymała się świetnie, szczególnie oczy miała żywe, bystre; mogły one być odblaskiem żądz panowania i okrucieństwa, które wyniosło tę kobietę i jej ród do szczytu władzy wśród szlachetnego, bitnego ludu⁶⁶.

Fotografię władcy w otoczeniu pięciu kobiet można znaleźć w zasobach internetowych z podpisem „Król Musinga z rodziną”; Kansugera z odsłoniętą twarzą jest bardzo podobna syna. Zachowało się także jej prywatne zdjęcie z synem: oboje siedzą swobodnie, ubrani w codzienne stroje.

Książę Sapięha, kontynuujący w rodzinnym Krasiczynie tradycje ziemiańskiego gospodarowania, myśliwy, podróżnik, z wykształcenia po trosze żołnierz z licencją pilota, po trosze chemik, w końcu rolnik, wywodził się z jednej z ważniejszych, także w okresie międzywojennym, polskich rodzin arystokratycznych. Znajomość etykiety i obycie w świecie elit wyniósł z domu i pogłębił w kolegium jezuickim oraz w trakcie podróży edukacyjnych. Perspektywa, z jakiej postrzegał problemy kolonizowanej Afryki, zdominowana była przez pogoń za egzotyką, ciekawość świata, zamiłowanie do przygody i ryzyka. Przy wyraźnych inklinacjach do demokracji, a zwłaszcza żołnierskiego „braterstwa broni”, pozostał arystokratą. Ta swoboda, która pozwoliła mu nawiązać kontakt z belgijskim rezydentem w Nyansa, potraktować go jako *cicerone* niemal zobowiązanego do udzielania informacji i wprowadzenia podróżnych do królewskiej siedziby, nosi w sobie ślady starego magnackiego etosu podróży, w którym uchybieniem byłoby pominięcie wizyty u lokalnego możnowładcy. Polski książę jest żywo zainteresowany historią „bitnego narodu Watussi”, zwraca uwagę na ich szlachetną aparycję, imponuje mu wysoki wzrost mężczyzn i kobiet oraz sprawność fizyczna młodzieży. W zestawieniu z Watussi przedstawiciele innych plemion ruandyjskich są w najlepszym razie ambitnymi parweniuszami: „Pokusił się o naszą nagrodę przysadkowaty Murzyn z rasy Wahutu, dziwnie odbiegający od długich figur Watussi, którzy, ledwie się biegiem puścili, zostawili go daleko za sobą”⁶⁷. Zatem do przedstawicieli Wahutu/Bahutu i Bantu książę zachowuje dystans, nie siłąc się nawet na demonstrowanie poczucia wyższości; uwagę skupia na Watussi, którzy „długie wieki panowali nad tym krajem”. Z nieklamanej ciekawością odwiedza siedzibę króla Musingi i jego despotycznej matki. Jest przyjmowany bez ceremoniału, jaki towarzyszył

⁶⁶ Tamże, s. 389–390.

⁶⁷ Tamże, s. 383.

pierwszej wizycie księcia Adolfa Fryderyka i Jana Czekanowskiego. Swoboda i naturalność, z jaką księżna Katarzyna udziela pomocy starej królowej, nie budzi niczyjzego zdziwienia. A przecież zostało tu złamane tabu proksemiczne: obca osoba niebezpiecznie zbliżyła się do władczyni. Nie ma to jednak znaczenia; Musinga, który podówczas ostatkiem sił starał się utrzymać choćby pozory dawnej władzy, niewątpliwie powiadomiony o wysokiej pozycji swoich europejskich gości, nie tylko organizuje dla nich zawody sportowe, ale i wprowadza ich po wszystkich zakątkach swojej rezydencji. Książę Sapięha obserwuje to z ciekawością i robi dokumentację zdjęciową. Fraza: „Musieliśmy mieć fotografie tego towarzystwa” odzwierciedla przy tym stosunek do afrykańskiej arystokracji. Życzenie dostojnego gościa skutkuje nie tylko ustawianiem się do zdjęcia kobiet z królewskiej rodziny, ale i odsłonięciem twarzy przez wystrzegającą się tego na co dzień Kansugerę. Pamiątkowe zdjęcie, zatytułowane *Zapoznanie z królem Musinga*, na którym Sapięha niemal pod rękę z nieco skonsternowanym władcą zadziera głowę do góry, by spojrzeć mu w oczy, wyraźnie pokazuje, że zachowanie jakiegokolwiek dystansu wobec afrykańskiego króla nie przychodziło księciu do głowy. Mimo tej ostentacyjnej bliskości król nie wypuszcza z dłoni dzidy, symbolu władzy, a książę odruchowo dotyka rękąjści przypiętego do pasa noża myśliwskiego.

Niełatwo sobie wyobrazić, by 20 lat wcześniej Czekanowskiemu udało się równie szybko przełamać takie bariery. Zwłaszcza że nawiązywanie dodatkowych kontaktów towarzyskich nie leżało w jego interesie: pochłaniały cenny czas i dawały ograniczone poznawczo profity. Tymczasem model badań respektowany przez uczonego ukształtowany został przez ten nurt tradycji dziewiętnastowiecznej, która wspierała się na założeniu, że wykształcony i świadomy swego powołania badacz wybiera się w rejony odległe do cywilizacji, do dalekiej wsi lub w egzotyczne kraje, by zbierać materiały dotyczące zwyczajów, obyczajów i wierzeń mieszkających tam ludzi. Tubylcom okazuje szacunek, ale się z nimi nie brata, co pozwala szybko przemieszczać się z jednego rejonu do drugiego. Z perspektywy wykształconego Europejczyka afrykański władca na równi ze swoimi poddanymi był częścią pewnego „ludu” i przedmiotem naukowej deskrypcji. Można było doceniać jego sprawność w zarządzaniu krajem, ale jednocześnie dokumentować znamienne dystans do cywilizacyjnych standardów.

Przynajmniej do połowy XX w. etnografia stroniła programowo od badania elit; była „ludoopisywactwem” i „ludoznawstwem” w dosłownym rozumieniu tych słów. Dla Czekanowskiego bardziej interesujące były różnice

w obyczajach i implikacje hegemonii ukrytej w zależnościach międzyplemiennych niż specyfika dworskich zachowań wyróżniających lokalnych władców i innych przywódców. Juhui Musinga i jego otoczenie stanowili po prostu jeden z ważnych elementów społecznej struktury. Natomiast dla Sapiiehy, który nie posiadał etnograficznego przygotowania, ale był obdarzony zmysłem obserwacji i talentem literackim, kontakt z królem był w praktyce namiastką Afryki, namiastką więzi z tubylcami i zarazem ciekawostką, godną odnotowania w pamiętnikach z podróży. Przedziwna jest komplementarność obu tych typów narracji, z których pierwsza ukazuje Ruandę w początkach panowania króla Musingi, a druga antycypuje jego wymuszoną abdykację. W relacji Sapiiehy, co warto może podkreślić, to belgijski rezydent jest źródłem sugestii, że oto nadchodzi kres władcy. O konieczności zmiany nie decydują bynajmniej kolonizatorzy; oni w najlepszym razie są strażnikami pradawnych ruandyjskich zwyczajów:

Ustna tradycja wspomina o czterdziestu królach, panujących przed dzisiejszym władcą, Juhui Musinga. Ta znaczna ilość panujących da się wytłumaczyć zwyczajem, który miał zniewalać króla do popełniania samobójstwa, gdy włosy zaczynały mu bieleć. Królowa matka, odgrywająca w tym państwie zwykle wybitną rolę, musiała równocześnie z synem życie sobie odebrać. Ceremoniał pogrzebowy był długi, a po nim grzebano nieboszczyki w jego domu, gdzie nagromadzono wielkie ilości jedła i napojów, a domostwo opuszczano i nikt więcej do niego nie wchodził. Kiedy drzewa, zwanego *malumbe*, których używają do zagrodzeń, poczęły rosnać, stawały się wielkimi drzewami i po kilku latach ocieniają miejsce, gdzie już śladu nie ma ani królewskiej chaty, ani jego trupa. Dlatego, jadąc przez kraj Ruanda, widzi się czasami, zwykle na górze, klomb wielkich drzew; to miejsce, gdzie niegdyś był dwór możnego władcy Ruanda⁶⁸.

Być może Sapiieha umiał dostrzec dodatkowe symptomy kresu panowania Juhui Musingi. W rzeczywistości króla zmuszono do abdykacji w listopadzie 1931 r., ale samobójstwa nie popełnił. Jednak aż do śmierci, która nastąpiła w 12 lat później, konsekwentnie odmawiał przejścia na katolicyzm. Wraz z jego odejściem w państwie ruandyjskim coraz wyraźniej zaczęły się rysować wewnętrzne sprzeczności, prowadzące do zachwiania dotychczasowej struktury społecznej i do coraz ostrzejszych konfliktów międzyplemiennych.

Zestawienie relacji Czekanowskiego i Sapiiehy w symboliczny sposób odsłania systemowość kultury: zmiana jednego elementu – w tym wypadku

⁶⁸ Tamże, s. 380.

uchylenie bezwzględnego zakazu kontaktowania się kobiet z plemienia Watussi, w tym zwłaszcza kobiet z rodziny królewskiej z obcymi mężczyznami, oraz rezygnacja z zakazu ich fotografowania – jest początkiem znaczących przemian obyczajowych, których skutki dla trwałości i tożsamości kulturowej były trudne do przewidzenia. Jednak w relacjach obu autorów mamy też wyraźne sygnały istnienia zewnętrznej presji, wywieranej na mieszkańców Ruandy-Burundi za pośrednictwem działań misyjnych i postępującego procesu kolonizacji. Czekanowski znalazł się w Afryce z pobudek naukowych, nie należy jednak zapominać, że wyprawa, w której uczestniczył, była częścią programu poznawania nowych niemieckich posiadłości kolonialnych. Z kolei Sapięha, który w młodości studiował w belgijskiej akademii rolniczej w Gembloux (obecnie Centre wallon de Recherches agronomiques, Wallon Agricultural Research Centre), wyjechał zwiedzać tereny Kongo Belgijskiego. Obaj Polacy w pewnej mierze korzystali z efektów strategii politycznej, która od końca XIX w. umożliwiała Europejczykom rozszerzanie wpływów na inne kontynenty. Wiadomo, że przyspieszona zmiana w jednym chociażby obszarze wywołuje efekt domina i może prowadzić do zmian w innych dziedzinach kultury. A cóż dopiero zmiana sterowana, obejmująca tak ważne sfery ludzkiego życia jak wierzenia, prawo własności, tradycyjnie ukształtowana struktura społeczna i wynikająca z nich obyczajowość. Zmiana jest zdradą w stosunku do tego, co było wcześniej, a jednocześnie bywa szansą na rozwój i poprawę tego, co w przeszłości ukształtowało się w sposób niezadawalający. W przypadku Ruandy-Burundi zmiana radykalna okazała się początkiem końca pokojowego współistnienia mieszkających na tym terenie plemion.

O czym więc traktuje antropologiczna opowieść, której dwie wersje uchowały się wskutek szczęśliwego zbiegu okoliczności? Co może z niej dzisiaj odczytać badacz, niemający możliwości bezpośredniej weryfikacji zawartych tam danych? Jak należałoby korzystać z tak niekompletnego źródła, unikając jednocześnie płytkich domniemań i nieuzasadnionych wniosków? Odpowiedź nie jest ani łatwa, ani jednoznaczna. Warto by zastanowić się zapewne, czym dysponował Czekanowski, decydując się na wyprawę do Afryki. Nie tylko w sensie materialnym (znany jest imponujący spis jego podróznego bagażu) czy intelektualnym (odtworzenie jego drogi naukowej także nie nastęcza wielkich trudności), ale przede wszystkim w sferze respektowanej hierarchii wartości i związanych z nią preferencji badawczych. Jeśli posiadane przez niego badawcze instrumentarium budowane było wokół imperatywu „poznać jak najwięcej i jak najdokładniej”, to uzyskane efekty wypadłoby oceniać inną

miarą niż wówczas, gdy będziemy na nie patrzyli przez pryzmat europejskiego protekcjonalizmu i zgody na uprzedmiotowienie innego człowieka. Ale zważywszy na znaczenie antropologii fizycznej w kształtowaniu naukowych zainteresowań Czekanowskiego, można by też zapytać, jak on sam godził pracę badawczą z obowiązującymi zasadami moralnymi, które w przełożeniu na ówczesną modę wzbraniały kobiecie w Europie odsłonić kostkę, a jednocześnie przyzwalały na fotografowanie nagich Afrykańczyków. Czy to, co zachowało się z dokumentacji efektów pracy badawczej, jest tym, co Czekanowski chciał zobaczyć, co mógł zobaczyć, czy co potrzebował zobaczyć? Czy wychowanie w szlacheckim majątku na mazowieckiej wsi miało wpływ – a jeśli tak, to jaki – na sposób postrzegania i opisywania afrykańskich rolników? Czy oswojenie z mazowiecką biedą, powszechnym na wsiach brakiem obuwia, nagością dzieci, oczywistością procesów fizjologicznych pomagało w zrozumieniu mieszkańców ruandyjskich wiosek? W jaki sposób poczynione obserwacje przełożyły się na antropologiczną narrację i w jaki sposób ta narracja, którą przecież rządzi wybór, dobór i konwencja, poddaje się lub nie poddaje prawomocnej interpretacji? Lub czy społeczne pochodzenie i związany z nim model wykształcenia Leona Sapiehy wpłynęły na to, że w jego relacji ze spotkaniem z królem Musingą i jego rodziną nie ma cienia wzmianki o jakichkolwiek niemożliwych do pokonania kłopotach w zakresie komunikacji międzykulturowej?

Nie są to pytania, na które znamy dziś odpowiedzi, ale każde z nich podważa przecież w jakiejś mierze wiarygodność efektów poznawczych odnotowanych w obu relacjach. Świadomość tego niebezpieczeństwa nie była obca pokoleniu Czekanowskiego i Malinowskiego. Prawdopodobnie dlatego antropologia XX w. skupiła uwagę na procedurach poznawczych i metodach badania kultury, pozwalając antropologowi skryć się za parawanem przyjętych regulacji, a ewentualne wątpliwości plombować w intymnych dziennikach nieprzeznaczonych do druku. Ta modernistyczna z ducha zasada, legitymizująca obiektywizm poznania, nadal wydaje się salomonowym rozwiązaniem. Właśnie rozwiązaniem, być może jednym z wielu możliwych, ale w świetle dzisiejszej wiedzy nieposiadającym chyba jeszcze rozsądnej alternatywy. Bowiem trudno uznać za taką alternatywę prowokacje i próby psychicznej wiwisekcji, dokonywanej na człowieku w imię konieczności dotarcia do prawdy skrywanej pod konwencjami i spychanej w niepamięć przez kulturowy trening. Wszelkie próby upodmiotowienia człowieka funkcjonującego w obszarze antropologii kulturowej – i badanego, i badacza – wymagałyby bardzo intensywnego wsparcia ze strony psychologii. Ta współpraca

nie jest jednak oczywista: niewątpliwe sukcesy nawet bardzo znanych przedstawicieli szkoły kultury i osobowości są dzisiaj nierzadko deprecjonowanym epizodem w dziejach nauk o kulturze. Być może nadszedł czas, by ten epizod przypomnieć.



Bibliografia

- Czekanowski J., *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyjeziera*, „Przegląd Socjologiczny” 1961 (t. 15), s. 21–60.
- Czekanowski J., *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda. Mit 4 Tafeln und einem musikalischen Anhang von. E. M. von Hornbostel, Klinkhardt & Biermann*, Leipzig 1917, t. II, *Ethnographie. Uele / Ituri / Nil-Länder*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1924, t. III, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Zwischenseen – Bantu / Pygmäen und Pygmoiden / Urwaldstämme. Mit 139 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1911, t. IV, *Anthropologische Beobachtungen im Nil-Kongo – Zwischengebiet*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1922, t. V, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Azande / Uele-Stämme / Niloten. Mit 167 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1927.
- Czekanowski J., „Zmarłego grzebie się w bananowym gaju”, tłum. E. Folcik, w: *Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki*, wyb. i kom. A. Kuczyński, Ossolineum, Wrocław 1990.
- Kuczyński A., *Relacja Jana Czekanowskiego*, w: *Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki*, wyb. i kom. A. Kuczyński, Ossolineum, Wrocław 1990.
- Ong W.J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, wstęp i tłum. J. Japola, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.
- Sapieha L., „Długie wieki panowali Watussi nad swym krajem...”, w: *Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki*, wyb. i kom. A. Kuczyński, Ossolineum, Wrocław 1990.
- Schubotz H., *Vorläufiger Bericht über die Reise und die zoologischen Ergebnisse der Deutschen Zentralafrika-Expedition 1907–08*, „Sitzungsberichte der Gesellschaft Naturforschender Freunde zu Berlin” 1909, nr 7, s. 383–410.
- Schubotz H., *Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908. Unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg*, t. 4, *Zoologie II*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1913.

Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907–1908. Unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1910–1927.

Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki, wyb. i kom. A. Kuczyński, Ossolineum, Wrocław 1990.



Abstract

Twenty years later. On one of the signs of the social transformation in Rwanda in the light of written reports of Jan Czekanowski (1882–1962) and Leon Sapieha (1883–1944)

In the beginning of twentieth century Jan Czekanowski took part in the great scientific expedition the goal of which was to explore the German territories of East Africa. His account of the expedition is still, to this day, not fully available in Polish despite its importance as source material for the study of the culture of tribes inhabiting these territories. The author, beginning with the analysis of the translated fragments of *Forchungen...*, refers to the original version and finds the wider context for Czekanowski's findings. The author focuses on the cultural change taking place on the territory of Ruanda-Burundi which is traceable by means of the two accounts taken two decades apart: the aforementioned account of Czekanowski – an anthropologist and scholar, as well as the 1930s memoirs of Leon Sapieha – a Polish nobleman and traveller. The transformations in the customs of tribal women of Watussi and Bahutu tribes are the profile used to trace the change. The juxtaposition of the two accounts, written for different purposes and in different forms, allows to pose question about the condition of traditional and modern anthropology.

Keywords: Ruanda, Rwanda, women, Jan Czekanowski, Leon Sapieha

Ewa Kosowska

Prof. zw. dr hab., filolog i kulturoznawca. Pracuje w Uniwersytecie Śląskim od 1975 r., w latach 1992–2017 kierownik Zakładu Teorii i Historii Kultury w Instytucie Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych. Autorka monografii, rozpraw i artykułów, redaktorka i współredaktorka prac zbiorowych z zakresu historii kultury i antropologii literatury (m.in. *Legenda. Kanon i transformacje. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*, 1985; *Postać literacka jako tekst kultury. Rekonstrukcja antropologicznego modelu szlachcianki na podstawie Potopu Henryka Sienkiewicza*, 1990; *Kultura polska. Tradycja jako uniwersum kodów aksjologicznych* [red.], 1992; *Wstyd w kulturze*.

Zarys problematyki [red.], 1998; *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza*, 2002; *Antropologia literatury. Teksty, konteksty, interpretacje*, 2003; *Antropologia kultury – antropologia literatury* [red.], 2005; *Antropologia kultury – antropologia literatury. Na tropach koligacji* [red.], 2007; *Wstyd w kulturze. Kolokwia polsko-białoruskie* [red.], 2008; *Eurosarmata. O postawach i wyborach Henryka Sienkiewicza*, 2013). Członek Komitetu Nauk o Kulturze PAN, w latach 2014–2017 prezes Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego.

Jan Czekanowski w czasie i przestrzeni

Abstrakt

Autorka przedstawia koncepcję i metodę Jana Czekanowskiego w perspektywie „czasu rasy” – epoki, w jakiej tworzył on swoją szkołę. Prezentacji dokonają tego wybitnego antropologa (rozwój polskiej kranjologii, metoda diagraficzna, systematyka ras i typów antropologicznych człowieka) towarzyszy teza z obszaru historii nauki o zależności koncepcji naukowych od tendencji światopoglądowych, dominujących w okresie narodzin danej teorii.

Słowa klucze: Jan Czekanowski, rasa, metoda, antropologia fizyczna, szkoła lwowska

Wostatnim, trzecim (i już pośmiertnym) wydaniu książki *Człowiek w czasie i przestrzeni*, wieńczącej karierę naukową bohatera tego tomu, Jana Czekanowskiego, znajdujemy stwierdzenie, że

[...] wszystkie czysto przyrodnicze oddziaływania docierają [do człowieka – D.W.-Z.], przełamawszy się przez środowisko społeczne [...]. Strona przyrodnicza ujawnia się tu w fakcie istnienia różnych składników rasowych. Ich ustosunkowanie ilościowe natomiast jest przede wszystkim uwarunkowane oddziaływaniem czynników socjologicznych (historycznych) w czasie i przestrzeni¹.

¹ J. Czekanowski, *Człowiek w czasie i przestrzeni*, PWN, Warszawa 1967, s. 16.

Chociaż w samej treści dzieła, stanowiącego syntezę olbrzymiej wiedzy Czekanowskiego o „przyrodniczej stronie” rodzaju ludzkiego, nie łatwo odnaleźć ów, uznany za istotny, opis wpływu „stosunków socjologicznych”, jego uwzględnianie należy uznać za istotne zalecenie metodologiczne – nie tylko w myśleniu o człowieku w jego wymiarze gatunkowym, ale i indywidualnym. Postanowiłam przyjąć je zatem także w odniesieniu do samego Czekanowskiego, tym bardziej że – w moim przekonaniu – jego koncepcji nie sposób właściwie zrozumieć bez odniesienia właśnie do czasu i przestrzeni, w jakich powstawała, bez znajomości kontekstu i „stosunków socjologicznych”, jak sam je nazywał.

Podobnie zatem jak Czekanowski, który znakomitą część swego życia poświęcił morfologii ras ludzkich, by jednak u kresu drogi uznać, że nawet najbardziej precyzyjne matematyczne metody ustalania dziedziczności cech fenotypowych nie wystarczą do zrozumienia różnorodności ludzkiego świata i zaczął zwracać baczniejszą uwagę na środowisko kulturowe człowieka, tak i my, przynajmniej na początku tych dociekań, skierujmy uwagę na kulturowy, polityczny i naukowy klimat jego pracy nad dookreśleniem modelu badawczego antropologii fizycznej. Czas, w jakim budował on swoją teorię i metodę, oraz przestrzeń, w której się to dokonywało, zdają się bowiem mówić o jego wizji antropologii dużo więcej niż najskrupulatniejsza analiza każdej z jego licznych prac. Do tych wątków przyjdzie nam jeszcze powrócić w kolejnych partiach tego tekstu.

Trójkąt biograficzny: czas, przestrzeń, środowisko

Jan Czekanowski urodził się w Głuchowie koło Grójca w 1882 r., w niespełna 25 lat po ukazaniu się rewolucjonizującej nauki (nie tylko) biologiczne prace Karola Darwina², a swoją naukową działalność rozpoczął w początkach XX w. Pochodził z rodziny ziemiańskiej, wywodził się więc z określonego typu kultury o elitarystycznych tendencjach, której przejawem było m.in. kształcenie dzieci w szkołach warszawskich i na zachodzie Europy – słusznie rozpoznawanym wtedy jako postępowy³. Czekanowski studiował w Zurychu

² Ch. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, J. Murray, London 1859.

³ Nadmienmy, że Głuchów k. Grójca (obecnie województwo mazowieckie), miejsce narodzin badacza oraz zamieszkania jego rodziny, pod koniec XIX w. był pod zaborem rosyjskim. Mimo płynących stąd różnorakich utrudnień, Jan Czekanowski odebrał dobre wykształcenie, m.in. w zakresie języków niemieckiego i francuskiego. Por. M. Bajer, *Czekanowsky. Cz. 1 – W imperium i w Europie*, „Forum Akademickie” 2008, nr 5, <https://prenumeruj.forumakademickie.pl/fa/2008/05/czekanowsky-cz-1-w-imperium-i-w-europie/>, 11.11.2017.

u Rudolfa Martina, ówczesnego autorytetu w dziedzinie antropologii, natomiast „w latach 1902–1906 odbywał równolegle studia anatomiczne u Georga Rugego, matematyczne u Heinricha Burghardta, etnologiczne u Oskara Stolla”⁴. W wieku 24 lat (w 1906 r.) uzyskał doktorat pracując jako asystent w berlińskim Królewskim Muzeum Ludoznawczym (pod kierunkiem jednego z czołowych niemieckich antropologów Felixa von Luschana)⁵. Brał udział w ekspedycji naukowej księcia meklemburskiego Adolfa Fryderyka do Afryki środkowej⁶, po czym, po krótkiej pracy w Niemczech, został na trzy lata kustoszem muzeum Cesarskiej Akademii Nauk w Petersburgu, gdzie organizował dział afrykanistyczny. W 1913 r. objął kierownictwo Katedry Antropologii i Etnologii późniejszego Uniwersytetu Jana Kazimierza i osiadł we Lwowie, stolicy kraju koronnego Galicji i Lodomerii (od pierwszego rozbioru Polski zabór austriacko-węgierski), gdzie – z dwuletnią przerwą na pobyt na Morawach, dokąd uciekł wraz żoną przed armią rosyjską – spędził 30 lat⁷. Pomijając zatem dwa lata wielkiej antropologiczno-etnograficznej przygody Czekanowskiego w Afryce, przestrzeń jego naukowego funkcjonowania zamyka się między Zurychem i Berlinem (na zachodzie) a Petersburgiem (na wschodzie) oraz Lwowem, wyznaczającym dolny róg biogeograficznego trójkąta topograficznego, w którego polu można usytuować tego badacza. Ma ono tak samo istotne znaczenie jak czas – głównie lata między 1900 a 1939, kiedy to powstały jego najważniejsze prace analityczne i teoretyczne. Był to okres gwałtownego wzrostu zainteresowania czynnikami dziedzicznymi w nauce, czas biologii rasy, który zaowocował szeregami prac z obszaru genetyki mendelowskiej, w tym szczególnie – eugeniki.

Jako uczony Czekanowski pozostawał w centrum aktualnych dyskusji antropologicznych przetaczających się wtedy przez Europę – od Anglii i Niemiec po Rosję⁸, od Norwegii po Szwajcarię – a więc w „ogniu batalii” o słabo jeszcze

⁴J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej*, oprac. nauk. J. Bar, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Katedra Języków i Kultur Afryki UW, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2014, s. 6.

⁵Por. M. Bajer, *Czekanowsky...*; J. Bar, A. Czekanowska, *Jan Czekanowski*, w: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. I, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, Kraków 2003, s. 52–56.

⁶Cieszył się wsparciem i sympatią księcia, z którym był skologiacony przez matkę, Amelię von Guthke. Jak zauważa Magdalena Bajer: „W epoce rozbiorów koligacje rodzinne Polaków bywały nader rozległe, czemu potomkowie zawdzięczają bogatą duchową i kulturową schedę”. M. Bajer, *Czekanowsky...*

⁷Tamże.

⁸Mało znany temat dyskursu eugenicznego i rasowego w Rosji został opracowany i przedstawiony w znakomitej monografii M. Mogilner, *Homo Imperii. Istoriiā fizičeskoj antropologii v Rossii (konec XIX – načalo XX vv.)*, Novoe Literaturnoe Obozrenie, Moskva 2008 [M. Могильнер, *НОМО ИМПЕРИИ. История физической антропологии в России (конец XIX – начало XX в.)*, Новое литературное обозрение, Москва 2008].

wtedy rozpoznane, ale już skwapliwie wykorzystywane przez politykę mechanizmy dziedziczności genetycznej oraz – czego nie sposób tu pominąć – w szczególnej temperaturze afektywnej umysłów, ogarniętych ideą higieny rasowej. Wypracowywał własne stanowisko wobec „przyrodniczej strony” gatunku ludzkiego, jego ewolucji, zróżnicowania i ekspansywności terytorialnej, tak trywialnie wyartykułowanej finalnie w germańskiej idei „Drang nach Osten”.

Czas rasy

Naukowa historia dziedziczności, sygnowana nazwiskiem Grzegorza Mendla, zaczęła się w drugiej połowie XIX w., a właściwie z początkiem XX w., kiedy to prawa odkryte w 1866 r. przez opata Mendla zostały odkryte ponownie i to równocześnie przez trzy różne laboratoria (Hugo Marie de Vriessa, Carla Corrensa i Ericha von Tschermaka)⁹. Z kolei w 1909 r. duński botanik Wilhelm Johannsen wprowadził termin „gen” (z j. greckiego γένος – ‘ród, pochodzenie’), ale już w 1883 r. Anglik sir Francis Galton wdrożył metody statystyczne do studiów nad różnicami indywidualnymi, w których udowadniał wpływ dobrego pochodzenia (εὐγενής, *eugenes*, ‘dobrze urodzony’) na dziedziczenie inteligencji. Powołał tym samym do życia eugenikę¹⁰, w myśl której pod koniec XIX w. w USA zakazano małżeństw epileptykom i osobom umysłowo upośledzonym, dopisując kolejny akt do wielowiekowej eksterminacji rodowitych mieszkańców Ameryki i przymusowo osiedlanej tam czarnoskórej ludności Afryki, dokonywanej m.in. w przekonaniu o niższości rasowej¹¹.

Tendencje eugeniczne, stanowiąc podstawę planowej hodowli właściwego człowieka, zyskały wielką popularność na całym świecie, zarówno w Ameryce Północnej i Łacińskiej (Meksyk), jak i w Japonii, ale szczególnie w Europie, gdzie „w ciągu dziesięciolecia 1928–1938 pięć nordyckich demokracji i trzy reżimy autorytarne wokół Bałtyku wprowadziły ustawodawstwo higieny rasy”¹². Były to:

⁹ Por. W. Szybalski, *Rewolucja genetyczna na przełomie XX i XXI wieku*, „Kosmos. Problemy Nauk Biologicznych” 2000, nr 3.

¹⁰ Maciej Zaremba Bielawski, autor wybitnej monografii światowej eugeniki, zauważa, że jest to pojęcie często stosowane wymiennie z określeniem „higiena rasy” (*Rashygien, Rassenhygiene*), chociaż to ostatnie ma węższe znaczenie i dość jednoznacznie odniesienie do Niemiec i Skandynawii. Wskazuje też na jeszcze przedgaltonowskie źródła eugeniki, których omówienie nie wydaje się tu konieczne z racji historycznie dookreślonej czasoprzestrzeni naukowej aktywności Czekanowskiego. Por. M. Zaremba Bielawski, *Higienišci. Z dziejów eugeniki*, tłum. W. Chudoba, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011. Większość danych dotyczących historii eugeniki podaje za tą pozycją.

¹¹ Tam też – wg Zaremby Bielawskiego – w stanie Indiana, wprowadzono pierwszą ustawę sterylizacyjną.

¹² Tamże, s. 63–64.

Szwecja, Dania, Finlandia, Islandia, Estonia, Łotwa, Niemcy i Szwajcaria (kanton Vaud), przy czym pierwszy Państwowy Instytut Biologii Rasy powstał w Szwecji (1921), która obowiązujące tam prawo o przymusowej sterylizacji „niepełnowartościowych” dodatkowo rozszerzyła jeszcze w 1941 r. o „aspołecznych”.

Chociaż idee eugeniczne (zwłaszcza eugeniki negatywnej, bo miała ona również swą pozytywną wersję, której celem była regulacja urodzin, szerzenie higieny i świadomego macierzyństwa) są stosunkowo dobrze znane, warto w tym miejscu dopowiedzieć, iż kategoria „niepełnowartościowych” obejmowała nie tylko dziedzicznie niewidomych i niesłyszących, jak oznajmiał dekret Adolfa Hitlera z 1933 r. o przymusowej sterylizacji upośledzonych mieszkańców Niemiec. Zgodnie z rozpoznaniem Charlesa Davenporta, cieszącego się wielką estymą założyciela amerykańskiego Cold Spring Harbor Laboratory (co miało miejsce w 1904 r.), należały tu także inne przejawy niepełnowartościowości, takie jak epilepsja, prostytucja, alkoholizm, włóczęgostwo, choroby psychiczne, homoseksualizm oraz ubóstwo, uznane przez niego za dziedziczne¹³. Jako konsultant Instytutu Biologii Ras w Uppsali (Szwecja), zorientowany głównie na statystyki biometryczne, zwrócił też uwagę Europy na niebezpieczeństwo mieszania ras i zbudował w Ameryce podwaliny polityki antyemigracyjnej, restrykcyjnej szczególnie wobec ludności południowoeuropejskiej, której napływ mógł wg niego spowodować, że „Amerykanie staną się »niższego wzrostu, niestali [...], bardziej skłonni do kradzieży, porwań, napadów, mordów, gwałtów i seksualnej rozwiązłości«”¹⁴. Według rozpoznania Macieja Zaremby Bielawskiego, które przyjmują tu za wiążące, między 1928 a 1974 r. rządy różnych krajów Europy dokonały przymusowej sterylizacji 350 tys. obywateli niemieckich, 63 tys. Szwedów, 40 tys. Norwegów, 6 tys. Duńczyków, 58 tys. Finów, 400 obywateli Szwajcarii i mniej więcej tylu samo Islandczyków¹⁵. Zauważmy, iż jest to tylko bilans „sterylizacyjny”, pomijający zagładę reprezentantów ras niechcianych oraz osobników „niepełnowartościowych” i „unikających pracy” w tysiącach obozów i podobozów koncentracyjnych, które zaczęły powstawać w Austrii i w Niemczech od 1933 r., by po wybuchu II wojny światowej objąć swym zasięgiem obszar od Francji po Białoruś i od Łotwy po Macedonię. Więziono w nich

¹³ Oprócz Cold Spring Harbor Laboratory, w 1910 r. w USA powstało też biuro statystyczne Eugenics Record Office, które zgromadziło dużą liczbę drzew genealogicznych, na podstawie których wywnioskowano, że osoby „nieprzydatne” wywodziły się z rodzin upośledzonych ekonomicznie i społecznie. Por. np. *Eugenika*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Eugenika>, dostęp 15.02.2017. Por. także M. Zaremba Bielawski, *Higienisci...*, s. 89.

¹⁴ M. Zaremba Bielawski, *Higienisci...*, s. 89.

¹⁵ Tamże, s. 64.

ok. 18 mln osób, a życie straciło 11 mln. W obozach zagłady (*Vernichtungslager*) zginęło ponad 2,5 mln ludzi. Od tzw. ustaw norymberskich (m.in. prawo o ochronie krwi i honoru narodu niemieckiego i prawo o obywatelstwie Rzeszy) oraz prawa o ochronie zdrowia dziedzicznego Narodu niemieckiego z 18 października 1935 r. akcja przeciwko „istnieniom, które nie warto, by żyły” rozwija się w Europie z wielkim powodzeniem¹⁶. Do istnień tych zalicza się zwłaszcza „cygańską plagę” oraz „plagę żydowską”¹⁷.

Przekonanie o konieczności dopomożenia naturze w selekcji słabego materiału genetycznego, przekonanie o różnej wartości ras, ale zwłaszcza przekonanie o esencjalistycznym ich istnieniu szerzyło się w tamtych czasach jak pożar, ogarniając coraz to większe połacie świata¹⁸, w którym swoje teorie budował Jan Czekanowski. Jeśli uzupełnić ten obraz o dominującą nawet w USA koncepcję wyższości rasy nordyckiej nad innymi, trudno nie wnioskować, że jako badacz w zasadzie nie miał wyboru. Musiał nie tylko ulec tej ogólnoswiatowej presji rasy, ale i odnieść ją do kwestii zdecydowanie sercu Polaka bliskich, czyli do pytań o skład rasowy Słowiańszczyzny, Polski, Śląska – do którego niemal od zawsze rościli sobie prawa Niemcy – czy wreszcie do kwestii morfologii rasy w ogóle, antropogenezy, etnogenezy i rasogenezy. Doświadczenia afrykańskie, badania etnograficzne, językoznawcze i antropologiczne oraz wykształcenie w najlepszych ośrodkach naukowych Europy tego czasu dawały mu takie uprawnienia.

Powołując się raz jeszcze na studium eugeniki Zaremby Bielawskiego, należy w tym miejscu zaznaczyć, że na panujący w epoce prac Czekanowskiego klimat namysłu nad rasą, ale i na naukowe podstawy antropologii fizycznej, złożyły się

¹⁶ Dnia 6 czerwca 1936 r. wychodzi rozporządzenie ministra spraw wewnętrznych przeciwko „cygańskiej pladze”, a 16 czerwca 1936 r. zostaje otwarty w Marzahn pod Berlinem pierwszy obóz dla Romów. 8 grudnia 1938 r. ukazuje się dekret Heinricha Himmlera o „pladze cygańskiej”, nakazujący identyfikację i stworzenie spisu Sinti i Romów. 1 czerwca 1938 r. R. Heydrich rozkazuje policji kryminalnej (*Kripo*) zatrzymywanie „elementów społecznych” (żebraków, Romów, włóczęgów, prostytutek i sutenerów) oraz umieszczanie ich w obozach. 21 lutego 1940 r. Himmler podejmuje decyzję o utworzeniu w Auschwitz obozu kwarantanny dla Polaków ze Śląska i Generalnego Gubernatorstwa. Od 1 kwietnia tegoż roku zaczyna obowiązywać umowa między Himmlerem i Ahnenerbe Stifterverband o podjęciu w obozach badań anatomicznych i genetycznych nad rasami. Por. *Obozy niemieckie 1933–1945*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Obozy_niemieckie_1933-1945, 21.02.2017. Dobrze zestawioną bibliografię na ten temat można znaleźć pod adresem: https://pl.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Biblioteka/Historia/II_wojna_światowa/Obozy_niemieckie, 11.11.2017.

¹⁷ Zgodnie z nowymi prawami Żydzi zostają pozbawieni obywatelstwa. Następuje arianizacja majątków żydowskich, a zapowiedziane przez Hitlera 30 stycznia 1938 r. wyniszczenie żydowskiej rasy w Europie w przypadku wybuchu konfliktu ogólnoeuropejskiego zaczyna być realizowane w gettach i obozach koncentracyjnych.

¹⁸ Dobrym tego dowodem jest też liczba światowych towarzystw eugenicznych, spośród których Polskie Towarzystwo Eugeniczne, założone już 1922 r., może być tylko jednym z przykładów. Historia polskiej eugeniki została opracowana przez Magdalenę Gawin. Por. M. Gawin, *Rasa i nowoczesność. Historia polskiego ruchu eugenicznego 1880–1952*, Neriton, Instytut Historii PAN, Warszawa 2003.

przynajmniej trzy czynniki. Pierwszy z nich to źle, bo po Spencerowsku pojęta teoria Darwina o przeżywalności najlepiej przystosowanych osobników, od której Czekanowski się odciął, uznając, że przyczyniła się „do ekscesów namiętnie propagowanego rasizmu”¹⁹ (co warto dodać: nie zadawszy sobie wszakże trudu zgłębienia teorii ewolucji w wykładzie samego jej autora). Kolejnym czynnikiem jest koncepcja dziedziczności Mendla, która – zyskawszy potwierdzenie w trzech wielkich laboratoriach świata – zaważadnęła umysłami uczonych tego okresu. Jako ostatni czynnik wymienić należy opartą na badaniach laboratoryjnych koncepcję Cesarego Lombroso, dowodzącą istnienia skłonności patologicznych osobnika ludzkiego na podstawie jego cech morfologicznych²⁰, szczególnie zaś kształtu czaszki. Koncepcje Lombroso, wsparte momentem natchnienia, o którym on sam napisał:

Na widok tej czaszki zrozumiałem nagle, oświecony jak grom z jasnego nieba, problem przestępczej natury – to istoty atawistyczne, które reprodukują w sobie dzikie instynkty człowieka prymitywnego oraz zwierzęcia²¹,

Czekanowski również oceniał negatywnie, zauważając, iż za jego sprawą antropologia kryminalna dokonała ataku „na kodeks karny, stanowiący gwarancję swobód obywatelskich”²². Bezdiskusyjna zatem w tej perspektywie okazała się dla Czekanowskiego jedynie oparta na bardzo cenionej wtedy biometrii (w tym wskaźniku głównym – rozmiarów czaszki) koncepcja rasy oraz mendelistyczny rozkład cech dziedzicznych, za którego uwzględnianie chwalił on Galtona²³. Dalszy ciąg teorii i metody dopisał osobiście, stawiając sobie jeden cel: uczynienie antropologii fizycznej nauką ścisłą, w zakresie przynajmniej porównywalnym do seroantropologii, której wyniki włączył do swoich ustaleń, zafascynowany efektami badań Emila von Dungereina i Ludwika Hirszfelda.

¹⁹ J. Czekanowski, *Zagadnienia antropologii (zarys antropologii teoretycznej)*, Księgarnia Naukowa T. Szczęśny, Toruń 1948, s. 10.

²⁰ Tamże, s. 49.

²¹ Cyt za: M. Zaremba Bielawski, *Higienisci...*, s. 48. Źródła cytatu nie podano, natomiast warto tu nadmienić, że książka Lombroso *L'uomo delinquente* wydana w 1876 r. już w 1891 r. została przełożona na język polski przez Jana Ludwika Popławskiego i wydana jako C. Lombroso, *Człowiek zbrodniarz w stosunku do antropologii, jurysprudencji i dyscypliny więziennej. Zbrodniarz urodzony. Oblakaniec zmysłu moralnego*, t. 1, tłum. J.L. Popławski, wyd. M. Wołowski, Warszawa 1891. W tym samym roku ukazał się tom 2, a w 1892 – tom 3. Po ponad 140 latach zapomnienia prace Lombroso przeżywają aktualnie swój (niekoniecznie zdumiewający) renesans. Wystarczy dokonać analizy kolejnych wydań jego prac wg danych zgromadzonych w katalogu *WorldCat*: <https://www.worldcat.org/search?q=cesare+lombroso&fq=&dblist=638>, 11.11.2017.

²² J. Czekanowski, *Zagadnienia antropologii...*, s. 10.

²³ Por. tamże, s. 9, 22 i n.

Cel ten sformułował, odnosząc się (*nota bene* dość lakonicznie) do zarysowanej wyżej sytuacji:

[...] poglądy panujące w naukach antropologicznych w ostatnim stuleciu bardzo intensywnie oddziaływały na ukształtowanie się społeczno-politycznych poglądów szerokiego mas. Wskutek tego na badaczach pracujących w tych działach wiedzy ciąży wielka odpowiedzialność za lansowane poglądy. Mogą one bowiem powodować nieobliczalne konsekwencje. Wystarczy zestawić z jednej strony na ewolucjonizmie etnologicznym wyhodowany komunizm, z drugiej rasizm, wyrosły na antyewolucjonistycznej glebie antropologii. Poczucie odpowiedzialności nakłada obowiązek oparcia się na obiektywne metody badawcze, zabezpieczających nas przed możliwością nadużywania przedwczesnych syntez, przez wykazywanie ich bezpodstawności. Z tego właśnie względu został przez nas położony tak wielki nacisk na opracowanie obiektywnych metod ilościowych²⁴.

Antropologia w ściślejszym tego słowa znaczeniu. Czekanowskiego koncepcja rasy i metody jej badania

Motywujące badacza poszukiwanie obiektywnych metod podejścia do rasy, uniemożliwiających – w jego przekonaniu – manipulację masową wyobraźnią, było niewątpliwie ważną przyczyną narodzin syntetycznej szkoły lwowskiej. Obok warszawskiej szkoły morfologiczno-porównawczej, „etnograficznej” szkoły krakowskiej oraz poznańskiego ośrodka stworzonego przez Adama Wrzosa²⁵ stanowiła ona jeden z filarów budującej się wtedy Polskiej Szkoły Antropologicznej (PSA).

Miejsce Czekanowskiego w tej szkole, przy wielu zastrzeżeniach dotyczących jej rzeczywistego istnienia²⁶, zostało już doskonale i zdecydowanie trafnie

²⁴ J. Czekanowski, *Wstęp*, w: *Człowiek, jego rasy i życie*, oprac. J. Czekanowski, wyd. Trzaska, Evert, Michalski, Warszawa 1938, s. 15. Wyróżnienia w cytowanych fragmentach pochodzą od ich autorów.

²⁵ Takiego określenia i wyodrębnienia szkół antropologicznych dokonał sam Czekanowski w pracy: tenże, *Antropologia polska w międzywojennym dwudziestolecu 1919–1939*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1948 [druk 1949].

²⁶ Andrzej Wierciński zauważa, że ze względu na różnorodność podejść, można mieć wątpliwości, czy należy mówić o jednej Polskiej Szkole Antropologicznej, jednak jest to termin przyjęty w antropologii światowej. Sam z kolei wskazuje na Lwowską Szkołę Antropologiczną, Łódzką Szkołę Morfologiczno-Porównawczą, Krakowski Kierunek Rozwojowy i Wrocławski Kierunek Formalno-Matematyczny. Por. A. Wierciński, *Kontrowersje wokół PSA*, w: *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej. W 100-lecie urodzin Jana Czekanowskiego. Praca zbiorowa*, red. J. Piontek, A. Malinowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1985, s. 19–35. Bardzo dobrą syntezę historii rozwoju antropologii w Polsce prezentują także w tym tomie: A. Malinowski, N. Wolański, *Anthropology in Poland, w: Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej...*, s. 35–69.

opisane w tomie *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej*, wydanym w Poznaniu w 1985 r.²⁷ Dzieło to stanowi do dzisiaj jedną z pełniejszych, krytycznych syntez rodzimej antropologii fizycznej, a w niej osiągnięć ośrodka lwowskiego, który w znaczący sposób przyczynił się do rozwoju nauk antropologicznych, wg Czekanowskiego „obejmujących zarówno naukę przyrodniczą, to jest antropologię w ścisłym słowie tego znaczeniu, oznaczaną niekiedy mianem antropologii fizycznej, jak i dwie nauki socjologiczno-humanistyczne: prehistorię i etnologię”²⁸. Dla niego jednak szczególnie ważną była właśnie antropologia fizyczna, pojmowana jako nauka przyrodnicza rozpatrująca biologiczne właściwości człowieka z porównawczego punktu widzenia, uwytatniającego różnice rasowe. Uważał bowiem, że

[...] rasy ludzkie nie są bynajmniej konwencjonalnymi definicjami, istniejącymi jedynie w książkach, w dziełach poszczególnych systematyków, jak to twierdzą staroświeccy ewolucjoniści. Zastosowanie matematycznie zadowalająco ścisłych metod statystycznych ujawniło bowiem fakty w sposób najprostszy dające się tłumaczyć jedynie hipotezą, że rasy ludzkie są realnymi składnikami rodzaju ludzkiego²⁹.

Charakteryzując szkołę lwowską w stulecie urodzin jej założyciela, Andrzej Wierciński zauważa, iż przyjęcie założenia o

osobniczej koncepcji rasy i typu rasowego, czyli inaczej mówiąc – możliwości porządkowania osobników ludzkich opisanym zespołem diagnostycznych cech fenotypowych w jednostki taksonomiczne istotnie zróżnicowane *inter se* biologicznie i statystycznie oraz wyodrębnione niezależnie od pochodzenia populacyjnego tych osobników³⁰,

było zasadniczą cechą tej szkoły. Zaś wdrożenie metod obliczeniowych do antropologii stało się – dodajmy – na swój sposób obsesją i pasją Czekanowskiego, którą w istocie zrealizował wraz ze swym zespołem. Pojmując rasę jako efekt mendelistycznego rozkładu cech dziedzicznych, przekładający się na morfologiczną odmienność typów ludzkich, uczony skonstruował nie tylko globalną typologię gatunku ludzkiego, z wyodrębnieniem ras wyjściowych

²⁷ *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej...*

²⁸ J. Czekanowski, *Człowiek w czasie...*, s. 16.

²⁹ Tamże, s. 20.

³⁰ A. Wierciński, *Kontrowersje...*, s. 21.

i pochodnych, ale również cały szereg hipotez. Dotyczyły one np. zależności między podobieństwem morfologicznym osobników w badanej populacji a tworzoną przez nie kulturą (i językiem) oraz przejawianymi cechami poznawczymi i emocjonalnymi.

Chociaż, przynajmniej w swym wyjściowym „kluczu” do oznaczania ras ludzkich, Czekanowski starał się unikać oceny poszczególnych typów, a w swym ostatnim, poprawionym dziele uznawał wpływy kulturowe, to – jak słusznie podniósł to już Napoleon Wolański –

Dopiero jego „wnukowie” [...] potraktowali ten element dostatecznie wnikliwie [...]. Może to Mistrz u schyłku swych lat w kulturze widział czynnik zachowawczy i twórczy zarazem, a może to czasy nastały odpowiednie, aby ten element postawić na właściwym mu miejscu³¹.

W każdym razie, patrząc obiektywnie na stanowisko tego wielkiego antropologa wobec ras i mieszańców, nie sposób dzisiaj nie dostrzec, iż w jego koncepcji rasy, zakładającej stałość typów i przyjmującej, że rejestrowana zmienność jest przede wszystkim skutkiem rozkładu cech w pokoleniach mieszańców, niewiele było miejsca na wpływ kulturowy.

Dobrym przykładem sceptycyzmu Czekanowskiego wobec przykładania nadmiernej wagi do tego wpływu i generalnie do „ewolucjonizmu etnologicznego”, którym to mianem określał wszelkie kierunki badawcze o nachyleniu społeczno-kulturowym, a otwierające – jego zdaniem – „pole dla psychologizujących popisów dialektycznych, nie hamowanych metodą ilościową”³² (co zarzucał także funkcjonalizmowi Bronisława Malinowskiego)³³, jest jego stanowisko na temat zanikania długogłowców (mówiąc prościej – rasy nordyckiej). Przekonanie to, uzupełnijmy, głoszone dość powszechnie w latach 30. XX w., legło u podstaw działań „higienicznych”, wzbudzanych m.in. szerzeniem się teorii kryzysu cywilizacji europejskiej, powodowanego rzekomym wymieraniem rasy nordyckiej³⁴. Trzymając się wypracowanych przez siebie metod obliczeniowych, Czekanowski podejmuje się odpowiedzi na pytanie,

³¹N. Wierciński, *Rola programu teoretycznego PSA*, w: *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej ...*, s. 129.

³²J. Czekanowski, *Człowiek w czasie ...*, s. 14.

³³Tamże.

³⁴Tamże, s. 84.

czy zaokrąglenie głowy jest skutkiem rozwoju kultury, rzekomo powiększającej rozmiar mózgu, czy też mamy tu do czynienia z konsekwencją zmian zachodzących w składzie antropologicznym ludności, powodowanych przez procesy selekcyjne?³⁵

Po dokonaniu wielu pomiarów oraz odkryciu czasowego wahania się kształtu głowy w obrębie tegoż składu antropologicznego, odpowiada:

Statystyczne pogłębienie badań kranjologicznych wykazało, iż za główną przyczynę wahań kształtu głowy można uznać zmiany zachodzące w mechanizmie dziedziczenia cechy antropologicznej, nie połączone ze zmianą jej biologicznej treści³⁶.

Przejście od długogłowości wczesnego średniowiecza do krótkogłowości czasów nowożytnych jego zdaniem można interpretować „jako zmianę w ustosunkowaniu składników dominujących do recesywnych”, w czym znacznie większą rolę odegrały migracje i mieszanie się typów antropologicznych niż kultura. Stanowisko szkoły lwowskiej w tym względzie dobrze reasumuje inny jej reprezentant, Stanisław Żejmo-Żejmis, który stwierdza:

Obserwacje i przeżyte doświadczenia wykazały, że środowisko nie może wszystkiego wytłumaczyć ani też stać się wyłącznym punktem oparcia dla naszych poczynań. Czynniki środowiskowe ograniczają się do modyfikacji w zewnętrznych aspektach, nie tykając cokołu, jakim jest świat sił wewnętrznych i dziedzicznych. Te wyobrażone są przez konstytucję psychofizyczną człowieka, stale przekazywaną w sposób ściśle określony z pokolenia na pokolenie. [...] Człowiek bowiem jest socjologicznie i biologicznie determinowany³⁷.

Mimo, a może dlatego, że według Czekanowskiego „przeciętny biolog nie jest pracownikiem nawykłym do ścisłego myślenia”³⁸, starał się on odkryć „czysto biologiczną podstawę chronologizacji materiałów kranjologicznych”³⁹, w czym służyły mu matematycznie wyliczalne relacje „między składem grupy a średnią arytmetyczną jej wskaźnika głowy”⁴⁰. Zadanie to zostało zwieńczone powodzeniem, a badania i przeliczenia dokonane przez lwowski zespół wykazały m.in., iż skład rasowy populacji ludzkich na Ziemi ulegał istotnym

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 85–86.

³⁷ S. Żejmo-Żejmis, *Środowisko*, w: *Człowiek, jego rasy i życie...*, s. 203.

³⁸ J. Czekanowski, *Człowiek w czasie...*, s. 65.

³⁹ Tamże, s. 86.

⁴⁰ Tamże.

zmianom w czasie od paleolitu po współczesność. Zgodnie z tym została sformułowana hipoteza o ciemnoskórym składniku jako najstarszym w gatunku ludzkim i wpływie populacji kontynentu afrykańskiego na skład rasowy Europy, co potwierdza aktualnie obowiązujące drzewo filogenetyczne populacji ludzkich na świecie, opracowane na podstawie polimorfizmu białek, a nie biometrii, stosowanej przez szkołę lwowską⁴¹.

Pośród najistotniejszych w tych biometrycznych obliczeniach, jak wspomniano, był tzw. wskaźnik główny, czyli „stosunek największej szerokości czaszki do jej największej długości, mierzonej od dolnego brzegu czoła do najdalej odstającego punktu tyłogłowia”⁴², obowiązujący w anatomii porównawczej od czasów Johanna Friedricha Blumenbacha (jego rozprawa doktorska z 1775 r. miała tytuł *De generis humani varietate nativa – O naturalnych różnicach w charakterystyce ludzi*). Jak zapewnia Adam Wanke⁴³, współpracownik Czekanowskiego w szkole lwowskiej,

Pewne wielkości tego składnika wiążą się ściśle ze składnikami antropologicznymi. Z tego też względu jest on dla ogólnej oceny danego materiału miernikiem zróżnicowania antropologicznego. Dawniej na podstawie tylko wskaźnika głowy opierały się najważniejsze wnioski co do struktury antropologicznej. [...] Najczęściej jednak określamy zespoły cech realizujące się w poszczególnych osobnikach w postaci typów antropologicznych, w zależności od wielkości wskaźnika głowy. [...] Z tych względów wskaźnik głowy jest najważniejszą cechą taksonomiczną⁴⁴.

Nie bez przyczyny zatem już w 1909 r. Czekanowski podjął się stworzenia statystycznej metody badania podobieństwa, a potem i metody badania różnic, służącej wykorzystaniu tego właśnie wskaźnika, rozpoznawanego jako znaczący marker przynależności do danej populacji oraz wychwytywaniu zależności między takimi wskaźnikami, początkowo wśród kopalnych, a potem i nie kopalnych czaszek ludzkich. Te ostatnie badał i gromadził m.in. podczas swej afrykańskiej wyprawy, z różnym zresztą powodzeniem wykonując gipsowe

⁴¹ Por. L. Stone, P.F. Lurquin, *Geny, kultura i ewolucja człowieka. Synteza*, tłum. W. Branicki, W. Więckowski, WUW, Warszawa 2009, rozdz. 8.

⁴² J. Czekanowski, *Człowiek w czasie...*, s. 42.

⁴³ Twórca systemu typologii somatycznej człowieka i dwóch klasyfikacyjnych metod statystycznych (stochastyczna korelacja wieloraka i metoda aproksymacji Wankego). Por. Wanke Adam, w: *Encyklopedia powszechna PWN*, t. 4, PWN, Warszawa 1987, s. 642.

⁴⁴ A. Wanke, *Z badań antropologicznych nad poporowymi*, w: *Księga pamiątkowa dla uczczenia 60 lat pracy naukowej Jana Czekanowskiego*, PWN, Wrocław 1964, s. 100.

maski głów Pigmejów⁴⁵. Zbudował w ten sposób podstawy polskiej kranologii (w tym kranimetrii), stanowiące do dzisiaj obowiązujące zasady obiektywnego opisu szczątków kostnych hominidów w paleoantropologii, ale służące również ustalaniu płci, wieku, stanu zdrowia, pochodzenia, przynależności etnicznej itd. szczątków ludzkich w kryminalistyce, generalnie zaś w antropologicznej analizie porównawczej. W istocie, w czasach rasy, czego dowodzą archiwa zdjęć poborowych (na których pracował też Czekanowski, Mydlarski i Wanke), archiwa kryminalistyczne oraz archiwa więźniów obozów koncentracyjnych, wskaźnik główny uznawano za zasadniczy i decydujący w opisie/diagnozie typu antropologicznego osobnika, w tym – niestety – często również jego skłonności psychofizycznych. Do obliczania wskaźników antropologicznych (do podstawowych należą tu pomiary: długości, wysokości, szerokości, pojemności puszki mózgowej, jej obwodu, wysokości i szerokości twarzy) przywiązywano wielką wagę, a skonstruowanie sprawnej metody przeliczania i korelacji pomiarów oraz skodyfikowanie zasad takich pomiarów (pomiary liniowe, kątowe, długości łuków dokonywane na kościach mózgowcowej i twarzoczaszki), których efekty byłyby w pełni zobiektywizowane, niewątpliwie stanowiło wielkie naukowe wyzwanie.

Wiemy jednak, że w swych badaniach nad rasami Czekanowski uwzględniał również inne wskaźniki. Jan Mydlarski, autor obszernego rozdziału *Rasa* w wydanej w 1938 r. pracy *Człowiek, jego rasy i życie* (pomyślanej jako *opus magnum* szkoły lwowskiej) twierdzi, że w przekonaniu Czekanowskiego wystarczającym kryterium typologicznym był dobór 5–7 cech. Należały tu: proporcje ciała (wzrost w centymetrach i budowa), kształt głowy, kształt twarzy, kształt nosa, pigmentacja (skóry, oczu i włosów plus kształt włosa), uzupełnione jeszcze o właściwości zarostu i owłosienia oraz kształt szpary ocznej (fałda mongolska)⁴⁶. Na ich podstawie Czekanowski wyróżnił, trzymając się wcześniejszych ustaleń (m.in. Georgesa Cuviera)⁴⁷, trzy zasadnicze odmiany rodzaju ludzkiego – białą, żółtą i czarną,

⁴⁵ Por. A. Malinowski, *Życie i działalność J. Czekanowskiego*, w: *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej...*, s. 74.

⁴⁶ Zob. J. Mydlarski, *Rasa*, w: *Człowiek, jego rasy i życie...*, s. 80–81.

⁴⁷ W 1812 r. Cuvier sformułował koncepcję podziału ludzkości na trzy typy rasowe, uznając równocześnie, że kolor skóry i odrębności w budowie fizycznej, w tym szkieletu czaszki, dają także podstawy różnicowania poziomu rozwoju cywilizacyjnego. Wykazywał to m.in. prowadząc badania czarnoskórej ludności Afryki, którą rozpoznawał jako „najbardziej zdegradowaną z ludzkich ras, której kształty najbardziej przypominają zwierzę i której inteligencja nie wznosi się do poziomu logicznego myślenia” (G. Cuvier, *Recherches sur les ossements fossiles*, t. I, Deterville, Paris 1812, s. 105. Cyt. za: Georges Cuvier, https://pl.wikipedia.org/wiki/Georges_Cuvier, 30.11.2017). Jego stanowisko oraz poczynania doskonale przedstawia praca: S. Linqvist, *Wytępić cale to bydło*, tłum. M. Haykowska, WAB, Warszawa 2011, w której przywoływane są fragmenty dzieła G. Cuvier, *Mémoires du Muséum d'histoire naturelle*, t. 3, Muséum d'Histoire Naturelle, Berlin, Paris 1817. Cuvier po dokonaniu

którym odpowiadały trzy – jak pisze Mydlarski – „najbardziej wyspecjalizowane formy poszczególnych odmian, a mianowicie typ nordyczny dla odmiany białej, laponoidalny dla żółtej i nigrycki dla czarnej”⁴⁸.

Skrajny mendelizm, jaki towarzyszył mu od początku działalności naukowej, skłonił go także do przyjęcia koncepcji krzyżowania się form i powstawania mieszańców, a dalej – utrwalania się ich cech i powodowania w efekcie pojawiania się dodatkowych składników antropologicznych gatunku *Homo sapiens*. Łącznie z pierwotnymi typami mieszańce ustanowiły, zdaniem Czekanowskiego, sześć zasadniczych ras. W kolejnym etapie dziejów człowieka, w wyniku wykrzyżowywania się, powstało 15 form mieszanych, co przy uwzględnieniu pierwszych 6 daje w efekcie 21 odrębnych, odróżnialnych typów morfologicznych (plus dwie pary form obocznych). Jego zdaniem w pełni charakteryzują one współczesny stan rodzaju ludzkiego. Ich wzajemne relacje przedstawia wykonany osobiście przez antropologa schemat graficzny (il. 1).

Schemat ten Czekanowski uzupełnia wyjaśnieniem:

[...] liczbę 23 typów morfologicznych otrzymuje się przy założeniu sześciu elementów rasowych. Te dają bowiem 15 mieszańców pierwszego stopnia, co razem z dwiema formami obocznymi daje te 23 typy morfologiczne, otrzymane metodą przeciętnych różnic postępowaniem diagraficznym⁴⁹.

Dopiero późniejsze skombinowanie wyników badań kranjologicznych z rezultatami obserwacji nad osobnikami żywymi zmusiło do odróżnienia dwóch form obocznych: jasno pigmentowanego paleoeuropeida i ciemno pigmentowanego paleoazjaty, które w załączonym ujęciu musiano umieścić obok siebie⁵⁰.

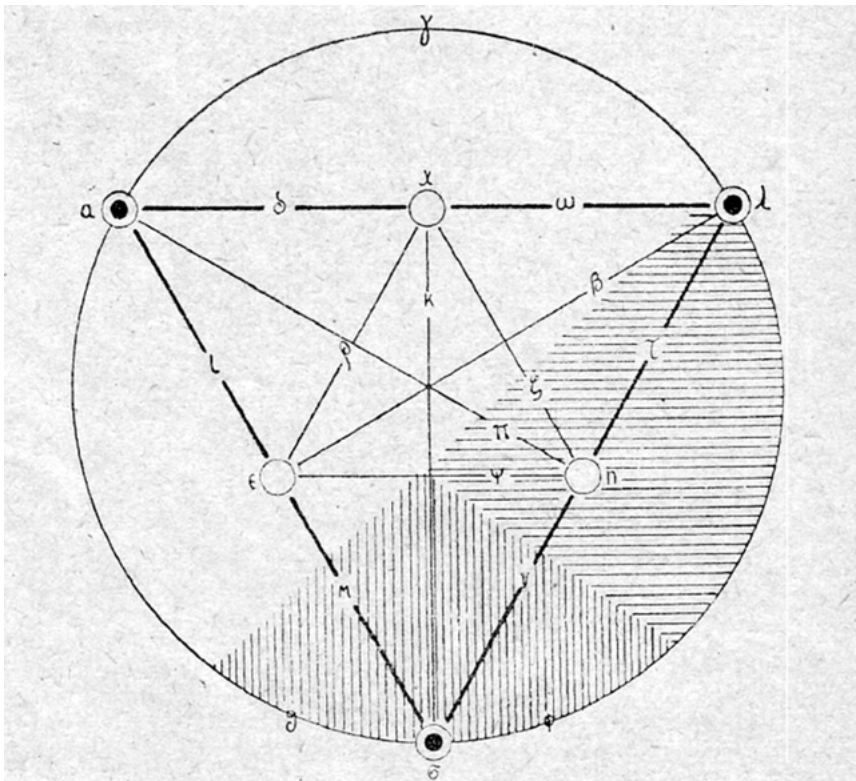
Jak widać, charakterystyczne dla epoki kolonialnej eksponowanie różnicy między ludźmi i obowiązujące w naukach przyrodniczych przekonanie o dziedzicznym zdeterminowaniu były mu bliższe niż ewolucjonistyczna koncepcja gatunkowej jedności człowieka. Tej – oczywiście – nie negował, silniejszy akcent kładł jednak na fenotypowe odrębności. W tym sensie Czekanowski był

preparacji zwłok kobiety hotentockiej stwierdził: „Nasza Buszmenka ma pysk jeszcze bardziej wystający niż Murzyn, twarz jeszcze szerszą niż Kalmuk, kości nosowe bardziej spłaszczone niż jeden czy drugi. Biorąc pod uwagę ten ostatni wzgląd, nigdy nie widziałem głowy ludzkiej bardziej podobnej do małpiej”. Tamże, s. 271. Cyt. za: *Georges Cuvier*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Georges_Cuvier, 12.03.2017.

⁴⁸ J. Mydlarski, *Rasa...*, s. 82.

⁴⁹ J. Czekanowski, *Człowiek w czasie...*, s. 55.

⁵⁰ Tamże, s. 57.



Ryc. 5.

Składniki morfologiczne rodzaju ludzkiego. α – rasa nordyczna, ε – rasa śródziemnomorska, ζ – rasa armenoidalna, λ – rasa laponooidalna, η – rasa arktyczna, σ – rasa nigrycka, γ – typ subnordyczny, δ – typ dynarski, ι – typ północno-zachodni, ϱ – typ litoralny, ω – typ alpejski, β – typ sublaponoidalny, \varkappa – typ orientalny, π – typ paleoazjatycki, τ – typ centralno-azjatycki, ϑ – typ australoidalny, ψ – typ paleoamerykański, ζ – typ pacyficzny, μ – typ mediterranooidalny, φ – typ austroafrykański, ν – typ negroidalny. Składniki żółte umieszczone w polu zakreskowanym poziomo, a czarne w polu zakreskowanym pionowo.

Il. 1. Składniki morfologiczne rodzaju ludzkiego (J. Czekanowski, *Zagadnienia antropologii...*, s. 76).

niewątpliwie „dzieckiem swych czasów”, które wymagały teorii wyjaśniających różnice pomiędzy zasiedlającymi Ziemię populacjami ludzkimi. Niemniej jednak, przeniknięty ideami matematycznej ścisłości i zasadami naukowego obiektywizmu, zdołał wypracować metodę badawczą, która – mimo potwierdzenia rasowego zróżnicowania wewnątrzgatunkowego – pozwoliła także na podważenie całego szeregu mitów towarzyszących jego epoce. W stosowanym przez niego syntetycznym ujęciu, uwzględniającym także perspektywę czasu,

wykazał na przykład, że „o wymieraniu rasy nordycznej zupełnie nie może być mowy. W Skandynawii stwierdza się bowiem obecnie w dalszym ciągu postępujący proces nordyzacji ludności”⁵¹, co skomentował następująco:

Fakty tu nagromadzone przeczą w sposób nie pozostawiający żadnych wątpliwości do niedawna głoszonym pesymistycznym tezom niemieckich, a też i anglosaskich antropologów, broniących przestarzałych poglądów antropologa dyletanta, francuskiego dyplomaty J. A. de Gobineau⁵².

Czekanowski stworzył też *de facto* nie tylko polską kraniologię⁵³, lecz przede wszystkim metodę wykorzystywaną do dzisiaj w wielu dyscyplinach naukowych – od fitosocjologii po ekonometrię. Znana jako „diagram Czekanowskiego”, „odległość Czekanowskiego” (il. 2), metoda diagraficzna należy do najstarszych taksonomicznych metod statystycznych i w pełnym kształcie została przez niego przedstawiona w pierwszym polskim podręczniku do statystyki *Zarys metod statystycznych w zastosowaniu do antropologii* z 1913 r.⁵⁴

Obecnie znalazła ona zastosowanie jako uniwersalna i posiadająca wiele zalet metoda klasyfikacji statystycznej, której głównym zadaniem

jest wyodrębnienie podzbiorów jednorodnych obiektów. W uporządkowanym diagramie Czekanowskiego zespoły symboli obrazujących najmniejszą odległość między obiektami wskazują na grupy podobnych obiektów. Każdy zespół takich symboli, skupionych wzdłuż głównej przekątnej diagramu, wyznacza grupę typologiczną, obejmującą jednostki najmniej zróżnicowane co do wartości opisujących je cech. Ogromną zaletą metody Czekanowskiego jest fakt, że podczas klasyfikacji rozpatruje się całą macierz odległości⁵⁵.

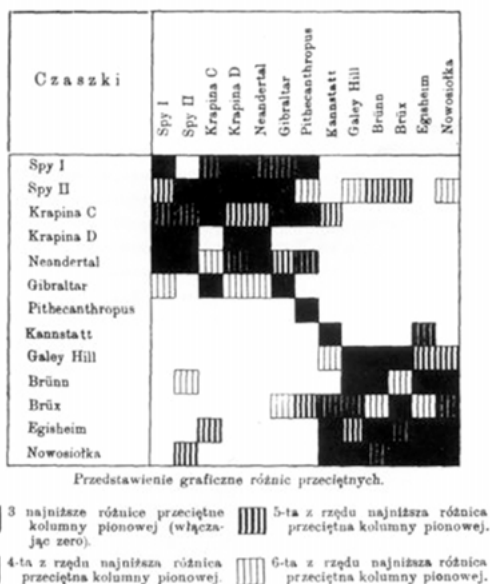
⁵¹ Tamże, s. 147.

⁵² Tamże.

⁵³ „Kraniologia [gr. *kranion* ‘czaszka’, *lógos* ‘słowo’, ‘nauka’], dział antropologii zajmujący się opisem i pomiarem czaszek człowieka i naczelnych; posługuje się technikami pomiarowymi puszeki mózgowej i twarzoczaszki (kranioimetria), opartymi na ściśle zdefiniowanych punktach antropometrycznych (antropometria), a także metodami opisu cech niemetrycznych, uwzględniających kształt całej czaszki lub jej elementów, dokonywanymi zazwyczaj na podstawie graficznych schematów, obserwacji zmian patologicznych wrodzonych i nabytych oraz badań z zastosowaniem technik fot. (fotografia świetlna, rentgenowska, tomografia komputerowa); obserwacje kraniologiczne stanowią podstawę do obiektywnego opisu służącego m.in. analizie porównawczej, ocenie płci zmarłego, ocenie wieku w chwili zgonu, niekiedy umożliwiają wnioskowanie o stanie biol. osoby, której szkielet jest badany”. *Kraniologia*, w: *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/kraniologia;3927025.html>, 15.03.2017.

⁵⁴ J. Czekanowski, *Zarys metod statystycznych w zastosowaniach do antropologii*, nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa 1913.

⁵⁵ J. Górka, M. Chmurska, *Wykorzystanie wybranej metody taksonomicznej do klasyfikacji powiatów województwa wielkopolskiego na podstawie wybranych cech turystyczno-rekreacyjnych*, „Roczniki Naukowe AWF w Poznaniu” 2004 (z. 53), <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/editions-content?id=5411>, 12.11.2017.



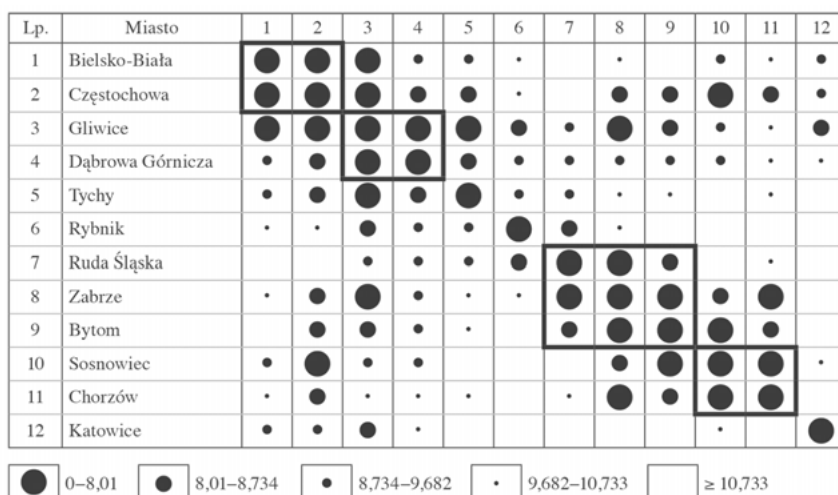
Il. 2. Przedstawienie graficzne różnic przeciętnych (J. Czekanowski, *Zarys metod statystycznych...* Podane za: A. Soltysiak, P. Jaskulski, *MaCzek...*).

Jej współcześni zwolennicy i użytkownicy twierdzą zaś, iż:

Metodę zaproponowaną przez Czekanowskiego zaliczyć można do działu „analizy skupień” (*cluster analysis*) zwanej też „grupowaniem danych”. W latach swej największej popularności (okres międzywojenny i lata pięćdziesiąte) uchodziły za niezwykle pracochłonne i zaawansowane matematycznie. Trzeba pamiętać, że wszystkie etapy obliczeń wykonywane były ręcznie. Obecnie wobec dostępności komputerów i odpowiedniego oprogramowania tworzenie diagramów jest o wiele łatwiejsze. Mimo iż od czasów świetności diagramów minęło sporo czasu i dysponujemy obecnie wachlarzem o wiele bardziej zaawansowanych technik analizy, to wydaje się, że metoda ta może nadal być użyteczna, zwłaszcza wtedy, gdy skomplikowane zależności między obiektami w serii uniemożliwiają skuteczne wykorzystanie hierarchicznych metod grupowania⁵⁶.

Wyposażeni w narzędzia, o jakich ten polski antropolog fizyczny mógł tylko marzyć, tworzą oni dzisiaj diagramy Czekanowskiego przy pomocy specjalnych

⁵⁶ A. Soltysiak, P. Jaskulski, *MaCzek*, <http://www.antropologia.uw.edu.pl/MaCzek/maczek.html>, 16.03.2017.



Il. 3. Przykład diagramu stworzonego przy pomocy programu MaCzek (Z. Mielecka-Kubień, K. Warzecha, *Sytuacja demograficzno-społeczna wybranych miast województwa śląskiego w latach 2002 i 2009*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie” 2013, nr 923, s. 10).

programów komputerowych – EDIACZEK dla botaników⁵⁷ czy MaCzek dla antropologów.

Bez względu zatem na to, czy przyjmujemy (oczywista wtedy i dla tego badacza) koncepcję rasy, czy bezdyskusyjnie ją odrzucamy, zdecydowanie można się zgodzić z opinią Krzysztofa Łastowskiego, który w przywoływanym tu już tomie *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej...* podjął się analizy założeń metodologicznych Czekanowskiego w kontekście ich teoretycznej spójności i uznał, że

J. Czekanowski dokonał zmiany rewolucyjnej w antropologii nie tylko pod względem treści, ale przede wszystkim pod względem metodologii. Co więcej, metoda idealizacji umożliwiła rozwinięcie merytorycznie nowych (na owe czasy) poglądów na naturę procesów antropologicznych. [...] matematyka okazała się konsekwencją idealizacyjnego sposobu myślenia o zjawiskach antropologicznych, a nie była tylko – jak uważano niekiedy – ozdobą intelektualną. Tym samym zarzuty, jakie stawiano w przeszłym okresie PSA o „przematematyzowanie” antropologii są najwyczejajniej nieporozumieniem⁵⁸.

⁵⁷ Należy dodać, iż jednym z autorów programu dla botaników (którego nazwa wykładała się jako Edytor DIAGramów CZEKANowskiego) był Tomasz Wyszomirski, aktualnie kierownik grupy badawczej „Niepewności losowe w badaniach biologicznych” w Centrum Nauk Biologiczno-Chemicznych Uniwersytetu Warszawskiego.

⁵⁸ K. Łastowski, *Założenia metodologiczne koncepcji antropologii Jana Czekanowskiego, w: Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej...*, s. 152–153.

„Nadmierność widnokregu”

Przekonanie Czekanowskiego o realności ras ludzkich nie przeszło próby czasu tak pomyślnie, jak zaproponowana przez niego metoda. Z perspektywy półwiecza, które dzieli współczesne nauki przyrodnicze od twierdzeń Czekanowskiego na ten temat⁵⁹, jest raczej jasne, że w tym względzie się mylił. I co ciekawe, w istocie o podważeniu jego stanowiska także zdecydowała metoda. To naturalnie spore uproszczenie, ponieważ za praktykowaną dzisiaj metodą sekwencjonowania DNA, czego dokonują specjalnie skonstruowane sekwencjonatory, pracujące z szybkością rzędu milionów par zasad dziennie⁶⁰, stoi odkrycie samej struktury informacji genetycznej oraz teoria dziedziczności skupiona na genotypie, a nie fenotypie, jak było to w przypadku Czekanowskiego. W każdym razie, stanowisko genetyków jest dzisiaj jasne i przyjmuje, że rasy ludzkie w ogóle nie istnieją, ponieważ zgodnie z badaniami DNA różnicowanie genetyczne gatunku wynosi zaledwie 0,15% – oznacza to, że „wewnątrzpopulacyjna zmienność genetyczna jest wyższa niż zmienność między populacjami nawet wówczas, gdy porównywane populacje są znacznie oddalone od siebie pod względem geograficznym”⁶¹. Wyklucza to istnienie ras, których obecność mogłoby potwierdzić tylko wysokie zróżnicowanie genetyczne różnych populacji (czego nie da się udowodnić). Nasza bliskość genetyczna jest zbyt duża, abyśmy mogli przyjmować koncepcję rasy za „dobrą monetę”. Jednoznacznie też stwierdza się, że

Wcześniejsze próby ustalenia zmienności genetycznej człowieka na podstawie koloru skóry, rodzaju włosów lub cech morfologicznych (np. parametrów czaszki), były zbyt powierzchowne i nie przynosiły użytecznych danych. Genetyczna determinacja cech morfologicznych ma bowiem charakter bardzo złożony, a zarazem cechy te pozostają pod wpływem czynników środowiskowych i społeczno-kulturowych⁶².

Wszystko to oraz cały szereg innych argumentów z obszaru genetyki sprawia, że Czekanowskiego koncepcja ras i typów ludzkich nie może być współcześnie traktowana jako zobowiązujące rozstrzygnięcie i wyjaśnienie zmienności rodzaju ludzkiego. Jest natomiast bardzo interesująca jako przejaw/wyraz czasów,

⁵⁹ W istocie można tu mówić o 100 latach, ponieważ budowanie teorii ras zaczął Czekanowski już w 1909 r. Odnoszę się tu jednak do jego ostatniej pracy, wydanej w 1967 r., w której teoria ta jest nadal dla niego obowiązującą.

⁶⁰ Por. J. Soh, P.M.K. Gordon, C.W. Sensen, *Genome Annotation*, CRC Press, Boca Raton 2013, s. 1.

⁶¹ L. Stone, P.F. Lurquin, *Geny, kultura i ewolucja człowieka ...*, s. 186.

⁶² Tamże, s. 189.

w których powstała oraz roli środowiska społecznego i kultury, wyposażającej nasze umysły w niejawne *praenotiones*, z których nie potrafią nas wyzwolić najmocniejsze nawet postulaty metodologicznej niewiedzy. Budują one swoisty „nadmiar widnokregu”, na co zwracał uwagę także Czekanowski, aczkolwiek w nieco innym kontekście.

Analizując osiągnięcia antropologii z perspektywy historycznej w pracy *Zagadnienia antropologii...* z 1948 r., zauważa on, że antropologia, wyodrębniająca się jako dział historii naturalnej, objęła zbyt duży obszar, w którego skład weszła nie tylko antropologia właściwa, czyli fizyczna, ale też „nauki socjologiczne, badające wytwory zarówno fizyczne jak i duchowe człowieka, łącznie z instytucjami normującymi życie gromad ludzkich”⁶³. Do nauk tych zaliczał etnologię z etnografią oraz archeologię prehistoryczną. W jego przekonaniu

konsekwencją tego stanu rzeczy było to, że w ciągu ubiegłego stulecia prace antropologiczne wahały się w szerokim zakresie od anatomii opisowej człowieka [...] aż do opisów ludów pierwotnych i ich zwyczajów wraz z kulturą ludową społeczeństw cywilizowanych przekazywaną w postaci niepisanej tradycji⁶⁴,

przyczyniając się do „nadmierności widnokregu”⁶⁵. Jej efektem było zaś pomieszanie poziomów analizy i opisu, ponieważ nie zdawano sobie sprawy z relacji między jednostkami biologicznymi (rasami) a socjologicznymi (ludy, szczepy, warstwy społeczne, grupy wyznaniowe). Uważna lektura prac Czekanowskiego ujawnia jednak, że i on sam niejednokrotnie padał ofiarą takiej „nadmierności” – przesadnego poszerzania antropologicznego horyzontu, szczególnie gdy od badań nad składem antropologicznym grup ludzkich wg przyjętych przez siebie wskaźników przechodził do ich interpretacji. Stąd w jego pracach, jak choćby przywołanej wyżej z 1948 r., wypełnionej tabelami i równaniami, odnajdujemy liczne, a zdumiewające – jak na zdystansowanego uczonego – stwierdzenia. Na przykład odwołując się do fascynujących go osiągnięć w zakresie serologii (badania grupy krwi), formułował takie oto wnioski:

W tej serologiczno-genetycznej perspektywie nabiera szczególnego znaczenia fakt, iż w Europie zachodniej krew BB jest znacznie słabiej reprezentowana, aniżeli u nas przy tym

⁶³ J. Czekanowski, *Zagadnienia antropologii...*

⁶⁴ Tamże, s. 5.

⁶⁵ Tamże.

samym składzie rasowym, ujętym na podstawie kryteriów morfologicznych. Świadczyłoby to, że bardziej od nas kulturalny Zachód został w tym kierunku znacznie mocniej preselekcjonowany, a proces ten polegał na wytraceniu grupy B z zespołów morfologicznych. W tej perspektywie zacofanie kulturalne Europy wschodniej otrzymuje nowe antropologiczne oświetlenie. Stanowi ona bowiem teren jeszcze słabiej preselekcjonowany w porównaniu z Polską. Brzmi to jak paradoks, niemniej jednak jest faktem, że dawną Polskę B ministra Kwiatkowskiego cechuje nadmiar krwi BB! [...] Nie zdajemy sobie natomiast jeszcze sprawy z tego, jak właściwie należy interpretować fakt, że w krajach europejskich krew BB jest na ogół liczniej reprezentowana w warstwach niższych. Możemy jedynie wyrazić przypuszczenie, że o odrębności warstw wyższych decyduje to, że stanowią one rezultat intensywniejszej selekcji, dokonywanej się na płaszczyźnie psychicznej⁶⁶.

W innym zaś miejscu znajdujemy kolejną uwagę, zdecydowanie wychodzącą poza antropologię właściwą:

Naszych przypuszczeń nie kwestionuje również fakt, że Cyganie tułający się przynajmniej sześć stuleci po różnych krajach Europy i Bliskiego Wschodu, zachowali do tychczas w czystości swoją krew indyjską, jak to wykazały badania Hirszfelda. Ten zadziwiający konserwatyzm biologiczny przemawia bardzo wymownie za naszym przypuszczeniem, że eliminacja grupy krwi BB stanowi konsekwencję oddziaływania środowiska społecznego, determinującego działanie doboru naturalnego. Środowisko społeczne świątka cygańskiego nie uległo zaś przeobrażeniu ani w czasie ani w przestrzeni. Pozostali oni przecież takimiż samymi pariasami, jedzącymi padlinę, jakimi byli przypuszczalnie i w Indiach. Przez wzgląd na to niezmiennosc składu serologicznego Cyganów, podobnie jak wyniki badań Gundela, przemawia za ściślejszym zespołem genu B z właściwościami psychicznymi, determinującymi przebieg i wynik doborów⁶⁷.

Jeśli dodamy, że wyniki Maxa Gundela są efektem badań prowadzonych w kilofskim szpitalu psychiatrycznym oraz różnych częściach Szlezwika-Holsztynu, które wykazywały „olbrzymią nadwyżkę krwi BB u pacjentów kliniki chorób nerwowych”⁶⁸, wnioski Czekanowskiego dotyczące ras i ich cech psychicznych przestają już brzmieć tak obiektywnie, jak mogłoby to wynikać z zastosowanej

⁶⁶ Tamże, s. 35–36.

⁶⁷ Tamże, s. 36.

⁶⁸ Tamże.

przezeń metody ilościowej. Ponieważ zaś wniosków tego typu znajdziemy w jego dziełach znacznie więcej, nie pozostaje nam nic innego jak powrót do postawionej już wyżej tezy o niebagatelnym wpływie czasu i przestrzeni na rozumienie świata ludzkiego, także przez wybitnych uczonych. I bez wątpienia także świata przyrody, którego pojmowanie nieodmiennie determinuje antropocentryzm, rasocentryzm, etnocentryzm i inne mylące poznanie centryzmy.

To finalny wniosek, o jaki można się pokusić, gdy rozważamy wkład myśli Jana Czekanowskiego w wiedzę o człowieku, formułowany z najbliższej mi perspektywy nowej humanistyki, którą wielu nazywa posthumanizmem. Wydaje się on jednak znacznie bliższy właściwemu rozpoznaniu relacji zachodzących między „składnikami rasowymi”, historią gatunków i podmiotów, niż pozwalają na to perfekcyjne metody ilościowe, tak rzetelnie oraz konsekwentnie wprowadzane przez Czekanowskiego i odnoszone (chyba mało rzetelnie) do „pariasów” i innych istot wykluczonych z widnokregu nauk o człowieku przełomu XIX/XX w.



Bibliografia:

- Bajer M., *Czekanowsky. Cz. 1 – W imperium i w Europie*, „Forum Akademickie” 2008, nr 5, <https://prenumeruj.forumakademickie.pl/fa/2008/05/czekanowsky-cz-1-w-imperium-i-w-europie/>, 11.11.2017.
- Bar J., Czekanowska A., *Jan Czekanowski, w: Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. I, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, Kraków 2003.
- Cuvier G., *Mémoires du Muséum d'histoire naturelle*, t. 3, Muséum d'Histoire Naturelle, Berlin, Paris 1817.
- Czekanowski J., *Antropologia polska w międzywojennym dwudziestoleciu 1919–1939*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1948 [druk 1949].
- Czekanowski J., *Człowiek w czasie i przestrzeni*, PWN, Warszawa 1967.
- Czekanowski J., *Dziennik podróży afrykańskiej*, oprac. nauk. J. Bar, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Katedra Języków i Kultur Afryki UW, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2014.
- Czekanowski J., *Wstęp, w: Człowiek, jego rasy i życie*, oprac. J. Czekanowski, wyd. Trzaska, Evert, Michalski, Warszawa 1938.

- Czekanowski J., *Zagadnienia antropologii (zarys antropologii teoretycznej)*, Księgarnia Naukowa T. Szczęśny, Toruń 1948.
- Czekanowski J., *Zarys metod statystycznych w zastosowaniu do antropologii*, nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa 1913.
- Darwin Ch., *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, J. Murray, London 1959.
- Gawin M., *Rasa i nowoczesność. Historia polskiego ruchu eugenicznego 1880–1952*, Neriton, Instytut Historii PAN, Warszawa 2003.
- Georges Cuvier, https://pl.wikipedia.org/wiki/Georges_Cuvier, 12.03.2017.
- Górka J., Chmurska M., *Wykorzystanie wybranej metody taksonomicznej do klasyfikacji powiatów województwa wielkopolskiego na podstawie wybranych cech turystyczno-rekreacyjnych*, „Roczniki Naukowe AWF w Poznaniu” 2004 (z. 53), <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/editions-content?id=5411>, 12.11.2017.
- Kraniologia, w: *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/kraniologia;3927025.html>, 15.03.2017.
- Linqvist S., *Wytępić całe to bydło*, tłum. M. Haykowska, WAB, Warszawa 2011.
- Lastowski K., *Założenia metodologiczne koncepcji antropologii Jana Czekanowskiego*, w: *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej. W 100-lecie urodzin Jana Czekanowskiego. Praca zbiorowa*, red. J. Piontek, A. Malinowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1985.
- Malinowski A., *Życie i działalność J. Czekanowskiego*, w: *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej. W 100-lecie urodzin Jana Czekanowskiego. Praca zbiorowa*, red. J. Piontek, A. Malinowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1985.
- Malinowski A., Wolański N., *Anthropology in Poland*, w: *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej. W 100-lecie urodzin Jana Czekanowskiego. Praca zbiorowa*, red. J. Piontek, A. Malinowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1985.
- Mielecka-Kubiś Z., Warzecha K., *Sytuacja demograficzno-społeczna wybranych miast województwa śląskiego w latach 2002 i 2009*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie” 2013, nr 923.
- Mogilner M., *Номо Імперіі. історія фізічэскай антропалогіі v Росьі (конец ХІХ – начало ХХ вv.)*, Novoe Literaturnoe Obozrenie, Moskva 2008 [M. Могильнер, *НОМО ІМПЕРІІ. Історія фізічэскай антропалогіі v Росьі (конец ХІХ – начало ХХ в.)*, Новое літэратурнае абозрэньне, Москва 2008].
- Mydlarski J., *Rasa*, w: *Człowiek, jego rasy i życie*, oprac. J. Czekanowski, wyd. Trzaska, Evert, Michalski, Warszawa 1938.
- Obozy niemieckie 1933–1945*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Obozy_niemieckie_1933-1945, 21.02.2017.

- Soh J., Gordon P.M.K., Sensen C.W., *Genome Annotation*, CRC Press, Boca Raton 2013.
- Sołtysiak A., Jaskulski P., *MaCzek*, <http://www.antropologia.uw.edu.pl/MaCzek/maczek.html>, 16.03.2017.
- Stone L., Lurquin P.F., *Geny, kultura i ewolucja człowieka. Synteza*, tłum. W. Branicki, W. Więckowski, WUW, Warszawa 2009.
- Szybalski W., *Rewolucja genetyczna na przełomie XX i XXI wieku*, „Kosmos. Problemy Nauk Biologicznych” 2000, nr 3.
- Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej. W 100-lecie urodzin Jana Czekanowskiego. Praca zbiorowa*, red. J. Piontek, A. Malinowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1985.
- Wanke A., *Z badań antropologicznych nad poporowymi*, w: *Księga pamiątkowa dla uczczenia 60 lat pracy naukowej Jana Czekanowskiego*, PWN, Wrocław 1964.
- Wanke Adam, w: *Encyklopedia powszechna PWN*, t. 4, PWN, Warszawa 1987.
- Wierciński A., *Kontrowersje wokół PSA*, w: *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej. W 100-lecie urodzin Jana Czekanowskiego. Praca zbiorowa*, red. J. Piontek, A. Malinowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1985.
- Wierciński N., *Rola programu teoretycznego PSA*, w: *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej. W 100-lecie urodzin Jana Czekanowskiego. Praca zbiorowa*, red. J. Piontek, A. Malinowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1985.
- Zaremba Bielawski M., *Higienisci. Z dziejów eugeniki*, tłum. W. Chudoba, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011.
- Żejmo-Żejmis S., *Środowisko*, w: *Człowiek, jego rasy i życie*, oprac. J. Czekanowski, wyd. Trzaska, Evert, Michalski, Warszawa 1938.



Abstract

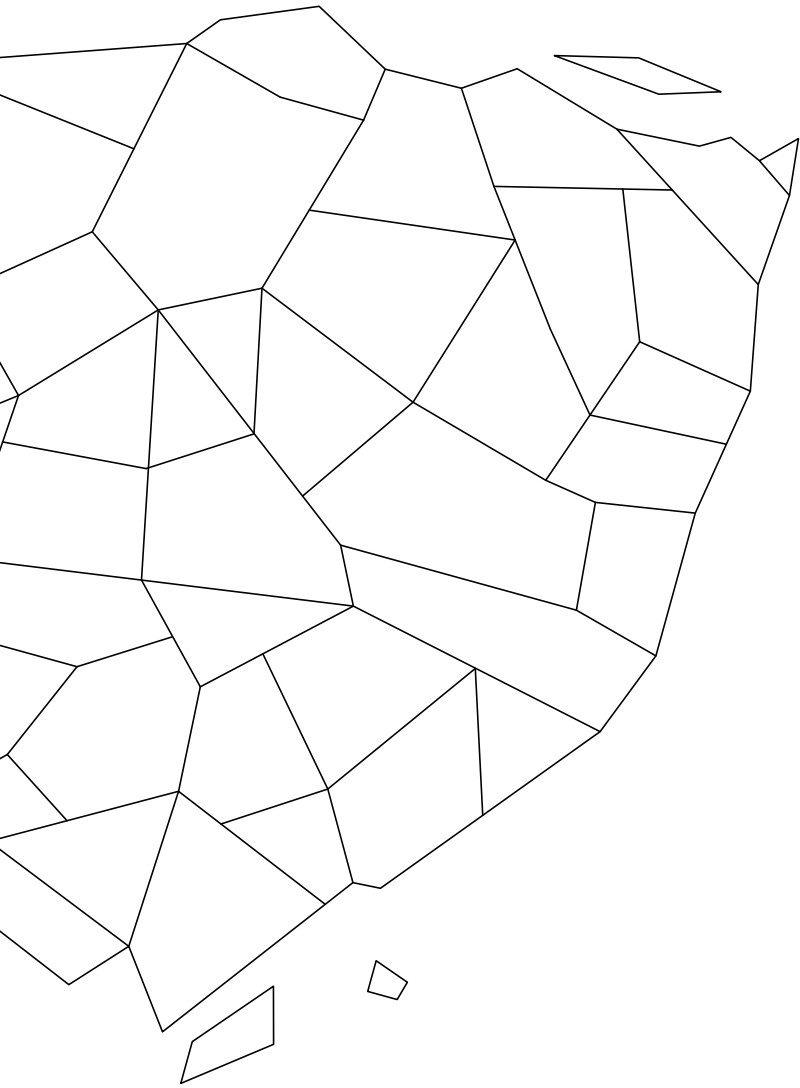
Jan Czekanowski in time and space

The Author presents the concept and the method of Jan Czekanowski from the perspective of time of race – the epoch in which he created his school. The presentation of the remarkable anthropologist's achievements (the advancement of Polish craniology, the diagraphic method, the taxonomy of races and human anthropological types) is accompanied by the thesis from the field of history of science on the relation between the scientific concepts and the world-view tendencies which prevail at the time of conception of a given theory.

Keywords: Czekanowski Jan, race, method, physical anthropology, Lvov school

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

Dr hab., adiunkt, Zakład Teorii i Historii Kultury, Instytut Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych, Wydział Filologiczny UŚ; kulturoznawca, folkloroznawca, antropolog kultury. Autorka wielu monografii autorskich i współautorskich (m.in.: *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII – XX wieku*, Wrocław 1991; *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Katowice 2008, *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji*, Katowice 2009; *Humanistyczne konteksty technopolu*, Katowice 2011; *Ukąszenia, wirusy, memy. Kulturowe obrazy praktyk fizjologicznych*, Katowice 2013; *Wilki i ludzie. Małe kompendium wilkologii*, Katowice 2014, *Biological turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*, Katowice 2016). Redaktor naczelna czasopisma „Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny”, redaktor serii naukowej *Studia o Kulturze* Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego, przewodnicząca Komitetu Naukowego i współzałożycielka czasopisma „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”. W badaniach skupiona na ontologii idei i metodologii badań nad ich szerzeniem się i transformacją (mity, folklor, mody kulturalne, dyskursy naukowe, dyskursy mediów), ze szczególnym uwzględnieniem biologicznych podstaw kultury.



Semiosfera badań etnograficznych Jana Czekanowskiego

Abstrakt

Tematem artykułu jest semiosfera badań etnograficznych Jana Czekanowskiego rozumiana jako swoista przestrzeń semiotyczna stanowiąca warunek wyłonienia się określonych dyskursów nauk o kulturze. Autor, analizując dzienniki badacza, próbuje odtworzyć ten „gęsty” splot inspiracji i kontekstów leżących u podstaw partykularnego modelu badawczego.

Słowa klucze: Jan Czekanowski, semiosfera, metodyka etnograficznych badań terenowych

Oczywiście, taki obraz stanowi uproszczony schemat, który w realnych warunkach przejawia się w postaci skomplikowanego i sprzecznego wewnętrznie kłębaka semiotycznego, pływającego w przestrzeni semiotycznej.

Jurij Łotman, *Kultura i eksplozja*

Paradygmat otwarty: presumpcja semiotyczności

Od dłuższego już czasu jednym z dominujących w antropologii kulturowej paradygmatów jest tendencja antyparadygmatyczna¹, która zmierza

¹ Niektóre tezy zawarte w pierwszej części artykułu zainspirowane zostały rozmowami z Prof. zw. dr hab. Ewą Kosowską, której w tym miejscu chciałbym serdecznie podziękować.

do uwolnienia nauk o kulturze od rygorów metodyki, teorii, a nawet samego pojęcia kultury. Powszechne jest przekonanie, że antropologia nie posiada już uprzywilejowanego, pozaczasowego i akontekstualnego miejsca w świecie człowieka². Efektem są próby wypracowywania nowych, często doraźnych metodologii mających dodatkowo zdynamizować antropologię, co może skutkować zatarciem granicy pomiędzy opisem a analizą, w związku z czym niedawne kategorie badawcze sprowadzane bywają do jednego wspólnego mianownika – interpretacji. Problem ten szczególnej wyrazistości nabral w kontekście badań terenowych, a klasyczne już teksty Jamesa Clifforda, Paula Rabinowa czy Clifforda Geertza w oczach wielu interpretatorów trwale oparły antropologiczną empirię literackim cudzysłowem.

Współcześnie coraz częściej poszukuje się rozwiązań alternatywnych; tego rodzaju dążenia nie są jednak wolne od uwikłań historycznych. Przykładowo, George Marcus stwierdza, że klasyczne paradygmaty autorstwa Franza Boasa i Bronisława Malinowskiego nie przeżyły się, lecz jedynie straciły wyłączność³. Prowadzi to również do pewnych skrótów myślowych i uproszczeń, czasem stosowanych świadomie; np. Marcus używa nazwiska Malinowskiego na określenie modelu badawczego w antropologii („Malinowskian paradigm”) obejmującego złożoną historię praktyk terenowych w antropologii brytyjskiej począwszy od słynnej ekspedycji badającej okolice Cieśniny Torresa w 1898 r. Równocześnie przyznaje, że „paradygmat Malinowskiego” w dalszym ciągu jest punktem odniesienia (zarówno dla krytycznych, jak i aprobatywnych propozycji) w „kulturze antropologii”⁴. Poszukiwany jest zatem nowy paradygmat, który byłby zarówno elastyczny, jak i silny niczym model zaproponowany przez Malinowskiego⁵.

Coraz częściej dostrzega się pewną powtarzalność i inwariantność w obrębie teoretycznych i metodologicznych propozycji antropologicznych. James Faubion wspomina o seryjności, topologii i łączności w obrębie dyscypliny⁶. Z kolei Grzegorz Godlewski postuluje „paradygmat otwarty” jako wspólny układ odniesienia:

² Por. wypowiedź George’a Marcusa w: P. Rabinow, G.E. Marcus, J.D. Faubion i in., *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Duke University Press, Durham, London 2008, s. 55.

³ Por. G. Godlewski, *Granice paradygmatu otwartego*, w: tegoż, *Luneta i radar. Szkice z antropologicznej teorii kultury*, WUW, Warszawa 2016, s. 142.

⁴ Por. G.E. Marcus, *Introduction: Notes Toward an Ethnographic Memoir of Supervising Graduate Research through Anthropology’s Decades of Transformation*, w: *Fieldwork is Not What it Used to Be. Learning Anthropology’s Method in a Time of Transition*, red. J.D. Faubion, G.E. Marcus, Cornell University Press, Ithaca, London 2009, s. 1–2.

⁵ Por. G. Godlewski, *Granice paradygmatu otwartego...*, s. 142.

⁶ Por. J.D. Faubion, *The Ethics of Fieldwork as an Ethics of Connectivity, or The Good Anthropologist (Isn’t What She Used to Be)*, w: *Fieldwork is Not What it Used to Be...*

Pierwszy człon wskazywałby, że mamy do czynienia z jakimś określeniem pola antropologii, pozwalającym jej zachować tożsamość i swoistość podejścia badawczego; drugi sygnalizowałby, że chodzi tu o paradygmat innego rodzaju, który ma się do klasycznych jego postaci tak jak mapa do marszruty. Mówienie o paradygmacie otwartym implikuje pewne granice – tyle że nieinwazyjne, o niewielkiej mocy wykluczania, a zatem nie esencjalizujące kultury, lecz raczej przyjmujące postać rozwiązań o funkcji jedynie orientującej⁷.

Co więcej, współrzędne układu określającego otwartą formułę antropologii „[...] nie powinny być wywiedzione z żadnej konkretnej teorii kultury. Powinny wyłonić się z samego kulturowego sposobu istnienia świata”⁸.

W związku z tak zarysowaną formułą nasuwa się kilka refleksji. Widoczne jest w tym przypadku wyraziste napięcie pomiędzy teorią kultury a praktyką kulturową. Teoria postrzegana jest raczej jako nieciągly i rozproszony dyskurs, który nie tyle ustala pewne ramy poznawcze, co jedynie przybliża epistemologiczny horyzont. Tym samym propozycje teoretyczne sprowadzone zostają do gęstego splotu dyskursów, umyka natomiast pewien kontekst naukowy, który bardzo często pozostaje pomiędzy zwerbalizowanymi propozycjami naukowymi. Biorąc bowiem pod uwagę model badawczy jako pewną inwariantną tendencję, należy uwzględnić również szerokie tło danej propozycji: ważne jest tutaj zarówno doświadczenie terenowe, inspiracje naukowe, jak i swoisty model dydaktyczny w przekazywaniu wiedzy. Taką instytucją było np. seminarium Bronisława Malinowskiego – można się jednak domyślać wielu innych tego typu kanałów przekazu, które nie istnieją we współczesnych rekonstrukcjach historycznych czy teoretycznych, ponieważ nie zaistniały jako dyskurs w obiegu naukowym.

Duże wyzwanie we współczesnej humanistyce stanowi próba przezwyciężenia w opisie modeli naukowych polaryzacji opozycji powielających podział na wewnątrz i zewnątrz w relacji tekst – doświadczenie kontekstu. Paradoksalnie, autorzy wskazujący wprost lub pośrednio na heterogłosję etnografii⁹ punktem wyjścia czynią ambiwalencje tam – tu, doświadczenie – opis, notatki – dzieło, pielgrzymka – kartografia. Ufundowany na doświadczeniu obserwacji uczestniczącej autorytet etnograficzny staje się założycielem dyskursu, a badacz – autorem.

⁷ G. Godlewski, *Granice paradygmatu otwartego...*, s. 163.

⁸ Tamże, s. 162.

⁹ W sposób ogólny odwołuję się tutaj do dwóch tekstów: C. Geertz, *Być Tam*, w: tegoż, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. E. Dzurak, S. Sikora, KR, Warszawa 2000 oraz J. Clifford, *O autorytecie etnograficznym*, tłum. J. Iracka, S. Sikora, w: tegoż, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dzurak i in., KR, Warszawa 2000.

Pamiętać należy jednak o złożoności dyskursów, które odtwarza sam etnograf, jak również swoistym zróżnicowaniu pisanych przez niego tekstów.

Rzecz jednak nie w tym, aby tylko zestawiać poszczególne kody i szukać pomiędzy nimi przekodowań. Siłą rzeczy prowadzi to bowiem do podziału na struktury najbardziej oczywiste i wyraziste, znajdujące się w centrum ludzkiego doświadczenia oraz te, „[...] których strukturalność nie jest oczywista bądź nie udowodniona, ale które są włączone do ogólnej sytuacji znakowo-komunikacyjnej i dzięki temu funkcjonują jako struktury”¹⁰. Wydaje się, że bardzo często historia antropologii tworzona jest w oparciu o tego rodzaju semiotyczną grę relacji pomiędzy bardziej i mniej „ustrukturuowanymi” koncepcjami lub dziedzinami: kolejne pokolenia badaczy nieco inaczej układają hierarchię kodów i dobierają rodzaj tekstów, które mają być na ich podstawie budowane, choć repertuar ten pozostaje względnie stały.

Podążając tropem semiotycznym można zatem potraktować ów „paradygmat otwarty” antropologii jako rodzaj uhistorycznionej semiosfery w rozumieniu Jurija Łotmana. Tym, co w gruncie rzeczy interesuje w tym przypadku tartuskiego badacza, jest kwestia kontekstu warunkującego semiozę określonego modelu świata:

[...] ta przestrzeń semiotyczna nie jest sumą pojedynczych języków, lecz stanowi warunek ich istnienia i pracy, pod pewnym względem poprzedza je i stale współdziała z nimi. Pod tym względem język jest funkcją, grudką przestrzeni semiotycznej i granicę pomiędzy nimi – tak wyraziste w gramatycznym samoopisie języka – w rzeczywistości semiotycznej jawią się jako rozmyte i pełne przejściowych form¹¹.

Warto zatem pochylić się również nad swoistością tych sfer antropologii, które z perspektywy współczesnej postrzegane są jako mniej ustrukturyzowane. Dzięki temu wzbogacimy historyczny model dyscypliny w dalszym ciągu postrzegany jako muzealna sala wypełniona gablotami¹² o dynamikę zmiany oraz nawarstwienia z przeszłości¹³. Trwałość semiosfery jest efektem kumulacji

¹⁰J. Łotman, B. Uspieński, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, tłum. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, red. E. Janus, M.R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1977, s. 180.

¹¹J. Łotman, *Przestrzeń semiotyczna*, w: tegoż, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. i przedm. B. Żyłko, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, s. 197–198.

¹²Por. tamże, s. 201. Takiej metafory użył również Michael Carrithers, krytykując koncepcję wzorów kultury autorstwa Ruth Benedict – por. M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury? Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1994, s. 33.

¹³Por. J. Łotman, *Przestrzeń semiotyczna ...*, s. 203.

przekodowań pomiędzy poszczególnymi tekstami i staje się podstawą presumpcji semiotyczności – możliwości w ogóle tworzenia jakichkolwiek struktur. Najwyższą formą regulacji tego systemu jest jego samoopis. Mechanizmy te dobrze charakteryzują dyskurs antropologii – tworzony na bieżąco samoopis systemu zawiera w sobie pewną strukturalną presumpcję, która odpowiada za trwałość modelu, a równocześnie zaciera wyrazistość poszczególnych przekodowań sprowadzając je do statusu „oczywistości”: „W ten sposób na metapoziomie powstaje obraz semiotycznej unifikacji, na poziomie zaś opisywanej przezeń semiotycznej »realności« kotłuje się różnorodność tendencji”¹⁴.

Podsumowując zatem: semiosfera jest „[...] zarówno rezultatem, jak i warunkiem rozwoju kultury”¹⁵, choć sama odznacza się niejednorodnością¹⁶; jest warunkiem zaistnienia zarówno tekstów, jak i kodów warunkujących istnienie języka. Ujmując rzecz z nieco innej, poststrukturalistycznej perspektywy, można by w tym przypadku mówić o procesie krystalizacji dyskursów, które jednocześnie formułują i artykułują archiwum dyskursu oraz formację dyskursywną w relacji reguła – praktyka¹⁷. W pierwszej kolejności należy jednak opisać zdarzenia dyskursywne¹⁸ metodą archeologiczną¹⁹, biorąc pod uwagę nie tylko fakt, że dyskurs jest „metodą nadawania kształtu wymogom mówienia”²⁰, ale też istnieje w swoistym polu wypowiedzi²¹ o różnej formie, funkcji i stopniu kondensacji²². Chodzi zatem o to, aby nie traktować historii nauk o kulturze jako całościowych inwariantów wiedzy²³ dokumentowanej jedynie teoriami lub tekstami naukowymi, ale też by semiozy tego dyskursu nie sprowadzać do procesu opartej na interpretacji tekstualizacji odróżniającej się od kontekstu²⁴. Kategoria semiosfery poszerza pojęcie kontekstu i uwrażliwia nas na różne stopnie kondensacji tekstu i dyskursu. W perspektywie historycznej świetnie dookreśliła to zadanie Anna Gomółka: „Antropologia nauki to [...] taka dziedzina, która powinna zajmować

¹⁴ Tamże, s. 205.

¹⁵ Tamże, s. 199.

¹⁶ Por. tamże, s. 200.

¹⁷ Por. Ch. Lemert, G. Gillan, *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa–Wrocław 1999, s. 84–85.

¹⁸ Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 51–55.

¹⁹ Por. tamże, s. 172–173. Foucault odróżnia analizę archeologiczną od historii idei. Koncepcja „autorytetu etnograficznego” przypomina – moim zdaniem – tę drugą.

²⁰ Tenże, *Historia seksualności*, t. I, *Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 38.

²¹ Por. tenże, *Archeologia wiedzy...*, s. 83–87.

²² Być może dyskurs należy rozumieć jako kulturowy język eksponujący swój kod.

²³ Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy...*, s. 221.

²⁴ Por. P. Ricoeur, *Model tekstu. Działanie znaczące rozważane jako tekst*, tłum. J. Falkowska, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 2.

się badaniami relacji pomiędzy istniejącymi konwencjami naukowymi a sposobami ich utrwalania i modyfikowania w dyskursie określonej epoki²⁵.

Ten sposób myślenia o antropologii jako specyficznej, zmiennej historycznie semiosferze towarzyszyć będzie moim refleksjom na temat modelu metodologicznego badań etnograficznych prowadzonych przez Jana Czekanowskiego. Zapoznając się z dorobkiem badacza, niejednokrotnie zaskoczony byłem aktualnością opisywanych przez niego problemów poznawczych, jak również swoistością stosowanych przez niego rozwiązań metodologicznych na poziomie nie tylko analizy, ale i opisu kultury. Nie chodzi jednak w tym przypadku o zarysowanie paraleli dowodzącej „nowoczesności” Czekanowskiego. Często bowiem problemy uznawane przez współczesną antropologię za centralne, w tekstach tego uczonego schodzą na dalszy plan, chociaż wspomniane są w kontekście jego badań i stanowią istotną treść doświadczenia, które nie jest bynajmniej bezrefleksyjne. W przypadku antropologii obserwujemy, że podobnym doświadczeniom często przypisuje się odmienne znaczenia dyskursywne: podobne – zdawać by się mogło – kody i treści stają się fundamentem innego metatekstu, a czasem sprrowadzane bywają do kategorii oczywistości niewymagającej komentarza. Spróbuję zatem zarysować – z całą świadomością pobieżności – semiosferę badań polskiego uczonego, zwracając uwagę nie tyle na relację teoria – metodologia, co bardziej tekst – metatekst, dyskurs – wiedza.

Badania Czekanowskiego pozwalają na wgląd w dziedzinę nauk o kulturze przełomu XIX i XX w. Trudno zamknąć ten model w jednoznacznej formule „etnografii realistycznej”²⁶; trudno też mówić w tym przypadku o dominacji „»fotograficzno«-epistemologicznej teorii opisu etnograficznego”, opartej na modelu pozytywistycznym²⁷. Czytając zarówno dzienniki, jak i teksty teoretyczne uczonego, widzimy zdecydowanie więcej niuansów; dookreślają one rolę i status badacza kultury, jak również wzorce kontaktu i proces poznawczy w terenie²⁸ u progu wykrystalizowania się „klasycznego” paradygmatu badawczego.

Co ważne, porównując teksty teoretyczne i dzienniki badacza, możemy opisać je jako całość – proces semiozy prowadzący do ukształtowania partykularnego

²⁵ A. Gomóla, *Jan Michał Witort. Wprowadzenie do antropologii pokolenia „ludzi naukowych”*, Wydawnictwo Exemplum, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poznań–Katowice 2011, s. 280. Autorka wskazuje na konieczność analizy w pierwszej kolejności wzorów i postaw; ja ograniczam się do wątków metodologicznych.

²⁶ Por. G.E. Marcus, *Wymogi stawiane pracom etnograficznym w obliczu ogólnoświatowej nowoczesności końca dwudziestego wieku*, tłum. S. Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, PWN, Warszawa 2006.

²⁷ P. Fabiś, *Émile Durkheim jako teoretyk kultury*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 84 i n.

²⁸ Por. A. Pisarek, *Antropolog, czyli gość. O badaniach terenowych Bronisława Malinowskiego jako formie kontaktu kulturowego*, „Laboratorium Kultury” 2013, nr 2, s. 86.

modelu badawczego, chociaż poszczególne elementy składowe nie są w równym stopniu akcentowane czy dookreślane; wyklucza to zatem opozycyjne zestawienie tych tekstów na zasadzie wewnątrz – zewnątrz dyskursu. Ponadto pozwoli przekroczyć ograniczenie wynikające ze sprowadzenia etnografii do projektu autorskiego, tzn. postrzegania jej – paradoksalnie – przez pryzmat selektywnej i wartościującej definicji kultury. Sam Czekanowski podkreślał złożoność tego procesu:

[...] nawet nauki wyodrębnione w ostatnim stuleciu nie powstały wskutek świadomego i celowego dążenia do zapelnienia luk w schemacie, odgraniczającym poszczególne dziedziny wiedzy na podstawie pewnych konsekwentnie uwzględnianych założeń klasyfikacyjnych. O zakresie zjawisk, badanych przez poszczególne nauki, rozstrzyga zawsze ich rozwój historyczny, określany bardziej względami natury praktycznej niż założeniami teoretycznymi. Samo wyodrębnienie nowej nauki polega na wysunięciu pewnej ilości zagadnień, specjalnie się nadających do współzrędnego opracowania. Z chwilą, gdy się zaczynają gromadzić środki pomocnicze i powstają placówki naukowe, następują przez to uwarunkowane przesunięcia granic badanych zakresów, przystosowujących się do działalności praktycznej swych pracowników²⁹.

Moim celem jest dookreślenie metodologii badań etnograficznych Jana Czekanowskiego jako swego rodzaju metatekstu, który łączy ze sobą różne gałęzie badań naukowych. Szczególnie interesuje mnie proces przekształcania zastanych, dyskursywnie dookreślonych tendencji badawczych w specyficzny model poznawczy. Pamiętać jednak należy, że u podstaw tak formułowanego modelu leżą nie tylko „założenia teoretyczne”, ale też i „względy natury praktycznej”. Ponadto semiosfera ta cechuje się – jak pamiętamy – swoistą homogenicznością, rozmywaniem granic pomiędzy językami, tworząc różne formy przejściowe: doprecyzowany, wykrystalizowany język jest rzadko spotykaną „grudką” w tej przestrzeni.

Chciałbym położyć nacisk na badania prowadzone przez Czekanowskiego w Afryce w latach 1907–1909. Punktem odniesienia będą przede wszystkim dzienniki badacza, które są o tyle ciekawe, że stanowią swoisty zapis homogenicznej całości, łączą ze sobą różne punkty odniesienia i kody, odtwarzają semiosferę stanowiącą zarówno horyzont intelektualny oraz badawczy uczonego, jak i wyjątkowe repozytorium narzędzi, którymi się posługiwał, są kolejną emanacją w procesie presumpcji strukturalności nauki o kulturze zwanej antropologią.

²⁹ J. Czekanowski, *Antropologia, etnologia i prehistorja*, „Lud” 1922 (t. 21), s. 3.

Antropologia a etnografia

W tekście poświęconym rzekomej odrębności problematyki metodologicznej nauk biologicznych Jan Czekanowski wspomina, że był profesorem „[...] do słownie wszystkich świeckich wydziałów poprzedniej organizacji uniwersyteckiej”³⁰. Mamy tu do czynienia z badaczem, który potrafił łączyć zainteresowania ogólnohumanistyczne, biologiczne oraz matematyczne. Jak sam stwierdza, stawiało go to w szczególnym położeniu: „[...] byłem zawsze autsajderem i w pewnym zakresie pionierem nowych, bardziej ścisłych sposobów traktowania obserwowanych zjawisk”³¹. Nie oznacza to bynajmniej, że prace badawcze Czekanowskiego rozmywają się na tym styku nauk, wręcz przeciwnie – jest on niezwykle zdyscyplinowanym badaczem, któremu przyświeca dewiza „In der Beschränkung liegt der Meister”³². Badacz wykazywał niezwykłą dbałość o zaplecze teoretyczne: wzbogacił zarówno antropologię, jak i etnografię propozycją zastosowania metod statystycznych, ale też refleksję antropologiczną – o perspektywę historyczną i kulturową. Wylania się stąd próba całościowego potraktowania świata kultury w celu zrozumienia jego twórcy – człowieka.

Czekanowski przez całe życie konsekwentnie stosował nomenklaturę oddzielającą antropologię fizyczną od etnografii, nie był więc przekonany do projektu antropologii jako nauki o człowieku i cywilizacji autorstwa Edwarda Burnetta Tylora³³. Niemniej u podstaw prowadzonych przez niego badań leży uporządkowany namysł nad kulturą, który być może nie przyjmuje kształtu teorii, ale odznacza się pewną wyrazistością. O ile XX w. antropologia kulturowa stosunkowo szybko oddali się od problemu uwarunkowań biologicznych w kierunku determinizmu kulturowego, Czekanowski zawsze będzie łączył te perspektywy, a jego koncepcję rasy można chyba umieścić pomiędzy propozycją esencjalistyczną i konstruktywistyczną³⁴. Zdecydowanie postulował konieczność uwzględniania przez antropologię fizyczną kontekstu kulturowego: „Antropologia jest [...] nauką badającą człowieka jako biologiczne podłoże zjawisk społecznych, przy uwzględnieniu komplikacji wnoszonych przez różnorodność

³⁰Tenże, *W sprawie rzekomej odrębności problematyki metodologicznej nauk biologicznych*, „Kosmos. Seria A, Biologia” 1962 (R. 11), z. 2, s. 169.

³¹Tamże, s. 170.

³²Tamże, s. 169. Por. W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2003, s. 776: „W zakreślonych granicach (tematu a. formy) ukazuje się dopiero kunszt mistrza, nm. *in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister*; z sonetu z prologu *Co przynosimy* na otwarcie nowego teatru w Lauchstädt (1802) Goethego”.

³³J. Czekanowski, *Antropologia, etnologia i prehistorja ...*, s. 12–13.

³⁴Por. T. Mincer, *Kulturowe rozumienie pojęcia rasy*, „Prace Kulturoznawcze” 2012, nr 14/1, s. 123.

rodzaju ludzkiego”³⁵. Perspektywę socjologiczną badacz uzupełniał jednak podejściem historycznym, postulując podejście syntetyczne i całościowe:

Powstanie pojęcia nauk antropologicznych, obejmujących zarówno naukę przyrodniczą, to jest antropologię w ściślejszym słowa tego znaczeniu, oznaczaną niekiedy mianem antropologii fizycznej, jak i dwie nauki socjologiczno-humanistyczne: prehistorię i etnologię, jest oczywiście przejawem wpływu kierunku humanistycznego. Nasza definicja antropologii stanowi syntetyczne uzgodnienie obydwu kierunków³⁶.

W związku z tym badacz ubolewał nad zespoleniem po wojnie antropologii z zoologią i oderwaniem jej od archeologii, etnografii, a nawet geografii³⁷. Odcięcie nauk biologicznych od humanistyki prowadzić może bowiem jedynie do „[...] operowania pojęciami nie posiadającymi ściśle sprecyzowanych treści”³⁸.

Zdaniem Czekanowskiego środowisko społeczne stanowi filtr, który „przedcedza” czysto przyrodnicze czynniki³⁹. Etnografia i archeologia pełnią względem antropologii funkcję częściowo służebną, jednak to one potrafią uwzględnić humanistyczny czynnik kontekstu, ponieważ kultura ma w jego rozumieniu strukturę warstwowych emanacji o różnym stopniu konkretyzacji, zwłaszcza kiedy przyglądamy się im ze współczesnego punktu widzenia:

Dla antropologa najważniejszą właściwość grup ludzkich, zespolonych węzłami wspólnego języka, historii, a zwłaszcza kultury, stanowi ich ciągłość biologiczna, uwarunkowana dziedzicznością i tradycją, łączącą następujące po sobie generacje. Najłatwiej uchwytynymi przejawami tej ciągłości, uwarunkowanej przez ściślejsze spójzycie, są przy tym jej uzewnętrznienia w dziedzinie języka oraz kultury materialnej. One to właśnie przede wszystkim stanowią podstawę naszych ocen zasięgów grup ludzkich i zachodzących między nimi związków. To przez spójzycie wytworzone zespolenie różnorodnych biologicznych i humanistycznych elementów powoduje, że przedmiot badania antropologa stanowią grupy ludzkie, wyodrębniające się językiem lub kulturą, a w zakresie badań archeologicznych nawet tylko materialną. Na tej tak zewnętrznej podstawie opiera się antropolog, gdy precyzuje właściwości antropologiczne (skład biologiczny) bezimiennego ludu poświadczanego przez znaleziska kostne, zespolone z kulturą wyodrębnioną przez archeologów.

³⁵ J. Czekanowski, *Człowiek w czasie i przestrzeni*, PWN, Warszawa 1967, s. 15.

³⁶ Tamże, s. 16–17.

³⁷ Por. tenże, *W sprawie rzekomej odrębności...*, s. 176.

³⁸ Tamże, s. 181.

³⁹ Tenże, *Człowiek w czasie...*, s. 16.

Humanistyczne korelatywy warunkują przebieg czysto biologicznych procesów. Decydują one bowiem łącznie z czynnikami geograficznymi o zasięgu strefy najczęściej realizujących się wykrzyżowań⁴⁰.

Powyższa charakterystyka humanistycznego profilu antropologii prowadzi bezpośrednio do stwierdzenia, że pytania „kiedy” i „gdzie” są kluczowe w tego rodzaju badaniach⁴¹. Zatem całościowość projektu Czekanowskiego wynika zarówno ze skrzyżowania perspektywy biologicznej z humanistyczną (kulturową), jak i synchronicznej z diachroniczną: „Jan Czekanowski pojmował antropologię szeroko biologicznie i humanistycznie – uważał ją za naukę badającą człowieka jako podłoże zjawisk społecznych. Człowieka można bowiem rozpatrywać w czasie i przestrzeni oraz w perspektywie czasu biologicznego i czasu socjologicznego”⁴² – stwierdza Adam Wanke. Świat człowieka postrzegany jest w tym przypadku jako dynamiczny splot zróżnicowanych procesów: „[...] terażniejsza struktura antropologiczna Polski stanowi wynik procesów historycznych i społecznych oraz z nimi zespolonych migracji, infiltracji i selekcji, sięgających bardzo głęboko wstecz. Bez należytego rozumienia przeszłości nie można się przecież zorientować w terażniejszości”⁴³. Zatem pod względem synchronicznym kultura zawsze jest skomplikowaną krzyżówką zróżnicowanych elementów, które podlegają diachronicznym przesunięciom. Wprawdzie Czekanowski nie nadużywa pojęcia kultury, a na poszczególnych etapach swej twórczości kładzie różny nacisk na problem uwarunkowań kulturowych, jednak chyba zawsze towarzyszyła mu idea możliwie całościowych badań, bowiem – jak stwierdza Mirosław Krzyśko – uczony postrzegał człowieka jako istotę posiadającą wiele współzależnych i powiązanych cech⁴⁴.

Największe zasługi przypisuje się Czekanowskiemu w położeniu podwalin teoretycznych i metodologicznych pod polską antropologię. Dzięki zastosowaniu metod statystycznych badaczowi udało się zmienić pojmowanie kategorii rasy: poszczególne grupy ludzkie stanowią według niego mieszaninę różnych ras,

⁴⁰ Tenże, *Wstęp do historii Słowian. Perspektywy antropologiczne, etnograficzne, archeologiczne i językowe. Z 53 rycinami i 8 tablicami* [wyd. II, na nowo oprac.], Instytut Zachodni, Poznań 1957, s. 10.

⁴¹ Por. tamże, s. 10–11.

⁴² A. Wanke, *Przedmowa*, w: J. Czekanowski, *Człowiek w czasie...*, s. 5.

⁴³ Tamże, s. 451. Warto podkreślić w tym miejscu, że badacz, krytykując rasizm, miał świadomość, że również w kontekście antyrasistowskim kategoria rasy wpisuje się w określony dyskurs, co przekłada się na nadmierne uogólnienie problemu i tym samym zatarcie różnorodności. Por. J. Czekanowski, *Co się właściwie dzieje w Europie*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1946, s. 37.

⁴⁴ M. Krzyśko, *Jan Czekanowski, Anthropologist and Statistician*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Oeconomica” 2009, nr 28, s. 22.

natomiast zmienność rasowa ludzkości ukształtowała się pod wpływem procesów hybrydyzacyjnych⁴⁵. W gruncie rzeczy kategorię tę należy postrzegać raczej jako model każdorazowo poddawany kontekstualizacji:

Grupy ludzkie, występujące na widowni dziejowej, nie są jednostkami biologicznymi, czyli tzw. rasami, jak to przypuszczano dawniej. Historycy i publicyści mówią co prawda dotychczas jeszcze o rasach: romańskiej, germańskiej, słowiańskiej, tak samo jak o mongolskiej. Są to jednak grupy etniczne, a właściwie lingwistyczne, pod względem antropologicznym stanowiące zbiory różnorodnych składników rodzaju ludzkiego. Ich spoiwem jest przy tym poczucie wewnętrznej więzi, uwarunkowanej momentami historycznymi, a wytwarzanej przez współżycie, powodujące też ich wykrzyżowanie się, a zatem stapianie się w granicach możliwości biologicznych⁴⁶.

Dookreślanie tych zróżnicowań zakłada poszukiwanie swoistej biologicznej struktury głębokiej, będącej konfiguracją kilku zasadniczych elementów, która możliwa jest do dookreślenia za pomocą parametrów ilościowych:

Żadna populacja etniczna nie posiada jednolitej struktury, lecz stanowi mieszaninę elementów, które można odnaleźć również w innych grupach ludzkich.

Istota różnicy rasowej między dwiema grupami etnicznymi nie sprowadza się bynajmniej do tego, że różne są w obu grupach przeciętne wartości cech morfologicznych. Istota tej różnicy tkwi znacznie głębiej – w tym mianowicie, że elementy rasowe występują w obu grupach w rozmaitych nasileniach procentowych. Tak więc jednoznaczny i ścisły opis struktury rasowej dowolnej grupy ludzkiej można uzyskać przez podanie tylko jej składu w kilku parametrach liczbowych wyrażających udziały procentowe⁴⁷.

W tym miejscu dochodzimy do ogólnych założeń przyświecających podejściu badawczemu polskiego uczonego – chodzi o „dedukcyjne kontrolowanie indukcyjnych uogólnień obserwowanych faktów”⁴⁸. W efekcie

[...] Czekanowski podejmuje próbę uczynienia z antropologii nauki o wyraźnie określonym zapleczu teoretycznym twierdząc, że przeciwstawnym biegunem badawczym

⁴⁵ J. Piontek, A. Malinowski, *Przedmowa. Początki antropologii teoretycznej*, w: *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej. W 100-lecie urodzin Jana Czekanowskiego. Praca zbiorowa*, red. J. Piontek, A. Malinowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1985, s. 8.

⁴⁶ J. Czekanowski, *Wstęp do historii Słowian...*, s. 10.

⁴⁷ A. Wanke, *Przedmowa...*, s. 7.

⁴⁸ J. Czekanowski, *W sprawie rzekomej...*, s. 171.

wobec powszechnie uprawianego indukcjonizmu jest stanowisko dedukcyjne, które pozwala na podstawie praw empirycznych porównywać badaną rzeczywistość z ujęciem teoretycznym⁴⁹.

Ta specyficzna relacja pomiędzy dedukcją a indukcją nie pokrywa się zatem z podziałem na teorię i empirię, a więc statystyka w rozumieniu Czekanowskiego nie stanowi ukoronowania procesu poznawczego i nie zostaje całkowicie oderwana od materiału badawczego. Ponadto badacz za pomocą metody ilościowej dąży do całościowego określenia swoistej jakości kontekstualnych grup ludzkich i kulturowych. Józef Gajek podkreśla, że metoda ta powstała na gruncie rozważań etnograficznych i pozwoliła dzięki analizie statystycznej pokazać określone zjawiska kulturowe w Afryce Środkowej jako zespoły korelacji cech⁵⁰. W efekcie Czekanowski stwierdza, że

Najważniejszym osiągnięciem w tej dziedzinie było wykazanie, że statystyka matematyczna pozwala w naukach humanistycznych na kontrolowanie hipotez i ogólnych ujęć syntetycznych, a nawet na względną chronologię badanych zjawisk, o ile się rozporządza wiadomościami o ich teraźniejszym współwystępowaniu, nawet tylko schematycznie uwidocznionym na kartogramach, na przykład wykazujących zasięgi poszczególnych zjawisk kulturowych w etnografii i archeologii prehistorycznej lub fenomenów dialektologicznych w lingwistyce⁵¹.

Stąd prowadzi oczywiście prosta ścieżka ku koncepcjom dyfuzjonistycznym matrycującym badania Czekanowskiego, co ujawnia się m.in. w poszukiwaniu diachronii w ramach synchronii i sprzężeniu historii z przestrzenią. Objawia się tutaj analogiczne do koncepcji rasy postrzeganie poszczególnych grup kulturowych jako hybryd⁵² powstałych w procesie długotrwałego krzyżowania cech, które związane jest z migracją:

[...] aby cały ten niezmiernie skomplikowany obraz stosunków współczesnych w zakresie antropologii, lingwistyki, socjologii i etnologii ująć możliwie prostym, ogólną orientację

⁴⁹ J. Piontek, A. Malinowski, *Przedmowa. Początki antropologii...*, s. 7.

⁵⁰ Por. J. Gajek, *Jan Czekanowski jako etnograf*, „Przegląd Antropologiczny” 1955 (t. 21), z. 3, s. 1020–1021.

⁵¹ J. Czekanowski, *W sprawie rzekomej...*, s. 172.

⁵² Rozważając koncepcję krzyżowania się ras i kultur w przypadku propozycji Czekanowskiego należy mówić raczej o heterozji, czyli wzmoczonej żywotności mieszańców. Jak zauważa Ewa Kosowska odnośnie folkloru, można odnieść wrażenie, że coraz częściej „formy mieszane” wypierają formy „gatunkowo czyste”; paradoksalnie jednak, koncepcja heterozji bazuje na „klasycystycznym przeświadczeniu o czystości gatunku”. E. Kosowska, *O heterozji form folklorystycznych*, w: *Literatura popularna. Folklor, język*, t. 2, red. W. Nawrocki, M. Waliński, Uniwersytet Śląski, Katowice 1981, s. 58.

umożliwiającym, opisem należało poświęcić baczniejszą uwagę szeregowi po sobie następujących migracji, rekonstruując je na podstawie materiału podaniowego i śladów pośrednich⁵³.

Często oznacza to, również w przypadku Czekanowskiego, koncentrowanie badań etnograficznych przede wszystkim na kulturze materialnej (w cytowanym artykule mowa o domach, odzieży, deformacjach ciała, broni; z kolei aspekty socjologiczne reprezentują: organizacja państwowa, pokrewieństwo i wymiana kobiet).

Ta – wydawać by się mogło nieco wybiórcza – sieć elementów ma również dodatkowe zastosowanie, które zasugerował podchodzący z pewnym dystansem do metod Czekanowskiego Alfred Louis Kroeber. Amerykański antropolog kulturowy, charakteryzując badania przeprowadzone w Stanach Zjednoczonych przez Stanisława Klimka – najważniejszego, przedwcześnie zmarłego ucznia Czekanowskiego – stwierdził, że tego rodzaju lista elementów może służyć jako podstawa dalszych badań terenowych⁵⁴.

Zresztą na każdym kroku uderza precyzja, z jaką Czekanowski stara się wpisać proponowane analizy w długi proces badawczy. Tak oto uzasadnia np. funkcję kartogramów:

Geografowie, korzystający w wielkim zakresie z wyników statystycznych, zadawają się na ogół zestawieniem kartograficznych danych, osiągniętych przez opracowania pierwszego stopnia, ograniczające się do obliczania średnich arytmetycznych i liczb procentowych. Kartogramy są oczywiście schematyzującym przedstawieniem materiału liczbowego, ułatwiającym orientowanie się co do ogólnych prawidłowości, występujących w jego rozmieszczeniu terytorialnym. Nie są one zatem jeszcze ujęciami syntetycznymi: te polegają bowiem na wyjaśnieniu związków, zachodzących pomiędzy poszczególnymi badanymi zjawiskami. Kartogramy unaocniają nam zatem tylko pewien etap opracowania materiału statystycznego⁵⁵.

Zwraca uwagę zatem fakt, że Czekanowski daleki jest od upatrywania w opracowaniach statystycznych ostatecznego podsumowania czy rozwiązania

⁵³ J. Czekanowski, *Ostateczne wyniki badań w Afryce Środkowej w latach 1907, 1908 i 1909*, „Przegląd Geograficzny” 1924 (t. 4), s. 139.

⁵⁴ Por. A.L. Kroeber, *Introduction*, w: S. Klimek, *Culture Element Distributions. I. The Structure of California Indian Culture*, przedm. A.L. Kroeber, University of California Press, Berkeley 1935, s. 11. Wg Kroebera mamy raczej do czynienia z techniką niż z metodą (por. tamże, s. 1).

⁵⁵ J. Czekanowski, *Przyczynek do zagadnienia kartogramów*, „Przegląd Statystyczny” 1938 (t. 1), s. 46.

problemu badawczego. Podobnie w zakończeniu pracy *Zarys metod statystycznych* podkreśla, że niezależnie od wyliczeń statystycznych, w badaniach antropologicznych „[...] należy bezwarunkowo podawać cały zebrany materiał surowy”⁵⁶ ponieważ średnie arytmetyczne odcinają nas od źródła, które mogłoby zostać na nowo zanalizowane. Ponadto uczoney zaleca, aby w przypadku badań antropologicznych dokładnie określać pochodzenie każdej jednostki badanej, zatem punktem wyjścia w opracowaniu materiału antropologicznego jest myślenie kontekstualne poprzez kategorię terytorium⁵⁷.

W przypadku Czekanowskiego charakterystyczna jest – jak sądzę – mediacja pomiędzy poszczególnymi aspektami procesu badawczego: teorią – empirią i synchronią – diachronią, czego wyraz stanowi metoda diagraficzna. Co ciekawe, podejście to sprawia, że uczoney nie tylko czyni przedmiotem swojego namysłu granicę pomiędzy kulturą a naturą, która okazuje się sferą rozlicznych połączeń i powiązań. Ponadto Czekanowski mając wyraźną wizję tego, czym kultura jest, zdaje się nie nadużywać tego pojęcia: wychodząc od poznanych empirycznie całości, przedmiotem namysłu czyni migracje i proces wymiany, co po raz kolejny odsyła nas do metody diagraficznej. Chociaż badania antropologiczne zdominowały część życiorysu naukowego Jana Czekanowskiego, nie można sobie ich wyobrazić w tym przypadku bez doświadczenia etnograficznego.

Kręgi i warstwy kulturowe

Przedstawione problemy teoretyczne i metodologiczne wpisane w propozycje badawcze Czekanowskiego z pewnością można uznać za odzwierciedlenie koncepcji niemieckiej szkoły kulturowo-histerycznej, zwłaszcza tej spod znaku Bernhardta Ankermanna. Co ciekawe jednak, Czekanowski uczył się etnografii od Oskara Stolla, który krytykował *Musealetnologie* Fritza Grabnera i Ankermanna – „Tej muzealistycznej etnologii zarzucał, że opiera się na analizie zatowizowanej kultury, na pozbawionym życia materiale”⁵⁸. Wprawdzie „psychologizujący Stoll” nie odpowiadał Czekanowskiemu, którego interesowało zaplecze teoretyczno-metodologiczne oparte na statystyce matematycznej⁵⁹, jednakże być może to właśnie Stollowi zawdzięcza polski badacz całościowe traktowanie badanej w terenie kultury. Jak stwierdza

⁵⁶ Tenże, *Zarys metod statystycznych w zastosowaniu do antropologii*, nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa 1913, s. 208.

⁵⁷ Por. tamże, s. 208–211.

⁵⁸ J. Gajek, *Jan Czekanowski...*, s. 1016.

⁵⁹ Por. tamże, s. 1015.

Andre Gingrich, ówczesna szkoła niemiecka podzielona była na dwa obozy: zapoczątkowany przez Friedricha Ratzla antropogeograficzny i kulturowo-historyczny oraz łączony przede wszystkim z ewolucjonizmem nurt inspirowany propozycjami Adolfa Bastiana i jego koncepcją idei elementarnych. W gruncie rzeczy jednak to Bastian, „umiarkowany pozytywista”, zachęcał do prowadzenia pogłębionych badań terenowych⁶⁰, jak się wydaje – dużo wcześniej nim kolejne pokolenie „dyfuzjonistów historycznych”, w poczet których można by zaliczyć m.in. Paula Schebestę, zaczęło intensywnie gromadzić materiał empiryczny (*nota bene* często podważający tezy takich teoretyków nurtu, jak np. Wilhelm Schmidt).

Istnieje zatem duże prawdopodobieństwo, że podejście empiryczne zawdzięcza polski uczony Stollowi, natomiast teoretyczne i metodologiczne są częściowo wynikiem krytycznego przepracowania propozycji szkoły kulturowo-historycznej. Również szef Czekanowskiego z czasu jego pracy w Królewskim Muzeum Ludoznawczym w Berlinie – Felix von Luschan, dyrektor Oddziałów Afrykaniistycznego i Oceanicznego – był asystentem Bastiana, dlatego nie dziwią dyspozycje dawane Czekanowskiemu przed wyjazdem: „Instrukcja polecała mi z dala się trzymać od wielkiej ekspedycji, niepokojącej krajowców, nawiązać natomiast bliższy kontakt z misjonarzami, cieszącymi się zaufaniem ludności. To miało mi ułatwić gromadzenie spostrzeżeń i materiałów etnograficznych”⁶¹. Równocześnie nie można zapominać, że Czekanowski zobowiązany był dostarczyć do muzeum kolekcję afrykańskich artefaktów, co w dużym stopniu wpłynęło na jego działalność terenową i zbliżyło jego etnografię do badawczego modelu szkoły kulturowo-historycznej.

Jerzy Gajek sugeruje, że ogólną koncepcję etnografii Czekanowski zapożyczył właśnie od czołowych przedstawicieli szkoły:

W jego ujęciu etnografia jest nauką pomocniczą historii, której podstawę stanowi *uporządkowanie w czasie zjawisk konstatawanych synchronistycznie*. Chodzi mu więc o diachroniczne traktowanie rzeczywistości kulturowej jako zbioru elementów poznanych na synchronistycznie określonej przestrzeni⁶².

⁶⁰ Por. A. Gingrich, *Kraje niemieckojęzyczne*, w: F. Barth i in., *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, tłum. J. Tegnerowicz, przedm. C. Hann, WUJ, Kraków 2007, s. 106–108.

⁶¹ J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej*, oprac. nauk. J. Bar, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Katedra Języków i Kultur Afryki UW, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2014, s. 36.

⁶² J. Gajek, *Jan Czekanowski...*, s. 1018. Co ciekawe, Gajek zwraca uwagę na analogie pomiędzy tym ujęciem a nowatorską koncepcją językoznawcy Ferdinanda de Saussure'a.

Podstawową jednostką badawczą w tym ujęciu jest dookreślone przez Leo Frobeniusa pojęcie kompleksu kulturowego oznaczające „zespół wzajemnie współzależnych lub zintegrowanych elementów (cech) kultury”⁶³, które następnie zostały dookreślone pod względem geograficznym jako kręgi kulturowe przez Graebnera i Ankermanna. Głównym celem jest jednak „[...] analiza przestrzennego rozmieszczenia poszczególnych kręgów kulturowych oraz wzajemnych stosunków między elementami różnych kręgów i ich rozmieszczenia na mapie świata, aby ustalić względną chronologię wczesnej historii ludzkości”⁶⁴. Potencjał tej propozycji teoretycznej bywa różnie oceniany. Andrzej Waligórski upatruje tutaj najsłabszej strony teorii dyfuzjonistycznej w ogóle, ponieważ oznacza ona „oderwanie od realiów kulturowych, społecznych i środowiskowych”⁶⁵. Jednak tam, gdzie Waligórski upatruje słabości metodologicznej („[...] sztuczny, niepowiązany kompleks kulturowy jest wymysłem badacza, istnieje jedynie w notatniku etnografa, a nie w rzeczywistości”)⁶⁶, Zofia Staszczak dostrzega w późniejszych, zwłaszcza amerykańskich kontynuacjach dyfuzjonizmu, zbliżanie się pojęcia kompleksu kulturowego do „[...] pojęcia systemu kulturowego, stanowiącego wewnętrznie spójną, logiczną i funkcjonalną całość”⁶⁷.

Zdecydowanie zgodzić się należy z twierdzeniem Waligórskiego, że w swojej pierwszej, kulturowo-historycznej odsłonie koncepcja zarówno kompleksu, jak i kręgu kulturowego zdecydowanie atomizuje kulturę, która

Zostaje rozbita na drobniejsze elementy – cechy kulturowe, które są często traktowane jako elementy luźne, logicznie ze sobą niepowiązane. Ich przenikanie i migracje często są rzutowane przestrzennie w postaci geograficznych zasięgów, które można wykreślić na mapie lub ilustrować przykładem w gablotkach muzealnych bez udziału człowieka jako podmiotu i twórcy kultury. W ten sposób szkoła ta [...] w niewielkim stopniu przyczynia się do wyjaśnienia mechanizmu działania kultury, jej aspektów funkcjonalnych i jej właściwości strukturalnych⁶⁸.

Czekanowski bardzo ostrożnie, jeśli nie krytycznie, podchodził do koncepcji kręgu kulturowego: „Nie szukał kręgów kulturowych, zmierzał natomiast

⁶³ Z. Staszczak, *Kompleks kulturowy*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, PWN, Warszawa–Poznań 1987, s. 174.

⁶⁴ A.K. Paluch, *Mistrzowie antropologii społecznej*, PWN, Warszawa 1990, s. 81.

⁶⁵ A. Waligórski, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, PWN, Warszawa 1973, s. 211.

⁶⁶ Tamże, s. 217.

⁶⁷ Z. Staszczak, *Kompleks kulturowy...*, s. 175.

⁶⁸ A. Waligórski, *Antropologiczna koncepcja...*, s. 208.

do wykrycia tych zespołów zjawisk kulturowych, które dadzą się nawiązać do konkretnego etnosu, narodu czy ludu”⁶⁹. Z drugiej strony, skontekstualizowane i opracowane na podstawie całościowo traktowanego materiału jednostki stają się modelami zbliżającymi się do kategorii warstwy kulturowej, Czekanowski wskazuje bowiem ich historyczne powiązania i nawarstwienia, aczkolwiek zazwyczaj czyni to w sposób ostrożny:

Dążenie do historycznego wyjaśnienia genezy stwierdzonej różnorodności etnicznej nie przesądza jeszcze, czy stanowi ona rezultat funkcjonalnie uwarunkowanych różnic tempa rozwoju, uzależnionego od oddziaływań środowiska ujętego w najszerszym słowa tego znaczeniu, czy też jest skutkiem procesów transgresyjnych, dających się tłumaczyć jako rezultat przemieszania dostatecznie wyraźnie zarysowujących się nawarstwień⁷⁰.

W ten sposób Czekanowski oddala się od „ewolucjonistycznych korzeni” koncepcji kulturowo-historycznej⁷¹, aczkolwiek i u niego powraca jeszcze koncepcja przeżytku kulturowego⁷².

Kompleksy cech kulturowych przyjmują w propozycji Czekanowskiego dwie postaci: czytając dzienniki badacza otrzymujemy bardzo spójny, wieloaspektowy materiał opisowy, który następnie potraktowany zostaje jako podstawa do określenia zasadniczego zbioru cech będących podstawą typologii kulturowej. Wydaje się, że kategoria „kręgu kulturowego” jest dla uczonego zbyt metaforyczna. Czekanowski uznaje etnologię i prehistorię za nauki pomocnicze historii, natomiast w dyfuzjonizmie dostrzega możliwość tworzenia modeli badawczych na podstawie materiału opisowego:

W etnologii, gdzie mamy wyłącznie do czynienia ze zjawiskami współczesnymi, tylko w stosunkowo słabym stopniu dającymi się oświetlać danymi historycznymi, zagadnienie względnej nawet chronologizacji nastręcza bez porównania większe trudności. Tutaj zagadnienie ześrodkowuje się około wyodrębnienia zasadniczych zespołów kulturowych, wyjaśnieniu ich ustosunkowań terytorialnych, oraz nawiązań do zjawisk językowych, antropologicznych

⁶⁹ J. Gajek, *Jan Czekanowski...*, s. 1018.

⁷⁰ J. Czekanowski, *Struktura etniczna Afryki a nawarstwienia najmłodsze*, „Lud” 1960 (t. 45), s. 14. W cytowanym artykule uderza, że Czekanowski współczesny sobie kolonializm traktuje jako kolejne nawarstwienie kulturowe.

⁷¹ Por. A.K. Paluch, *Mistrzowie antropologii...*, s. 85.

⁷² Por. J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. II, *Ethnographie. Uele / Ituri / Nil-Länder*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1924, s. 41. Podają za: J. Bar, *Afrykanistyczne badania Jana Czekanowskiego w stulecie wyprawy*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007, s. 101–102. Określenie to pojawia się również w dziennikach Czekanowskiego – por. J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1958, s. 237.

i świadectw prehistorji. W dziedzinie chronologizacji mamy tu zatem do czynienia z hipotetyczną konstrukcją kontrolowaną pośrednio na podstawie stosunkowo nielicznych punktów oparcia o nauki pokrewne jak antropologja, prehistorja i świadectwa historii⁷³.

Czekanowski nawiązuje tym samym do metody kartograficznej, przekształca ją jednak w syntetyczne, ilościowe ujęcie etnograficznych kartogramów w formie diagramu, który obrazuje liczbę cech wspólnych i zapożyczeń⁷⁴. W tym miejscu podkreślić należy, że uczony wykorzystuje zupełnie inny rodzaj języka do opisu kompleksów kulturowych. Na tę odmienność zwrócił swego czasu uwagę H.E. Driver, który komentując krytyczny tekst Clyde'a Kluckhohna na temat szkoły kulturowo-historycznej zauważył, że amerykański antropolog przemilczał w tym kontekście studia statystyczne, m.in. Czekanowskiego i Klimka. Driver stwierdza, że propozycje te nie są niezbędne dla zrozumienia tej teorii, ale z pewnością dookreślają metodę w sposób bardziej precyzyjny („explicit”), niż opisy, dzięki czemu dookreślają przestrzeń i uniwersa kulturowe⁷⁵.

Wydaje mi się, że w pewnym stopniu podejście to odzwierciedla badania Czekanowskiego nad rasą, nie tylko ze względu na częściowe wykorzystanie metody diagraficzej. I w tym przypadku bowiem poszczególne ludy i grupy społeczne stanowią po prostu mieszaniny określonych cech charakterystycznych dla danego regionu i czasu. Tym samym nie dziwi, że w badaniach etnograficznych uczonego interesują przede wszystkim wszelkiego rodzaju rubieże, pogranicza i miejsca styku, w których można było obserwować „[...] proces zderzania się i mieszania kultur, problem chronologizacji, ale zawsze w odniesieniu do konkretnych kultur i narodów”⁷⁶. Jak zauważa Joanna Bar, sformułowanie „zjawisko to musi zostać wzięte pod uwagę w związku z...” to jeden z najczęściej powtarzających się zwrotów w *Forschungen ...*⁷⁷, co świadczy o tym, że Czekanowski starał się unikać atomizacji kultury. Zresztą sam badacz zwraca uwagę na fakt, że studium zapożyczeń ma w jego przypadku niejako dwa oblicza:

[...] poza monograficznym opisem kultury poszczególnych ludów, przy syntezie etnograficznej na miejsce naczelne wysuwa się zagadnienie wnioskowania o przeszłości

⁷³ J. Czekanowski, *Kierunek historyczny w naukach antropologicznych*, w: *Pamiętnik IV. Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu 6–8 grudnia 1925*, t. 1, *Referaty*, Sekcja VI A: *Historyczne nauki pomocnicze*, Polskie Towarzystwo Historyczne, Lwów 1925, s. 3.

⁷⁴ Por. J. Gajek, *Jan Czekanowski ...*, s. 1022–1026.

⁷⁵ Por. H.E. Driver, *Kulturkreise and Statistics*, „*American Anthropologist*” 1937 (Vol. 39), nr 1, s. 174.

⁷⁶ J. Gajek, *Jan Czekanowski ...*, s. 1018.

⁷⁷ J. Bar, *Afrykanistyczne badania ...*, s. 100.

na podstawie terażniejszości. [...] Zespoły zjawisk kulturowych, uderzające nas swymi identycznymi zasięgami, zwracają uwagę na tereny ściślejszego współzycia, łączące się z pewnymi okresami czasowymi⁷⁸.

Powyższy fragment zdecydowanie odzwierciedla złożone relacje pomiędzy poziomem opisu i interpretacji, podejściem synchronicznym i diachronicznym, modelem i konkretem w propozycji badawczej Czekanowskiego. W ten sposób zarysowane ramy poznawcze odnajdujemy w jego pracy etnograficznej nie tylko na poziomie uogólnień teoretycznych, ale także w sposobie tworzenia opisu etnograficznego i w stosunku uczonego do własnych doświadczeń terenowych. Pamiętać należy, że już w trakcie wyprawy afrykańskiej młody etnograf ma za sobą pierwsze próby badawcze wzbogacone refleksją teoretyczną i metodologiczną. Zatem w jego dzienniku możemy upatrywać swoisty zapis semiosfery, która stała się matecznikiem, laboratorium późniejszych koncepcji uczonego.

Afryka: zachwyty i rozczarowania

Niewątpliwie afrykanistyczne badania Czekanowskiego, choć określane mianem „surveyowych”, czyli powierzchniowych lub rekonesansowych⁷⁹, należy uznać za prekursorskie: „[...] Jan Czekanowski był jednym z pierwszych wykształconych etnologów pracujących w terenie i przygotowanych do tego pod względem merytorycznym”⁸⁰. Przygotowania obejmowały nie tylko wcześniejszą naukę języka, otrzymał on bowiem gruntowne przeszkolenie z zakresu metodyki badań terenowych, dzięki czemu mógł działać w sposób usystematyzowany. Uwagę zwraca również to, z jaką pieczołowitością antropolog odnotowuje na kartach swych dzienników wzrost umiejętności i doświadczenia badawczego w trakcie ekspedycji.

Wyprawa księcia Meklemburskiego do Afryki Centralnej, która odbyła się w latach 1907–1908, była ogromnym przedsięwzięciem badawczym⁸¹ – w jej skład, oprócz zajmującego się etnografią i antropologią Czekanowskiego, wchodził topograf, geolog, meteorolog, botanik i zoolog⁸². Praca polskiego badacza

⁷⁸ J. Czekanowski, *Rasy i ludy*, w: *Wielka historia powszechna*, t. 1, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1931, s. 53. Cyt za: J. Bar, *Afrykanistyczne badania ...*, s. 150.

⁷⁹ J. Bar, *Afrykanistyczne badania ...*, s. 151.

⁸⁰ Tamże, s. 9.

⁸¹ Różne źródła podają od 650 do 800 uczestników, w tym tragarzy, kucharzy, tłumaczy, żołnierzy i taksydermistów. Por. Ch. Stelzig, K. Adler, *On the Preconditions, Circumstances and Consequences of Collecting. Jan Czekanowski and the Duke of Mecklenburg's Expedition to Central Africa, 1907–1908*, tłum. na jęz. ang. R. Minogue, „Journal of the History of Collections” 2000 (Vol. 12), nr 2, s. 163.

⁸² Por. J. Bar, *Afrykanistyczne badania ...*, s. 7.

wyróżnia się na tle dokonań pozostałych członków wyprawy nie tylko tym, że jako jedyny przedłużył swój pobyt badawczy w Afryce. Po pierwsze, pięć tomów *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*⁸³, opublikowanych w latach 1911–1927, które zawierają wyniki badań etnograficzno-etnologicznych, prześcignęło „[...] objętościowo łącznie wszystkie inne działy, realizowane zresztą przy pomocy licznych specjalistów spoza zespołu ekspedycji”⁸⁴. Po drugie, specyfika badań prowadzonych przez Czekanowskiego decyduje o jego wszechstronności i samodzielności. Jak sam po latach wspomina:

Koledzy tworzący zespół naukowy ekspedycji, a mianowicie: botanik, zoolog i nawet geolog, znajdowali się w zupełnie odmiennej sytuacji przy publikowaniu swojego dorobku aniżeli ja. Ze względu na bardzo daleko posuniętą specjalizację prac badawczych swoich dziedzin wiedzy musieli zebrane przez siebie materiały przekazać do opracowania odpowiednio wykwalifikowanym fachowcom, zachowując dla siebie tylko niektóre działy i ogólną redakcję wydawnictwa. Udział więc w ekspedycji nie łączył się dla nich z tak wielkimi zobowiązaniami pisarskimi, jak dla mnie. Ze względu na charakter prac etnograficznych za daną mi możliwość badania najbardziej podówczas niedostępnej części Afryki środkowej musiałem się odwzajemnić poświęceniem wielu lat pracy na uporanie się z nagromadzonymi materiałami. Jeszcze większe obciążenie stanowiło opracowanie obserwacji antropologicznych.

Pięcioletni termin publikacji moich wyników skrępował mnie tak bardzo, że o korzystaniu z nadarzających się sposobności wyjazdów do Afryki, nawet na krótsze okresy, mowy być już nie mogło. Musiałem zrezygnować też i z udziału w następnej wyprawie do Afryki, zorganizowanej przez księcia, choć stanowiła kontynuację naszej ekspedycji. Zaniedbanie bowiem publikacji naukowej dla nowych podróży groziło zdyskwalifikowaniem mnie do kategorii zbieraczy wykonujących prace pomocnicze⁸⁵.

Powyższy cytat nie tylko potwierdza skrupulatność i zaangażowanie Czekanowskiego – widzimy bowiem, jak poważnym wyzwaniem jest w tym przypadku właściwe opracowanie materiału badawczego. („zobowiązania pisarskie” są dla

⁸³ Oprócz wspomnianego już tomu II były to: J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet* t. I, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda. Mit 4 Tafeln und einem musikalischen Anhang* von E. M. von Hornbostel, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1917, t. III, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Zwischenseen – Bantu / Pygmäen und Pygmoiden / Urwaldstämme. Mit 139 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1911, t. IV, *Anthropologische Beobachtungen im Nil-Kongo – Zwischengebiet*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1922, t. V, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Azande / Uele-Stämme / Niloten. Mit 167 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1927.

⁸⁴ J. Bar, *Afrykanistyczne badania ...*, s. 37.

⁸⁵ J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi ...*, s. 26.

antropologa powiązane z „uporaniem się z materiałem”). Potwierdza również, że choć Czekanowski uznaje etnografię za naukę pomocniczą, nie postrzega jej jedynie jako naukę empiryczną i deskryptywną.

Charakteryzując *Forschungen ...*, Joanna Bar stwierdza, że nie jest to skończona, dopracowana monografia, raczej „[...] sporządzony sumiennie terenowy raport naukowy”; z tego też powodu praca Czekanowskiego nie zawiera rozbudowanej, spekulatywnej teorii, która upodobnić by ją mogła do kierunku kulturohistorycznego⁸⁶. Wystarczy jednak nawet rzut oka na spis treści poszczególnych tomów, by odnaleźć zarys ujęcia monograficznego i systemowego, chociaż praca Czekanowskiego obejmuje duże i zróżnicowane terytorium kulturowe. Bar wskazuje zasadnicze wątki stanowiące fundamenty rozprawy Czekanowskiego; są to: typologia geograficzna ludów, dookreślenie organizacji państwowej i struktury społecznej poszczególnych ludów, dobrze opracowana kultura materialna, stosunki etniczne oraz problemy lingwistyczne. Zwraca uwagę, że polski uczyony w obręb swoich badań włącza również współczesne problemy i przemiany Afryki, zaś o dynamicznym ujęciu badanej kultury decyduje także jego zainteresowanie problemem⁸⁷. Doskonale widać to na przykładzie fragmentu poświęconego feudalnej strukturze królestwa Ruandy, gdzie Czekanowski z niezwykłą skrupulatnością odnotowuje systemowe relacje pomiędzy strukturą państwową, społeczną a etniczno-kulturową, uwzględniając zarówno kontekst historyczny, jak i najnowszy – kolonialny.

Wyników badań prowadzonych przez Czekanowskiego nie można całkowicie oddzielić od zaplecza teoretycznego i metodologicznego, jednakże *Forschungen ...* współcześnie wskazuje się przede wszystkim jako cenny materiał źródłowy, z którego korzystało zresztą bardzo wielu późniejszych afrykanistów. Istotnie, można odnieść wrażenie, że badacz prezentuje tu materiał w formie „półpłynnej”, przede wszystkim z zamysłem rejestracji i uporządkowania kontekstualnych faktów. Widać to wyraźnie, kiedy porównamy zamieszczony w niniejszym numerze fragment poświęcony Wangwana z odpowiednimi fragmentami z dziennika *W głąb lasów Aruwimi ...* Uderza powtarzalność niektórych fragmentów czy nawet fraz, jednak dziennik ma o wiele bardziej impresyjną formę, więcej mówi o zapleczu badań i refleksjach badawczych, z kolei *Forschungen ...* to tekst zmierzający w kierunku systematyzacji oraz stworzenia całościowego,

⁸⁶ J. Bar, *Afrykanistyczne badania ...*, s. 153.

⁸⁷ J. Czekanowski, *Królewski dwór władcy Ruandy*, tłum. E. Folcik, w: A. Kuczyński, *Polskie opisanie świata. Studia z poznania kultur ludowych i plemiennych*, t. 1, *Azja i Afryka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994.

lecz bardziej syntetycznego wizerunku kultur jako systemu połączeń, zapożyczeń i interakcji. Tekstów tych nie oddziela ostra granica, różnice wynikają z rozłożenia akcentów i segregacji materiału oraz sposobu opracowania specyficznego terenowego doświadczenia.

Zapał poznawczy świadomego swoich celów i przygotowanego do badań etnografa niejednokrotnie przebija z kart dzienników, w których badacz opisuje jak kultura afrykańska materializuje się w nowej dla niego przestrzeni: „Okazało się, że pobliskość pagórków była złudzeniem: były tak odległe, że po zwiedzeniu pierwszej chaty musiałem wracać; obejrzenie osiedla, zagubionego wśród mizernych plantacji, było dla mnie wtedy wielkim wydarzeniem. Wszystko wydało mi się nowe, choć przedmioty domowego użytku znałem z berlińskiego Muzeum”⁸⁸. Wydaje mi się, że bardzo ważnym faktem dookreślającym badania Czekanowskiego jest swoista konfrontacja typowego dla szkoły kulturowohistorycznej myślenia o kompleksach kulturowych poprzez logiczną siatkę mapy ze zmysłową percepcją przestrzeni, o czym jeszcze kilkakrotnie się przekonamy. Zresztą doświadczenie to jest również nieoczywiste, bowiem jego efektem jest przewartościowanie dotychczasowych klisz poznawczych i odarcie egzotycznej przygody z romantycznych wyobrażeń: „Więc to tylko to! I Pigmeje nie byli złośliwi! Jednakże aby tutaj dojść, musiało się brnąć miesiącami i w dodatku mieć szczęście. Ituri obudziła we mnie bardzo różne, nader sprzeczne uczucia: i zachwyty, i rozczarowania”⁸⁹. Tym bardziej warto przyjrzeć się ogólnej strategii i kontekstowi tych badań.

Badania Czekanowskiego utwierdzają nas w przekonaniu, że „klasyczna” etnografia przełomu XIX i XX w. niejedno ma imię, a jej paradygmat nie może być utożsamiany tylko z późniejszymi wskazówkami Bronisława Malinowskiego zawartymi w słynnym wstępie do *Argonautów zachodniego Pacyfiku*⁹⁰. Różnice powodowane odmiennym kontekstem badawczym, innym zapleczem logistycznym, jak również modelem i intensywnością eksploracji geograficznej niejednokrotnie mogą zaskakiwać.

Przede wszystkim w przypadku Czekanowskiego nie znajduje zastosowania wskazówka, aby nie korzystać z pomocy misjonarzy. Badacz jeszcze w Europie

⁸⁸ Tenże, *Dziennik ...*, s. 78.

⁸⁹ Tenże, *W głąb lasów Aruwimi ...*, s. 300.

⁹⁰ B. Malinowski, *Argonauści zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, tłum. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szyrkiewicz, oprac. i posł. A. Waliński, PWN, Warszawa 2005. Redagując dziennik, Czekanowski z pewnością znalazł już pierwszą monografię Malinowskiego, o czym świadczy fragment: „Płynęliśmy jak polinezyjcy »argonauści Pacyfiku«” (J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi ...*, s. 125).

nie tylko korzystał z ich pomocy w nauce języka kisuaheli, ale też przestał się dzięki nim niepokoić o swoje „prace i żywot”: „Ojcowie byli dla mnie niewyczerpanym źródłem informacji, tak o kraju, jak stosunkach i ludności. Zapoznali mnie z warunkami podróży na terenie Afrykańskiego Międzyjeziora”⁹¹. Co więcej, w samej Afryce to od misjonarzy otrzymuje Czekanowski wskazówki dotyczące prawidłowego prowadzenia badań terenowych: „Moje prace terenowe zaczynałem więc od ćwiczeń praktycznych, prowadzonych przez takiego doświadczonego badacza i entuzjastę etnografii, jakim był bezspornie ojciec Hauptmann [sic!]. [...] Dzięki wiedzy ojca Hautmanna mogłem szybko opanować technikę obserwacji terenowych i skupić się na najważniejszych zagadnieniach”⁹². Praca misjonarzy niejednokrotnie bywa upraszczana i oceniana jedynie z perspektywy współczesnej, np. przez pryzmat akontekstualnej teorii postkolonialnej. Przede wszystkim pamiętać należy, że ich działalność w Afryce wyróżniała się od strony organizacyjnej: „Misjonarze posiadali wszak liczne, po całym obszarze porozrzucane placówki, cieszyli się zaufaniem krajowców, to zaś razem wzięte, stwarzało zupełnie wyjątkowe warunki w dziedzinie badań antropologicznych i etnograficznych”⁹³. Ponadto działalność misjonarzy nie sprowadzała się, zdaniem Czekanowskiego, jedynie do „cywilizowania” tubylców: „Był to potężny, sprawnie działający zespół różnorodnych instytucji, przystosowujących żywot murzyński do nowych warunków, jakie się tworzyły pod działaniem europejskiej cywilizacji. Zrozumiałem, że skromni misjonarze dużo głębiej i poważniej oddani byli obronie autochtonicznej ludności, niż oficerowie”⁹⁴. Późniejsi badacze, np. Colin Turnbull, będą dużo bardziej krytyczni względem działalności misjonarzy w Afryce. Być może figura „misjonarza” uległa, zwłaszcza w drugiej połowie XX w., zbyt daleko idącemu uogólnieniu – warto pamiętać, że model tej działalności jest zmienny historycznie. Zwrócił na to uwagę m.in. Nigel Barley, który przestrzega przed bezkrytycznym zawierzeniem instrukcjom Malinowskiego, ponieważ sam spotkał w Afryce misjonarzy niemających nic wspólnego z „imperializmem kulturowym” i dodaje: „Antropologii przypisuje się kłopotliwie wysoką pozycję jedyne go środka na pożałowania godne wypaczenia kulturowe – pozycję, o którą bym, szczerze mówiąc, dla antropologii nie zabiegał”⁹⁵.

⁹¹ J. Czekanowski, *Dziennik...*, s. 47.

⁹² Tamże, s. 137.

⁹³ Tamże, s. 135.

⁹⁴ Tamże, s. 137–138.

⁹⁵ N. Barley, *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*, tłum. E.T. Szyler, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 32.

Uderza również w tym kontekście fakt, że Czekanowski badany przez siebie teren traktuje w sposób całościowy, tzn. w przeciwieństwie do Malinowskiego nie interesuje się tylko „czystą” kulturą lokalną, ale bierze też pod uwagę lokalne stosunki o charakterze kolonialnym, „ciało i krew” odtwarzanych przezeń kontekstów i grup afrykańskich jest efektem krzyżowania tego rodzaju źródeł:

Ileż trudności, ileż niejasności, z którymi beznadziejnie borykałem się zatopiony w lekturze podróźniczej, rozwiał się przy pierwszym zetknięciu z terenem. Rozmowy z Europejczykami znajdującymi stosunki miejscowe, wiadomości otrzymane przygodnie od Murzynów, zwracających mi się ze swych kłopotów, dały mi w ciągu miesiąca więcej, niż to, co osiągnąłem przez wielomiesięczne ślęczenie nad lekturą⁹⁶.

Czekanowski zatem – wbrew późniejszym zaleceniom Malinowskiego – nie unika białych, traktuje ich jako dodatkowe, wartościowe źródło informacji na temat współczesnej mu Afryki.

Oczywiście należy pamiętać o wpływie, jaki wywarł na badania polskiego uczestnika ekspedycji system kolonialny:

Sytuacja kolonialna w różnorodny sposób wpływała również na prace uczonych europejskich, których dziesiątki prowadziły badania terenowe w Afryce u schyłku XIX wieku. Z jednej strony mieli oni ogromne możliwości badawcze, korzystając z ochrony władz kolonialnych, z drugiej zaś system kolonialny zamrażał i deformował wiele procesów przemian społeczeństw miejscowych, co ograniczało badaczom możliwość poznania rodzimych struktur w pełnym zakresie ich działania⁹⁷.

Jan Milewski zauważa, że oznaczało to również pisanie w określonej konwencji⁹⁸. Z pewnością jednak badania Czekanowskiego nie były jednoznacznie matrycowane przez dyskurs kolonialny, choć są w rzeczywistości kolonialnej zanurzone. W tym przypadku kontekst pracy terenowej każdorazowo tworzy skomplikowaną konfigurację elementów, a w efekcie w pracy badacza przeplata się kilka z różną intensywnością podejmowanych ról. Czekanowskiemu często trudno jest np. pogodzić postawę etnografa z obowiązkami wynikającymi

⁹⁶ J. Czekanowski, *Dziennik...*, s. 106.

⁹⁷ J.J. Milewski, *Słowo wstępne*, w: *Śladami ekspedycji Jana Czekanowskiego do Afryki Środkowej 1907–1909. Katalog wystawy*, oprac. A. Czekanowska, H. Deręgowska, Instytut Krajów Rozwijających Się, Warszawa 2000, s. 6.

⁹⁸ Tamże.

z nadzorowania wyprawy, często musi wchodzić w rolę „białego”; zdecydowanie przeważa jednak empatia i poczucie solidarności:

Mimo konfliktów natury dyscyplinarnej, niezbyt zresztą częstych, zbliżałem się stopniowo do moich ludzi. Znałem już ich charaktery. Dawno przestałem sobie zdawać sprawę z tego, że mają inny niż ja kolor skóry. Z czasem przeistoczyłem się w herszta mojej bandy, którą musiałem żywić. A sytuacje bywały trudne w związku z troską o żywność. Trzeba było niekiedy energicznie przeciwstawiać się autochtonom, stanowiącym teoretyczny przedmiot adoracji etnografa⁹⁹.

Czekanowski często doświadcza konfliktu postaw wobec tubylców. W efekcie sytuacji, kiedy musi „dać winowajcy po mordzie”¹⁰⁰, powodują u niego nie tylko rozterki moralne, ale są też podstawą do refleksji nad istotą międzykulturowych stosunków w Afryce.

Podkreślić trzeba, że to, co współcześnie wydaje nam się oczywistością, w czasach Czekanowskiego było powoli wypracowywane w oparciu o złożone doświadczenie. Stąd różnice rasowe i kulturowe były wciąż prawdziwym wyzwaniem:

Na jakiej podstawie twierdzi się, że Murzyni nie mają godności osobistej, a jedynie boją się bata? [...] Oni nie różnią się od nas aż tak dalece: sztuczne teorie zaczynały tracić jakąkolwiek wartość w moim umyśle. Formowałem sobie swój własny pogląd, a wielką przy tym satysfakcją było odkrycie, że zaczynam w Murzynach widzieć indywidua, poszczególne jednostki, że rozróżniam ich między sobą – pierwsze wrażenie czarności skóry, początkowo niwelujące wszelkie różnice, zaczyna ustępować na drugi plan. Teraz widziałem różnice wyrazu twarzy, orientowałem się w toku rozumowania, nawet – co było najtrudniejsze – zdawałem sobie sprawę z reakcji uczuciowych¹⁰¹.

Poza wyrazistą postawą empatyczną, przełamującą podejście etnocentryczne, wyrażone w powyższym fragmencie jest rozgraniczenie teorii i doświadczenia. Otwarcie się na kulturową inność jest doświadczeniem poprzedzającym dyskurs – podczas gdy w antropologii dwudziestowiecznej stanie się narracją fundamentalną dla określenia podstawowych pojęć i strategii badawczych. W powyższym cytacie wyraźnie widzimy, w jaki sposób z homogenicznego doświadczenia

⁹⁹ J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, s. 54.

¹⁰⁰ Tamże, s. 365.

¹⁰¹ Tenże, *Dziennik...*, s. 99.

wyłania się struktura znakowa będąca podstawą budowanego przez badacza modelu świata. Kluczową rolę odgrywa w tym procesie podejście antropologiczne.

Joanna Bar zdecydowanie podkreśla, że w stosunku do wcześniejszych badaczy, Czekanowski odrzucał wartościujące, rasistowskie przekonania, m.in. tezę o kulturowej degeneracji Pigmejów¹⁰². Badacz widział w tubylcach przede wszystkim ludzi, co stawia go w jednym rzędzie z polskimi badaczami ludów syberyjskich oraz Bronisławem Malinowskim. Być może polskie wzorce zachowań – nie tylko złożoność etniczna i kulturowa na ziemiach polskich – miały wpływ na tego rodzaju podejście¹⁰³. Czekanowski z dużą przenikliwością wskazuje, że znany mu model kultury ziemiańskiej i wiejskiej uodparniał go na afrykańską egzotykę, podkreślając również znaczenie przestrzeni kulturowej jako podstawowego wyznacznika modelu życia:

Wyjazd do Marienbergu uświadomił mi, że Afryka jest dla moich kolegów – mieszcuchów znacznie bardziej egzotyczna, niż dla mnie, wychowanego w prymitywnych stosunkach wsi polskiej zaboru rosyjskiego. Oni znali europejskie miasta, nie znając zacofanej wsi, tym większą widzieli różnicę, między niedawno pożegnaną Europą a Afryką. Ja zaś znałem dokładnie z opowiadania mojego ojca stosunki jeszcze pańszczyźniane z ich patrymonialnym doraźnym wymiarem sprawiedliwości, a to osłabiało w moich oczach jaskrawość afrykańskiego egzotyizmu¹⁰⁴.

Czytając liczne fragmenty dzienników badacza, łatwo z dzisiejszego punktu widzenia oskarżać go etnocentryzm, kolonializm czy nawet rasizm. Sposób opisywania przez Czekanowskiego konkretnych sytuacji i relacji międzykulturowych czy nawet używane przez niego słownictwo należy jednak rozumieć w „gęstym”, pieczołowicie i w oparciu o zróżnicowane źródła charakteryzowanym przez niego kontekście:

Poznać tę smutną prawdę można było jedynie tu na miejscu, a i na to, by ją poznać, nie wystarczyło pogwarzyć z przedstawicielami władzy po stacjach. Misjonarze, Arabowie, dzikusy tego czy innego plemienia, a zwłaszcza wyszczekani Wangwana, ci uzupełniali powoli moje wiadomości¹⁰⁵.

¹⁰² Por. J. Bar, *Afrykanistyczne badania...*, s. 129–130.

¹⁰³ Adam Pisarek sugeruje, że być może na stosunek Malinowskiego do Trobriandczyków miały wpływ wzory gościnności polskiej (por. A. Pisarek, *Antropolog, czyli gość...*, s. 85–86).

¹⁰⁴ J. Czekanowski, *Dziennik...*, s. 132.

¹⁰⁵ Tenże, *W głąb lasów Aruwimi...*, s. 370.

Powyższy fragment (który potwierdza, swoją drogą, dużą otwartość Czekanowskiego na różnorodne źródła) zdaje się dzisiaj razić użyciem słowa „dzikusy”. Warto jednak odnotować, że badacz posługuje się tym terminem z perspektywy *emic*, a nie *etic*. Nie jest to zatem europejska nomenklatura etnocentryczna, ale lokalny termin – *washenzi* – na określenie plemion pozostających niżej od „ucywilizowanych” w hierarchii kolonialnej, stosowany przez samych tubylców, zwłaszcza tych zarabizowanych. Analogicznych przypadków można wskazać więcej.

Należy podkreślić, że postawa Czekanowskiego nie była w owym czasie oczywistością. Świadczyć mogą o tym zarzuty, z jakimi spotkał się jeszcze w Afryce ze strony jednego z członków ekspedycji:

Ni z tego, ni z owego podszedł [...] do mnie Schubotz, nadęty i kostyczny, by mi oznajmić, że moje poufalenie się z Murzynami przekracza dozwolone granice, że podważa prestiż Europejczyka i że on wyprasza sobie na przyszłość takie traktowanie czarnych. Następnie wypowiedział się szczerze, co sądzi o mojej obecności wśród Niemców, członków niemieckiej naukowej ekspedycji. Otóż jego zdaniem jako Polak jestem zapewne cichym wrogiem Reichu, dążę zatem do poderwania autorytetu Niemców przy każdej sposobności. Przyjaźnię się z katolickimi francuskimi misjonarzami i z belgijskimi oficerami, a nawet podoficerami, to zaś maluje dosadnie moje ogólne nastawienie, tym bardziej, że trzymam się z dala od kolegów Niemców, z którymi nigdy nie prowadzę równie serdecznych rozmów. Zakończył wyrażając zdumienie, że Polak, w dodatku rosyjski poddany, został przydzielony do niemieckiej ekspedycji, i to jako uprzywilejowany stypendysta pruskiej instytucji rządowej, niewątpliwie z krzywdą niejednego młodego uczonego niemieckiego¹⁰⁶.

Zwróćmy uwagę, jak bardzo skomplikowany splot relacji określa pozycję Czekanowskiego w tym momencie: kwestie etniczne, narodowościowe, religijne zdecydowanie komplikują hierarchię i funkcjonowanie systemu kolonialnego. Co ważne, badacz w odpowiedzi na tę rękawicę „rzuconą brutalnie i prostacko”, odpowiada koledze, że jest w Afryce wyłącznie po to, by „służyć nauce” i że nie wyobraża sobie pracy ani antropologa, ani etnografa bez „poufalenia się” z krajowcami¹⁰⁷. Co ciekawe, w tym przypadku mamy do czynienia z sytuacją, kiedy to nauka jest najważniejszą instancją pozwalającą wyjść poza ograniczone kulturowo horyzonty poznawcze i zdystansować się wobec uwarunkowań kolonialnych. Badacz zresztą był świadom złożoności problemów kulturowych

¹⁰⁶ Tamże, s. 127–128.

¹⁰⁷ Tamże, s. 128–129.

tworzonych przez systemy kolonialne, czemu dał wyraz na kartach swoich dzienników.

Jądro ciemności

Jan Czekanowski doskonale zdawał sobie sprawę ze zróżnicowania stosunków kolonialnych w Afryce Środkowej¹⁰⁸. W opublikowanym w 1960 r. artykule na temat struktury etnicznej Afryki oraz „nawarstwień najmłodszych” nie tylko pisze o eksploatacji surowców jako podstawie kolonializmu, ale też dookreśla jego zróżnicowanie: „System angielski szybciej przeobrażał [...] kulturę? materialną, zaś belgijski – kulturę społeczną”¹⁰⁹. Charakterystyka Wangwana – zarabizowanych Afrykanów – zarówno w dziennikach, jak i w *Forschungen...* potwierdza, że badacz problem ten postrzega systemowo i wieloaspektowo.

Najdokładniej opisuje Czekanowski okropności kolonializmu w swoich dziennikach, kładąc nacisk na Wolne Państwo Kongo pozostające pod wpływem belgijskim. System ten przeciwstawiany jest brytyjskiemu, niemieckiego natomiast badacz w sposób otwarty nie krytykuje – na co miał zapewne wpływ fakt, że był uczestnikiem wyprawy niemieckiej¹¹⁰.

Czekanowski w wielu miejscach artykułuje rozbieżność pomiędzy „humanitarnymi” hasłami Belgów a stosowanymi przez nich metodami eksploatacji i wyzysku:

Rzeczywistość odbiegała daleko od tych idealnych, humanitarnych norm! [...] Humanitarny jeden dzień pańszczyzny na tydzień, poświęcony zbieraniu kauczuku, był tak rozciągliwy, że zajmował zwykle znacznie więcej niż połowę tygodnia. [...] Najbardziej uderzała wyrafinowana podłość tej procedury, dążącej do zatarcia granicy między fikcją a stanem faktycznym. Biedny dzikus i niedzikus gubił się, tracił poczucie rzeczywistości, popadał w beznadziejność¹¹¹.

Czekanowski zwraca uwagę zarówno na mechanizmy administracyjne, rozbudowaną biurokrację i absurdy związane z prawem nieprzystającym do lokalnych struktur, jak również z pozoru idealistyczny dyskurs, który wypacza

¹⁰⁸ Por. tenże, *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyzjeziera*, „Przegląd Socjologiczny” 1961 (t. 15), s. 21–60.

¹⁰⁹ Tenże, *Struktura etniczna Afryki...*, s. 33.

¹¹⁰ W tym kontekście znaczący jest brak w zapiskach Czekanowskiego wzmianek na temat stłumienia przez wojska Cesarstwa powstania ludów Herero i Namaqua w Niemieckiej Afryce Południowo-Zachodniej. Zginęło wówczas ok. 100 tys. ludzi.

¹¹¹ J. Czekanowski, *W głęb lasów Aruwimi...*, s. 306–307.

rzeczywistość kulturową. Badacz nie pozostawia co do tego żadnych złudzeń: „[...] pięknie brzmiącymi frazesami propagandowymi uzasadniano osławioną eksploatację kolonialną”¹¹². Co więcej, ten w gruncie rzeczy sprawnie działający pod hasłami wyzwolenia tubylców z niewolnictwa i szerzenia standardów cywilizacyjnych system, zmierzał głównie do tego, aby zdestabilizować i zniszczyć lokalne kultury; dlatego Czekanowski pisze o „geniuszu administratorów”, ale połączonym z „bezbrzeżnym cynizmem”¹¹³.

Polski badacz potrafił spojrzeć na problem kolonializmu uwzględniając różne perspektywy kulturowe, przenikliwie dostrzegając, w jaki sposób system ten przekształca nie tylko Afrykę, ale i Europę:

Murzyni znacznie realniej patrzyli w tym wypadku na sprawę suwerennej posiadłości Bula Matari [Belgów] niż naiwni Europejczycy, którzy dawali się ludzi głoszonymi hasłami, aż ociekającymi od szlachetności, i ufali fikcji, że przy konferencyjnym stole, na zielonym suknie stworzono nowe państwo dla dobra ludzkości, by dogodzić glupkowatym filantropom, zbierającym zużyte znaczki pocztowe na wykupywanie dzieci murzyńskich z niewoli¹¹⁴.

Czytając podobne fragmenty w dziennikach Czekanowskiego, trudno jest zgodzić się z opinią Jana Milewskiego, że obrazy Afryki stworzone przez Czekanowskiego i Josepha Conrada różnią się¹¹⁵. Wszystko wskazuje na to, że polski badacz nie znał twórczości rodaka, zresztą uważał, że jest jeszcze za wcześnie na „literackie ujęcie” sagi „nowoczesnych Wikingów”, jak nazywa Belgów¹¹⁶.

Opinie wyrażane przez badacza na kartach dzienników niewątpliwie wielokrotnie mogą zdawać się echem wyrażonych przez Marlowa w *Jądrze ciemności* sądów na temat kolonializmu jako „kradzieży z włamaniem”. Zresztą pobieżne nawet porównanie dziennika Czekanowskiego i noweli Conrada dowodzi, że kongijskie doświadczenia miały na pisarza większy wpływ, niż przypuszczano, a obraz Afryki w *Jądrze ciemności* jest nie tylko symboliczny, lecz również bardzo kontekstualny. Jeżeli komuś wydaje się, że ludożercy o spiłowanych zębach, którym płaci się drutem miedzianym, są w sercu Afryki etnocentrycznym wymysłem pisarza, powinien dokładnie przestudiować *W głębi lasów Aruwimi...* Zresztą nawet opisy otoczenia niejednokrotnie przywołują na myśl *Jądro ciemności*: „Stacja

¹¹² Tamże, s. 86.

¹¹³ Tamże, s. 90.

¹¹⁴ Tamże, s. 214.

¹¹⁵ J.J. Milewski, *Słowo wstępne...*, s. 6.

¹¹⁶ J. Czekanowski, *W głębi lasów Aruwimi...*, s. 379–380.

robiła żalosne wrażenie jakiegoś nędznego prowizorium. Budynki sklecone z *matete*, czyli trzcinastej trawy stepowej o łodygach grubości palca i kilkumetrowej długości, były powyginane i wykoślawione przez wichry, a nadmiar [sic!] złego zaszczerzone i pełne rozmaitych owadów”¹¹⁷. Podobnie też jak Conradowski Marlow, Czekanowski w trakcie pobytu w Afryce zostaje odarty z wiary w szlachetne ideały europejskich podróżników: „Zatęskniłem całą żarliwością serca do tych dni, kiedy zaczytywałem się w opisach ekspedycji ratunkowej, podjętej dla odnalezienia Emina-Paszy. Stanley w świetle własnej książki to taka cudowna postać! Gdzie jesteś, Stanleyu mojego dzieciństwa? Stanleyu z »Przyjaciela Dzieci«?”¹¹⁸.

Oczywiście w przypadku Czekanowskiego mamy do czynienia z obserwacjami etnografa, zatem wyraźniej dostrzega on kulturowe przekształcenia: „[...] wmówiona potrzeba cywilizowanych Murzynów zmieniała ich z dzikusów, bardzo starannie na ogół utrzymujących swe ciała, w brudasów odzianych w łachmany”¹¹⁹. Badacz zresztą wprost mówi o „wyważeniu z trybów tradycyjnej prymitywnej organizacji społecznej”¹²⁰, co widoczne jest zarówno w instytucji małżeństwa, jak i organizacji pracy. Jednocześnie dostrzega kulturowe uwarunkowania belgijskiego systemu kolonialnego: „Belgowie rządzący Kongiem byli klasycznymi przedstawicielami politycznie bezsilnego, małego narodu, dopiero niedawno stworzonego decyzją wielkich mocarstw. Zostali stworzeni z dwu etnicznie sobie obcych szczepów, związanych jedynie wyznaniem”¹²¹.

Uderza wnikliwość, z jaką Czekanowski przygląda się i analizuje sytuację kolonialną w Afryce. Wykazuje się przy tym nie tylko doskonałą znajomością prowadzonej na tych terenach polityki oraz lokalnych stosunków – co zawdzięcza dokładnym badaniom etnograficznym – ale też potrafi dookreślić mechanizm zmiany kulturowej, który leży u podstaw kolonializmu jako dyskursu wprowadzającego w lokalne systemy kulturowe „niezgodności między strukturą a tożsamością”¹²². Należy odnotować, że w innym kontekście badacz wypowiada się na ten temat w nieco odmienny sposób: w tekście poświęconym kwestii ewentualnego pozyskania przez Polskę kolonii stwierdza, że jest to zagadnienie nie polityczne, lecz gospodarcze¹²³. W tym przypadku jednak tekst Czekanowskiego

¹¹⁷ Tamże, s. 135–136.

¹¹⁸ Tamże, s. 344.

¹¹⁹ Tamże, s. 284.

¹²⁰ Tamże, s. 285.

¹²¹ Tamże, s. 100.

¹²² J. Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, Czytelnik, Warszawa 1986, s. 291.

¹²³ J. Czekanowski, *Zagadnienia kolonialne a Polska*, „Przegląd Współczesny” 1937 (t. 60), s. 161–173. Co ciekawe, w tekście tym Czekanowski wskazuje Kamerun jako ewentualną polską kolonię; dostrzega

dookreślony został przez nieco inny kontekst dyskursywny, który podporządkowany jest celom politycznym i społecznym Drugiej Rzeczypospolitej i ma związek z działalnością Ligi Morskiej i Kolonialnej¹²⁴. Jako badacz traktuje tę problematykę równoważnie z „etnografią” miejscowych kultur, patrzy zatem na kolonializm przede wszystkim jako system w pierwszej kolejności kulturowy, a nie tylko ideologiczny. Dlatego też dookreśleniu charakteru kolonializmu i zmian wprowadzanych przezeń w wielu sferach kultury służy jego zainteresowanie miejscami styku, rubieży, peryferii¹²⁵.

Jak widzimy, obraz Afryki tworzony przez Czekanowskiego oparty jest na gęstym splocie różnorodnych doświadczeń, które uczony umiejętnie poddaje systematyzacji. Co istotne, doświadczeniu temu badacz nie nadaje charakteru „podmiotocentrycznego”, lecz raczej „kulturocentryczny”, poszukując inwariantów zarówno w perspektywie (wg dzisiejszej nomenklatury) *emic*, jak i *etic*. Autor nie jest bezkrytyczny, uważnie przygląda się kontekstowi swoich badań. I chociaż momentami można odnieść wrażenie, że są one oparte głównie na modelu podróźniczej eksploracji, sam badacz nadaje swoim obserwacjom charakter niezwykle uporządkowany i usystematyzowany.

„Ja oczywiście nie wypuszczałem notatnika z ręki”¹²⁶

Działalność kolonialna stanowiła niewątpliwie dobre zaplecze organizacyjne dla wyprawy księcia Meklemburskiego, która zresztą korzystała z funduszy przyznanych przez Reichskolonialamt oraz cieszyła się poparciem Hansa Meyera, orędownika badań naukowych wspierających niemiecką działalność kolonialną¹²⁷. Christine Stelzig i Katrin Adler zauważyły, że doprowadziło to do swoistej rywalizacji o eksponaty między muzeum berlińskim a lipskim, co przełożyło się na stosunki pomiędzy uczestnikami wyprawy. W efekcie Walter von Wiese – nie posiadając odpowiedniego przygotowania – rozpoczął

również pewne analogie – przede wszystkim natury gospodarczej – pomiędzy koloniami a sposobem zagospodarowania Ukrainy.

¹²⁴ Por. M.A. Kowalski, *Dyskurs kolonialny w Drugiej Rzeczypospolitej*, DiG, Warszawa 2010.

¹²⁵ Przykładem może tu być następująca charakterystyka drogi, łącząca aspekty symboliczne i cywilizacyjne, lokalne i kolonialne: „Barbara była symbolem nowego ładu wprowadzonego przez okupację europejską. Jak na symbol była nazbyt dokuczliwa: utrzymanie jej wymagało szarwarkowych prac polegających na usuwaniu traw, które ją nader szybko zarastały. Nie posiadała mostów, z którymi jeszcze szybciej zalatwiłyby się termity. Koło nie wtargnęło jeszcze w życie murzyńskie. Koło, odciążające tragarza, sprzyja rozwojowi mostów, poza tym nie znano tu jeszcze gwoździ, kawałki drewna umiano jedynie wiązać. Barbara była czymś w rodzaju strefy neutralnej, nie wchodzącej w skład państwa, przez które przechodziła. Mimo to, poddani musieli ją utrzymywać”. J. Czekanowski, *Dziennik...*, s. 140–141.

¹²⁶ Tenże, *W głąb lasów Aruwimi...*, s. 101.

¹²⁷ Por. Ch. Stelzig, K. Adler, *On the Preconditions...*, s. 165–167. Pamiętać także należy, że wyprawie towarzyszyli żołnierze Schutztruppe, niemieckich oddziałów kolonialnych.

kolekcjonowanie zbiorów dla Muzeum w Lipsku, co częściowo miało na celu wzmocnienie jego pozycji w grupie¹²⁸. Czekanowski zobowiązany był do pozyskania kolekcji dla Muzeum w Berlinie oraz przekazywania na bieżąco obserwacji, zdjęć i notatek¹²⁹. Von Luschanowi bardzo zależało wprawdzie, aby zbiory były usystematyzowane i skontekstualizowane, w pewnym sensie dyspozycje te mogły jednak ograniczać Polaka, ponieważ dotyczyły przede wszystkim samych obiektów¹³⁰. Wysiłek Czekanowskiego, aby odłączyć się od wyprawy w celu prowadzenia dalszych badań terenowych na szerszą skalę, można traktować jako próbę przekroczenia tego modelu.

Po części mechaniczne i ilościowo zorientowane badania (oprócz gromadzenia eksponatów etnograficznych, Czekanowski kompletował też zbiory antropologiczne i prowadził pomiary fizyczne) zrównoważone były więc „studiami etnograficznymi”, które obejmowały zróżnicowane aspekty kulturowe: „Musiałem się [...] otrzaskać z kulturą materialną Międzyzjezierza, którą dotychczas znałem jedynie z gablot berlińskiego Museum für Völkerkunde, musiałem możliwie dokładnie zaznajomić się ze stosunkami społecznymi i politycznymi, a do pewnego stopnia również z obrzędami i zwyczajami”¹³¹. Widzimy tutaj wyraźnie zarysowaną hierarchię badań – „zwyczaje”, które w późniejszej antropologii kulturowej wskazywane były niejednokrotnie jako rdzeń badań nad kulturą (np. przez Franza Boasa i późniejszych przedstawicieli konfiguracyjnego), tutaj plasują się na miejscu ostatnim. Niemniej dokładna znajomość lokalnych „gęstych sieci” kultury imponuje u Czekanowskiego, który zresztą dbał o to, aby w trakcie pobytu nie przeistoczyć się w „agenta skupu przedmiotów etnograficznych”¹³². Badacz przestrzegał, że „Zaznaczające się niekiedy tendencje do zwężenia zakresu etnografii do badań nad kulturą materialną, etnologii do badań nad kulturą duchową (religią pierwotną) a socjologii do badań nad instytucjami należy uważać za przejawy braku perspektywy ogólnej”¹³³. Położenie nacisku na uogólnianie wyników badań, w przypadku polskiego uczonego idzie jednak w parze z dużą pieczołowitością w odnotowywaniu szczegółów.

¹²⁸ Tamże, s. 169.

¹²⁹ Tamże, s. 169–172.

¹³⁰ W owym czasie silna była świadomość, jak wybiórcze mogą być kolekcje złożone z przypadkowych obiektów (por. tamże, s. 161), jednakże dyspozycje von Luschana, aby Czekanowski dokładnie opisywał przedmioty, notując ich oryginalne nazwy oraz dokumentując, jak zostały zrobione (por. tamże, s. 171), bliska jest nieco atomizującej kulturę idei badań wg modelu szkoły kulturowohistorycznej.

¹³¹ J. Czekanowski, *Dziennik ...*, s. 137.

¹³² Tenże, *W głąb lasów Aruwimi ...*, s. 427.

¹³³ Tenże, *Antropologia ...*, s. 12.

Przede wszystkim zwraca uwagę to, że Czekanowski nieprzerwanie i na bieżąco utrwał zdobyty materiał: „[...] po zgromadzeniu przytłaczającej masy informacji o życiu białych i czarnych, które spisywałem całymi nocami, ogarnęło mnie wielkie znużenie”¹³⁴. Ta mimochodem uczyniona uwaga poświadcza, że, po pierwsze, badacz traktował „lokalne kultury” oraz „środowisko białych” jako równoważny materiał badawczy – chcąc zrozumieć lokalny kontekst, trzeba postrzegać je łącznie; po drugie natomiast – że z dużą powagą podchodzi do konieczności tworzenia na bieżąco dokładnego opisu kultury. W efekcie badania terenowe są przezeń prowadzone również w środowisku Belgów: „Przy wieczery znowu posypały się opowiadania, do których przywiązywałem tak wielką wagę. Były moim wywiadem terenowym, gospodarzy zaś cieszyło zainteresowanie, z jakim ich słuchałem. Zachęcało to ich do gawędy”¹³⁵.

Z biegiem czasu Czekanowski nabiera coraz większej biegłości w pozyskiwaniu materiału, np. aby otrzymać informacje na temat przynależności szczepowej, „wmawia” informatorom przynależność do szczepu powszechnie pogardzane-go¹³⁶. Na ogół jednak stara się odpowiednio oswoić informatorów ze swoją obecnością: „[...] umiałem już zadawać pytania tak beztrosko i obojętnie, że nie tylko nie budziłem podejrzliwości, ale umiałem ją jakby uspić”¹³⁷. Równocześnie bardzo dokładnie weryfikuje uzyskane tą drogą materiały: „Wszystkie wiadomości pozyskiwane przy wywiadach etnograficznych, niezależnie od tego, z jakiego płyną źródła, należy bardzo starannie filtrować, należy kontrolować przy każdej sposobności”¹³⁸. Zresztą prowadzenie efektywnych badań terenowych wymaga zarówno znajomości lokalnego kontekstu, jak i odpowiednich kompetencji oraz strategii badawczych:

[...] największe trudności nastroczało ustalenie ich przynależności szczepowej. Widać było, że pacyfikacja kapitana Benaetsa załamała ich całkowicie. Taki zabiedzony i maltretowany Murzyn starał się we wszystkim wygodzić przerażającemu go białemu. A jednak stale powtarzali, że są Bapakombe i nikim innym. Nie zdawali sobie sprawy z tego, że są Babira, i nie dawali sobie tego wmówić. Trzeba się było bardzo wysilić, sporządzić słowniczek i wtedy wyszło na jaw, że Bapakombe są tylko klanem szczepu Babira¹³⁹.

¹³⁴ Tenże, *W głąb lasów Aruwimi...*, 91.

¹³⁵ Tamże, s. 102.

¹³⁶ Por. tamże, s. 331.

¹³⁷ Tamże, s. 408.

¹³⁸ Tamże, s. 327.

¹³⁹ Tamże, s. 281.

Równocześnie Czekanowski podkreśla wagę dokładnej obserwacji: „[...] drobniawo należy się wszystkiemu przyglądać”¹⁴⁰. Co ważne, chociaż badacz opiera się w swoich analizach na metodach ilościowych, obserwacje nie są prowadzone przez niego mechanicznie, jak bowiem zauważa: „Analogia nie stanowi dowodu naukowego”¹⁴¹.

Zwraca uwagę również fakt, że ogólna refleksja jest budowana przez Czekanowskiego nie tylko w oparciu o statystykę. Również specyficzne doświadczenie przestrzeni pozwala się wznieść badaczowi ponad gęstwinę skrupulatnie odnotowywanych faktów i danych, a rozumienie pojawia się na osobnym poziomie w procesie poznawczym:

Trudno oddać nastrój, w jakim powracałem. Miałem uczucie, że potężnie wgłębiłem się w tajemnice Afryki. Godziny przymusowego unieruchomienia w łodzi i swobodnego puszczenia wodzy myślom, nie paraliżowanych przez mechaniczne robienie obserwacji antropologicznych lub monotonne zapisywanie notatek, dało mi największą rozkosz – zrozumienie tego, na co patrzyłem w Ruandzie¹⁴².

A zatem także ulotna kategoria „nastroju” staje się istotną częścią doświadczenia terenowego – umożliwia dystans poznawczy. Nie zmienia to jednak kluczowej roli analizy materiału badawczego. Ostatecznie po pewnym czasie Czekanowski może z satysfakcją odnotować: „Tak oto dzięki wywiadam [...], osiągnąłem jednak pewną orientację ogólną w bardzo pstrej rzeczywistości etnicznej. Moja mapa etnograficzna posunęła się o poważny krok naprzód, okupiony bardzo mozolnym gadaniem”¹⁴³.

Oczywiście wszystko to jest możliwe dzięki nieprzerwanemu prowadzeniu notatek, które są zarówno źródłem wiedzy, jak i uświadamiają etnografowi braki poznawcze: „Notatniki roily się od tak sprzecznych informacji, że zaczynałem tracić ewidencję tego, co koniecznie wyjaśnić należy. Było faktów za wiele, a czas naglił”¹⁴⁴. Dziennik i notatki porządkowane są na bieżąco: „W domu do późna w nocy porządkowałem dziennik, nad którym spałem przed obiadem”¹⁴⁵.

Od strony metodyki badań terenowych fragmenty dzienników Czekanowskiego mogą brzmieć jak zaczerpnięte ze współczesnych podręczników. Pamiętać

¹⁴⁰ Tamże, s. 257.

¹⁴¹ Tamże, s. 384.

¹⁴² Tamże, s. 111.

¹⁴³ Tamże, s. 334.

¹⁴⁴ Tamże, s. 332.

¹⁴⁵ Tamże, s. 169.

jednak należy, że zapiski prowadzone przez badacza w terenie nie sprowadzają się jedynie do dziennika czy notatek. Tworzona przez niego w trakcie wyprawy „literatura antropologiczna” jest o wiele bardziej złożona gatunkowo i funkcjonalnie:

Po zakończeniu prac antropologicznych i etnograficzno-socjologicznych wywiadów porządkowałem w ciągu popołudnia notatki i przygotowywałem pocztę. Sprawozdanie, które systematycznie wysyłałem do Berlina, do muzeum, nie zabierało mi wiele czasu, gdyż dołączałem do niego przebitki dziennika podróży, stanowiące część najistotniejszą. Listy prywatne wymagały więcej czasu, stanowiły zresztą bardziej osobiste uzupełnienie oficjalnego sprawozdania. Z ostrożności w dzienniku nie umieszczałem wszystkiego, co zasługiwało na zanotowanie¹⁴⁶.

Powyższy fragment łatwo mógłby stać się podstawą do oskarżenia Czekanowskiego o autocenzurę tłumiącą refleksję w zarodku. Zwróćmy jednak uwagę, że cała ta badawcza „pisanina” jest ściśle zhierarchizowana i sfunkcjonalizowana. W ten sposób dochodzi do głosu badawcza polifonia o różnym stopniu dyskursywnego zagęszczenia (o hierarchii tej decyduje metoda i teoria) i – by tak rzec – zróżnicowana gatunkowo¹⁴⁷. Wszystkie te narzędzia dookreślają różne poziomy i sfery badań, stanowią materiał sprawozdawczy, opisowy lub analityczny. Ponadto poszczególne rodzaje tekstów tworzonych przez etnografa w terenie mają często odmiennych adresatów, o różnych kompetencjach poznawczych.

W tym kontekście bardzo ciekawym materiałem jest dziennik badawczy prowadzony przez Czekanowskiego w trakcie wyprawy. Przede wszystkim uderza fakt, że nie jest on tekstem marginalnym, ponieważ już tutaj znajdujemy komponenty wchodzące w skład zarówno *Forschungen ...*, jak i dzienników przygotowanych z myślą o publikacji. Dziennik ten odznacza się swoistą polifonią (prowadzony głównie w języku niemieckim, ale zdarzają się też fragmenty po francusku, polsku i w językach lokalnych)¹⁴⁸, rękopis stanowi raczej zbiór luźnych notatek, sporządzonych często przy użyciu równoważników zdań, zawiera też elementy itinerarium, z czym wiążą się obszerne zbiory dat, liczb, imion¹⁴⁹. Joanna Bar zauważa jednak, że to nie tyle „[...] relacje z rutynowo prowadzonych badań terenowych, co luźne obserwacje z podróży zawierają najwięcej ciekawych

¹⁴⁶ Tamże, s. 141–142.

¹⁴⁷ Na tę daleko idącą segmentację materiału badawczego wskazywała Małgorzata Rygielska – por. M. Rygielska, *Listy uwierzytelniające antropologa*, „Laboratorium Kultury” 2013, nr 2, s. 29–57.

¹⁴⁸ Por. J. Bar, *Dziennik podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego, czerwiec–listopad 1907 r. Rekonstrukcja wydarzeń*, „Afryka” 2015, nr 42, s. 105.

¹⁴⁹ Por. tamże, s. 106.

szczegółów”, a bardzo często incydent staje się podstawą refleksji na temat jego szerszych kulturowych uwarunkowań¹⁵⁰. Na kartach dziennika „Czekanowski z pewnością częściowo odstępował od naukowych norm na rzecz *licentia poetica*”¹⁵¹, jednak malownicze opisy i impresyjne porównania międzykulturowe nie są w tym przypadku alternatywnym językiem refleksji nad kulturą, bowiem – jak zauważa Joanna Bar – „Walor językowy, staranność opisu, rozbudowane hipotezy robocze, logiczna synteza, świadczą o niezwykle szerokich horyzontach naukowych polskiego badacza”¹⁵².

Materiał zebrany przez Czekanowskiego był niezwykle zróżnicowany i obfity. Na początku 1908 r. przedstawiał się on następująco: 298 pomiarów antropometrycznych wg schematu rozbudowanego, 1201 badań zredukowanych, 90 wałków z nagraniami pieśni, 250 wywołanych płyt ze zdjęciami i ponad 100 niewywołanych¹⁵³ oraz 40 masek gipsowych; dodatkowo badacz narzekał, że miał do tego momentu „zaledwie” trzy zapisane słowniki. Z kolei

Urzędowy dziennik podróży przewidywano na 800 stron *in folio* i 400 stron ósemki. Doprowadziłem go do 515 stron *in folio* i tylko 43 ósemki. Już dzisiaj wystarczyło to do napisania wyczerpującej monografii feudalnych państw pasterskich Międzyzjezierza. Był to materiał tym cenniejszy, że stosunki te obserwowałem w Ruandzie w postaci jeszcze nie zniekształconej przez konsekwencje okupacji europejskiej. Nie ulegało już wątpliwości, że publikacja etnograficzna, przy bardzo treściwym ujęciu, będzie wymagała nie jednego, lecz dwu tomów¹⁵⁴.

Co ciekawe, badacz nie rozgranicza całkowicie badań etnograficznych i antropologicznych, bowiem i w jednym, i w drugim wypadku należy wykazać się odpowiednimi kompetencjami kulturowymi. Z dzisiejszej perspektywy zapewne różnie można by zinterpretować fakt, że ze swojej podróży Czekanowski przywiózł aż 1016 czaszek. Uczony jednak dość dokładnie opisuje okoliczności ich

¹⁵⁰Tamże, s. 114.

¹⁵¹Tamże, s. 122.

¹⁵²Tamże, s. 123.

¹⁵³Jestem w tym miejscu w stanie jedynie wspomnieć o tych niewerbalnych językach badawczych i ich znaczeniu dla kształtowania się horyzontu metodologicznego Czekanowskiego. Np. w przypadku wchodzących w skład *Forschungen* ... zdjęć widać wyraźnie precyzję i świadomość badawczą autora, w efekcie nawet fotografie mające pełnić rolę przede wszystkim dokumentacji antropologicznej są cennym źródłem etnograficznym. W kwestii fotografii w badaniach terenowych punktem odniesienia jest dla mnie artykuł Jakuba Dziewiwa – por. J. Dziewit, *Jak połamać sobie zęby? Analiza polskiego dyskursu nt. twórczości fotograficznej Bronisława Malinowskiego*, „Laboratorium Kultury” 2013, nr 2, s. 93–117.

¹⁵⁴J. Czekanowski, *W głębi lasów Aruwimi* ..., s. 173–175.

pozyskiwania: „Po opuszczeniu Ruandy i przeniesieniu prac eksploracyjnych na tereny zamieszkałe przez ludność grzebiąca swoich zmarłych i żywiącą w stosunku do nich zabobonny strach, o zbieraniu kości ludzkich nie mogło być mowy”¹⁵⁵.

W dziennikach Czekanowskiego odnajdujemy również fragmenty mówiące o nostalgii badacza powodowanej długim okresem przebywania w obcym kontekście kulturowym:

Było już zupełnie ciemno. W tej ciemności wsłuchiwałem się w podniecający rytm bębna. Było parno i wilgotno. Nie było widać gwiazd. Deszcz nie padał, nie przeszkadzał wyuzdanej zabawie. Drogą jakiegoś skojarzenia przypomniały mi się dożynki u mojego wuja w Płockiem. Ogarnęła mnie dokuczliwa nostalgia, może właśnie dlatego, że i wtedy byłem równie dalekim, obcym widzem. Wystarczyło jednak, by przez chwilę zapomniane melodie dożynkowych pieśni, śpiewanych dawno i tak daleko, przemieszały się z ponurym dźwiękiem murzyńskich bębnow, a już musiałem używać w stosunku do siebie perswazji. Musiałem sobie tłumaczyć, że należy pozostać w Afryce tak długo, jak tego wymaga interes nauki, to znaczy mojej publikacji¹⁵⁶.

Również w tych projektowanych przede wszystkim przez emocje momentach, Czekanowski próbuje wskazać pewien międzykulturowy mechanizm: „[...] kościół wypełniony czarnymi parafianami nieustępliwie nasuwał wspomnienie kościoła w Worowie, modrzewiowego starego kościoła, do którego ongi jeździłem z rodzicami. Nagle, bez żadnych świadomych rozmyślań na ten temat, zrozumiałem moich kolegów, zrozumiałem ich chęć powrotu do domu”¹⁵⁷. Niejednokrotnie jest to jednak po prostu najzwyklejsza tęsknota „za życiem cywilizowanym”: „W mojej wyobraźni, dławionej przez nostalgię, ustronny Fort Portal urastał do wyżyn ośrodka europejskiej kultury, w którym ciągle działo się coś nowego”¹⁵⁸. Jedynym ratunkiem przed nostalgią są dla uczonego badania terenowe: „Niebezpiecznie poddawać się temu nastrojowi. Wiedziałem już o tym [...]. Dlatego lepiej słuchać opowieści o ludożercach, bo to powoduje nastawienie pełne protestu u słuchacza, niż wspominać i idealizować Europę, z całą jej szarzyzną, bo to rozkleja niekiedy na długą”¹⁵⁹. Warto zauważyć, że ta „refleksyjność” Czekanowskiego ma zupełnie inny wymiar,

¹⁵⁵Tenże, *Badania antropologiczne w Międzyrzeczu Nilu i Kongo. Część pierwsza: Crania Africana*, „Przegląd Antropologiczny” 1951 (t. 17), s. 39.

¹⁵⁶Tenże, *W głąb lasów Aruwimi...*, s. 328.

¹⁵⁷Tamże, s. 188.

¹⁵⁸Tamże, s. 202.

¹⁵⁹Tamże, s. 362.

skalę i miejsce w dorobku badacza w porównaniu z „dziećmi Malinowskiego”. W przypadku uczonego są to przede wszystkim problemy mocno wprawdzie zsemiotyzowane, jednak pozostające w tle zasadniczej pracy badawczej, podczas gdy w przypadku antropologii współczesnej mamy do czynienia z mocno skonwencjonalizowanym meta-dyskursem, który staje się metaforą (lub nawet, kiedy zastępuje metodologię – metonimią) antropologii traktowanej całościowo. Co więcej, autorefleksja Czekanowskiego zorientowana jest nie na podmiot, ale na typ kultury i jej kontekst.

Powyższe obserwacje pozwalają, jak sądzę, nieco inaczej spojrzeć na historię antropologii pod kątem problemu jej metodologii i metodyki. Powołując się na propozycje Abrahama Kaplana, Marian Kempny stwierdza, że

[...] antropologia w swym klasycznym okresie cechuje się dużą obojętnością wobec tzw. mitu metodologii, zgodnie z którym o naukowym charakterze jakichś poczynań decyduje zastosowanie pewnej szczególnej, odpowiadającej metodologicznym kanonom metody. Nie metodologia bowiem, lecz bogactwo uzyskanych danych decyduje w takim ujęciu o jakości, obiektywności antropologicznej wiedzy¹⁶⁰.

Do pewnego stopnia teza ta ma zastosowanie do badań etnograficznych Czekanowskiego: uczonego położył nacisk na zebranie bogatego, całościowego materiału w terenie, nie interesując się metaopisem kodu języka metodyki, zasady prowadzenia badań empirycznych traktując jako oczywistą rutynę. Jednocześnie uderza fakt, że w późniejszych opracowaniach nie przywiązuje już tak dużej wagi do odtworzenia *in extenso* różnorodności zgromadzonego materiału, szukał raczej możliwości uogólnienia go i systematyzacji – a to świadczy o rozbudowanej refleksji metodologicznej. Pamiętać należy i o tym, że dyspozycje odnośnie badań etnograficznych, antropologicznych czy językowych odznaczały się w przypadku polskiego badacza bardzo różnym stopniem formalizacji, chociaż nie zawsze były zaopatrzone w metatekst, określający kod ich języka. Mamy zatem do czynienia ze swoistym „kłębkim semiotycznym”, z którego prowadzą nici do zarysowanych wyraźniej w późniejszej twórczości uczonego koncepcji teoretycznych i modeli metodologicznych, jak również do kolejnych naukowych modeli nauk o kulturze. Kłębek ten zanurzony jest w semiosferze afrykańskiego terenu.

¹⁶⁰M. Kempny, *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994, s. 109.

Grenzwissenschaft

Współcześnie bardzo często pytaniom o metodologię badań antropologicznych nadaje się szerszy kontekst, sposób poznania kultury sprowadzając przede wszystkim do „kompetencji kulturowej” utożsamianej z kategorią doświadczenia i sferą praktyki: ma to być przede wszystkim wiedza uwewnętrzniona, nie o charakterze intelektualnym, ale przede wszystkim cielesnym¹⁶¹. Zatarcie granicy pomiędzy teorią a kontekstem ma służyć lepszemu uchwyceniu partykularnej rzeczywistości kulturowej. Przypadek badań Czekanowskiego pozwala nam uświadomić sobie ograniczenia tego rodzaju uniwersalizowanych propozycji.

Po pierwsze, w przypadku polskiego badacza kategoria „doświadczenia” jest bardzo zróżnicowana w praktyce terenowej: dotyczy ono zarówno zapośredniczonego przez system kolonialny kontaktu z tubylcami czy pobytu w obrębie badanego terytorium, jak i edukacji uniwersyteckiej, „treningu” z metodyki badań terenowych pod okiem misjonarzy lub badań o charakterze ilościowym, np. antropometrii. Współczesna antropologia upatrywać by mogła w tym przypadku intelektualnych klisz poznawczych aplikowanych w sposób mechaniczny i *de facto* oddzielających badacza od badanej kultury. Tymczasem widzimy, że choć badania autora *Forschungen...* odbiegają od standardów tak współczesnej, jak i „klasycznej” antropologii, to odnajdujemy w tym modelu paradygmat wszelkich badań nad kulturą: poważnie potraktowany problem relacji pomiędzy opisem, analizą i interpretacją.

Po drugie, badania Czekanowskiego wyraźnie wskazują na swoistą „zwrotną kontekstualność” antropologii/etnografii. Kompetencje kulturowe dotyczą bowiem w przypadku polskiego uczonego nie tylko kultur badanych, ale także środowiska i paradygmatu badań nad kulturą oraz szeroko potraktowanych uwarunkowań „terenu” – z czego wynika ogromne zainteresowanie Czekanowskiego systemem kolonialnym i traktowanie jego emisariuszy jako potencjalnych informatorów. Zarówno kontekst „afrykański”, jak i akademicki są w jego dziennikach zarysowane bardzo wyraźnie. Zatem logiczną konsekwencją popularnych ostatnio postulatów traktowania nauki jako systemu kulturowego powinno być podejście emicjne w ich badaniu, uwzględniające diachroniczną swoistość pojęć oraz metod badawczych, zamiast ich ujednoznaczniania i wartościowania.

¹⁶¹ Por. E. Klekot, *Etnograficzna wiedza o kulturze. Kompetencja kulturowa badacza jako warunek poznania*, w: *Kultura i metoda*, red. J. Michalik, ENETELA – Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2011. Autorka inspirowa się przede wszystkim propozycjami Kirsten Hastrup.

W dziennikach Czekanowskiego odnajdujemy swoisty „gęsty opis” oraz gęsty splot kulturowych „sieci” i nie chodzi bynajmniej o to, by na siłę uwspółcześnić tę propozycję. Uderza bowiem fakt, że polski badacz zupełnie inaczej rozkłada akcenty: owa świetna znajomość kontekstu nie jest bowiem w pełni wykorzystywana przez niego w tekstach naukowych, objawia się głównie w dziennikach. Jest to wynik celów badawczych, jakie sobie stawia: punktem dojścia jest model, mapa, diagram. Będąc otwartym na opis kontekstu, uczony nie traktuje go jednak jako celu samego w sobie – zmierza bowiem do teoretycznej kodyfikacji mechanizmu i modelu kulturowego. Opis treści kultury, będący wynikiem świetnej kompetencji kulturowej, pełni w stosunku do teorii funkcję semiosfery nie zawsze wymagającej kodyfikacji, choć często formułicznej. Tymczasem współcześnie samoopis semiosfery dokonywać się ma na tym samym poziomie semiotycznym. Świadczyć może o tym na przykład propozycja Warda Goodenougha, który w dobrym opisie kontekstualnych i praktycznych kompetencji kulturowych upatruje roboczej teorii kultury¹⁶², a tym samym próbuje utożsamiać kod z tekstem. Wydaje się, że dzieło Czekanowskiego oferuje rozbudowaną semiozę badań nad kulturą, a jego „dwujęzyczność” dziennikowa nie jest związana z przemilczeniem doświadczenia terenowego, ale stanowi część skomplikowanego procesu translacyjnego.

Zdaniem Jurija Łotmana każda przestrzeń semiotyczna wyróżnia się niejednoznacznością: „Wypełniająca przestrzeń semiotyczną języki różnią się w swojej naturze i odnoszą się do siebie w spektrum od pełnej, wzajemnej przekładalności do takiej samej pełnej nieprzekładalności”¹⁶³. Nie zawsze zatem składające się na semiosferę języki w pełni „współbrzmia”, bowiem odznaczają się nie tylko heterogenicznością, ale i heterofunkcjonalnością. Z biegiem czasu semiosfera dąży do samoopisu i dookreślenia własnej gramatyki, dzięki czemu „[...] system zyskuje, jeśli idzie o stopień strukturalnego zorganizowania, ale traci też wewnętrzne zapasy nieokreśloności, z którymi wiąże się jego giętkość, zdolność do zwiększenia pojemności i rezerw dynamicznego rozwoju”¹⁶⁴. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że w semiosferze badań nad kulturą co jakiś czas, w efekcie petryfikacji jej części, pojawia się nowy model „antropologii”.

W przypadku Czekanowskiego widać wyraźnie, że pod zunifikowanym metaopisem teorii lub prezentacji wyników badań „[...] kotłuje się różnorodność

¹⁶² Por. W. Goodenough, *W poszukiwaniu roboczej teorii kultury*, tłum. M. Szpetulska-Lazarowicz, w: *Badanie kultury...*

¹⁶³ J. Łotman, *Przestrzeń semiotyczna...*, s. 200.

¹⁶⁴ Tamże, s. 203.

tendencji¹⁶⁵. Tendencje te nie uległy jednak stłumieniu i zamknięciu w „nieświadomości” dzienników. Ta płatanina często z trudem do siebie przystających kodów umożliwia zaistnienie metaopisu nauki o kulturze, staje się matecznikiem dyskursów, które obecne są w twórczości badacza, ale zaistnieją również – w innej funkcji i konfiguracji – w późniejszej antropologii. Odkrywamy zatem w propozycji Łotmana swoisty przekrój pionowy semiosfery antropologii; jak twierdzi Łotman: „[...] w dowolnym przekroju synchronicznym semiosfery zderzają się rozmaite języki, rozmaite etapy ich rozwoju, niektóre teksty okazują się zanurzone w nieodpowiadające im języki, a deszyfrujących kodów w ogóle może nie być¹⁶⁶”.

Tym samym dzięki Czekanowskiemu możemy nieco inaczej spojrzeć na historię antropologii i etnografii: szukając inwariantu nauk o kulturze, warto myśleć o nim jako o zmiennym stosunku „centralnych” i „peryferyjnych” dyskursów, metod, doświadczeń – zmiennym stosunku pomiędzy semiosferą a tekstem. Tłumaczy to dlaczego często odkrywamy w tej historii swoiste poza-teksty pełniące funkcję tła lub – odwrotnie – w tym, co marginalne doszukujemy się głównej, milczącej narracji.

Nauka o kulturze staje się zatem w propozycji Czekanowskiego swoistą *Grenzwissenschaft*, nauką graniczną:

Z jednej strony jest to dylemat epistemologiczny, jak pogodzić tezę o jedności natury ludzkiej (*ergo* ludzkiej kultury) z obserwowaną różnorodnością jej partykularnych przejawów, czyli lokalnych kultur stanowiących właściwy przedmiot empirycznych studiów przedstawicieli tej dyscypliny. Z drugiej strony, dylemat metodologiczny – czy antropologia powinna naśladować wzór metody naukowej stosowanej przez nauki przyrodnicze czy ze względu na badane zjawiska posługiwać się metodologią zaczerpniętą od nauk humanistycznych – owocował niekiedy w traktowaniu jej jako swoistej *Grenzwissenschaft*¹⁶⁷.

Również i w tym wypadku oparta na ambiwalencji relacja wydaje się o wiele bardziej złożona. Warto pamiętać w tym kontekście o semiotycznym rozumieniu pojęcia granicy:

Granica jest bi- i polilingwistyczna. Granica to mechanizm przekładu tekstów cudzej semiotyki na język „naszej”, miejsce transformacji „zewnętrznego” na „wewnętrzne”.

¹⁶⁵ Tamże, s. 205.

¹⁶⁶ Tamże, s. 201.

¹⁶⁷ M. Kempny, *Antropologia bez dogmatów ...*, s. 13.

Jest to filtrująca membrana, która transformuje cudze teksty na tyle, żeby wpisywały się do wewnętrznej semiotyki semiosfery, pozostając jednakże obcymi¹⁶⁸.

Nauka o człowieku i kulturze pełni funkcję takiej filtrującej membrany. W przypadku propozycji Czekanowskiego wyraźnie dostrzegamy to połączenie. Równocześnie pamiętać należy, że również

Poprzecanie semiosfery cząstkowymi granicami tworzy wielopoziomowy system. Określone segmenty semiosfery mogą na różnych poziomach samoopisu stworzyć jedność semiotyczną, pewną ciągłą przestrzeń semiotyczną, ograniczoną jedną wspólną granicą lub grupę zamkniętych przestrzeni, których dyskretność będzie zaznaczona granicami pomiędzy nimi, lub wreszcie część pewnej wspólnej przestrzeni, odgraniczonej z jednej strony odcinkiem granicy, a z drugiej – otwartej¹⁶⁹.

W niniejszym artykule starałem się ukazać przepływ refleksji nad kulturą w dziele Czekanowskiego filtrowany przez membranę granicy pomiędzy antropologią a etnografią. Poszukując inwariantu, zmuszony byłem dokonywać uogólnień. Jak stwierdza jednak Łotman, „Lista tego, co w danym systemie nie istnieje, chociaż praktycznie się dzieje, zawsze jest istotną typologiczną charakterystyką przyjętego systemu semiotyki”¹⁷⁰. Wydaje mi się, że słowa te w pełni charakteryzują zarówno model badań Czekanowskiego, jak i moją próbę charakterystyki jego wybranego aspektu. Wszystko to składa się na historię nauk o człowieku i kulturze: „Oczywiście, wszelkie »zwycięstwo« w kulturze jest jedynie przesunięciem akcentu w dialogu”¹⁷¹.



Bibliografia

Bar J., *Afrykanistyczne badania Jana Czekanowskiego w stulecie wyprawy*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007.

¹⁶⁸ J. Łotman, *Pojęcie granicy*, w: tegoż, *Uniwersum umysłu...*, s. 214.

¹⁶⁹ Tamże, s. 215–216.

¹⁷⁰ Tenże, *Przestrzeń semiotyczna...*, s. 204.

¹⁷¹ Tenże, *Kultura i eksplozja*, tłum. B. Żyłko, PIW, Warszawa 1999, s. 198.

- Bar J., *Dziennik podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego, czerwiec–listopad 1907 r. Rekonstrukcja wydarzeń*, „Afryka” 2015, nr 42.
- Barley N., *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*, tłum. E.T. Szyler, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Carrithers M., *Dlaczego ludzie mają kultury? Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1994.
- Clifford J., *O autorytecie etnograficznym*, tłum. J. Iracka, S. Sikora, w: tegoż, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak i in., KR, Warszawa 2000.
- Czekanowski J., *Antropologja, etnologja i prehistorja*, „Lud” 1922 (t. 21).
- Czekanowski J., *Badania antropologiczne w Międzyrzeczu Nilu i Kongo. Część pierwsza: Crania Africana*, „Przegląd Antropologiczny” 1951 (t. 17).
- Czekanowski J., *Co się właściwie dzieje w Europie*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1946.
- Czekanowski J., *Człowiek w czasie i przestrzeni*, PWN, Warszawa 1967.
- Czekanowski J., *Dziennik podróży afrykańskiej*, oprac. nauk. J. Bar, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Katedra Języków i Kultur Afryki UW, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2014.
- Czekanowski J., *Feudalne państwa pasterskie afrykańskiego Międzyzjezierza*, „Przegląd Socjologiczny” 1961 (t. 15).
- Czekanowski J., *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda. Mit 4 Tafeln und einem musikalischen Anhang von. E. M. von Hornbostel, Klinkhardt & Biermann*, Leipzig 1917, t. II, *Ethnographie. Uele / Ituri / Nil-Länder*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1924, t. III, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Zwischenseen – Bantu / Pygmäen und Pygmoiden / Urwaldstämme. Mit 139 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1911, t. IV, *Anthropologische Beobachtungen im Nil-Kongo – Zwischengebiet*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1922, t. V, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Azande / Uele-Stämme / Niloten. Mit 167 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1927.
- Czekanowski J., *Kierunek historyczny w naukach antropologicznych*, w: *Pamiętnik IV. Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu 6–8 grudnia 1925*, t. 1, *Referaty*, Sekcja VI A: *Historyczne nauki pomocnicze*, Polskie Towarzystwo Historyczne, Lwów 1925.
- Czekanowski J., *Królewski dwór władcy Ruandy*, tłum. E. Folcik, w: A. Kuczyński, *Polskie opisanie świata. Studia z poznania kultur ludowych i plemiennych*, t. 1, *Azja i Afryka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994.

- Czekanowski J., *Ostateczne wyniki badań w Afryce Środkowej w latach 1907, 1908 i 1909*, „Przegląd Geograficzny” 1924 (t. 4).
- Czekanowski J., *Przyczynek do zagadnienia kartogramów*, „Przegląd Statystyczny” 1938 (t. 1).
- Czekanowski J., *Rasy i ludy*, w: *Wielka historia powszechna*, t. 1, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1931.
- Czekanowski J., *Struktura etniczna Afryki a nawarstwienia najmłodsze*, „Lud” 1990 (t. 45).
- Czekanowski J., *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1958.
- Czekanowski J., *W sprawie rzekomej odrębności problematyki metodologicznej nauk biologicznych*, „Kosmos. Seria A, Biologia” 1962 (R. 11), z. 2.
- Czekanowski J., *Wstęp do historii Słowian. Perspektywy antropologiczne, etnograficzne, archeologiczne i językowe. Z 53 rycinami i 8 tablicami* [wyd. II, na nowo oprac.], Instytut Zachodni, Poznań 1957.
- Czekanowski J., *Zagadnienia kolonialne a Polska*, „Przegląd Współczesny” 1937 (t. 60).
- Czekanowski J., *Zarys metod statystycznych w zastosowaniu do antropologii*, nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa 1913.
- Driver H.E., *Kulturkreise and Statistics*, „American Anthropologist” 1937 (Vol. 39), nr 1.
- Dziewit J., *Jak połamać sobie zęby? Analiza polskiego dyskursu nt. twórczości fotograficznej Bronisława Malinowskiego*, „Laboratorium Kultury” 2013, nr 2.
- Fabiś P., *Émile Durkheim jako teoretyk kultury*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Faubion J.D., *The Ethics of Fieldwork as an Ethics of Connectivity, or The Good Anthropologist (Isn't What She Used to Be)*, w: *Fieldwork is Not What it Used to Be. Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*, red. J.D. Faubion, G.E. Marcus, Cornell University Press, Ithaca, London 2009.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.
- Foucault M., *Historia seksualności*, t. I, *Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000.
- Gajek J., *Jan Czekanowski jako etnograf*, „Przegląd Antropologiczny” 1955 (t. 21), z. 3.
- Geertz C., *Być Tam*, w: tegoż, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. E. Dzurak, S. Sikora, KR, Warszawa 2000.
- Gingrich A., *Kraje niemieckojęzyczne*, w: F. Barth i in., *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, tłum. J. Tegnerowicz, przedm. C. Hann, WUJ, Kraków 2007.
- Godlewski G., *Granice paradygmatu otwartego*, w: tegoż, *Luneta i radar. Szkice z antropologicznej teorii kultury*, WUW, Warszawa 2016.

- Gomółka A., *Jan Michał Witort. Wprowadzenie do antropologii pokolenia „ludzi naukowych”*, Wydawnictwo Exemplum, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poznań–Katowice 2011.
- Goodenough W., *W poszukiwaniu roboczej teorii kultury*, tłum. M. Szpetulska-Łazarowicz, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, PWN, Warszawa 2006.
- Kempny M., *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994.
- Kieniewicz J., *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, Czytelnik, Warszawa 1986.
- Klekot E., *Etnograficzna wiedza o kulturze. Kompetencja kulturowa badacza jako warunek poznania*, w: *Kultura i metoda*, red. J. Michalik, ENETEIA – Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2011.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2003.
- Kosowska E., *O heterozji form folklorystycznych*, w: *Literatura popularna. Folklor, język*, t. 2, red. W. Nawrocki, M. Waliński, Uniwersytet Śląski, Katowice 1981.
- Kowalski M.A., *Dyskurs kolonialny w Drugiej Rzeczypospolitej*, DiG, Warszawa 2010.
- Kroeber A.L., *Introduction*, w: S. Klimek, *Culture Element Distributions. I. The Structure of California Indian Culture*, przedm. A.L. Kroeber, University of California Press, Berkeley 1935.
- Krzyśko M., *Jan Czekanowski, Anthropologist and Statistician*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Oeconomica” 2009, nr 28.
- Lemert Ch., Gillan G., *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa–Wrocław 1999.
- Łotman J., *Kultura i eksplozja*, tłum. B. Żyłko, PIW, Warszawa 1999.
- Łotman, *Przestrzeń semiotyczna*, w: tegoż, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. i przedm. B. Żyłko, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008.
- Łotman J., Uspieński B., *O semiotycznym mechanizmie kultury*, tłum. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, red. E. Janus, M.R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1977.
- Malinowski B., *Argonauci zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, tłum. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz, oprac. i posł. A. Waligórski, PWN, Warszawa 2005.
- Marcus G.E., *Introduction: Notes Toward an Ethnographic Memoir of Supervising Graduate Research through Anthropology’s Decades of Transformation*, w: *Fieldwork is Not What it Used to Be. Learning Anthropology’s Method in a Time of Transition*, red. J.D. Faubion, G.E. Marcus, Cornell University Press, Ithaca, London 2009.

- Marcus G.E., *Wymogi stawiane pracom etnograficznym w obliczu ogólnoświatowej nowoczesności końca dwudziestego wieku*, tłum. S. Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, PWN, Warszawa 2006.
- Milewski J.J., *Słowo wstępne*, w: *Śladami ekspedycji Jana Czekanowskiego do Afryki Środkowej 1907–1909. Katalog wystawy*, oprac. A. Czekanowska, H. Deręgowska, Instytut Krajów Rozwijających Się, Warszawa 2000.
- Mincer T., *Kulturowe rozumienie pojęcia rasy*, „Prace Kulturoznawcze” 2012, nr 14/1.
- Paluch A.K., *Mistrzowie antropologii społecznej*, PWN, Warszawa 1990.
- Piontek J., Malinowski A., *Przedmowa. Początki antropologii teoretycznej*, w: *Teoria i empiria w Polskiej Szkole Antropologicznej. W 100-lecie urodzin Jana Czekanowskiego. Praca zbiorowa*, red. J. Piontek, A. Malinowski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1985.
- Pisarek A., *Antropolog, czyli gość. O badaniach terenowych Bronisława Malinowskiego jako formie kontaktu kulturowego*, „Laboratorium Kultury” 2013, nr 2.
- Rabinow P., Marcus G.E., Faubion J.D. i in., *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Duke University Press, Durham, London 2008.
- Ricœur P., *Model tekstu. Działanie znaczące rozważane jako tekst*, tłum. J. Falkowska, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 2.
- Rygielska M., *Listy uwierzytelniające antropologa*, „Laboratorium Kultury” 2013, nr 2.
- Staszczak Z., *Kompleks kulturowy*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, PWN, Warszawa–Poznań 1987.
- Stelzig Ch., Adler K., *On the Preconditions, Circumstances and Consequences of Collecting. Jan Czekanowski and the Duke of Mecklenburg’s Expedition to Central Africa, 1907–1908*, tłum. na jęz. ang. R. Minogue, „Journal of the History of Collections” 2000 (Vol. 12), nr 2.
- Śladami ekspedycji Jana Czekanowskiego do Afryki Środkowej 1907–1909. Katalog wystawy*, oprac. A. Czekanowska, H. Deręgowska, Instytut Krajów Rozwijających Się, Warszawa 2000.
- Waligórski A., *Antropologiczna koncepcja człowieka*, PWN, Warszawa 1973.
- Wanke A., *Przedmowa*, w: J. Czekanowski, *Człowiek w czasie i przestrzeni*, PWN, Warszawa 1967.



Abstract

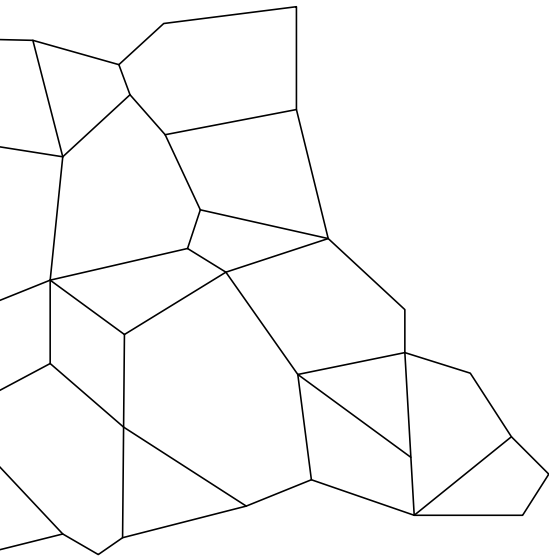
Semiosphere of ethnographic research of Jan Czekanowski

The subject of the article is the semiosphere of ethnographic research of Jan Czekanowski, understood as a unique semiotic space, which is prerequisite for the emergence of some specific cultural science discourses. The author analyzes the researcher's journals, trying to recreate the "dense" plexus of inspirations and contexts underlying the particular research model.

Keywords: Jan Czekanowski, semiosphere, methodology of the ethnographical researches

Marek Pacukiewicz

Doktor habilitowany nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Teorii i Historii Kultury Instytutu Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Śląskiego. Autor książek *Dyskurs antropologiczny w piśarstwie Josepha Conrada* (2008), *Grań kultury. Transgresje alpinizmu* (2012) oraz tomów wierszy *Budowa autostrady* (2012) i *Widokówki* (2016).



Whisky oraz smoking jako narzędzia etnografa i antropologa. Jan Czekanowski w służbie jego książęcej mości

Abstrakt

W 1907 r. odbyła się niemiecka wyprawa naukowa, mająca na celu zbadanie słabo wówczas znanej części Afryki Środkowej. Była to zarazem pierwsza pozaeuropejska wyprawa Jana Czekanowskiego, który pełnił w niej funkcje etnografa i antropologa. W swoim artykule chcę dociec, w jaki sposób wyprawa wpłynęła na polskiego uczonego i ukształtowała jego poglądy oraz perspektywę badawczą. Istotna jest dla mnie również problematyka kolonializmu, bardzo widoczna i zaznaczona w dziennikach przez badacza.

Słowa klucze: Jan Czekanowski, kolonializm, dzienniki

Zbieżność tytułu mojego artykułu z tytułem jednej z przygód Jamesa Bonda nie jest przypadkowa. Wczytując się w dzienniki Jana Czekanowskiego z wyprawy afrykańskiej z 1907 r., otrzymujemy bowiem obraz badacza znacznie odbiegający od typowych wyobrażeń antropologa bądź etnografa. Zamiast kogoś ubłoconego, mieszkającego w namiocie i zmagającego się z różnego typu trudnościami, „na pierwszy rzut oka” dostrzegamy bowiem popijającego whisky i bywającego w klubach kolonialnych wraz z przedstawicielami arystokracji eleganckiego, ubranego w dobrze skrojony smoking młodego Europejczyka. Zasadne wydaje się więc pytanie o znaczenie wyprawy afrykańskiej dla młodego, zaledwie 25-letniego badacza.

Czekanowski przeszedł do historii nauki jako jeden z najbardziej znanych polskich etnografów i antropologów. Polak uzyskał bardzo dobre wykształcenie i przygotowanie etnograficzne oraz antropologiczne, gdy studiował w Zurychu pod okiem Oskara Stolla i Rudolfa Martina¹. Niemniej jednak, jak sam pisał w dziennikach, dopiero pierwsza wyprawa w teren zaczęła kształtować w nim prawdziwego badacza:

Ileż trudności, ileż niejasności, z którymi beznadziejnie borykałem się zatopiony w literaturze podróżniczej, rozwiało się przy pierwszym zetknięciu z terenem. Rozmowy z Europejczykami znającymi stosunki miejscowe, wiadomości otrzymywane przygodnie od Murzynów, zwierzających mi się ze swoich kłopotów, dały mi w ciągu miesiąca więcej, niż to, co osiągnąłem przez wielomiesięczne ślęczenie nad lekturą².

Przytoczone tutaj słowa są wystarczającym powodem, aby przyjrzeć się dziennikom badacza z pierwszej fazy niemieckiej ekspedycji do Afryki (1907–1908). Warto jednak wcześniej wymienić przynajmniej wybrane czynniki kulturowe wpływające na spojrzenie Polaka na obcą kulturę ludności tubylczej, z którą w trakcie wyprawy musiał się spotkać.

Jan Czekanowski przyznał na kartach swojego dziennika, że już od lat dziecięcych – za sprawą pasjonujących go relacji Henry’ego Mortona Stanleya – marzył o życiu podróżnika. Z tego właśnie powodu zdecydował się również na przeniesienie do szkoły w znajdującej się nad morzem Lipawie³. Wydawało mu się, że życie bliżej morza będzie pierwszym krokiem do dalekich, egzotycznych podróży⁴. Niewątpliwie zainteresowanie dalekimi kulturami, lektura podróżniczych relacji Stanleya i opowieści przebywających w Lipawie marynarzy wytworzyły w wyobraźni młodego Czekanowskiego pewien obraz Afryki i zamieszkujących ją ludów. Oznacza to, że badacz – w momencie rozpoczęcia wyprawy – posiadał już w jakimś stopniu ukształtowane wyobrażenie na temat obszaru swoich badań. Warto w tym miejscu zrekonstruować obraz czarnoskórego mieszkańca Afryki, funkcjonujący w polskiej kulturze drugiej połowy XIX i początku XX w.

Postać „Murzyna” pojawiła się w kulturowej świadomości polskiego społeczeństwa dość wcześnie – za sprawą tradycji chrześcijańskiej, a zwłaszcza dzięki

¹ Por. J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej*, oprac. nauk. J. Bar, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Katedra Języków i Kultur Afryki UW, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2014, s. 5.

² Tamże, s. 106.

³ Czekanowski używa w swoich tekstach współczesnej mu nazwy Libawa.

⁴ Por. tamże, s. 19–22.

funkcjonowaniu w przestrzeni polskiej kultury szopek, w których znajdowali się składający pokłon Dzieciątku Trzej Królowie. Jeden z władców był ciemnoskórym mężczyzną. „Murzynów” widywano również w Gdańsku, na pokładach przyplływających do portu statków handlowych. W XVIII w. czarnoskórzy służący zaczęli coraz częściej pojawiać się także w domach polskich magnatów. Co istotne jednak, „Murzyni” w ówczesnej polskiej świadomości nie byli kojarzeni z Afryką, na temat której nie posiadano dużej wiedzy. Częściej raczej myleni byli z Maurami bądź wywodzono ich pochodzenie z Indii Zachodnich i innych kolonii⁵. Benedykt Chmielowski, charakteryzując Afrykę w *Nowych Atenach* – powoławszy się na przeczytane opinie – pisał, iż jest to kraina pysznego wina, owoców, złotych i srebrnych gór, a jednocześnie miejsce zamieszkania straszliwych, dzikich bestii oraz grubiańskich ludzi. Podkreślał także wyraźnie religijność i chrześcijaństwo wywodzących się od Chama mieszkańców Afryki, zaznaczając również, że aniołów malują czarnoskórych, ponieważ jest to ich własny „murzyński” kolor. Diabeł zaś malowany jest „na biało”, gdyż „ta maść jest cudzoziemska, europejska”⁶.

Sytuacja zaczęła zmieniać się w XIX w., kiedy to za sprawą działalności Komisji Edukacji Narodowej, poziom naukowej i empirycznej wiedzy o Afryce w Polsce znacznie wzrósł. Nie poprawiło to jednak ogólnospołecznego obrazu „Murzyna”. Bardzo często nadal kojarzono ciemnoskórych, szczególnie Pigmejów, z istotami nieludzkimi, a wrażenie „dzikości Murzynów” potęgowały popularne w polskich miastach pod koniec XIX w. cyrki, w których prezentowano żywych „Murzynów”, odgrywających wraz z białymi ludźmi sceny z najbardziej popularnych wydarzeń afrykańskich, w tym – tak umiłowane przez młodego Czekanowskiego – dzieje Stanleya i jego bohaterską walkę z tubylcami. Nawet uczeni zainspirowani opracowaną przez Jana Jakuba Rousseau koncepcją „szlachetnego dzikiego”, nie zaliczali „Murzynów” do grona szlachetnych ludów. „Zulus” natomiast stał się wręcz obraźliwym epitetem o charakterze podkreślającym zacofanie osoby, którą nim określano⁷. Henryk Sienkiewicz, który zwiedzał Afrykę w 1890 r., uznawał panowanie tam Anglików za zbawienne dla rodowitych mieszkańców, ratujące ich przed wcześniejszym okrutnym zwierchnictwem arabskim. Według niego to „psychologia dzikiego człowieka” i niemożność dostosowania się

⁵ Por. A. Zajączkowski, *Czarna Afryka w oczach Polaków*, w: *Sąsiedzi i inni*, wstęp i red. A. Garlicki, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 248–251.

⁶ Por. B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna. Na różne tytuły, iak ná classes podzielona. Mądrym dla Memoryału, idiotom dla Nauki, politykom dla Praktyki, melancholikom dla rozrywki erygowana. Część wtóra*, w drukarni J. K. MCi Colleg: Leop: Societatis Jesu, Lwów 1746, s. 627, 638.

⁷ Por. A. Zajączkowski, *Czarna Afryka w oczach Polaków...*, s. 251–255.

do niesionej „cywilizacji” decydowały o tym, że „Murzyni” sami nie zdawali sobie z tego sprawy⁸. Jak pisał:

Samowolę, niewolę, okrucieństwo, choćby straszne, znosi on, bo musi, gdy przyjdzie cierpieć – cierpi; ale za arabskich na przykład czasów miał on za to wszystko jedną rzecz: oto zdawał sobie jasno sprawę z warunków swego życia, wiedział co mu grozi, a co nie grozi, za co będzie skatowany, a co mu wolno. W zetknięciu z cywilizacją dziki człowiek traci tę pewność. Przychodzi prawo, którego on nie zna; przepisy, których nie rozumie; zastrzeżenia do których nie przywykł; warunki życia, w których się błąka. Wszystko to ciąży mu jak chmura⁹.

W podobnym tonie polski pisarz oceniał wpływy niemieckie w Afryce, o czym dobitnie dawał znać, stwierdzając, że „Cała ta kraina była jedną gehenną cierpień, krwi i łez ludzkich. Człowiek był literalnie człowiekowi wilkiem, bo go pożerał. Dziś to ustało wszędzie, dokąd dosięgnęła ręka i energia niemiecka”¹⁰. Sienkiewicz z optymizmem dodawał również, że za sprawą europejskiej cywilizacji zanika wspomniany barbarzyński zwyczaj spożywania ludzkiego mięsa, a odwiedzający „Murzynów” misjonarz nie jest już witany dzidą, ale uśmiechem i prezentami¹¹. Ogólnie rzecz biorąc, ekspansja europejska w Afryce była wartościowana przez polskiego noblistę pozytywnie. Jak jednak zaznacza Zdzisław Najder, nie było to spowodowane sprzyjaniem systemowi kolonialnemu, ale troską o uwolnienie „Murzynów” od zwierchnictwa arabskich handlarzy niewolników¹².

Warto również przyjrzeć się słownikowym definicjom terminu „murzyn”, aby móc lepiej odczytać jego znaczenie w ówczesnej kulturze polskiej. W *Słowniku języka polskiego* Samuela Bogusława Lindego, stanowiącym w XIX w. kluczowe źródło słownikowej wiedzy, wyjaśniając hasło „murzynek”, autor przytacza że „murzynami” określa się narody czarne, zamieszkujące Nigerię, Gwineę, Abisynię i kraje pograniczne. Dodaje także, że termin ten stosowany jest również do określania mieszkańców krajów południowych. Oprócz tego w słowniku znajdowały się charakterystyczne przysłowia, m.in. takie: „murzyna trudno obmywać”, czy „nie pomoże krukowi mydło”. W słowniku pojawiał się także termin „murzyna służącego” oraz notka, iż murzyn i murzynka nawet w zimnych krajach doczekają się ciemnoskórego potomstwa¹³. „Pigmejczycy” charakteryzowani

⁸ Por. H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki. W dwóch tomach*, t. 2, nakładem „Słowa”, Warszawa 1893, s. 16–17.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 87.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. Z. Najder, *O „Listach z Afryki” Henryka Sienkiewicza*, „Pamiętnik Literacki” 1956, z. 4 (47), s. 344.

¹³ S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. II, cz. I, M. – O., [nakładem autora], Warszawa 1809, s. 163–164.

byli zaś jako ludzie karłowaci, zamieszkujący Indie¹⁴. Afryka w słowniku Lindego opisywana była jako „jedna z głównych części świata”, zamieszkiwana jednak przez dzikich i niebezpiecznych Afrów¹⁵.

Analiza wydanego pod koniec XIX w. tzw. *Słownika warszawskiego*¹⁶ pokazuje nam, że od czasów publikacji słownika Lindego nie zaszła wielka zmiana w postrzeganiu „murzyna” oraz w rozumieniu tego słowa. Co prawda sam termin „murzyn” charakteryzowany był jako „człowiek rasy czarnej”, nadal jednak przy hasle widniało przysłowie głoszące, iż murzynowi nie pomoże mydło, a także charakterystyka „murzyna służącego”. Warto zaznaczyć, że autorzy *Słownika warszawskiego* wprowadzili nieobecne jeszcze w słowniku Lindego utożsamienie murzyna z niewolnikiem i osobą wykorzystywaną oraz wyzyskiwaną. Oprócz tego w słowniku istniało również pojęcie „murzyniarza”, czyli handlarza niewolników, a także przymiotnik „murzyński”, oznaczający „murzyńskie pochodzenie” oraz fakt „ubierania się po murzyńsku”¹⁷. W kontekście pigmejów powielano informacje o indyjskich ludziach niskiego wzrostu, wzbogacając jednak znaczenie słowa „pigmej” o nową definicję. W ten sposób nazywano również człowieka o bardzo małych zasługach¹⁸. Redaktorzy *Słownika warszawskiego* wprowadzili również potocznie stosowany przymiotnik „afrykański”, który mógł oznaczać zarówno „afrykański upał”, jak i „afrykańską małpę”, czyli obraźliwy zwrot określający dziwoląga, cudaka¹⁹. Co ciekawe, słowo „zulus” oznaczało w słowniku miłośnika sportów wodnych, niezrzeszonego jednak w żadnym towarzystwie wioślarskim²⁰.

Wyraźnie widać, jak rozszerzyło się pole znaczeniowe wyrazów utożsamianych w XIX i na początku XX w. w polskiej świadomości z rodzimymi mieszkańcami Afryki. W okresie pomiędzy wydaniem dwóch przywołanych przeze mnie słowników zaczęły pojawiać się wywodzące się od tych terminów przymiotniki, określające charakter osób bądź zjawisk. Oceniając jednak charakter zmian, możemy zauważyć, iż rozbudowa znaczeniowa tych hasel słownikowych związana była z zamorską działalnością europejskich potęg kolonialnych w XIX w.

¹⁴ Tenże, *Słownik języka polskiego*, t. II, cz. II, P, [nakładem autora], Warszawa 1811, s. 703.

¹⁵ Tenże, *Słownik języka polskiego*, t. II, cz. I, A. – F, [nakładem autora], Warszawa 1807, s. 6.

¹⁶ Mianem tym określa się słownik wydawany różnym nakładem, ale zawsze w Warszawie: *Słownik języka polskiego*, t. I–VIII, red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, Warszawa 1900–1927.

¹⁷ Por. *Słownik języka polskiego*, t. II, H–M, red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, nakładem prenumeratorów i Kasy im. Mianowskiego, w drukarni „Gazety Handlowej”, Warszawa 1902, s. 1073.

¹⁸ Por. *Słownik języka polskiego*, t. IV, P–Prożyszcze, red. A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, nakładem prenumeratorów i Kasy im. Mianowskiego, w drukarni „Gazety Handlowej”, Warszawa 1908, s. 185.

¹⁹ Por. *Słownik języka polskiego*, t. I, A–G, red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, nakładem prenumeratorów, w drukarni E. Lubowskiego i S-ki, Warszawa 1900, s. 12.

²⁰ Por. *Słownik języka polskiego*, t. VIII, Z–Ż, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, ułożony przez W. Niedźwiedzkiego, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego Instytutu Popierania Nauki, Warszawa 1927, s. 630.

i informacjami docierającymi do Polski. „Murzyn” przestał bowiem być utożsamiany jedynie ze służącym i bliżej nieokreślonym mieszkańcem Afryki, stając się również synonimem niewolnika oraz osoby wykorzystywanej przez stojącego wyżej w hierarchii społecznej człowieka. Niemniej jednak wciąż były to terminy wartościujące negatywnie. Nawet stosowane wśród miłośników sportów wodnych słowo „zulus” określało osobę uprawiającą sport „na dziko”, nienależącą do grona członków szlachealnych towarzystw wioślarskich²¹.

Czekanowski urodził się i wychował w Polsce, więc to właśnie polskie wzorce kulturowe ukształtowały w jego świadomości obraz rodzimych mieszkańców Afryki. Oczywiście nie był on w momencie rozpoczęcia ekspedycji amatorem podróżnikiem, ale dobrze wykształconym – częściowo w kraju, częściowo na Zachodzie – badaczem akademickim. Jak zaznacza jednak Ewa Kosowska, dominujący wówczas w nauce ewolucjonizm zdawał się w sposób naukowy legitymizować kolonialną ekspansję mocarstw europejskich, ustanawiając cywilizowanie dzikich główną misją człowieka nauki²². Aspirujące do miana nowego światowego mocarstwa młode, zjednoczone w 1871 r. Cesarstwo Niemieckie również dążyło do ekspansji kolonialnej, której narzędziem miały stać się właśnie antropologia i etnografia, kształtujące się w XIX w. jako dyscypliny naukowe. Polityka wewnętrzna Niemiec, wykorzystująca muzea prezentujące „egzotyczne” ekspozycje, miała na celu rozwijanie w społeczeństwie wspomnianej już wcześniej misji cywilizowania „dzikich” ludów²³.

Przede wszystkim samo posiadanie kolonii stało się w drugiej połowie XIX w. warunkiem międzynarodowego szacunku oraz prestiżu i postrzegane było jako podstawa potęgi imperialnej. Jako że powiększenie swoich terytoriów na obszarze Europy było już wówczas niemożliwe bez wywołania światowego konfliktu, Niemcy i inne państwa decydowały się na zdobywanie wpływów poza Europą, w tym właśnie w Afryce. Kolonizacja Afryki nie przynosiła może wielkich zysków gospodarczych, ale pozwalała na realizację imperialnych ambicji, związanych z posiadaniem kolonii zamorskich²⁴. Był to również kontynent jeszcze nie do końca podzielony pomiędzy europejskie mocarstwa. Dlatego też w 1890 r. utworzono w Niemczech Wydział Kolonialny, przemianowany

²¹ Por. tamże, s. 630.

²² Por. E. Kosowska, *Czarni i biali. Biali i czarni. Czego Staś Tarkowski nie dostrzegł po drugiej stronie lustra?*, w: *Wokół „W pustyni i w puszczy”*. W stulecie pierwodruku powieści, red. J. Axer, T. Bujnicki, Universitas, Kraków 2012, s. 306.

²³ Por. F. Barth i in., *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, tłum. J. Tegnerowicz, WUJ, Kraków 2007, s. 100–102, 113–114.

²⁴ Por. M. Leśniewski, *Afryka w epoce Sienkiewicza*, w: *Wokół „W pustyni i w puszczy”*..., s. 20–21.

w 1907 r. na Urząd Rzeszy do Spraw Kolonii²⁵. W tym samym roku wyruszyła organizowana przez księcia Adolfa Fryderyka Meklemburskiego ekspedycja do Afryki, w której „świeżo upieczony” doktor Jan Czekanowski pełnił funkcje antropologa i etnografa²⁶. Jak zaznacza Joanna Bar, „ekspedycja miała na celu systematyczne zbadanie północno-zachodniej części terytorium przynależnego do Niemieckiej Afryki Wschodniej, środkowoafrykańskich rowów pomiędzy jeziorami Kiwu i Alberta oraz północno-wschodnich obszarów pogranicznych państwa Kongo”²⁷. Marzący od lat o podróżach i mający za sobą przygotowanie akademickie Czekanowski na propozycję uczestnictwa zareagował niezwykle entuzjastycznie. Pisał:

Niezapomniana chwila! Marzenia lat dziecińczych, rojenia snute w Libawie, wspomnienia norweskich żaglowców w libawskim porcie... oto nadchodzi godzina, kiedy cały świat fantazji stanie się realną przygodą wyczekiwaną od lat...²⁸

Oczywiście nie można negować faktu naukowych i poznawczych korzyści, jakie przynosiły ekspedycje za sprawą zaangażowania w nie naukowców i badaczy, takich jak Czekanowski. Wyprawy ówczesne prowadzone miały również dodatkowe znaczenie, ponieważ posiadanie wiedzy na temat kolonizowanych krajów było niezbędne do sukcesu przedsięwzięcia. Jak pisał Edward W. Said, posiadanie wiadomości o podporządkowywanym państwie oznaczało panowanie nad nim, albowiem europejska wiedza na temat danego orientalnego kraju w rzeczywistości matrycowała jego istnienie w świadomości Europejczyka²⁹. Charakter uzyskiwanych informacji był jednak ściśle określony i musiał wpisać się w europejską ideologię, udowodnić misję człowieka cywilizowanego. Wyprawy naukowe, zapoczątkowane w XIX w., nienastawione na łupienie miejscowych ludów, ale na zdobycie pewnych informacji, były zdaniem Jana Kieniewicza tworem ówczesnej mentalności i poczucia wyższości Europejczyków nad resztą świata, którego poznanie miało służyć jego ostatecznemu podporządkowaniu³⁰. Wydaje się jednak, że chodziło raczej o poznanie konkretnego regionu, historii,

²⁵ Por. M. Czapliński, *Biurokracja niemieckiego imperium kolonialnego*, Ossolineum, Wrocław 1985, s. 18–20.

²⁶ Por. J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej...*, s. 22–30.

²⁷ J. Bar, *Afrykański dorobek naukowy Jana Czekanowskiego*, w: *Śladami ekspedycji Jana Czekanowskiego do Afryki Środkowej 1907–1909. Katalog wystawy*, oprac. A. Czekanowska, H. Deręgowska, Instytut Krajów Rozwijających Się, Warszawa 2000, s. 18.

²⁸ J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej...*, s. 30.

²⁹ Por. E.W. Said, *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, PIW, Warszawa 1991, s. 62–63.

³⁰ Por. J. Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji*, Czytelnik, Warszawa 1986, s. 58–59.

zorientowanie się w sytuacji politycznej, a nie zbadanie zamieszkujących go ludów. Świadczyć może o tym chociażby instrukcja, jaką otrzymał Czekanowski od prof. von Luschna, w której zalecano antropologowi i etnografowi trzymać się z dala od „wielkiej ekspedycji niepokojącej krajowców”, a wszelkich informacji zasięgać raczej od misjonarzy³¹. Jak jednak zaznaczał polski badacz, kontakt z pasjonującymi się badaniami etnograficznymi i doskonale znającymi lokalne języki oraz samych tubylców misjonarzami był niezbędny do poznania podstawowych informacji na temat kontekstu badań, a także do wdrożenia się w ich metodykę³². Znamienny był także list szefa berlińskiego muzeum, w którym starał się on przekonać antropologa, iż od badań nad ludnością³³ ważniejsze jest zbieranie eksponatów do muzeum³⁴, które – jak wcześniej zaznaczałem – miały pełnić ważną rolę w kolonialnej polityce wewnętrznej Niemiec.

Czekanowski wyjeżdżał na swoją pierwszą wielką wyprawę mając jedynie pewien obraz zamieszkujących Afrykę ludów, ukształtowany przez wyobrażenia zbiorowe i wspomnienia podróżników. Sam właściwie należał w pewnym sensie do pokolenia Stanleya, jak określił Michał Leśniewski grupę badaczy w służbie mocarstw, zainspirowanych relacjami Brytyjczyka i biorących – często mimowolnie – udział w nowym podziale kontynentu³⁵. Uważam jednak, że pierwszą wyprawę Czekanowskiego należy rozpatrywać także jako wydarzenie przełomowe w życiu badacza, które silnie wpłynęło na młodego i ambitnego Polaka. Znamienne okazują się jego słowa, będące swoistym podsumowaniem pierwszego etapu wyprawy i niezwykle istotne, właściwie retoryczne pytania, które sam sobie zadawał: „czy mamy prawo widzieć w Murzynie tylko nieokrzesanego barbarzyńcę?”³⁶. To pozornie pozbawione znaczenia i z dzisiejszego punktu widzenia niepodlegające dyskusji pytanie było na początku XX w. niezwykle istotne, podważało bowiem cały pozorny ład europejskiego pojmowania świata. Czekanowski nie poprzestał jedynie na pytaniu, ale w swoich rozważaniach szedł zdecydowanie dalej, pisząc:

³¹ Por. J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej...*, s. 36.

³² Por. tenże, *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, red. J. Gajek, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1958 [druk 1959], s. 17.

³³ Nie należy jednak przez to rozumieć, że badanie lokalnej ludności było dla Czekanowskiego sprawą nieistotną. Wręcz przeciwnie, polski antropolog przywiązywał do tego ogromną wagę, stając się pionierem naukowych badań nad Pigmejami. Paul Schebesta, światowej sławy badacz Pigmejów, z wielkim uznaniem wypowiadał się na temat badań przeprowadzonych przez Czekanowskiego. Por. np. S. Łysik, *Paweł Schebesta – pionierski badacz Pigmejów (1887–1967)*, „Lud” 1969 (t. 53), s. 258–259.

³⁴ Por. J. Czekanowski, *Tysiące kilometrów pieszo pod równikiem 1907–1909*, w: *Ze wspomnień podróżników*, red. B. Olszewicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1958, s. 48.

³⁵ Por. M. Leśniewski, *Afryka w epoce Sienkiewicza...*, s. 25.

³⁶ J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej...*, s. 108.

Na jakiej podstawie twierdzi się, że Murzyni nie mają godności osobistej, a jedynie boją się bata? [...] Oni nie różnią się od nas tak dalece: sztuczne teorie zaczynały tracić jakąkolwiek wartość w moim umyśle. Formowałem sobie swój własny pogląd, a wielką przy tym satysfakcją było okrycie, że zaczynam w Murzynach widzieć indywidua, poszczególne jednostki, że rozróżniam ich między sobą – pierwsze wrażenie czarności skóry, początkowo niwelujące wszelkie różnice, zaczyna ustępować na drugi plan³⁷.

Słowa te można potraktować jako gorzki rachunek sumienia polskiego badacza, uświadamiającego sobie, iż wszelkie wyobrażenia i „sztuczne”, wdrożone w procesie edukacji teorie na temat rdzennych mieszkańców Afryki nie mają żadnego znaczenia. Nie spotkał bowiem na „Czarnym Lądzie” niecywilizowanych, stojących niżej na drabinie ewolucyjnej, nadających się jedynie do służby, zacofanych tubylców, jakich znał z opowieści. Odnalazł natomiast ludzi podobnych sobie.

Kilkukrotnie podkreślałem już, iż moim zdaniem pierwszą zamorską wyprawę Czekanowskiego należy uznawać za niezwykle ważne wydarzenie w jego karierze naukowej. Jednakże nie z tego powodu, iż pozwoliła ona badaczowi poznać mieszkańców Afryki, albowiem proces poznawania lokalnej ludności przez Czekanowskiego dopiero wówczas się zaczynał. Uważam, że wyprawa księcia Adolfa Fryderyka Meklemburskiego była tak istotna, ponieważ pozwoliła Polakowi poznać samego siebie, poznać Europejczyków, którzy w efekcie okazali się mu równie obcy, co „Murzyni”, zrozumieć europejską cywilizację i odkryć podstawy systemu kolonialnego, którego nieświadomie stał się elementem. Kolonializmu, którego – w moim odczuciu – symbolem w dziennikach Czekanowskiego są wyróżnione w tytule mojego tekstu: smoking oraz whisky, a właściwie „whisky–soda”.

Przed przejściem do rozważań nad kolonializmem i zależnością społeczeństw kolonialnych od cywilizacji europejskiej należy rozpatrzyć kwestię rozumienia terminu „cywilizacja”. Zdaniem Norberta Eliasa jest to świadomość społeczeństwa zachodniego, stanowiąca o jego swoistości, wyrażająca się nie tylko w dobroku materialnym, ale również we wzorach zachowania oraz wyznawanych wartościach i ideologii. Cywilizacja wg Eliasa charakteryzuje się także tendencją do ekspansji oraz narzucania swoich zdobyczy i etosów innym, uznawanym za niżej rozwinięte, społecznościom³⁸. Jak zaznaczałem wcześniej, od połowy XIX w. w świadomości europejskiej pojawiła się potrzeba niesienia cywilizacji

³⁷ Tamże, s. 99.

³⁸ Por. N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980, s. 7–10.

ludom uznawanym za niecywilizowane³⁹. Kieniewicz zauważa, że za sprawą ekspansji kolonialnej zaczęła kształtować się wspólna dla Europy kultura, która obejmowała również społeczeństwa krajów nieuczestniczących bezpośrednio w ekspansji kolonialnej⁴⁰, stając się ważnym elementem europejskiej tożsamości w XIX i XX w. Dzięki temu w drugiej połowie XIX w. pojawiła się w kulturze europejskiej świadomość istnienia cywilizacji rozwiniętego Zachodu⁴¹. Jak zaznacza Kieniewicz, „we Francji, Niemczech, Italii w drugiej połowie XIX wieku poczucie przynależności cywilizacyjnej wyrażało się w tej formie europejskości, do której przynależność zyskiwało się zachowaniem, a nie urodzeniem”⁴². Zachowanie według przyjętych wzorów, uznawanych za zachodnie, a więc odpowiednie, stało się wyznacznikiem przynależności właśnie do tej cywilizacji.

Kiedy Czekanowski wybierał się w podróż do Afryki w 1907 r., cywilizacja europejska uznawana była już wówczas za ukształtowaną i silnie ekspansywną. Można wręcz mówić o wyraźnym oddziaływaniu i uzależnianiu zamorskich peryferii od europejskiego centrum. Sam kolonializm – według Kieniewicza – należy scharakteryzować jako zespół zjawisk zachodzących w procesie wymuszonej adaptacji społeczeństwa peryferyjnego do systemu narzuconego przez centrum, który jest wynikiem przekonania społeczeństwa podporządkowanego o swojej niższości i wyrażenia zgody na przyjmowanie elementów z całkowicie odmiennego systemu kulturowego. W efekcie tego rozwój społeczeństwa podporządkowanego zostaje nie tylko zatrzymany, ale jego system kulturowy za sprawą sztucznie narzuconych i włączonych w jego strukturę wzorów staje się pewną nienaturalną i niezrozumiałą hybrydą zupełnie obcych wzorów kulturowych, nieprzystających do ukształtowanego już systemu. Aby zachować swoją tożsamość, społeczności peryferyjne muszą zgadzać się na przyjmowanie nowych wzorów zachowań i łączenie ich z dawnym etosem. Warto zaznaczyć również, iż kolonializm nie jest procesem jednostronnym, albowiem relacja ta oddziałuje również na społeczeństwa centrum, wytwarzając u ich członków pewne wzory zachowania, myślenia i działania⁴³.

³⁹Norbert Elias opowiadał się za łączeniem pojęcia cywilizacji z dorobkiem brytyjskim i francuskim, a nie niemieckim, dla którego rezerwował pojęcie „kultury”. W XIX w. możemy jednak mówić już o wspólnej dla państw Europy cywilizacji Zachodu.

⁴⁰Jest to zauważalne w przywołanych przeze mnie wcześniej polskich definicjach słownikowych terminów związanych z Afryką i jej mieszkańcami. W *Słowniku warszawskim*, wydanym pod koniec XIX w., widzimy, jak silnie dziedzictwo kolonialne wpłynęło na obraz rodowitych Afrykańczyków w polskiej świadomości, pomimo iż Polska nie brała bezpośrednio udziału w kolonizacji.

⁴¹Por. J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Dialog, Warszawa 2003, s. 244, 284.

⁴²Tamże, s. 284.

⁴³Por. J. Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji...*

Uważam, że dzienniki z wyprawy Czekanowskiego można traktować jako doskonałe źródło rekonstrukcji funkcjonowania procesów kolonializmu. Polski antropolog brał udział w niemieckiej wyprawie badawczej, ale wydawał się mieć zupełnie inny, zdecydowanie bardziej refleksyjny stosunek do obserwowanych wydarzeń niż jej pozostali uczestnicy i spotykani na miejscu Europejczycy. Być może wynikało to z faktu, że jako Polak nie utożsamiał się tak zdecydowanie i wyraźnie z dominującą wówczas i silnie ukształtowaną na początku XX w. kulturą Zachodu. Nie twierdzę, iż Czekanowski nie łączył Polski z kulturą europejską, jednakże miał świadomość, iż jego naród i rodzima kultura również znajdują się na niższym szczeblu w zachodniej hierarchii i poddawane są podobnym procesom sztucznej modyfikacji jej systemu. Jak pisał bowiem:

Wyjazd do Marienbergu uświadomił mi, że Afryka jest dla moich kolegów – mieszczuchów znacznie bardziej egzotyczna, niż dla mnie, wychowanego w prymitywnych warunkach wsi polskiej zaboru rosyjskiego. Oni znali europejskie, nie znając zafanej wsi, tym większą widzieli różnicę, między niedawno pożegnaną Europą a Afryką. Ja zaś znałem dokładnie z opowiadania mojego ojca stosunki jeszcze pańszczyźniane z ich patrymonialnym doraznym wymiarem sprawiedliwości, a to osłabiało w moich oczach jaskrawość afrykańskiego egzotyizmu [...]. Stosunki panujące na terenie rezydentury Bukoby wydawały mi się nie tylko zrozumiałe, ale... swojskie⁴⁴.

Ten fragment dzienników Czekanowskiego ma w mojej ocenie niezwykle istotne znaczenie. Młody badacz zdawał sobie bowiem sprawę, iż dzicy i nieokrzesani „Murzyni”, jacy istnieli w świadomości kulturowej Polaków, byli tak naprawdę zwyczajnymi, niezwykle bliskimi mu ludźmi. Owa dzikość i niecywilizowanie okazały się natomiast nie brakiem cywilizacji *sensu stricto*, ale nieposiadaniem jej w jej zachodnim, ekspansywnym i gloryfikującym konkretne modele życia rozumieniu. To niezwykle istotny etap edukacji młodego badacza, który uświadomił sobie, iż cywilizowanie lokalnych ludów było tak naprawdę narzucaniem im wzorców postępowania uznanych za prawidłowe przez społeczeństwa obszaru centrum, reprezentujące na początku XX w. już nie kulturę konkretnych imperiów kolonialnych, ale kulturę europejskiego Zachodu.

Jak zaznaczałem wcześniej, kolonializm nie jest zjawiskiem jednostronnym, ale oddziałuje w obydwu kierunkach, przekształcając systemy kulturowe w pewne hybrydy, będące wynikiem łączenia elementów dwóch odrębnych struktur

⁴⁴J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej...*, s. 132.

kulturowych. Zjawisko to dobrze ilustruje sytuacja, w której Czekanowski na początku podróży spotkał indyjskiego policjanta. Bosonogi, ubrany w elegancji, wyprasowany mundur i turban funkcjonariusz, przypominający Polakowi wyjętą prosto z pudełka lalkę, „wyrósł” przed badaczem chcącym porozmawiać z żydowskim waluciarzem i zaczął okładać Żyda trzciną. Policjant pojawił się także w momencie, kiedy miejscowe dziecko usiłowało poprosić Polaka o datkę i podobnie jak w przypadku waluciarza, zaczął bez opamiętania bić chłopca. Kiedy Polak nakazał mu przestać, zasalutował i spełnił jego życzenie⁴⁵.

Dla Czekanowskiego wydarzenie to było jednym z pierwszych, a zarazem najważniejszych w całej podróży. Jak sam stwierdził, sytuacja ta wywarła na nim wielkie wrażenie. Nie chodzi w tym przypadku jedynie o fakt brutalnego potraktowania członków lokalnego społeczeństwa, ale o sam wygląd funkcjonariusza, a dokładniej brak obuwia. Jak pisał:

Wówczas zdałem sobie sprawę z tego, że dla mnie niewątpliwie było wstrząsem bicie nartętów przez indyjskich policjantów, tym bardziej, że ci eleganczy przedstawiciele władzy byli bosonodzy... Dotychczas, w mojej wyobraźni, ucisk symbolizowała ciężka obuta stopa, bosa noga kojarzyła się niezmiennie z bezsilnością i ponurym beznadziejnym ubóstwem. [...] W Rosji „bosiak” należał bodajże do najgorszej kategorii ludzi. Tu zaś przedstawiciele europejskiej władzy, co prawda ciemnoskórzy, bijący trzciną swoich kolorowych bliźnich, byli bosi... Bosa noga indyjskiego policjanta zadała ciężki cios gmachowi moich europejskich przesądów. Gmach zatrzęsął się w posiadach...⁴⁶

Kolejny raz przywołuję obszerny fragment dzienników badacza. Wydaje mi się to jednak jak najbardziej uzasadnione i niezbędne. Nie chodzi mi jedynie o podkreślenie, że spotkanie z funkcjonariuszem było jeszcze jednym wstrząsem dla europejskiej świadomości Czekanowskiego. Okazuje się, że cywilizacja centrum, chcąc wytworzyć w konkretnym społeczeństwie podporządkowanym poczucie strachu i pokory przed władzą, musi dokonać tego za pomocą zrozumiałych i przemawiających do jego członków znaków i symboli. Bosonogi człowiek kojarzył się Polakowi z biednym wyrzutkiem. Jednakże w przypadku społeczeństwa podporządkowywanego but nie posiadał takich konotacji jak w kulturze europejskiej, dlatego nie był niezbędnym elementem ubioru funkcjonariusza. Atrybutami tymi stały się natomiast: wyprasowany mundur, dumna postawa i czystość, kojarzone z wywyższonym urzędnikiem Imperium,

⁴⁵ Por. tamże, s. 53–54.

⁴⁶ Tamże, s. 61.

budzącym jednocześnie postrach i podziw wśród lokalnej, przekonanej o swojej niższości ludności. Policjant, wywodzący się tak naprawdę ze społeczeństwa podporządkowanego, stawał się tym samym narzędziem ekspansywnej działalności Imperium, podnosił swoją rangę społeczną i bez oporu bił przedstawicieli innych podporządkowanych społeczeństw. Nosił jednak turban⁴⁷, odróżniający go od Brytyjczyka i chodził bez butów, których brak nie wynikał z deficytu pieniędzy wyposażającego go Imperium. Indyjski policjant potrzebował elementów dawnego systemu, dzięki którym zachowywał swoją tożsamość. Europejczycy potrzebowali zaś elementów, które wciąż mogły odróżniać ich od osób „ucywilizowanych”. Jak bowiem pamiętamy, kolonializm jest zjawiskiem działającym w obie strony i kreującym w oczach przedstawicieli centrum klarowny obraz mieszkańca peryferii, który powinien spełniać oczekiwania Europejczyka. Dlatego właśnie turban i bose nogi stawały się istotnymi symbolami zarówno dla jednej, jak i dla drugiej strony. Symbolami, których zarówno centrum, jak i peryferia potrzebowały do wzajemnego funkcjonowania.

Z tego właśnie powodu mieszkający w europejskim domu Kahiga – władca Kyanyi – przyjmował swoich gości w turbanie i z szablą, czyli rekwizytami – jak słusznie zauważył Czekanowski – niezwykle dla Afryki egzotycznymi. Stojący niżej w narzuconej przez kolonizatorów hierarchii Mutahanguara na oficjalnym spotkaniu pokazał się natomiast w europejskim ubraniu i białym kapeluszu – również europejskim – aczkolwiek wykonanym metodą lokalną. Całość uzupełniła część artystyczna, czyli tańce synów afrykańskich wasali, ubranych w białe *kanzu* oraz czerwone fezy wyprodukowane w Czechach⁴⁸. Przedstawiony opis może wydawać się groteskowy. Pokazuje nam jednak, jakie efekty w rzeczywistości niesło sztuczne włączanie do lokalnego systemu kulturowego elementów obcych, co jednak okazywało się dla lokalnych społeczności i ich prawowitych władców sposobem na uratowanie tożsamości i utrzymanie władzy przy poparciu Europejczyków. Jednocześnie, Afrykanie musieli wpisać się w pewien wzorzec wytworzony w świadomości Europejczyków. Pokazy taneczne, gra na bębnach i praktykowanie wybranych zwyczajów w lokalnych strojach były więc realizacją tego obrazu ku uciesze europejskich wizytatorów. Przedstawiony przez Czekanowskiego opis wskazuje na to, że na obcych i niepoznanych jeszcze dostatecznie mieszkańców Afryki przenoszone były schematy z lepiej

⁴⁷ Turban indyjskiego policjanta może sugerować także wpływy arabskie – incydent ma miejsce w pobliżu Mombasy, ówczesnej stolicy Brytyjskiej Afryki Wschodniej, natomiast do 1895 r. miasto należało do sultana Zanzibaru. Kwestia ta wymaga jednak odrębnych rozważań, które wychodzą poza ramy mojego artykułu.

⁴⁸ Por. tamże, s. 127–129.

poznanych i podporządkowanych kultur orientalnych, co wyrażało się m.in. właśnie w stroju – oczywiście teza ta wymaga jednak odrębnych rozważań.

Najwyższa pora przyjrzeć się zaznaczonym przeze mnie w tytule tekstu atrybutom, czyli whisky oraz smokingowi. Są one doskonałym podsumowaniem nie tylko dyskusji nad kwestią kolonializmu w Afryce, ale również i samych dzienników Czekanowskiego. „Whisky-soda” jest bowiem jednym z najczęściej powtarzających się na kartach dzienników zwrotów. Prawdę powiedziawszy, whisky z wodą sodową towarzyszyła polskiemu badaczowi przez niemalże całą wyprawę. Drink ten pity jest przez członków ekspedycji i lokalnych urzędników w klubach, na statku, a w terenie wędrowcy raczą się nim w namiotach. Można odnieść wrażenie, że whisky była w trakcie ekspedycji wszechobecna jako niezbędny atrybut podróżników. Namiętnie pijał ją również sam Czekanowski, pomimo iż – jak pisał – drink ten wcale mu nie smakował i przypominał raczej „miksturę apteczną”⁴⁹. Czy jednak whisky była rzeczywiście wszechobecna? Przyglądając się napojom pitym przez polskiego badacza w trakcie wyprawy, możemy dojść do bardzo ciekawego wniosku. To, co antropolog pił w momencie rozmowy z daną osobą, określa wyraźnie jej status i pochodzenie. W samotności, bądź w kontaktach z ludnością tubylczą Czekanowski najczęściej pijał czarną kawę. W kontaktach z misjonarzami oprócz kawy na stole pojawiała się wino i likier eukaliptusowy. „Whisky-soda” – pomimo iż najczęściej pita i wymieniana w tekście – zarezerwowana była dla białego człowieka, europejskiego urzędnika, kupca, uczonego, reprezentującego europejską cywilizację. „Murzyni” i pozostali „ucywilizowani” mieszkańcy peryferii nie pili tego trunku. Doskonale obrazuje to przykład pochodzącego z Goa De Suzy, który poczęstowany przez antropologa whisky z wodą sodową uradował się bardzo z faktu, iż Polak potraktował go jak prawdziwego Anglika⁵⁰. Whisky staje się więc w relacji Czekanowskiego symbolem europejskiej cywilizacji w afrykańskiej „dziczynie”; rozmowa przy szklaneczce tego napoju pozwalała zmęczonym urzędnikom i badaczom powrócić do cywilizacji. Polak uświadomił sobie, że musi pić whisky również dlatego, że alkohol ten stał się niezbędnym łącznikiem, przepustką do porozumienia pomiędzy badaczem a pozostałymi Europejczykami w Afryce.

„Whisky-soda” funkcjonuje jako pewien atrybut ułatwiający przedstawicielom centrum zachowanie swojej tożsamości i oddzielenie się od „mniej rozwiniętych” tubylców. Wydaje się, że Czekanowski zupełnie umyślnie wielokrotnie

⁴⁹ Por. tamże, s. 55.

⁵⁰ Por. tenże, *W głąb lasów Aruwimi...*, s. 164–165.

przywoływał nazwę „whisky-soda”, ironicznie podając ją w języku angielskim, jakby chciał podkreślić jego europejskość. W pewnym momencie określił nawet picie whisky „rytualnym, kolonialnym drinkiem”⁵¹. Co ciekawe, nawiązanie kontaktu z tubylcami okazało się dla Polaka zdecydowanie łatwiejsze i bardziej naturalne. Do rozpoczęcia rozmowy z mieszkańcami Afryki nie potrzebował bowiem „odprawienia” wspomnianego „rytuału”.

Podobnie symboliczną funkcję wydaje się pełnić w dziennikach polskiego uczonego smoking. Nastawiony na prowadzenie badań w terenie Czekanowski musiał bowiem stale przerywać swoją pracę, aby się w niego przebierać, ponieważ był to strój obowiązkowy dla osób przebywających w towarzystwie księcia i pozostałych ważnych osobistości z Europy. Społeczeństwa zdominowane nierzadko przejmowały i włączały do swojego ubioru cechy uroczystego stroju europejskiego, jednak w smokingu występował tylko prawdziwy, cywilizowany Europejczyk, zdecydowanie odróżniający się w ten sposób od tubylców. Wydaje się więc, że Polak z wielką ulgą stwierdził pod koniec pierwszego etapu podróży, iż po raz ostatni w trakcie tej wyprawy zakładał smoking, udając się na planowany obiad z księciem⁵². Dlaczego po raz ostatni? Albowiem Czekanowski był jedynym członkiem ekspedycji, który zdecydował się kontynuować, zakończoną wcześniej niż zamierzano, wyprawę.

Niemiecka ekspedycja miała trwać do 1909 r., ale zakończyła się rok wcześniej. Polski badacz jednak kontynuował swoją pracę samodzielnie, aż do 1909 r. Uzyskanie niezależności było dla Polaka powodem wielkiej radości, nie martwiło go również rozstanie z towarzyszami wyprawy. Jak pisał:

Nic jednak nie cieszyło tak, jak odzyskanie samodzielności, którą traciłem przyłączając się do ekspedycji. Nic a nic nie odczuwałem braku swoich kolegów; całkowicie straciłem do nich sentyment, przekonawszy się w Kasindi, że poza Mildbraedem wszyscy myślą już o tym, by jak najrychlej wracać do Europy⁵³.

W trakcie rocznej ekspedycji badacz przekonał się, że tak naprawdę uczestnicy wyprawy wzięli w niej udział, gdyż liczyli na własne zyski i awans w piramidzie urzędniczej hierarchii kolonialnej. Trzeba zaznaczyć, że książe Adolf Fryderyk Meklemburski, mianowany później gubernatorem Togo⁵⁴, kładł – jak podkreślał

⁵¹ Por. tamże, s. 80.

⁵² Por. tamże, s. 107.

⁵³ Tenże, *Tysiące kilometrów pieszo pod równikiem ...*, s. 18.

⁵⁴ Por. M. Czaplński, *Biurokracja niemieckiego imperium kolonialnego ...*, s. 159.

Czekanowski – bardzo duży nacisk na naukowy charakter wyprawy. Co więcej, po latach przeprowadził kolejną wyprawę, w której jednak Polak – ze względu na obowiązki związane z przygotowaniem publikacji – nie mógł już wziąć udziału⁵⁵. Jednak pozostali jej uczestnicy nastawieni byli raczej na wykonanie przykrego obowiązku i jak najszybszy powrót do Europy. Czekanowskiemu ten rok wystarczył, aby zrozumieć słowa życzliwego mu i opiekuńczego profesora von Luschana⁵⁶, który przed wyruszeniem w podróż przestrzegał Polaka, by z młodego i obiecującego naukowca nie przemienił się w podległego księciu karierowicza i dworaka, traktującego wyprawę naukową jako imprezę towarzyską i okazję do zrobienia łatwej kariery⁵⁷. Co najważniejsze jednak, dzięki ekspedycji polski antropolog poznał również siebie i swoją własną kulturę. Kulturę i cywilizację europejską, którą mógł zrozumieć dopiero w zderzeniu ze zdominowaną przez Europę kulturą afrykańską. Pierwszy rok wyprawy był więc niezwykle istotny dla Jana Czekanowskiego. Uświadomił bowiem młodemu badaczowi, iż jeśli chce poznać i zrozumieć obce społeczności, musi wyzwolić się z kliszy myślowych i wyobrażeń narzuconych mu przez jego własną kulturę. Ta nauka pozwoliła Polakowi wytworzyć własną perspektywę badawczą, która ostatecznie uczyniła z niego światowej sławy naukowca.



Bibliografia

- Bar J., *Afrykański dorobek naukowy Jana Czekanowskiego*, w: *Śladami ekspedycji Jana Czekanowskiego do Afryki Środkowej 1907–1909. Katalog wystawy*, oprac. A. Czekanowska, H. Deręgowska, Instytut Krajów Rozwijających Się, Warszawa 2000.
- Barth F. i in., *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, tłum. J. Tegnerowicz, WUJ, Kraków 2007.
- Chmielowski B., *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna. Na różne tytuły, iak ná classes podzielona. Mądrym dla Memoryału, idiotom dla Nauki, politykom dla*

⁵⁵ Por. J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, s. 23–26.

⁵⁶ Można mieć jednak pewne wątpliwości co do charakteru i życzliwości von Luschana względem Czekanowskiego. Po zakończeniu wyprawy Polak czekał bowiem proces z profesorem, związany z naruszeniem przez niego praw autorskich materiałów słownikowych, opracowanych przez Czekanowskiego. Źródłem konfliktu była, zdaniem polskiego badacza, niechęć von Luschana do księcia Meklemburskiego oraz nieprzyznanie orderu, którego profesor oczekiwał. Por. tamże, s. 26–27.

⁵⁷ Por. J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej...*, s. 36.

- Praktyki, melancholikom dla rozrywki erygowana. Część wtóra*, w drukarni J. K. MCi Colleg: Leop: Societatis Jesu, Lwów 1746.
- Czapliński M., *Biurokracja niemieckiego imperium kolonialnego*, Ossolineum, Wrocław 1985.
- Czekanowski J., *Dziennik podróży afrykańskiej*, oprac. nauk. J. Bar, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Katedra Języków i Kultur Afryki UW, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2014.
- Czekanowski J., *Tysiące kilometrów pieszko pod równikiem 1907–1909*, w: *Ze wspomnień podróżników*, red. B. Olszewicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1958.
- Czekanowski J., *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej* red. J. Gajek, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1958 [druk 1959].
- Elias N., *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980.
- Kieniewicz J., *Od ekspansji do dominacji*, Czytelnik, Warszawa 1986.
- Kieniewicz J., *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Dialog, Warszawa 2003.
- Kosowska E., *Czarni i biali. Biali i czarni. Czego Staś Tarkowski nie dostrzegł po drugiej stronie lustra?*, w: *Wokół „W pustyni i w puszczy”*. W stulecie pierwodruku powieści, red. J. Axer, T. Bujnicki, Universitas, Kraków 2012.
- Leśniewski M., *Afryka w epoce Sienkiewicza*, w: *„W pustyni i w puszczy”*. W stulecie pierwodruku powieści, red. J. Axer, T. Bujnicki, Universitas, Kraków 2012.
- Linde S.B., *Słownik języka polskiego*, t. II, cz. I, A – F, [nakładem autora], Warszawa 1807.
- Linde S.B., *Słownik języka polskiego*, t. II, cz. I, M – O, [nakładem autora], Warszawa 1809.
- Linde S.B., *Słownik języka polskiego*, t. II, cz. II, P, [nakładem autora], Warszawa 1811.
- Łysik S., *Paweł Schebesta – pionierski badacz Pigmejów (1887–1967)*, „Lud” 1969 (t. 53).
- Najder Z., *O „Listach z Afryki” Henryka Sienkiewicza*, „Pamiętnik Literacki” 1956, z. 4 (47).
- Said E.W., *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, PIW, Warszawa 1991.
- Sienkiewicz H., *Listy z Afryki. W dwóch tomach*, t. 2, nakładem „Słowa”, Warszawa 1893.
- Słownik języka polskiego*, t. I, A–G, red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, nakładem prenumeratorów, w drukarni E. Lubowskiego i S-ki, Warszawa 1900.
- Słownik języka polskiego*, t. II, H–M, red. J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, nakładem prenumeratorów i Kasy im. Mianowskiego, w drukarni „Gazety Handlowej”, Warszawa 1902.
- Słownik języka polskiego*, t. IV, P–Prożyszcze, red. A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki, nakładem prenumeratorów i Kasy im. Mianowskiego, w drukarni „Gazety Handlowej”, Warszawa 1908.
- Słownik języka polskiego*, t. VIII, Z–Ż, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, ułożony przez W. Niedźwieckiego, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego Instytutu Popierania Nauki, Warszawa 1927.

Zajączkowski A., *Czarna Afryka w oczach Polaków*, w: *Sąsiedzi i inni*, wstęp i red. A. Garlicki, Czytelnik, Warszawa 1978.



Abstract

Whiskey and tuxedo as the tools of ethnographer and anthropologist. Jan Czekanowski on his royal highness' service.

In 1907, a German scientific expedition was held to explore a fairly unknown region of Central Africa. It was also the first non-European expedition of Jan Czekanowski who served as an ethnographer and anthropologist. In my article I want to ponder upon the influences of the expedition on the Polish researcher and the ways in which it shaped his beliefs and research perspective. Another important topic for me is the problem of colonialism, clearly visible and taken note of by Czekanowski in his journals.

Keywords: Jan Czekanowski, colonialism, diaries

Kamil Kozakowski

Doktorant w Zakładzie Teorii i Historii Kultury Instytutu Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W swojej pracy doktorskiej zajmuje się obrazem Gruzji i Gruzinów w polskiej kulturze.

O pamięci badacza terenowego na przykładzie afrykańskich dzienników Jana Czekanowskiego

Abstrakt

Sposób zapamiętywania w przypadku każdego człowieka warunkowany jest przez wiele czynników związanych m.in. z jego kulturą. Tekst stanowi próbę analizy *W głęb lasów Aruwimi. Dziennika podróży do Afryki Środkowej* Jana Czekanowskiego pod kątem funkcjonowania doświadczenia w pamięci badacza terenowego oraz tego, w jaki sposób dziennik staje się pewną specyficzną formą pamięci kulturowej.

Słowa klucze: Jan Czekanowski, pamięć, dziennik, doświadczenie terenowe, *W głęb lasów Aruwimi*

Pamięć i związana z nią umiejętność wspominania czyni nas tym, kim jesteśmy, czyli ludźmi¹ – brzmi jedna z tez artykułu Aleidy Assmann *Pamięć indywidualna*. To dzięki indywidualnym wspomnieniom budujemy własne ja, to one są materiałem kreującym nasze doświadczenia, relacje, obraz własnej tożsamości². Wspomnienia często dotyczą jednak nie tylko nas samych, ale także tego co poza nami – innych ludzi, wydarzeń, miejsc, czasu.

Ciekawe w tym kontekście są prace antropologiczne, których treść przybliża informacje na temat innych kultur, ale także kontekst ich egzystencji. Warte

¹ A. Assmann, *Pamięć indywidualna*, w: teże, *Między historią a pamięcią – antologia*, tłum. K. Sidowska, WUW, Warszawa 2013, s. 41.

² Tamże.

zbadania jest to, w jaki sposób badacz, ukształtowany przez określoną kulturę, postrzega i pamięta wszelkie fakty związane z kulturą odmienną od jego własnej. Interesującą metodą zapisu tych treści są dzienniki badawcze, w których odbiorze – niezależnie od ich rodzaju czy funkcji – wspólnym mianownikiem może być właśnie kwestia pamięci w dwojakim rozumieniu. Przede wszystkim pisze się je po to, aby rejestrować pewne fakty. Często jednak, głównie w przypadku dzienników pisanych z perspektywy czasu – choćby i krótkiego – istotna jest także kwestia tego, jak pamięta się opisywane w dzienniku kwestie, na jakiej zasadzie dokonuje się selekcja związana z recepcją poszczególnych wydarzeń – wybór tego, na co badacz zwracał uwagę w danej chwili, a więc także tego, co (i w jaki sposób) zostało przez niego zapamiętane. Nie bez znaczenia pozostają również kompetencje kulturowe, które posiada każdy z nas, a które w dużej mierze wpływają na nasze postrzeganie rzeczywistości oraz na to, co i w jaki sposób zapamiętujemy. Wątek ten podejmowany był już wielokrotnie przez badaczy zajmujących się problemem pamięci. Katarzyna Kaniowska zwraca uwagę na wielość ujęć: co innego w badaniach nad pamięcią interesuje socjologa, co innego historyka, inaczej zaś podchodzi do wątku filozof. Według niej antropolodzy dostrzegają w pamięci istotną rolę w procesie poznania³, na co zwrócę uwagę w dalszej części artykułu. Kaniowska dodaje też, że antropologia nie jest zainteresowana samym faktem posiadania przez człowieka pamięci, a raczej skupia się na skutku zapamiętywania, czy też na jego efekcie⁴.

Wartym analizy pod tym kątem jest, moim zdaniem, dziennik wyprawy Jana Czekanowskiego powstały jako efekt przyznanego mu przez Muzeum Ludoznawcze w Berlinie stypendium rządowego. Prowadzone przez niego badania były częścią większej ekspedycji badawczej: *Deutsche Zentral-Afrika-Expedition*⁵. Rezultaty tych badań opublikowane zostały w pięciotomowym dziele *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*⁶, które z kolei stanowiło integralną

³K. Kaniowska, *Antropologia i problem pamięci*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2003, nr 3–4 (262–263), s. 57.

⁴Tamże.

⁵Por. J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1958 [druk 1959], s. 21.

⁶J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. I, *Ethnographie. Zwischenseengebiet. Mpororo-Ruanda. Mit 4 Tafeln und einem musikalischen Anhang von. E. M. von Hornbostel, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1917*, t. II, *Ethnographie. Uele / Ituri / Nil-Länder*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1924, t. III, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Zwischenseen – Bantu / Pygmäen und Pygmoiden / Urwaldstämme. Mit 139 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1911, t. IV, *Anthropologische Beobachtungen im Nil-Kongo – Zwischengebiet*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1922, t. V, *Ethnographisch-anthropologischer Atlas. Azande / Uele-Stämme / Niloten. Mit 167 Tafeln in Lichtdruck*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1927.

część zbioru zawierającego podsumowanie pracy różnych członków ekspedycji⁷. Oprócz Czekanowskiego brali w niej udział badacze reprezentujący różne dyscypliny – botanik, zoolog, geolog i topograf. Jednak tylko praca Czekanowskiego wymagała stałego kontaktu z ludźmi:

Odmienny charakter prac antropologicznych – a zwłaszcza etnologicznych i socjologicznych, które wymagały stałego i w dodatku bliskiego kontaktu z ludnością tubylczą – powodował, że musiałem się posuwać innymi szlakami aniżeli kolumny badające kraj pod względem botanicznym, zoologicznym, geologicznym czy topograficznym. Zmusiło to do usamodzielnienia mojej kolumny, która zresztą prowadziła swoje prace eksploracyjne w głębi Afryki o cały rok dłużej aniżeli pozostali przyrodnicy ekspedycji. [...] dorobek antropologiczno-etnologiczny osiągnął najokazalsze rozmiary⁸.

Potrzeba opracowania możliwie najobfitszego materiału opisującego badaną kulturę generuje bez wątpienia ogromną liczbę sytuacji, rozmów i faktów, które należy zapamiętać. Jednakże dziennik pozwala na zapis nie tylko informacji z punktu widzenia nauki najistotniejszych. Czekanowski przy rozmaitych okazjach wspomina w dzienniku wydarzenia – nazwijmy je „kulisami pracy antropologa” – które nierzadko stanowią punkt wyjścia do przedstawienia ciekawostek bądź też faktów naukowych. Joanna Bar we wstępie do *Dziennika podróży afrykańskiej* zauważa, że książka ta nie ma typowo naukowego charakteru, ale jednak odnajdujemy w niej obfity materiał obserwacyjny, wzbogacony informacjami o charakterze pracy badacza czy przyświecających mu celach; nie brakuje również wielu notowanych na bieżąco wrażen czy spostrzeżeń, a także wątków autobiograficznych⁹.

Co ważne – treść *W głąb lasów Aruwimi ...* nie stanowi całości powstałej podczas wyprawy. Oryginalny, pisany przez Czekanowskiego wg wymagań organizatorów ekspedycji dziennik nie doczekał się publikacji. W 1937 r. badacz otrzymał propozycję wydania skróconej polskiej wersji dzienników, które podzielone miały być na trzy części¹⁰, jednak przeszkodą okazał się wybuch wojny. Oddany do druku jedyny kompletny egzemplarz rękopisu uległ zniszczeniu podczas

⁷ Por. J. Bar, *Wstęp*, w: J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej*, oprac. nauk. J. Bar, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Katedra Języków i Kultur Afryki UW, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2014, s. 7–8.

⁸ J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi ...*, s. 22–23.

⁹ J. Bar, *Wstęp ...*, s. 10.

¹⁰ *Do źródeł Nilu, W głąb lasów Aruwimi oraz Na rubieżach Sudanu*. Por. J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi ...*, s. 15.

Powstania Warszawskiego, wraz z całym archiwum, w którym był przechowywany. Po wojnie publikacji doczekała się niezniszczona druga część dzienników, autor zaś zajął się pracami mającymi na celu rekonstrukcję pozostałych części¹¹. Prace te nie zostały jednak sfinalizowane. Dopiero w 2014 r., dzięki staraniom Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, publikacji doczekał się fragment pierwszej części, zawierający pięć rozdziałów, opisujących m.in. wspomnienia z lat szkolnych i studenckich, okoliczności dotyczące wyboru kierunku studiów i propozycji wzięcia udziału w ekspedycji, a także opisy przygotowań do wyprawy. Dalej zaprezentowane zostały pierwsze miesiące podróży – zarówno morskiej, wiodącej przez Kanał Sueski i Morze Czerwone do Mombasy, jak i dalszej – trasami Afryki Wschodniej: koleją z Mombasy do Port Florence oraz parowcem przez Jezioro Wiktorii do Bukoby, gdzie członkowie ekspedycji dotarli 9 czerwca¹². Wydania nie doczekały się jednak wówczas rozdziały odnoszące się do wydarzeń mających miejsce pomiędzy czerwcem a listopadem 1907 r. – czyli datą rozpoczynającą tom *W głąb lasów Aruwimi...*¹³. Próbę rekonstrukcji wydarzeń z tego okresu, na podstawie niepublikowanego dotąd rękopisu, podjęła Bar w tekście *Dziennik podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego, czerwiec–listopad 1907 r. Rekonstrukcja wydarzeń*¹⁴. Jak jednak wspomina autorka artykułu, pomimo formy dziennika, rękopis ów stanowi bardziej zbiór luźnych notatek w formie równoważników zdań, bądź też obszerny zapis dat, liczb, imion itd.¹⁵

„Pamięć i zapomnienie łączy w pewnym sensie ta sama zależność, co życie i śmierć” – pisze Marc Augé w *Formach zapomnienia*¹⁶. Tworząc dziennik, poniekąd chroni się możliwie jak największą ilość wspomnień przed zapomnieniem, a więc pewnego rodzaju ich śmiercią. Śmierć jednak jest naturalną koleją rzeczy i podobnie jak nie da się ustrzec przed nią żadnego życia, tak samo nawet najwnikliwszy opis nie jest w stanie idealnie odtworzyć obrazu wspomnienia po upływie wielu lat. Owszem, być może i pozostanie pamięć

¹¹ Por. J. Bar, *Wstęp...*, s. 11.

¹² J. Bar, *Dziennik podróży afrykańskiej Jana Czekanowskiego, czerwiec–listopad 1907 r. Rekonstrukcja wydarzeń*, „Afryka” 2015, nr 42, s. 105–106.

¹³ Tamże, s. 106.

¹⁴ Tamże, s. 103–124.

¹⁵ Tamże, s. 106.

¹⁶ M. Augé, *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2001, s. 22.

po tym, co opisane, jednak wspomnienie nie będzie dokładnie takie samo jak rzeczywistość w momencie jej opisywania. Część wspomnień mimo wszystko z czasem ulega zatarciu.

Wniosek ten jest zgodny z cechami wspomnień indywidualnych, które proponuje Assmann¹⁷, a które dają się przełożyć na doświadczenia każdej niemal jednostki. Nie ulega jednak wątpliwości, że pamięć – choć dyscyplinowana kulturowo – będzie matrycowana również poprzez inne czynniki, np. przez profesję. Nie jest jednak wystarczającym określenie Czekanowskiego naukowcem – w tym samym kontekście inne rzeczy będzie bowiem zapamiętywał geograf, inne botanik, inne zaś etnograf. W dalszej części artykułu postaram się więc wskazać, w jaki sposób o cechach wymienianych przez Assmann możemy mówić w przypadku dzienników etnograficznych i skonfrontować je z metodami formującymi proces pamiętania i zapominania w trakcie pracy badawczej.

Jedną z cech przytaczanych przez niemiecką badaczkę jest fragmentaryczność (ograniczenie i nieuformowanie), co oznacza, że przeblyskujące w świadomości wspomnienie, które usiłujemy przywołać po wielu latach, jest z reguły momentem pozbawionym szerszych kontekstów – nie ma w nim żadnego „przedtem” ani „potem”¹⁸. Opisywane przez antropologa zdarzenia są jedynie „wycinkiem” dnia, czy też jakiegoś określonego odcinka czasu – nie stanowią całościowego opisu, lecz składają się jedynie z kilku wybranych momentów. Trudno zatem mówić w tym przypadku o jakiegokolwiek ciągłości. Opisanie wszystkiego z uwzględnieniem najmniejszych nawet szczegółów nie jest możliwe, dlatego także wspomnienia zostają zubożone o to, co zostało przemilczane w opisie danej chwili. Jednak – jak zostało wspomniane już wcześniej – to nie sama pamięć odgrywa tutaj rolę kluczową. W przypadku pracy terenowej badacza kultury sprzężona zostaje ona z innymi czynnikami, w tym m.in. z przyjętą metodyką badań, która organizuje wspomnienia oraz wpływa w pewnym stopniu na to, co i w jaki sposób się zapamiętuje.

Inna cecha wspomnień indywidualnych związana jest z ich naturą, która określona zostaje przez Assmann jako ulotna i labilna. Wiąże się to ze zmianą, jaka zachodzi we wspomnieniach wraz z upływem czasu na skutek przemian jednostki bądź jej warunków życiowych¹⁹. Nie ulega wątpliwości, że w miarę upływu czasu zmienia się człowiek, a także jego sposób patrzenia na świat. Nieunikniona jest zatem przemiana sposobu, w jaki widzimy swoje wspomnienia – być może

¹⁷ Por. A. Assmann, *Pamięć indywidualna ...*

¹⁸ Tamże, s. 42.

¹⁹ Tamże.

to, co opisaliśmy kiedyś, gdyż wydawało się ważne, z perspektywy czasu okaże się pozbawione znaczenia, a co za tym idzie – również wspomnienie o tym będzie bledsze i niewyraźne lub też pomimo wnikliwego opisu, chwilę tę będziemy pamiętać w inny sposób. W kontekście etnografii należy jednak pod uwagę wziąć także narzędzia oraz cele badawcze. Nie ulega wątpliwości, że problem badawczy interesujący antropologa warunkować będzie to, co zostanie przez niego zapamiętane, zaś kwestie, które nie są powiązane z danym zjawiskiem, zostaną przez niego pominięte. W tym przypadku „wymazanie” z pamięci pewnych faktów byłoby zabiegiem celowym, uzależnionym od przyjętej metodologii i celów badawczych.

Kolejną wartą przytoczenia cechą pamięci wymienianą przez Assmann jest perspektywiczność. Oznacza to, że wspomnienia są niewymienne i nieprzekazywalne, gdyż każdą osobę – dzięki posiadaniu specyficznej perspektywy ukształtowanej przez wielorakie czynniki (np. przynależna tylko tej jednostce biografia czy uwarunkowania kulturowe) – charakteryzuje inny sposób widzenia rzeczywistości. Niezależnie więc od wszelkich podobieństw, wspomnienia dotyczące jednego wydarzenia, rozgrywającego się w tym samym czasie, spisane przez dwie lub więcej różnych osób muszą się od siebie różnić²⁰.

Nieco inną zależność pomiędzy pojęciami pamięci i zapomnienia przedstawiają Jurij Łotman i Borys Uspieński.

Ponieważ kultura jest pamięcią, lub inaczej mówiąc zapisem w pamięci minionych przeżyć społeczeństwa, jest z konieczności związana z minionym doświadczeniem historycznym. A więc, o istnieniu kultury jako takiej nie można nic powiedzieć w chwili jej powstawania – jej istnienie uświadamia się bowiem dopiero *post factum*²¹.

Utożsamiając kulturę z pamięcią zbiorową i rozpatrując ją jako mechanizm organizujący i przechowujący informacje w świadomości zbiorowej, badacze próbują prześledzić proces wprowadzania jakiegoś zjawiska do pamięci. Porównują ten mechanizm do przekładu tekstu z jednego języka na inny²² – w przypadku dzienników jest to więc przekodowanie pewnego doświadczenia na język kultury. Każdy przekład wiąże się jednak z przekształceniem, a często także z pominięciem niektórych elementów. Zapomnienie stanowi więc jego

²⁰ Tamże.

²¹ J. Łotman, B. Uspieński, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, tłum. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, red. E. Janus, M.R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1977, s. 181.

²² Tamże.

nieodłączny element. Jak piszą autorzy – „tekst nie jest rzeczywistością, lecz materiałem pozwalającym na jej rekonstrukcję”²³. Oznacza to, że przekształcaniu ciągu faktów w tekst towarzyszy wybór, co z kolei sugeruje, że niektóre wydarzenia przekładane są na elementy tekstu, inne zaś są zapominane, a co za tym idzie – uznawane za nieistniejące. Każdy tekst sprzyja zatem nie tylko zapamiętywaniu, ale także zapominaniu. Sugerowane jest więc nieutożsamianie tekstów z wydarzeniami żywymi, niezależnie od tego jak bardzo teksty wydają się szczerze, bezpośrednio czy naturalne²⁴.

Zatem istotną różnicę pomiędzy podejściami Assmann oraz Łotmana i Uspienskiego stanowi kwestia tego, że w przypadku niemieckiej badaczki nacisk położony jest na nieuporządkowane doświadczenie, semiotycy zaś skupiają się na tekście, będącym spektrum kodów. We *W głąb lasów Aruwimi...* Czekanowskiego mamy jednak – moim zdaniem – do czynienia z wypadkową obydwu czynników: to właśnie pewne kody organizują doświadczenie w dzienniku. To zaś, co zostało przez badacza doświadczone, warunkowane jest przez rozliczne konwencje, związane nie tylko z profesją badacza (a więc także z konwencją poznania innej kultury) czy z nauką, w imię której w znacznej mierze działa, ale także z motywowanymi prywatnie i kulturowo wyborami wątków, które zamierza zbadać i opisać jako ciekawe czy interesujące.

W celu możliwie najdokładniejszego opisanie czy wyjaśnienia owych wątków etnograf posługiwać może się trzema typami zapisów terenowych. Charakteryzuje je – za Jamesem Cliffordem – Katarzyna Kaniowska w swojej książce *Opis – Klucz do rozumienia kultury*²⁵. Pierwszy z nich, inskrypcja, jest czymś w rodzaju przepisywania myśli informatorów czy notowania własnych spostrzeżeń i obserwacji. To nic innego, jak właśnie sporządzanie notatek terenowych²⁶, pozwalających zapamiętać mnogość rozmów, bodźców wszelkiego rodzaju oraz obserwacji. Inną formą zapisu badań jest transkrypcja, czyli swego rodzaju translacja – przekładanie nie doświadczanych, lecz raczej zastanych elementów kultur (rytuały, genealogie, mity, wiedza ludowa itp.) z nieznanego na znane²⁷. Deskrypcja w końcu stanowi technikę zapisu, którą najprościej określić można jako konwencję literacką, pozwalającą powiązać opinię badacza z relacją informatora. To określenie rodzaju zapisu, stanowiącego pewną technikę, rodzaj

²³ Tamże, s. 183.

²⁴ Tamże, s. 182–183.

²⁵ K. Kaniowska, *Opis – klucz do rozumienia kultury*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź 1999, s. 57.

²⁶ Tamże, s. 50.

²⁷ Tamże, s. 50–51.

narracji²⁸. Techniki te z łatwością przełożyć można na dzienniki. Dokonując inskrypcji, badacz notuje to, co widzi i słyszy – swoje obserwacje, które jednak matrycowane są kulturowo. W notatkach znajduje się, jak zostało ustalone, wszystko to, co poprzez pewne filtry kulturowe badacz postrzega jako istotne, godne uwagi, bądź też po prostu ciekawe. Następnie, na skutek transkrypcji, badacz ponownie czyni pewne obserwacje, jednak tym razem dotyczą one elementów ściśle związanych z kulturą grupy. Jak zostało zaznaczone, następuje tutaj przekład z nieznanego na znane. Po raz kolejny ujawnia się więc praca kultury – wiedza na temat obcej kultury zorganizowana zostaje według kodów funkcjonujących w kulturze etnografa. Podobnie dzieje się podczas deskrypcji. Niezależnie od obranej konwencji zapisu, wszystko sprowadzone jest do owych kulturowych kodów. Wszystkie metody notowania wyników badań w terenie są także doskonałymi metodami pamięci – porządkowania zdarzeń oraz tworzenia, poprzez zapisywanie odnośników m.in. czasowych i przestrzennych, pewnej mapy wspomnień. Metafora mapy zdaje się doskonale oddawać charakter owych wspomnień. Wiemy bowiem, że – zgodnie z przytoczonymi wcześniej cechami wspomnień indywidualnych – ich fragmentaryczność nigdy nie daje pełnego obrazu, zwłaszcza po upływie czasu. Niemożność zapamiętania każdego szczegółu sprawi, że w pamięci pozostanie jedynie swoisty schemat wspomnienia. Podobnie jak mapa, uproszczony zbiór symboli, linii i punktów, które nie przedstawiają świata w jego szczegółóle, a jedynie jako uogólniony obraz²⁹. Prowadzenie w trakcie badań dziennika, w którym notuje się codziennie nie tylko fakty naukowe, ale także niezwiązane z pracą badawczą sytuacje, wydaje się w kontekście rozważań nad pamięcią formą o tyle trafioną, że daje badaczowi możliwość zachowania w pamięci ogromnej liczby faktów, które podczas sporządzania jedynie naukowych notatek mogłyby po czasie zostać zapomniane.

W dziennikach ścierają się ze sobą przeszłość z teraźniejszością. Co więcej – często ta konfrontacja następuje na dwóch poziomach. Po pierwsze, poprzez pisanie dziennika „tu i teraz”, w czasie teraźniejszym, odtwarza się coś, co miało miejsce wcześniej – w przeszłości – dalszej bądź bliższej. Po drugie zaś, sam dziennik stanowi swego rodzaju archiwum wydarzeń, ich trwałe zapis. Mamy do czynienia z odtwarzaniem pamięci i historii w piśmie. W kontekście tego przenikania się czasów warto odwołać się do koncepcji etnograficznego czasu teraźniejszego zaproponowanej przez Kirsten Hastrup. Badaczka dzieli praktykę

²⁸ Tamże, s. 52.

²⁹ Por. B. Frydryczak, *Krajobraz: od estetyki the picturesque do doświadczenia topograficznego*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2013, s. 39.

antropologiczną na terenową i dyskursywną, zaznaczając jednocześnie, że dwoistość ta powoduje, iż w dyskursie antropologicznym dostrzec można kategorię tzw. etnograficznego czasu terażniejszego. To z kolei łączy się ze stosowaniem czasu terażniejszego jako sposobu na przedstawienie innych kultur³⁰. Etnograficzny czas terażniejszy, czy raczej jego użycie – warto to podkreślić – oznacza mówienie z innej czasoprzestrzeni, która istniała jedynie w momencie obecności etnografa w obcym świecie³¹. Rzeczywistość ta, w momencie pisania o niej, staje się jednak zaledwie wspomnieniem. Poprzez pisanie ścierają się więc ze sobą dwa czasy – terażniejszy i przeszły, ale także dwie rzeczywistości, dwie przestrzenie – „tam” i „tu”³². Istotna w trakcie sporządzania dzienników jest jednak chronologia, typowa – zdaniem Hastrup – dla przedstawień piśmiennych wydarzeń historycznych³³, historia zaś nazywana jest przez nią sztuką pamięci³⁴. Podobnie traktować możemy dziennik, który również dotyczy przeszłości. Uwypuklona zostaje w ten sposób ogromna rola pamięci, która

nie zachowuje przeszłości, lecz dostosowuje ją do obecnie panujących warunków. Odmienne niż w przypadku dokumentów, gdzie pewne fragmenty przeszłości są rzeczywiście zachowane, pamięć odróżnia się retrospekcyjnym i płynnym charakterem. Nie ma czystej pamięci, są tylko wspomnienia³⁵.

Dziennik nie daje nam rzeczywistego obrazu przeszłości, nie pokazuje, jaką była ona w momencie jej dziania się, a jedynie – poprzez jej odtworzenie w piśmie – dostajemy wspomnienia Czekanowskiego dotyczące tej przeszłości; są one przypominane, a więc w pewien sposób przetwarzane w pamięci. Poprzez fakt konstruowania z owych wspomnień narracji, tworzona jest synteza przeżytych przez badacza chaotycznych doświadczeń³⁶. Przeszłość uobecnia się w tekście, jednak nie jest to przedstawienie dosłowne, ani odwzorowanie: „Historia nie jest i być nie może dosłownym przedstawieniem przeszłości”³⁷.

³⁰ K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. E. Klekot, WUJ, Kraków 2008, s. 26.

³¹ Tamże, s. 33.

³² Por. C. Geertz, *Dzielo i życie. Antropolog jako autor*, tłum. E. Dżurak, S. Sikora, KR, Warszawa 2000.

³³ Por. K. Hastrup, *Przedstawianie przeszłości: uwagi na temat mitu i historii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1997, nr 1–2 (236–237), s. 24. Autorka rozpatruje mit i historię jako dwa sposoby przedstawiania przeszłości, stwierdzając, że podczas kiedy ten pierwszy odtwarzany jest na zasadzie skojarzeń, historia zawsze przedstawiana jest w sposób chronologiczny. Analogicznie do pisanych przedstawień historii rozpatrywać można zatem dziennik.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

Zarysowana pokrótce narracyjność pamięci pozwala zatem spojrzeć na nią jako na swoiste narzędzie poznania – poprzez tekst porządkujemy w piśmie to, co nieuporządkowane w pamięci³⁸. Gwarantuje ona jednak nie tylko tak istotne z punktu widzenia antropologów poznanie, lecz jest również źródłem oraz przedmiotem wiedzy antropologicznej. W pierwszym rozumieniu pamięć jawi się jako dokument przeszłości, jako narracja, będąca nośnikiem prawdy³⁹. Antropolodzy niejednokrotnie czerpią bowiem z pamięci innych ludzi, opierają swe badania na tym, co zasłyszane w opowieściach, które przecież często są właśnie odtwarzaniem w pamięci zdarzeń minionych. W rozumieniu pamięci jako przedmiotu wiedzy odwołać się należy do historii, która sama w sobie – podobnie jak pamięć o niej – tworzy tożsamość i pozwala dookreślać siebie każdemu członkowi zbiorowości⁴⁰.

Dzienniki Czekanowskiego stanowią doskonały przykład narracyjności pamięci i porządkowania jej w tekście. Są one nie tylko swoistym dokumentem badań, narracją, przy pomocy której badacz porządkuje chaotyczne wspomnienia według pewnego przyjętego przez siebie schematu, ale również możemy poprzez nie w jakiś sposób poznać osobę je piszącą. Nie ulega więc wątpliwości, że w pewnym sensie łączone są tutaj przytoczone rozumienia pamięci. Sposób organizowania wielu poziomów, a także rodzajów tej pamięci, wykaże jednak – mam nadzieję – dalsza analiza treści *W głąb lasów Aruwimi...*

Jak zostało już wspomniane, dziennik *W głąb lasów Aruwimi...* Czekanowskiego zawiera liczne opisy ukazujące proces zbierania danych w terenie. Jednak oprócz sytuacji związanych ściśle z badaniami, w tekście ukazane jest także codzienne życie badacza poprzez opisy czynności, wykonywanych konkretnego dnia, bądź zdarzeń, które miały miejsce. Często jednak i tego rodzaju obserwacje mówią wiele na temat badanego ludu. Zapewnia to dogłębne poznanie nie tylko kultury, której źródła – jak pisze Bronisław Malinowski – „choć niewątpliwie łatwo dostępne, są niezwykle trudne do uchwycenia i zarazem bardzo złożone; nie są one zawarte w jakichś trwałych materialnych dokumentach, lecz w zachowaniu i pamięci żywych ludzi”⁴¹. Dowiadujemy się także

³⁸ Por. K. Kaniowska, *Antropologia i problem pamięci...*

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, tłum. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz, red. i posł. A. Waligórski, PWN, Warszawa 1967, s. 23.

o metodach i sposobach badań, o zapleczu pracy antropologa. W ten sposób czytelnik poznaje formalną stronę badań zarówno przed ich rozpoczęciem, jak i w trakcie – dziennik zawiera informacje np. na temat funkcjonowania poczty w trakcie badań, ale także dotyczące utrzymania, stosunków z pozostałymi członkami wyprawy, a nawet wystawionych rachunków⁴². Czekanowski przedstawia więc przebieg badań na każdym poziomie, zaś opisywane przez niego „ciekawostki” stanowią swego rodzaju metakomentarz do stosowanych metod badawczych – wskazuje bowiem na to, które sytuacje niezwiązane z badaniami nad kulturą uznaje za istotne w terenie – za takie, które warto zapamiętać.

Powtarzalność pewnych czynności, postępowanie zgodnie z przyjętą metodą zbierania danych, ale także przebywanie w Afryce przez dłuższy okres czasu, czynią ów inny świat przewidywalnym, a co za tym idzie – oswojonym, badania zaś stają się swego rodzaju rutyną. Badacz doskonale wie, czego może spodziewać się w danym momencie, zna nie tylko Afrykę, ale także jej mieszkańców: „[...] zbliżałem się stopniowo do moich ludzi. Znałem już ich charaktery. Dawno przestałem sobie zdawać sprawę z tego, że mają inny kolor skóry niż ja. Z czasem przeistoczyłem się w herszta mojej bandy [...]”⁴³. Przytoczony cytat wskazuje głównie na sposób, w jaki badacz traktuje reprezentantów kultury, którą bada. Wspólnota pewnych doświadczeń sprawia, że nie są oni jedynie ludźmi, którzy w taki czy inny sposób mogą pomóc mu w trakcie jego pobytu w terenie, czy też osobnikami mogącymi pomóc zrozumieć interesujące go kwestie związane z tematem badań. Są określanii jego „bandą”, jego ludźmi, co w tym kontekście oznacza również swego rodzaju więź, wspólnotę. Także w przestrzeni dostrzegalne są dla badacza pewne prawidłowości, wzory zachowania występujące w wioskach, co czyni je mniej obcymi: „Po południu udałem się do Viriko, to znaczy na wzgórze zajęte przez o.o. białych. Misja ta była zbudowana według dobrze mi znanego wzoru. Tylko drzewa posadzone przez misjonarzy były znacznie większe niż we wszystkich uprzednio widzianych”⁴⁴. Przewidywalni stają się więc nie tylko ludzie, ale także charakterystyczne miejsca.

Można uznać, że w miarę zbliżania się badacza do badanej grupy, w miarę rozumienia i przewidywania jej zwyczajów czy zachowań, ale także poznawania przestrzeni, w której ona żyje, w procesie poznania, a więc też zapamiętywania, zaczynają ścierać się ze sobą dwa kody: z jednej strony te warunkujące badacza, filtrujące jego patrzenie na rzeczywistość – słowem kody, które przywiózł

⁴² J. Czekanowski, *W głąb lasów Aruwimi...*, s. 343.

⁴³ Tamże, s. 54.

⁴⁴ Tamże, s. 172.

on ze sobą, z drugiej natomiast te, które funkcjonują w badanej kulturze. To, co zapamiętywane w procesie poznania, może być zatem wypadkową dwóch partykularnych zestawów kodów. Doświadczane i zapamiętywane jest nie tylko to, co dostrzeżę etnograf, ale również to, na co zwracają uwagę członkowie badanej przez niego kultury. Ilość kodów matrycujących pamięć badacza może jednak być w terenie powielana. Czekanowski wspomina zresztą o tym wprost, twierdząc że „tylko na rozmowach, poza badaniami antropologicznymi, mogłem budować gmach wiedzy o Afryce. Korzystałem z każdej okazji, by sięgnąć poza dosyć wąski widnokrąg szlaku własnej podróży”⁴⁵. Słowa te odnoszą się do rozmowy z włoskim młodzieńcem prowadzącym handel, który – zdaniem Czekanowskiego – ze względu na swą profesję może znać wiele interesujących faktów na temat Afryki i jej mieszkańców. Istotne jest więc dla niego poznanie możliwie największego spektrum „punktów widzenia” – nie tylko wynikających z jego badań, a więc obserwacji oraz rozmów z krajowcami, ale także innych przyjezdnych, żyjących wśród miejscowej ludności przez dłuższy okres czasu. W efekcie możliwe jest skonfrontowanie perspektywy własnej, będącej w dużej mierze perspektywą badawczą, a więc w pewnym stopniu ukierunkowaną na zdobycie konkretnych danych, z perspektywą ludzi przybyłych tam w innych celach. Uwaga zostaje w tym momencie zwrócona już nie tylko w stronę tego, co wydaje się istotne badaczowi, ani nawet to, co ważne z punktu widzenia krajowców. Do jego pamięci docierają dane wskazywane przez kogoś innego – przynależącego do innej kultury; kogoś, kogo pamięć warunkowana jest przez kolejny, odmienny zestaw kodów. Co ciekawe, badacz w dzienniku wyraźnie podkreśla owe różnice – widzi, że każdy z jego informatorów-przyjezdnych akcent kładzie na inne fakty:

Wiadomości o Pigmejach były dla mnie najcenniejsze ze wszystkiego, czego się dzisiaj dowiedziałem. Hindusi od razu wiedzieli, co mnie najbardziej interesuje. Nie opowiadałem im o moich zamierzeniach, tak jak aptekarzowi czy Włochowi. Ci obydwoj na pewno wiedzieli o Pigmeju, ale nie docenili ważności, jaką kryje dla mnie ta wieść⁴⁶.

Widoczne jest zatem, że pomimo poinformowania swoich rozmówców o powziętych przez siebie celach, ich opowieści nie dotyczyły tego, czego spodziewał się Czekanowski – uwaga ich kierowana była w zupełnie inną stronę.

⁴⁵ Tamże, s. 169.

⁴⁶ Tamże, s. 172.

W dzienniku odnaleźć można również sytuacje, w których badacz – w czasie wolnym od zbierania danych – dowiaduje się o otaczającym go kontekście kulturowym czegoś nowego. Przykładem takich „nienaukowych” treści notowanych w dzienniku mogą być liczne fragmenty opisujące zajęcia polskiego antropologa w czasie wolnym, kiedy nie prowadził badań – np. moment, w którym udaje się wraz z pozostałymi członkami ekspedycji na *aperitif* do naczelnika stacji, gdzie prowadzone są rozmowy dotyczące badań. W dzienniku odnajdujemy na ten temat następującą relację:

Przy winie rozwiązały się języki; ileż wtedy wysłuchałem ciekawych opowieści o lwach! Oto nieprawdopodobna historia sprzed niespełna dwu tygodni: żołnierki siedziały pod szopą, służącą za kuchnię i gotowały bryję z prosa rozartego na kamieniu. Nagle... w wejściu do szopy stanął lew! Najbliżej lwa siedząca baba, jak się okazało bardzo rezolutna, chwyciła garnek z gotującą się bryją i rzuciła nim z całej siły we lwa. Ciężko ugodzony w nos, drapieźnik wyzionął „ducha” na miejscu, nawet nie kichnąwszy [...]. Takie to były opowiadania przy czerwonym winie, a później przy czarnej kawie i „Cointreau”⁴⁷.

Jak widzimy, powyższy opis pozornie nie jest czymś ważnym dla poznania czy zrozumienia kultury Afryki – pokazuje on jedynie pewien wycinek czasu, który – choć spędzony „w terenie” – poświęcony został na czynności niezwiązane z pracą etnograficzną. W rzeczywistości jednak, jak zauważa sam Czekanowski, te z pozoru nieznaczące rozmowy przy posiłkach dostarczały mu stale niezwykle cennych informacji związanych z administracją, eksploatacją, bądź też z polityką kolonialną⁴⁸. Każda historia – mniej lub bardziej powiązana z krajowcami oraz ich kulturą – stanowi więc dla badacza niezwykle cenny materiał, pozwalający dowiedzieć się czegoś na temat Afryki. Każda taka historia jest jednak także opisem chwil istotnych dla autora dzienników – z jakiegoś bowiem powodu wybiera on właśnie te, a nie inne momenty.

Oprócz tego polski antropolog przyjmuje typową dla dziennika formę odnotowywania dat poszczególnych zdarzeń, co pozwala – zarówno etnografowi, jak i czytelnikowi – na orientację czasową, stanowi pewnego rodzaju kalendarz terenowy, postrzegany jednak w sposób charakterystyczny dla kultury badacza. Wspomnienia nie są organizowane w dzienniku w sposób tworzący

⁴⁷ Tamże, s. 71–72.

⁴⁸ Tamże, s. 76–77.

z nich spójną narrację, gdyż wątek podjęty przez badacza jednego dnia, może zostać podjęty ponownie kilka dni czy tygodni później. Są one szeregowane na zasadzie następujących po sobie dat, każda zaś data to kolejne wydarzenia, miejsca oraz rozmowy, które pozwalają badaczowi na stopniowe poznawanie badanej kultury, na odkrywanie kolejnych, cennych dla niego informacji. Co ciekawe, a co uzasadnia tezę o tworzeniu z dziennika swego rodzaju kalendarza – niezapisanie wspomnień z jednego dnia badacz określa jako jego „zgubienie”: „Zgubiłem jeden dzień. [...] Dopiero w środę zmiarkowałem, że to środa, a nie wtorek, jak to podawał mój dziennik”⁴⁹. Właśnie dzięki temu skrzętnemu notowaniu dat przebieg badań może zostać odtworzony w chronologicznej kolejności nawet po upływie wielu lat. Każdy opis stanowi określony punkt w czasie, który odsyła do konkretnego dnia i do sytuacji mających wówczas miejsce.

Warto zwrócić uwagę również na sposób przeżywania szczególnych dla badacza dni w trakcie pobytu w terenie. Niejednokrotnie w dzienniku natknąć można się na opisy niedziel, które antropolog postanawia poświęcić na odpoczynek, a także na uczestnictwo w mszy:

Niedziela, 12 stycznia, była prawdziwym świętem. Nie pracowałem w ogóle, odpoczywałem zgodnie z przykazaniem „Pamiętaj abyś dzień święty święcił”, którego przestrzegania zresztą nie obserwowałem prawie nigdy. Dzisiaj udawałem się na uroczysty obiad niedzielny do misji o.o. białych. Wybrałem się oczywiście na sumę odprawianą przez o. Van Daille. O mało nie spóźniłem się, ponieważ zasnęłam po wczorajszej fecie i nocnej pisaninie. [...] ogarnęła mnie nostalgia. Francuska łacina z *u* wymawianym jak *ü*, do której nigdy nie mogłem się przyzwyczaić, dzisiaj sprawiała mi dotkliwą przykrość. O! piękna łacina naszego starego worowskiego proboszcza, kiedyż ciebie usłyszę? Teraz z tęsknoty za domem, za Mazowszem, za krajem, zbuntowałem się przeciwko łacinie o. Van Daille [...]. Tęsknota poczęła mnie ogarniać, wciągać jak topielisko⁵⁰.

Podobnie szczególnym czasem – dla zdecydowanej większości Polaków – była wigilia oraz święta Bożego Narodzenia, które zgodnie z tradycją poświęcano rodzinie oraz bliskim. Czekanowski spędził jednak ten okres na pracach antropologicznych oraz etnograficzno-socjologicznych, następnie zaś wraz z pozostałymi członkami ekspedycji:

⁴⁹ Tamże, s. 233.

⁵⁰ Tamże, s. 187.

Przy stole wigilijnym znaleźliśmy się wszyscy prócz Kirschsteina, gdyż ten zawieruszył się w wulkanach Ruandy. Choinkę zastępowała stepowa araukaria, bardzo ładnie przybrana przez v. Wiesego kolorowymi bibułkami, które kiedyś odkrył w opakowaniach szklanych paciorków. Wigilia właściwa minęła w serdecznym nastroju jakiegoś nie uzewnętrzniającego się zresztą rozrzewnienia. Mało mówiliśmy. Każdy w sercu gadał z najbliższymi, których pozostawił tak daleko. Świadomość, że ci wszyscy, daleko pozostawieni, w tej chwili właśnie również przy wigilijnych stołach myślą o nas, stwarzała niezaprzeczalną więź duchową i ułatwiała owe bezgłośnie rozmowy na odległość⁵¹.

W obydwu przytoczonych fragmentach dziennika wyraźnie widoczna jest tęsknota za krajem. Zostaje ona wywołana poprzez impulsy przywołujące w pamięci badacza wspomnienie związane z ojczyzną – w pierwszym z cytatów jest to msza w języku łacińskim, jednak akcent różni się od tego, który badaczowi jest znany. Różnica w wymowie poszczególnych słów odsyła jego pamięć do mszy, w których zwykł uczestniczyć w swojej ojczyźnie. W drugim przypadku mamy do czynienia z cyklicznością świąt, podczas których antropolog wspomina czas charakterystyczny dla swego kręgu kulturowego. Dostrzegalne są więc impulsy, które odsyłają pamięć – na zasadzie skojarzeń – do innego czasu bądź miejsca. Zauważmy więc, że pamięć jest w tym przypadku w dużej mierze matrycowana kulturowo – to właśnie te momenty są znaczące dla kultury, z której wywodzi się Czekanowski. Z jednej strony dziennik służy więc zapisom związanym z poznawaniem kultury obcej, jednak z drugiej – w porządku czasu, w którym toczy się życie mieszkańców lasów Aruwimi, będącym jednocześnie dla antropologa jego czasem pracy, odnajduje on charakterystyczne dla jego własnej kultury momenty matrycowane przez cykl czasu sakralnego. Pamięć staje się więc podporządkowana temu, jak czas postrzegany jest w kulturze badacza. Po raz kolejny uwidacznia się więc jej wpływ na to, co badacz postanawia opisać. Każda zawarta w dzienniku informacja jest jak gdyby przesiana przez sito kultury, z której wywodzi się Czekanowski, pozwala dowiedzieć się czegoś na jej temat.

Orientacji czasowej towarzyszy także silna koncentracja na perspektywie przestrzennej, która w dzienniku przyjmuje dosyć ciekawą formę. Oprócz występujących szczegółowych opisów otaczających badacza krajobrazów – uwzględniających nie tylko lokalizację elementów znajdujących się w zasięgu wzroku, ale także próby opisu barw oraz panującego nastroju – wyraźna jest także

⁵¹ Tamże, s. 142.

tendencja do notowania czasu potrzebnego na przebycie konkretnych odcinków pokonywanej drogi. Wydaje się, że badacz tworzy mapę, odmierzając odległości pomiędzy konkretnymi miejscami głównie za pomocą czasu potrzebnego na ich pokonanie: „Po trzygodzinnym marszu doszliśmy do etapu Kasanga. Marsz ten wspominam mile, gdyż droga wiodła co prawda przez las, ale była szeroko wycięta, starannie utrzymana i miała dobrze wydeptaną ścieżkę”⁵² czy „Po dwu godzinach drogi, licząc od Fariala, wyszliśmy na rozległe karczunki. Należały do Avakubi. Były to piękne plantacje”⁵³. W efekcie, kiedy czytamy dziennik, pokonujemy z antropologiem kolejne etapy jego podróży, przemieszczamy się z nim w terenie. Co więcej, pokonując kolejne etapy swoich wędrówek, Czekański stara się pokazać specyfikę każdego z nich, zwracając uwagę na to, co jego zdaniem, z jego punktu widzenia, charakterystyczne dla poszczególnych fragmentów przestrzeni

Szliśmy teraz płaskim stepem doliny nadrzecznej. Była piękna. Urozmaicały ją gaje bananowe i osiedla ludności autochtonicznej, mówiącej północnym narzeczem kinyoruanda. Przechodząc w zasięgu mojego pola widzenia naliczyłem do 50 chat-kosznic. Ponieważ promień tego obszaru nie mógł przekraczać 3 km, jego powierzchnia zatem nie osiągała 30 km². Licząc po 6 głów na chatę można by przyjąć gęstość zaludnienia na około 10 mieszkańców na km². Ponieważ idąc zapewne nie widziało się więcej niż połowę w rzeczywistości istniejących chat, można powiedzieć, że ta część doliny nadrzecznej posiadała zaludnienie dochodzące do 20 mieszkańców na km² [...]. Na południowym stoku wulkanów, w północnej Ruandzie widziało się znacznie więcej ludzi [...]. W miarę zbliżania się do jeziora Edward-Nyanza ludność wyraźnie się przerzedzała. Gaje bananowe coraz bardziej skrywały się w głębokich jarach. Osiedla jak gdyby uciekały spod nóg [...]. Po krótkim odpoczynku ruszyliśmy dalej na północ i zupełnie nagle znaleźliśmy się w terenie niewiarygodnie bogatym w zwierzynę⁵⁴.

Wydaje się, że na każdym kolejnym etapie drogi badacz stara się wychwycić dostrzegalne na pierwszy rzut oka różnice w porównaniu do etapu poprzedniego – w powyższym wypadku jest to liczba ludności czy dostrzegalna duża ilość zwierzyny, jednak można przytoczyć także inny fragment, gdzie poszczególne miejsca charakteryzowane są w oparciu o różnice językowe:

⁵² Tamże, s. 321.

⁵³ Tamże, s. 335.

⁵⁴ Tamże, s. 95.

Za mostami ludzie nie witali nas już słowami: *A masho, A mashongore*, do których to słów przywykliśmy już w Ruandzie. Zmienił się tam też ich stosunek do karawany. Nikt nie uciekał z wrzaskiem w krzaki [...]. Im bliżej fortu, tym osiedla były bardziej zagęszczone [...]⁵⁵.

Odnajdujemy także istotną informację o planowaniu poszczególnych podróży przez badacza. Jak pisze, plan podróży opracowywany jest na podstawie mapy i uwzględnia schematyczny szkic drogi, wskazujący miary odległości liczone w liczbie dni marszu⁵⁶. Odsyła to więc do zagadnień związanych z tworzeniem pewnego – początkowo uproszczonego – obrazu nieznanego jeszcze dotąd terenu w umyśle badacza. W tym konkretnym przypadku wydaje się, jak gdyby mapa „wyjściowa” składała się z punktów, do których badacz chce dotrzeć oraz odcinków pomiędzy tymi punktami, określanymi przez dni potrzebne na ich przybycie. Dopiero przemierzając owe trasy, badacz wypełnia tę mapę danymi. Co ciekawe, poszczególne odcinki drogi opisywane są przez badacza w rozmaity sposób – raz są one rzeczowe, jak na przykład: „[...] wyruszyłem z Katwe drogą starannie utrzymaną. Był to szlak szerokości trzech metrów, wycięty w trawie stepowej, osiągającej miejscami kilka metrów wysokości. Nie posiadał jednak mostów”⁵⁷, jednak odnaleźć można także opisy poetyckie: „Dopiero po południu zbliżaliśmy się do gór rozsiadłych na wybrzeżu. Otulone w lekkie fioletowe mgły, w których o zmierzchu rozróżnialiśmy krwawe smugi, wyglądały jak krajobraz z bajki, oglądany we śnie”⁵⁸.

Warto wspomnieć także, że oprócz owej opisanej słowami mapy terenu Czekanowski po każdym dniu nanosi na prawdziwą mapę przebyte przez siebie ścieżki, tworząc swoiste itinerarium. Po raz kolejny ujawnia się rola kultury badacza w konstruowaniu zdobywanej przez niego wiedzy. Mapa, którą tworzy, nie jest rzeczywistą mapą danego terenu, a jedynie pewnym schematem, wykreowanym z jego punktu widzenia.

Warto pokrótce omówić również kilka innych czynników wpływających na recepcję rzeczywistości. Dziennik Czekanowskiego wskazuje, że wpływ na postrzeganie i na poziom skupienia na przestrzeni ma chociażby sposób podróżowania. Inny poziom koncentracji osiąga się w momencie podróży pieszej, inny zaś np. w przypadku przebywania trasy łodzią:

⁵⁵ Tamże, s. 66.

⁵⁶ Tamże, s. 153.

⁵⁷ Tamże, s. 156.

⁵⁸ Tamże, s. 123.

Cieszyłem się teraz, że wybrałem podróż łodzią. Z satysfakcją patrzyłem na uciążliwą ścieżkę przemykającą się między urwiskami! Jakoś nie odczuwałem wyrzutów sumienia, że unikałem tej romantycznej turystyki [...]. Korzystając ze ślimaczego tempa naszej podróży obserwowaliśmy dokładnie mijany krajobraz⁵⁹.

Widzimy, że podróż łodzią pozwala na zaangażowanie w obserwacje otaczającej przestrzeni, na które nie pozwoliłoby przebywanie tej drogi pieszo. Ponadto warto wspomnieć także o perspektywach widzenia – idąc ścieżką uwagę zwraca się głównie na to, co z przodu oraz po bokach. Obraz ten, choć niewątpliwie dokładny – widzimy bowiem wszystko z bliska – nie pozwala dostrzec całości kształtu krajobrazu, nie daje jego pełnego oglądu, na który pozwala poniekąd panoramiczne spojrzenie z łodzi.

Innymi czynnikami oddziałującymi na to, jak badacz odbiera rzeczywistość, mogą być także zmęczenie („Obserwacje antropologiczne tak mnie wyczerpały, że z największym wysiłkiem i szczerze mówiąc z niechęcią zabierałem się pod wieczór do załatwiania codziennego obowiązkowego minimum [...]”)⁶⁰, czy doskwierające czynniki zewnętrzne, co w przypadku Czekanowskiego często oznaczało warunki klimatyczne: „Dosłownie brakowało mi sił, by kontynuować badania antropologiczne w ciągu tego przedpołudnia, zajętego czekaniem. Mdliło mnie tak, że obawiałem się torsji. [...]. Źle usposobiony do świata i ludzi, krytycznie rozważałem uprzejmość Mugwy”⁶¹. W obydwu przypadkach dostrzegalne jest większe skupienie na swoich własnych emocjach czy złym samopoczuciu niż na pracy terenowej.

W przypadku przestrzeni, podobnie jak w przypadku czasu, pojawiają się często impulsy przywołujące w pamięci obraz czegoś zupełnie innego – pewnych wspomnień odsyłających pamięć badacza do jego własnego kręgu kulturowego. Wydaje się więc, że badacz podejmuje próby usystematyzowania czy zrozumienia tego, co widzi w otaczającej go rzeczywistości, poprzez skojarzenia z tym, co jest mu dobrze znane:

Noc była piękna, chłodna i bardzo jasna, aczkolwiek księżyc wschodził dopiero po północy. Srebrne talary gwiazd skrzyły się na niebie; mimo to widziało się tylko sylwety przydrożnych gajów bananowych, nie orientując się poza tym w krajobrazie. Wyjątkowo piękne w rysunku liście bananów zdały się tańczyć na tle nieba, w podmuchach leciutkiego

⁵⁹ Tamże, s. 125.

⁶⁰ Tamże, s. 237.

⁶¹ Tamże, s. 239.

wietrzyka. Przypomniał mi się przepiękny wiersz Puszkina o cichej ukraińskiej nocy, chociaż tu nie było smukłych piramidalnych topoli, tak ściśle zespolonych z polskimi dworami na Ukrainie, lecz krępe, rozczapierzone, całkiem inną pięknnością urzekające banany. O ileż miłsze stało się życie z chwilą, gdy nie musiałem się już uczyć na pamięć rosyjskich wierszy, chociażby nawet tak pięknych, jak przypominający mi się obecnie. Wiersze rosyjskie, szkoła w Libawie... Myśli pobiegły do onych czasów i żal odezwał się znowu w sercu [...]⁶².

W powyższym przypadku obserwacja pejzażu staje się „odnośnikiem” do poezji oraz czasów szkolnych. Podobnie więc jak w przypadku czasu, tak i w otaczającej przestrzeni badacz odnajduje swego rodzaju „odsyłacze” do innych czasów i miejsc, a pamięć zorganizowana jest w sposób podporządkowany kulturze Czekanowskiego – przenosi jego myśli do miejsc z tą kulturą związanych.

W głąb lasów Aruwimi... stanowi dziennik będący specyficzną formą przekładu doświadczenia terenowego na tekst. Pozwala, spojrzeć na to, jak w pamięci etnografa funkcjonuje przeżyte przez niego doświadczenie czasu i przestrzeni. Plasując się gdzieś pomiędzy dziełem naukowym, notatnikiem badacza a klasycznym dziennikiem, rozpatrywany być może jako lektura niezwykle ciekawa zarówno dla osób związanych z antropologią czy etnografią, jak i dla afrykanistów czy miłośników podróży⁶³. Dzieje się tak ze względu na imponujący materiał badawczy, ukazujący kulturę Afryki w wielu jej przejawach, ale także dzięki przystępnej formie, niewymagającej od czytelnika szczególnych kwalifikacji pozwalających zrozumieć jego treść. W tej zaś spletają się ze sobą dwie kategorie poznawcze, jakimi są pamięć oraz doświadczenie, a także sposób ich przekazu – opis⁶⁴. Wyciągnąć możemy z tego wniosek, że zadaniem etnografa w terenie nie jest jedynie doświadczenie kultury w jak największej ilości jej przejawów oraz zapamiętanie dużej ilości tych doświadczeń po to, by w postaci tekstu przedstawić wyniki swoich badań. Zamiast tego badacz – bardziej lub mniej świadomie – organizuje swoją pamięć, porządkuje ją zarówno poprzez stosowaną metodologię i aparaturę badawczą, jak i przez matrycę kulturową; zapamiętuje i uznaje za ważne określone momenty, które w dużej mierze

⁶² Tamże, s. 210.

⁶³ Por. C. Geertz, *O gatunkach zmąconych. (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, tłum. Z. Łapiński, „Teksty Drugie” 1990, nr 2, s. 113–130.

⁶⁴ K. Kaniowska, *Opis – klucz do rozumienia kultury...*, s. 57.

w jakiś sposób świadczą o kulturze z której pochodzi. Opis stanowi zaś zarówno jedną z technik pracy, jak i materiał służący budowaniu wiedzy – a więc jest jednocześnie narzędziem i sposobem wyjaśniania⁶⁵.



Bibliografia

- Assmann A., *Pamięć indywidualna*, w: tejsze, *Między historią a pamięcią – antologia*, tłum. K. Sidowska, WUW, Warszawa 2013.
- Augé M., *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2001.
- Bar J., *Wstęp*, w: J. Czekanowski, *Dziennik podróży afrykańskiej*, oprac. nauk. J. Bar, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Katedra Języków i Kultur Afryki UW, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2014.
- Czekanowski J., *W głąb lasów Aruwimi. Dziennik wyprawy do Afryki Środkowej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1958 [druk 1959].
- Geertz C., *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. E. Dżurak, S. Sikora, KR, Warszawa 2000.
- Geertz C., *O gatunkach zmaconych. (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, tłum. Z. Łapiński, „Teksty Drugie” 1990, nr 2.
- Hastrup K., *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. E. Klekot, WUJ, Kraków 2008.
- Hastrup K., *Przedstawianie przeszłości: uwagi na temat mitu i historii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1997, nr 1–2 (236–237).
- Kaniowska K., *Antropologia i problem pamięci*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2003, nr 3–4 (262–263).
- Kaniowska K., *Opis – klucz do rozumienia kultury*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź 1999.
- Lotman J., Uspieński B., *O semiotycznym mechanizmie kultury*, tłum. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, red. E. Janus, M.R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1977.
- Malinowski B., *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajozwojców z Nowej Gwinei*, tłum. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szyrkiewicz, red. i posł. A. Wałigórski, PWN, Warszawa 1967.

⁶⁵ Tamże, s. 49.

Abstract

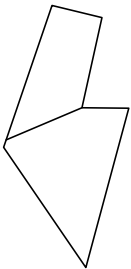
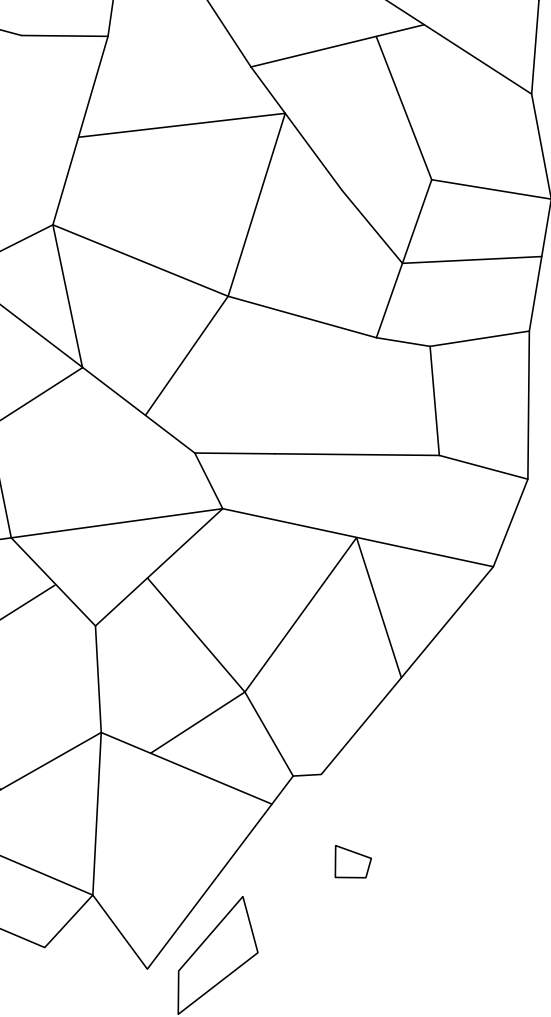
On the experience and the memory of a field researcher on the example of African journals of Jan Czekanowski

Every individual's way of memorization is conditioned by multiple factors related to, among others, culture or profession. The text is an attempt to analyse Jan Czekanowski's diaries from Deutsche Zentral-Afrika-Expedition with a focus on the way an experience functions in the field researcher's memory and how the journal becomes a particular form of cultural memory.

Keywords: Jan Czekanowski, memory, diary, field experience, *W głąb lasów Aruwimi*

Małgorzata Kołodziej

Doktorantka w Zakładzie Teorii i Historii Kultury Instytutu Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Śląskiego. Ukończyła kulturoznawstwo na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, specjalność teoria i antropologia kultury. Swoje teksty publikowała m.in. w „Laboratorium Kultury” i „Kulturze Popularnej”. Współredaktorka wieloautorskiej monografii naukowej *Patrzenie i widzenie w kontekstach kulturoznawczych* (Katowice 2016).



Uwagi podsumowujące badania w Międzyjezierzu

Podstawa przekładu: J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. II, *Ethnographie. Uele / Ituri / Nil-Länder*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1924, s. 554–574 (rozdz. XIX: *Zusammenfassende Bemerkungen*).

Wkrótkim podsumowaniu wyników moich badań etnograficznych zebranych w *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, chciałbym położyć nacisk na główne problemy. Na pierwszy plan wysuwa się kwestia z dziedziny językoznawstwa, dotycząca usystematyzowania bardzo licznych powiązań głównych grup plemiennych, często nieświadomych swego językowego pokrewieństwa, jak też rozgraniczenia obszaru Bantu od strefy Sudanu. W aspekcie socjologicznym interesujące jest przede wszystkim występowanie większych tworów państwowych w dwóch zupełnie odmiennych strefach – w Międzyjezierzu¹ oraz na północnych krańcach puszczy. Znamienne jest, że bardzo mocna stabilizacja i niesłychana siła ekspansji państw pierwszej strefy skutkuje uderzającą wręcz słabością struktur drugiego obszaru. Najważniejszy problem w obszarze kultury materialnej dotyczy odgraniczenia zachodnioafrykańskiej prowincji kulturowej

¹ Tereny w Afryce Wschodniej pomiędzy Jeziorem Wiktorii i jeziorami Wielkiego Rowu Zachodniego: Niasa, Rukua, Tanganika, Kiwu, Jeziorem Edwarda i Jeziorem Alberta, zwane inaczej Regionem Wielkich Jezior – przyp. red.

oraz jej stosunku do językowej struktury terytoriów. Na koniec pozostaje mi tylko pokrótce omówić ostatnie przemieszczenia ludności w celu stworzenia właściwego obrazu pogmatwanych stosunków etnicznych.

Struktura etniczna

Traktuję obszary między Kongo a Nilem jako całość, ale w sensie geograficznym dzielą się one na cztery prowincje: Międzyjezierze, obszary puszczy w Kotlinie Konga, krainy sawanny w dorzeczu Uele i stopy górnego Nilu (Bahr-el-Gebel). Temu układowi geograficznemu odpowiada w zasadzie także struktura etniczna i antropologiczna.

Szczegółowo omówione w pierwszym tomie mojej rozprawy Międzyjezierze zamieszkuje – nie wliczając małej krainy Shifalu na południe od Nilu Wiktorii – plemię Bantu z Międzyjezierza. Można tu spotkać także plemiona Baganda, Banyoro, Barundi i Bakondjo.

Grupa Banyoro obejmuje zarówno Banyoro właściwych oraz Batoro, jak również bardziej zróżnicowane podplemiona² – Basoga, Banyankole, Banyambo, Baziba, Bahamba i Basindja. Do plemienia Barundi należą – poza Barundi w wąskim znaczeniu – Baha, Banyaruanda i Banyakissaka oraz Banyabungu, Batembo i Bahunde. Podczas gdy pierwsze wymienione grupy zasiedlają południowo-zachodnie Międzyjezierze, zasięg pozostałych plemion rozciąga się na tereny sąsiednich krajów, aż za jezioro Kiwu i Jezioro Edwarda³.

Baganda zajmują północno-wschodnie naroże Międzyjezierza, a ich tereny podlegają ustawicznym procesom wzrostu na skutek wchłaniania plemion Banyoro. Bakondjo zasiedlili zachodnie tereny graniczne grupy Banyoro w pasie od zachodniego brzegu Jeziora Edwarda po góry Ruwenzori⁴ i ich północne stoki.

Tereny osadnicze Bantu z Międzyjezierza sięgają zarówno na zachodzie, jak i na wschodzie poza geograficzne granice prowincji: w kierunku wschodnim, u brzegów Jeziora Wiktorii, położonego na wschód od Nilu Wiktorii, żyją Basoga, należący do plemienia Banyoro. Barundi i Bakondjo zajmują tereny zachodnie aż do obrzeży puszczy w Kotlinie Kongo. Rozproszeni w Międzyjezierzu pasterze plemienia Bahima-Batutsi należą w krajach⁵ Barundi i południowych Banyoro tudzież Nkole do panującej arystokracji.

² W oryg. „Unterstämmen” – przyp. tłum.

³ Czekanowski używa zapisu „Edward-Nyanza”. W przypadku miejsc powszechnie znanych nazwy geograficzne zostały uwspółcześnione – przyp. red.

⁴ Góry Ruwenzori – trzecie co do wysokości pasmo górskie Afryki. W języku Batoro nazwa ta oznacza dosłownie „zaklinacz deszczu, planetnik” – przyp. tłum.

⁵ W oryg. „Staaten”, czyli dosł. państwa – przyp. tłum.

Na pagórkowatych terenach trawiastych i w bagnistych, porośniętych papirusem dolinach zachowały się miejscami pozostałości niegdyś rozległych pralasów, kiedyś porastających przypuszczalnie całą krainę. W zachodniej jej części, na terenach Barundi, przetrwali pigmoidalni Batwa. Pigmeje występują także w lasach gór Ruwenzori, mniej licznie jednak niż w sąsiednich ostępach doliny rzeki Ituri.

Położone obok siebie obszary dżungli na wschód od rzeki Kongo i na zachód od Wielkiego Rowu Afrykańskiego są o wiele bardziej heterogeniczne niż tereny Międzyjezierza. Ludność nie posiada jednolitej kultury, co silnie się zaznacza chociażby w zróżnicowanych uwarunkowaniach językowych. Współistnieją tam zarówno północno-wschodnie kongijskie plemiona Bantu, ludy Sudanu, jak i Pigmeje – ci ostatni nie dotarli jednak do rzeki Kongo.

Wyżej wymienieni Bantu z Konga dzielą się na pięć grup: Basoko, Ababua, Mabali, Mabudu i Babira.

Grupa Basoko, określana też jako Baburu, obejmuje poza Basoko właściwymi także plemiona Topoke, Bamboli, Baunga i Turumbu. Zamieszkują one wspólnie dolną część dorzecza Aruwimi⁶ na prawym brzegu Konga oraz obszary jego mniejszych dopływów do granicy dorzecza Itimbiri⁷ na północy i ujścia rzeki Lindi⁸ na południu. Plemiona tejsze grupy zasiedlają również rozległe terytoria bardziej oddalone od Konga – od Wodospadów Stanleya⁹ niemalże po ujście Itimbiri. Dla obszarów zamieszkałych przez plemiona Basoko lub Baburu charakterystyczna jest dominacja przedrostka Ya- w nazwach miejscowości.

Nie miałem możliwości osobiście odwiedzić tych stron i przy klasyfikacji oraz rozgraniczaniu poszczególnych plemion musiałem zdać się na relacje moich współpracowników. Najwięcej informacji zawdzięczam nadzorcy stacji¹⁰ panu Huygenowi. Na podstawie jego wypowiedzi mogłem umiejscowić na mapie tereny osadnicze plemion Turumbu i Basoko. Słyszałem jednak, iż Turumbu dosięgają rzeki Kalumite, podczas gdy Stanley¹¹, opierając się na wypowiedziach tubylców, odnotowuje występowanie Baburu na północy obszaru Banalia¹². Informację tę potwierdza istnienie miejscowości Yandombe.

⁶ Długi (1287 km) dopływ Konga. Dla porównania Wisła liczy 1047 km – przyp. tłum.

⁷ W dolnym biegu Itimbiri jest obecnie splawna na długości ok. 200 km – przyp. tłum.

⁸ Prawy dopływ Konga – przyp. tłum.

⁹ Ich współczesna nazwa to Boyoma – jest to siedem katarakt w górnym biegu Konga – przyp. tłum.

¹⁰ W oryg. „Chef de secteur” – dosł. kierownik (szef) odcinka, wydziału – przyp. tłum.

¹¹ H.M. Stanley, *Im dunkelsten Afrika*, t. I, Leipzig 1890, s. 148.

¹² Tereny (obecnie też miasto o tej nazwie) we wschodniej prowincji Demokratycznej Republiki Kongo – przyp. tłum.

Do grupy Ababua należą plemiona Bobwa, Baieu, Mobati i Bogoru oraz daleko spokrewnieni Bangelima. Zamieszkują oni niepołączone terytorialnie obszary; ich osadnictwo między rzekami Aruwimi i Uele przybiera charakter osiedlowy, natomiast we wschodniej części dorzecza Uele i na południowym skraju dorzecza Sueh¹³ występują jedynie rozproszone enklawy. Plemię Bobwa, do którego zaliczyć należy nie tylko wschodnich Bakango, ale i plemiona Aruwimi z głębi kraju, zasiedla głównie ziemie pomiędzy Bima a Uele.

Plemię Baieu – lub inaczej Bayo – do którego należą Monganzulu z południowych okolic Rubi¹⁴, osiadło pomiędzy Bima i Rubi. Monganzulu zaliczani są często do tej samej podgrupy co Baieu i prawdopodobnie pozostają w związkach z plemieniem Balika z rejonu rzeki Nepoko.

Zachodni kompleks plemion Ababua tworzą plemiona Mobati, zamieszkujące na zachód od rzek Likati¹⁵ i Itimbiri. Zaliczyć do nich należy zarówno Mobege, którzy wcześniej sięgali do rzeki Bili¹⁶, jak i wyniszczonych uchodźców Bangwida, szukających schronienia pomiędzy Likati i Rubi.

Najbardziej rozproszone są plemiona Bogoru. Poza terenami na zachód od ludu Mobege zajęli oni obrzeża dolin rzek Sueh i Uele, a podplemiona Mayanga, Mabadi, Bote i Ganzibati osiadły w środkowej części dorzecza Bomokandi i w dolnym biegu Kibali¹⁷. Bangelima tworzą nadrzeczny odłam plemienny w górnym biegu Aruwimi.

Mabali, wykazujący ściśle podobieństwa językowe z plemionami Ababua, zamieszkują dolną część dorzecza Ituri i większość dorzecza Lindi¹⁸, aż do rzeki Aruwimi. Być może są oni spokrewnieni z Mabali znad Konga i należą do grupy Mabinza. Plemiona Mabinza, wbijające się klinem pomiędzy Ababua i Basoko, mają pochodzić z okolic Aruwimi i według Hutereau¹⁹ mieszkają w pobliżu osady Mapalma.

Chaltin²⁰ przypisuje ludowi Maboro przynależność do grupy plemion Mabinza (Mabendja). Aczkolwiek Bafwasoma i Bandaka bywają włączani do Mabudu, zaliczyć ich można do Mabali z rejonu rzek Lindi i Ituri, podobnie jak Baamba z okolic Ruwenzori, którzy jednak wykazują bardzo dalekie pokrewieństwo.

¹³ Być może chodzi o rzekę Jur (Sue-Jur), która ma swój początek w Kongu i należy do zlewiska Nilu – przyp. tłum.

¹⁴ Nazwa górnego biegu Itimbiri – przyp. tłum.

¹⁵ Dopływ Itimbiri – przyp. tłum.

¹⁶ Lewy dopływ rzeki Mbomou (Bomu) – przyp. tłum.

¹⁷ Lewe dopływy Uele (Uelle) – przyp. tłum.

¹⁸ Prawy dopływ Konga – przyp. tłum.

¹⁹ Rękopis w zbiorach Muzeum Konga w Tervueren.

²⁰ L.N. Chaltin, *Exploration de la Lulu et de l'Aruwimi*, „Congo Illustre” 1894, t. III, s. 106.

Mabudu z dorzecza Nepoko są blisko spokrewnieni zarówno z plemieniem Banyari, mieszkającym w górnej części biegu Ituri, jak i z Babvanuma, osiadłymi na północno-zachodnich stokach gór Ruwenzori. Plemiona tej grupy nie zaliczają się już do ludów puszczy, ponieważ obszary ich zasiedlenia tworzą na północy oraz wschodzie długie i wąskie, często przerywane łuki na obrzeżach lasu zwrotnikowego nad Ituri.

Do północno-wschodnich Bantu kongijskich zalicza się również plemiona Babira, a ich peryferyjne kolonie znajdują się w górnych partiach dorzeczy Lindi i Ituri. Badania nasze dotyczyły jedynie Babira z najdalszej północy, którzy mieszkają nad źródłami Ituri i nazywają siebie Andisidi. Plemionom zamieszkującym obszary trawiaste rejonu rzek Ituri i Shari Stuhlmann²¹ nadał wspólne określenie Gras-Babira²². Większe i bardziej skumulowane tereny zajmują Babira dalej na południe od Ituri.

Babira samych siebie najchętniej nazywają Bakumu (Mukumu). Słowem tym plemiona Babali i Mabali określają władców, a w okolicach Runyoro²³ oznacza ono wręcz króla. Według Johnstona²⁴ Babira zachodni mają jednak należeć nie do Bantu, lecz do Murzynów sudańskich (Bamanga)²⁵. Nazwa Bakumu może odnosić się tu po prostu do panujących, którzy nawiązali kontakty z Europejczykami. Nie jest przy tym wykluczone, iż wyższa warstwa nie-Bantu zawdzięcza swoje miano Bantu ujarzmionym, którzy w ten sposób określają hegemonów. Babira wschodni nazywani są przez plemiona Bantu z Międzyjezierza określeniem Barega.

Wzajemny stosunek poszczególnych języków Bantu został szerzej omówiony we wstępie do aneksu zawierającego zestawienia języków. W tym miejscu należy podkreślić, iż – za wyjątkiem Mabali i Mabinza, ściślej powiązanych z Ababua – pozostałe grupy wykazują daleko posunięte różnice.

Plemiona sudańskie z puszczy należą do trzech lub czterech odmiennych grup językowych. Poza wymienionymi już Bamanga z dolnego biegu Lindi zaliczyć do nich należy grupy Mangbetu, Madyo i Momvu. Niezwykle ważny jest fakt, że rozległe terytoria na północy, poza granicami dżungli, zamieszkują zarówno plemiona grupy Momvu, wykazujące analogie północno-wschodnie, jak i plemiona Mangbetu i Madyo, które posiadają kulturę wyraźnie zachodnioafrykańską.

²¹ Franz Ludwig Stuhlmann (1863–1928), niemiecki zoolog i badacz Afryki – przyp. tłum.

²² Niem. Gras oznacza trawę – przyp. tłum.

²³ Runyoro, także Bunyoro – tereny na wschód od Jeziora Alberta – przyp. tłum.

²⁴ Sir Henry Hamilton Johnston (1858–1927) – angielski zoolog i badacz Afryki. Odkrył i nazwał okapi – przyp. tłum.

²⁵ „Bamanga” w języku Ababua oznacza po prostu niewolników – przyp. tłum.

Plemiona z grupy Mangbetu zasiedlają szereg odizolowanych terenów, które rozciągają się w formie wielokrotnie przerywanej strefy od źródeł Lindi aż do Uele, poniżej ujścia rzeki Gadda. Zaliczyć do nich należy plemiona Barumbi, Bagunda (Popoi), Malele, Makere, Maberu, Mabisanga i Medje.

Barumbi zamieszkują rozległe, nieznanne bliżej obszary w górnej części dorzecza Lindi-Tschopo, a Bagunda osiedli na południe od wielkiego zakola rzeki Aruwimi. Malele zajmują obszary pomiędzy Aruwimi i Bima, plemię Makere natomiast żyje na północ od tej ostatniej, sięgając rzeki Bomokandi. Maberu tworzą małą enklawę nad rzeką Ngayo, a Mabisanga żyją w większym skupisku na wschód od wielkiego zakola Uele. Plemiona Medje zamieszkują dwa większe obszary – w dorzeczu Nava i na południu od Bomokandi, przy czym małe ich enklawy rozsypane są w dorzeczach Bomokandi i Nepoko.

Mangbetu należą do królewskiego rodu Abiembali, który panował niegdyś nad rozległymi terenami dorzecza Uele i tak dalece upowszechnił znajomość swojego języka, że jeszcze do niedawna określenie obszarów Uele i Mangbetu zlewało się w jedno pojęcie. Madjo, nazywani przez ludzi Mangbetu Niapu, tworzą liczne, niepowiązane ze sobą enklawy. Dwa większe kompleksy znajdują się u źródeł rzeki Bima i w zakolu Uele, małe rozproszyły się pomiędzy Uele i Bomokandi oraz na północy od Uele.

Grupę Momvu tworzą plemiona Momvu, Mombutu, Balese i Bambuba. Zajmują one wschodnią połowę dorzecza Ituri, odcinki sawanny na północy oraz część dorzecza Semliki²⁶. Do plemion leśnych należą jedynie Bambuba i Balese. Bambuba zamieszkują góryste skraje Wielkiego Rowu Afrykańskiego na północny zachód od Semliki, Balese zasiedlają środkowe tereny Ituri, sięgając na północy aż do obrzeży prapuszczy. Momvu rozprzestrzenili się na trawiastych terenach górnej Nepoko i w środkowej części dorzecza Bomokandi oraz (w nieznanym stopniu) na obszarach Uele-Kibali.

Mombutu (lub też Mangutu) osiedli na wschód od plemienia Momvu, sięgając na północy do rzek Moto i Kibali. Podczas gdy kultura Mombutu wykazuje wiele zbieżności z Nilotami, Momvu ulegają wpływowi plemion Uele.

Z powyższego zestawienia wynika, iż wyodrębnienie plemion leśnych i ludów sawanny napotyka na trudności, jako że oba te rodzaje terenów zamieszkują po części grupy Mangbetu, Madyo i Momvu. Pomimo to z pewnością można stwierdzić, że Mangbetu i Madyo opuścili puszcze stosunkowo niedawno, natomiast w przypadku plemion Momvu odpowiedź na to zagadnienie jest

²⁶Jedyny odpływ Jeziora Edwarda – przyp. tłum.

trudniejsza ze względu na daleko idące kulturowe zbieżności Mombutu i Nilotów. Ślady długiego współistnienia plemion Balese i Bambuba z Pigmejami przemawiają za zaliczeniem Momvu do plemion leśnych.

Krainy sawannowe na północ od pralasów – wyjąwszy wspomniane już ich wysunięte części zajęte przez ludy leśne – zamieszkuje pewna liczba plemion sudańskich o północno-zachodnich znamionach, na obrzeżach leśnych słabiej jednak zarysowanych. Są to plemiona Azande, plemiona grupy Mundu oraz Abarambo, do których prawdopodobnie dołączyło plemię Bomu. Azande, którzy poprzez swoją ofensywną działalność tak znacząco zmienili mapę etnograficzną dorzecza Uele, zamieszkują poza większymi terytoriami na północ od Uele także liczne tereny na południu i wschodzie. Należy tu wymienić enklawę Embomu w dorzeczu Likati, kolonie w dorzeczu Bima, posiadłości pomiędzy Bomokandi i Nava, a także ośrodek władzy kacyka w krainie Bokoyo nad rzeką Gadda. Na północ od Bomu²⁷ Azande zamieszkują rozległe obszary w okolicach rzek Chinko²⁸ i Bahr-el-Ghasal²⁹, w tym znaną enklawę plemienia Idio (Makrakra) nad rzeką Yei³⁰. Plemię to podlega władzy dwóch panujących rodów – w centrum, na wschodzie i południu panują Avungura, na zachodzie rządzi zaś dynastia Abandja. Ród Abandja panuje również na terenach plemion Nsakara, niespokrewnionych jednak językowo z Azande. Należy wspomnieć, że na terenach Azande zachowały się jeszcze liczne ślady ujarzmionych autochtonów, chociaż ulegają oni szybkiej asymilacji.

Mundu należy traktować jako właściwą grupą autochtoniczną środkowego dorzecza Uele, składającą się z plemion Mundu, Bere-Bangba, Mayogu i Mangbele. Zamieszkują oni dwa większe terytoria oraz liczne enklawy na skrajach dorzeczy Uele i Bahr-el-Ghasal, zaś Bere-Bangba osiedli w dorzeczach środkowego Uele i Gadda. Mayogu żyją na dwóch większych obszarach w dorzeczu środkowego Bomokandi i sięgają środkowej części dorzecza Nepoko i górnego Nava. Mangbetu tworzą dwie większe enklawy – przy ujściu Broule i nad Bomokandi na północy górnego Nepoko.

Peryferyjne położenie plemion grupy Mundu na skraju strefy ekspansji Azande oraz ich powinowactwo z plemionami Ubangi mogą służyć za dowód,

²⁷ Także Mbomou, rzeka na granicy Republiki Środkowoafrykańskiej z południowym Sudanem. Obecnie stanowi na całej swej długości naturalną granicę pomiędzy R.Ś. i Demokratyczną Republiką Kongo – przyp. tłum.

²⁸ Prawy dopływ Mbomou na terenie Republiki Środkowoafrykańskiej, również rzeka graniczna z Sudanem – przyp. tłum.

²⁹ Wł. Bahr al-Ghazal („rzeka gazeli”) – rzeka w południowym Sudanie. Także nazwa dawnej prowincji, obecnie regionu – przyp. tłum.

³⁰ Rzeka w Sudanie Południowym – przyp. tłum.

iż mamy tu do czynienia z autochtonami z dorzecza Uele, którzy stosunkowo niedawno zostali zepchnięci daleko na wschód i południe. Inną grupę, do której prawdopodobnie zaliczyć trzeba Abiri i Angadu, tworzą plemiona Abarambo, łącznie z blisko im spokrewnionymi Duga, Pambia i Akare. Należy ich traktować jako autochtonów obszarów rzeki Bomu i północnego dorzecza Uele, którzy przetrwali na pograniczu pomiędzy terenami Azande centralnych i plemion Abandja.

Abarambo przywędrowali na tereny pomiędzy Uele i Bomokandi z krain położonych na zachodzie. Jedna z ich podgrup przekroczyła Bomokandi, zaś inna – Duga, daleko spokrewniona z pozostałymi Abarambo – pociągnęła dalej prawym brzegiem Uele, tam się rozdzieliła, po czym jedna ich część założyła państwo³¹ ludu Madjagga, rozciągając następnie swój zasięg na dorzecze Gadda. Przypuszczalnie do grupy tej należą Agambi, posiadający zwierzchność nad plemieniem Logo.

Z etnicznego punktu widzenia tereny górnego Nilu posiadają wyraźnie określone cechy, pomimo że plemiona Mombutu i Mundu wykazują właściwości przejściowe w stosunku do sąsiadujących prowincji zachodnich oraz do terenów leśnych i sawannowych. Ludność interesujących nas tutaj obszarów górnego Nilu tworzą Nilo-Chamici w centrum, na wschodzie plemiona Szyluk, a na południu i zachodzie plemiona Madi. Na północnym zachodzie od tych ostatnich rozciągają się tereny plemion Mittu.

Plemiona grupy Madi, wykazujące pewne pokrewieństwo z grupą Momvu, zamieszkują wschodnie obrzeża dorzecza Uele, sięgając na południu okolic południowego wybrzeża Jeziora Alberta, a na wschodzie aż za dolinę Nilu. Na skutek ofensywy Mundu, pędzonych i spychanych przez Azande, tereny Madi zostały rozpolowione. Część północną w dorzeczu Yei zamieszkują plemiona Moru i Avokaya-Oisila, w części południowej osiedli Avokaya-Oigiga, Logo, Lugware, Kaliko, Madi Nilowi i Lendu. Wydaje się, że przepędzeni Madi nie tylko przekroczyli Nil, ale zapuścili się też głęboko na zachód od Jeziora Alberta. Północno-zachodnie plemiona Mittu i Baka, przypuszczalnie daleko spokrewnieni sąsiedzi grupy Madi, osiedli pomiędzy Jalo, Meridi i Issu oraz w dorzeczu Uele. Także oni ucierpieli na skutek agresji Azande i zamieszkują małe, z rzadka rozrzucone wysepki na południu swych stref osiedlania.

³¹ W oryg. „Herrschaft” – m.in. państwo, panowanie, władza; najprawdopodobniej inna nazwa płytkiego jeziora Kyoga w Ugandzie w omawianych okolicach. Przepływa przez nie Nil Wiktorii w drodze do jezior Wiktorii i Alberta – przyp. tłum.

Grupa Szylluk zajmuje rozległe obszary na północ od terenów Madi. Obok plemienia Gang (zwanego również Acholi lub Shuli) należy zaliczyć do niej plemiona Lur, Ja-Luo, Shifalu, Berri i Lango na wschodzie, właściwe plemię Szylluk na zachodzie oraz Belanda, Dyur i Dembo na północnym zachodzie.

Grupę wschodnią tworzy ludność zamieszkująca w głębi terytorium na prawym brzegu Nilu, na północ od Jeziora Wiktorii i Choga. Ich miejsce zamieszkania to dwa obszary, odizolowane przez Nilo-Chamitów – abstrahując od enklawy plemion Ja-Luo, Nyifa i Wagaya na wschód od Jeziora Wiktorii. Na terenach północnych mieszkają Berri, pozostałe plemiona żyją na południu. Jedynie lud Shifalu osiadł na zachód od Nilu Wiktorii, a większość plemienia Lur na zachód od Bahr-el-Gebel.

W świetle tych faktów plemiona grupy Szylluk nie należą już właściwie do ludności obszaru Nil – Kongo, będącego przedmiotem opracowania. Zachodnia grupa Nilo-Chamitów obejmuje plemiona Bari, Kakwa, Fadjulu, Yambara, Liggi i Kuku, podczas gdy według wszelkiego prawdopodobieństwa Latuka grupy wschodniej nadal muszą być zaliczani do tej grupy. Nilo-Chamici nie należą jako Chamici właściwi do grupy plemion sudańskich. Ich posiadłości na zachód od Nilu wsuwają się klinowato w tereny plemion Madi i wydaje się, iż stały się one potężnym czynnikiem kształtującym stosunki etniczne wschodniej części obszaru Nil – Kongo.

Organizacja społeczna

Plemiona żyjące na obszarze Nil – Kongo są zorganizowane w egzogamiczne klany, których więzi pogłębia praktykowanie krwawej wendety. Wszędzie tam, gdzie miałem możliwość bliższego wglądu w społeczną organizację klanów – a więc u Bantu Międzyjezierza, Azande, plemion Abarambo oraz u Mayogu – da się zauważyć założenie o istnieniu związku pomiędzy podejściem do zwierząt i ich traktowaniem a wydarzeniami naturalnymi takimi jak błyskawica, grzmot, tęcza itd. U Azande i Mayogu dusze zmarłych przemieniają się po śmierci w zwierzęta. Zapewne z tymi wierzeniami łączy się kult węzów w Kiziba i u Nilo-Chamitów. Bantu z Międzyjezierza posiadają totemy zwierząt, określające szczegółowe zakazy żywieniowe dla każdego klanu. Uzasadnienie takich restrykcji łączy się u Mayogu z wyobrażeniem przemiany w zwierzęta po śmierci.

Wszędzie tam, gdzie klany zachowały swą niezależność, nie uległy rozkładowi i nie zostały poróżnione przez obcych zdobywców, tworzą się terytorialnie zamknięte gminy, a przekazywanie zwyczaju krwawej zemsty jako podstawy

trwałości klanu przyczynia się do powstawania nowych grup. Na tym poziomie społecznego rozwoju wendeta przyjęła charakter prawdziwej wojny, dopasowując się do istniejących warunków, a u niespójnych, pomieszanych wzajemnie klanów zmieniła się wręcz w skrytobójstwo.

Klany są zorganizowane patriarchalnie, powszechnie odnotowujemy następstwo w linii męskiej i jedynie plemiona Madi stanowią wyjątek. Wydaje się, iż istnieje u nich następstwo w linii żeńskiej oraz niespotykana zazwyczaj praktyka palenia zwłok. Ponoć zwyczaj te znane są u Pigmejów z okolic Nala³², ponieważ jednak pozostają oni pod wpływami sąsiadów, fakt ten wskazywałby jedynie na obecność autochtonicznych Madyo w tym regionie.

Pomimo następstwa w linii męskiej wszystkie plemiona tego obszaru otaczają głęboką czią matkę – w przeciwieństwie do ojca. Każdy członek plemienia Musukuma zapytany o dalsze plany po zakończeniu podróży, odpowiada niezmiennie: „nitakwenda kwa mama” czyli „pójdę do matki” – nawet wtedy, kiedy ma on wiele żon i dzieci.

Abym nie obciążać tragarzy zbędnym ciężarem, przeglądałem od czasu do czasu zawartość bagażu. Przy tej okazji zauważyłem pewnego razu, że któryś z Musindja nosi na szyi woreczek, a w nim pudełko z garścią grochu i trzema skrawkami słoniowej skóry. O ile te kawałeczki stanowiły bez wątpienia „dawa”, czyli magiczne lekarstwa, ziarna z pewnością przeznaczone były dla „mama” – miała się ona przekonać jak smakuje groch z Ruandy. Mężczyzna niósł je aż do Nepoko, ale miał je przy sobie także w Irumu³³, skąd wrócił wreszcie do domu. Zaprawdę brzmi to wspaniale w uszach oschłego Europejczyka, kiedy słyszy rozmowy dorosłych mężczyzn, rozprawiających godzinami na ulubiony temat „powrotu do »mama«”.

Matki wodzów zajmują szczególną pozycję zarówno w Międzyjezierzu, jak również u Niloto-Chamitów i posiadają niekiedy poważny wpływ na decyzje polityczne. Na terenach Międzyjezierza panuje nawet zwyczaj, że kiedy umiera matka wodza, miejsce jej zajmuje dożywotnio – aż do śmierci panującego – jedna z kobiet z nią spokrewnionych. O podobnych przypadkach wspominają już klasyczni autorzy z „nubijskich” krajów południowego Egiptu.

Na terenach, gdzie wiele klanów zjednoczyło się w większe jednostki państwowe, ujarzmiona ludność pozostaje pod kontrolą pojedynczych klanów albo też całych narodowości, które z kolei składają się z licznych klanów, zdominowanych przez pojedyncze rody lub klany.

³² Ciek wodny w północno-wschodniej części Demokratycznej Republiki Konga – przyp. tłum.

³³ Dzielnicą prowincji Ituri – przyp. tłum.

Pierwsze zjawisko obserwujemy w krainach sawannowych na północ od lasów, np. u Azande, a przede wszystkim u plemion Mangbetu i Madjagga. W Międzyjezierzu spotykamy już bardziej skomplikowane zależności drugiego typu. Warstwa panująca składa się tutaj z członków różnych klanów i to już nie klany nakładają się na siebie, lecz całe ich kompleksy – jak np. Bahima w Nkole są ponad klanami Bahiru. Jednak prymat pośród panujących wiedzie zarówno w Nkole, jak i południowych krajach sąsiednich ród Bahinda. Mamy tutaj do czynienia z komplikacjami wyższego stopnia. W tych różnicach należy niewątpliwie szukać wyjaśnienia dyferencji pomiędzy stabilnością długowiecznych państw Międzyjezierza i przejściowych, skłonnych do rozkładu tworów państwowych w krainach sawanny. Niesamowita siła asymilacyjna Azande, idąca w parze z ich niewielką elitarnością, pozwoliła im stworzyć w krótkim czasie liczebnie niezwykle silny naród. Siła ta wydaje się jednak być przeszkodą w rozwinięciu sprężystego, obejmującego wielkie masy ludzkie porządku państwowego. Nie pozwoliła ona panującej i świadomej swych interesów warstwie Azande oderwać się od potężnego ogółu ujarzmionych społeczności.

Organizacja socjalna posiada na wszystkich tych terenach charakter rodzimego porządku feudalnego. Na poszczególnych terenach występują różnorakie środki dyscypliny społecznej. W dorzeczu Uele mnogość ziemi nadającej się pod uprawę przy jednoczesnym braku bydła powoduje, iż kobiety uważane są tam za najbardziej wartościowe dobro. Z tego względu rozwinął się pewien ład społeczny oparty na wypożyczeniu kobiet. Wodzowie starają się wejść w posiadanie możliwie wielu niewiast, aby przez ich wypożyczenie podporządkować sobie poddanych i wymusić posłuszeństwo. System ten został mocno zakorzeniony w innych dziedzinach życia. Rozpowszechniona i uznawana wśród tubylców kara konfiskaty ziemi lenne znalazła później zastosowanie w armii kongijskiej jako rodzaj restrykcji za ciężkie przewinienia dyscyplinarne.

Tę samą rolę spełnia krowa w państwach Bahima. Wszędzie tam, gdzie żyje liczna ludność uprawiająca rolę, na pierwszy plan wysuwa się zwyczaj wypożyczenia krów i pól uprawnych. Nad Jeziorem Wiktorii taka forma obrotu ziemią występuje powszechnie, a tamtejsza organizacja społeczna osiąga najwyższy stopień wewnętrznej jedności i siły.

Tajne związki będące kulturalnymi i politycznymi stowarzyszeniami występują w przeważającej części terytoriów pomiędzy Nilem a Kongo, brakuje ich jedynie u plemion Prowincji Nilu³⁴. Na terenach wpływu Mangbetu spotyka-

³⁴Nahr an-Nil – dziś prowincja w północnej części Sudanu – przyp. tłum.

my powszechnie związek „nebeli”, u Mabali „anyoto”, a u Bantu Międzyjeziora związki tak zwanych „babandwa”. Nie udało mi się stwierdzić z całą pewnością, czy truciście „balogu” także się łączą w jakąś zorganizowaną grupę. R.P. Bernhard Hautmann podarował mi zrobioną w okolicy fotografię maski używanej przez „balogu” podczas ich zgromadzenia. Pomimo usilnych starań nie zdołałem zebrać bliższych informacji na ten temat.

Kultura materialna

Zachodnio- i wschodnioafrykańskie prowincje kulturowe stykają się ze sobą na terenach Międzyjeziora pomiędzy Nilem a Kongiem. Rozgraniczenie tych obszarów sprawia duże trudności ze względu na zróżnicowany zasięg poszczególnych zjawisk kulturowych. Komplikacje te spowodowane są zróżnicowaniem szybkości rozprzestrzeniania się zjawisk na skutek zapożyczenia wytworów działalności ludzkiej w rozmaitych kategoriach. Dążąc do ustalenia kulturowego i terytorialnego zorganizowania tychże przestrzeni, zmuszeni jesteśmy w pierwszej kolejności odnieść się do najbardziej konserwatywnego zjawiska kulturowego, jakim jest dom, którego istnieniu dorobek etnografii europejskiej zawdzięcza tak wiele. Jeżeli nawet dom w Afryce Centralnej³⁵ zbudowany jest z tak bardzo nietrwałych materiałów, to – pomijając proste zapożyczenia broni czy kosmopolityczne instrumenty muzyczne – stanowi on o wiele bardziej stały i niezmienny element kulturowy niż najdalej posunięte sposoby deformowania ciała ludzkiego.

Z uwagi na kształt domu mieszkalnego wyróżnić możemy trzy prowincje w obszarze naszego terenu badawczego: strefa domu o dachu siodłowym³⁶ w Afryce zachodniej, strefa okrągłej chaty ze stożkowatym dachem w Sudanie i strefa domu w kształcie ula³⁷ na terenach Międzyjeziora. Tę ostatnią, pomimo występowania tam pokaźnej liczby dawnych zachodnioafrykańskich elementów kulturowych, należy zaliczyć do wschodnioafrykańskiej prowincji kulturowej z uwagi na dominację chat okrągłych. Poza obrębem Międzyjeziora spotykamy domy ulowe – abstrahując od plemion Barundi i Bakondjo, mieszkających na zachód od linii jezior – u plemion Lendu, Lur, Bahima, Gras-Babira, a pomijając zmiany konstrukcyjne – także u Pigmejów i częściowo u plemienia Balese.

³⁵ Wg współczesnej nomenklatury obszary omawiane przez Czekanowskiego włączone są w obszar Afryki Środkowej oraz Afryki Wschodniej – przyp. red.

³⁶ Dosł. szczytowy, także dwuspadowy – przyp. tłum.

³⁷ W oryg. „Bienenkorb”, czyli dosł. „kosz na pszczoły”. Chodzi tu o kamienną formę architektoniczną spotykaną również w Katalonii, Francji i na Wyspach Brytyjskich – przyp. tłum.

Ci ostatni budują nadzwyczaj prymitywne budowle z liści palmowych, podczas gdy malutkie chatki Pigmejów posiadają już szkielet z gałęzi, pokryty liśćmi rośliny phrynium³⁸. Chaty ulowe Gras-Babira są zbudowane z trawy słoniowej³⁹ i wydają się być dobrze dopasowane do stepowego i ubogiego w drzewa otoczenia; narzucili oni ten sposób budowy także sąsiadnemu plemieniu Bahima. W Prowincji Nilu, pominiawszy wspomniane już okolice zamieszkałe przez plemiona Lendu i Lur, przeważają chaty okrągłe o cylindrycznych ścianach i stożkowatych dachach. Chaty tego typu występują też u plemion grupy Momvu i u plemion sudańskich w dorzeczu Uele, brak ich jednak na terenach zamieszkiwanych przez Mangbetu i Madyo. O ile Banyari posiadają głównie chaty okrągłe, a budowle o dachu siodłowym są raczej wyjątkiem, jak w przypadku domu kacyka Manzali, to u plemion Abua we wschodniej części dorzecza Uele rzadkość stanowią właśnie owe okrągłe domy. Natomiast na zachodnim obszarze terytorium plemienia Mabinza najbardziej rozpowszechnione są ponoć budowle okrągłe, podobnie jak u sąsiadującego plemienia Ababua.

Żyjące w dżungli plemiona Bantu oraz Mabali, Bandaka, Mabudu, tudzież plemiona Mangbetu i Madyo mieszkają w domach z dachem siodłowym zbudowanym na planie prostokąta. W górnym biegu rzeki Aruwimi mieszkańcy nadbrzeżni stawiają chaty oparte częściowo na planie równoboku. Podobne budowle spotykamy też u Mabudu, Banyari, Mayanga i u Azande z plemienia Bavungura w pobliżu miasta Vankerckhovenille. Zdaniem prof. dr. Ankermanna budowle te są wynikiem połączenia wpływów wyżej omówionych stylów – budowli okrągłej i budowli z dachem szczytowym. Ich występowanie we wschodniej części dorzecza Uele pozwala przypuszczać, że klan Mayanga posiadał wcześniej domy z dachem siodłowym, co pokrywa się z ich przynależnością do grupy plemion Ababua. Opisane przez Stanleya kwadratowe chaty plemienia Balese wskazują na związki z leśnymi plemionami Babira, zaś Wangwana zamieszkują z reguły domy z dachem szczytowym.

W budowlach tych trzech typów można stwierdzić trwale i szczegółowe różnice. Budowle ulowe plemion Lur i Lendu nie mają podziału wnętrza chat, który typowy jest dla Bantu z Międzyjezierza. Pod tym względem są one podobne do okrągłych chat znajdujących się na sąsiednich terenach, pomimo że w budowlach plemienia Shuli występują ściany wewnętrzne. Ruszt nad paleniskiem⁴⁰, którego brak w chatach na obszarze Międzyjezierza, znajdziemy w chatach

³⁸ Phrynium – wieloletnie byliny osiągające wysokość od kilku centymetrów do trzech metrów – przyp. tłum.

³⁹ Proso afrykańskie, rozplenica perłowa – przyp. tłum.

⁴⁰ Woryg. „Herd”, piec kuchenny – przyp. tłum.

plemion Baamba i Momvu. U plemienia Banyari ruszt powiększa się do tego stopnia, że wygląda jak solidny sufit zawieszony metr nad ziemią, służący też jako przechowalnia zapasów. W odniesieniu do budowli z dachem siodłowym należy nadmienić, że u plemion Ababua i Mabudu, jak też Mangbetu i Madyo domy zwrócone są ku drodze ścianą szczytową, w której znajduje się otwór wejściowy, natomiast ściany szczytowe domów plemion Mabali, Babira i Bakumu umiejscowione są wzdłuż drogi. W dwóch ostatnich przypadkach pojedyncze chaty łączą się ze sobą ścianami szczytowymi, tworząc tak długie kompleksy, że często cała wieś składa się tylko z dwóch bardzo długich szeregów budynków.

Układ domów mieszkalnych w osiedlach jest o wiele trwalszym zjawiskiem kulturowym niż wygląd chat. Zasługuje przeto na uwagę, że chaty plemion Momvu, jak i Baamba oraz Gras-Babira rozmieszczone są wzdłuż drogi w dwóch długich rzędach na wzór wsi dżunglowych. Jeżeli fakt ten miałby stanowić dowód na dawny kontakt z mieszkańcami dżungli, musielibyśmy szukać związku pomiędzy usytuowaniem chat poszczególnych żon kacyka na obrzeżu wiejskiego placu, tak jak jest to widoczne u plemienia Balika z o wiele mniejszymi przysiółkami w Międzyjezierzu, w regionach sawanny i prowincji Nil. Z reguły we wszystkich tych obszarach mamy do czynienia z rozproszonymi osiedlami, które niekiedy mogą łączyć się w większe, zwykle nieregularne kompleksy. Jedynie siedliska kacyków wykazują wspomniany już wcześniej charakter zabudowy. Jeżeli wokół centralnego placu stoją liczne chaty, a pośrodku jeden albo nawet kilka domów zgromadzeń⁴¹, musimy określić tę wieś jako rozrośniętą pojedynczą osadę. Powtarza się tu model pojedynczej osady w powiększonej skali, odróżniający się zasadniczo od rzędówek⁴² w dżungli. Podobny rodzaj zabudowy jak we wsiach kacyków dominuje u plemienia Lur – z tą różnicą, że plac otaczają domy wielu rodzin.

W odniesieniu do pozostałych budowli trzeba uwzględnić występowanie – zarówno w dżungli, jak i na sawannach – wspólnych domów zgromadzeń i spichlerzy. Gdyby domy zebrań Azande były wynikiem zapożyczenia, moglibyśmy doszukiwać się związków z zachodnimi częściami terenu naszych badań. Budowli takich nie ma ani w Międzyjezierzu – poza osadami Baamba – ani w Prowincji Nilu. Spichlerzy brakuje wszędzie tam, gdzie podstawę wyżywienia stanowią banany. W krainach sawannowych spichlerze te przyjęły postać cylindrycznego pojemnika na palach, przykrytego stożkowatym dachem, natomiast w Prowincji Nilu i w Międzyjezierzu wyglądają one niczym mniej lub bardziej wybrzuszone

⁴¹ W oryg. „Klubhäuser”, l. mn. od Klubhaus – dosł. siedziba klubu – przyp. tłum.

⁴² W oryg. „Zeilendorf” – osada zabudowana jednostronnie wzdłuż drogi – przyp. tłum.

kosze spoczywające na stojaku i zwieńczone pokrywą dachową. Istnienia chat duchów⁴³ nie stwierdzono jedynie u plemion Momvu i Pigmejów.

W poszczególnych częściach Międzyjezierza panuje wielka różnorodność ubiorów. Mężczyźni w Prowincji Nilu noszą przede wszystkim skóry, o ile nie praktykują jeszcze chodzenia zupełnie nago, co niedawno było ogólnie przyjęte. Dotyczy to przykładowo mężczyzn plemienia Logo, którzy używają produktów z kory⁴⁴, a ich kobiety zakrywają łono przepaską z лыka przeciągniętą między nogami. W Międzyjezierzu tubylcy opasują biodra opaskami ze skór lub z kory. Bantu spoza linii jezior Międzyjezierza przeciągają opaskę z kory między nogami i przymocowują ją za pomocą pasa lub sznura na modłę mieszkańców dżungli. Z kolei przybrania kobiet z dżungli bardzo wyraźnie odróżniają się od tych noszonych przez plemiona Mangbetu i sawanny. Kobiety Bambuba, Baamba, Balese i Babira noszą, podobnie jak Logo, opaski z лыka, natomiast małe fartuszki z kory są w użyciu jedynie u plemion sawanny, czyli Mangbetu, Momvu i Mabudu.

Na obu wspomnianych terenach nie nosi się nakryć głowy, poza pojedynczymi osobami – przykładowo król Ruandy ozdabia głowę oznaką godności kacyka. W sąsiednich krajach zachodnich słomiane czapki są w powszechnym użyciu, nie używają ich jedynie Pigmeje. Niedawno zaś dotarły one również do plemion grupy Momvu i Babira. Czapki mają na ogół czworokątne denko, a jeżeli jest ono okrągłe, to zdaje się naśladować egipski tarbusz (fez).

Co się tyczy deformacji ciała, wykazują one na naszym terenie badawczym niespodziewaną zmienność. Możemy obecnie obserwować, jak niesamowicie szybko rozprzestrzenia się zwyczaj obrzezania. Zabieg ten, nieznan dotychczas w Międzyjezierzu i Prowincji Nilu, zaczyna rozpowszechniać się wśród plemion Bakondjo, Babira, Mabuda i Azande. Przyjął się on też prawdopodobnie u Ababua i Mundu. Mabali nie praktykują obrzezania do dnia dzisiejszego. Wiele wskazuje na to, iż plemię Mangbetu, które podobnie jak Basoko należało do grupy praktykującej obrzezanie, przyczyniło się do popularyzacji obrzędu. Pośród plemion Mangbetu obrzezani są Bambuba i Balese, a Momvu właściwie przejęli ten zwyczaj stosunkowo niedawno i nie dotknął on przeważającej ich części – w przeciwieństwie do Baamba i Manyari, którzy praktykują go chętnie.

W przypadku deformacji uzębienia można rozróżnić trzy strefy występowania takich zabiegów. W Prowincji Nilu usuwa się przednie zęby dolnej szczęki. Zwyczaj ten dotyczy ludzi Mundu w wąskim znaczeniu oraz terenów Babitu

⁴³ W oryg. „Geisterhütten” – przyp. tłum.

⁴⁴ W oryg. „Rindenstoffe” – chodzi tu o specjalnie przetwarzane, podobnie jak w Europie przy obróbce lnu, płaty kory drzewa *ficus natalensis* – przyp. tłum.

i podporządkowanych im plemion Bunyuro i Toro, wyjąwszy wszelako tereny Lendu i Kakwa. Wschodnie plemiona leśne Baamba, Bambuba, Balese, Babira oraz Banyari i Bakondje spiłowują przednie zęby w szpic. Rozszerzanie odstępu pomiędzy górnymi siekaczami praktykowane jest u plemion Mangbetu i narodów⁴⁵ pozostających pod ich wpływami. Zęby zaostrome w szpic występują u Azande sporadycznie, całość uzębienia pozostaje – podobnie jak u Bantu z Międzyjeziera – nienaruszona. Jakkolwiek Azande w przeszłości nagminnie ponoć spiłowali sobie zęby, wydaje się jednak, że teraz powoli odchodzą od tej niezmiernie bolesnej procedury.

Usta deformuje się poprzez przedziurawienie warg. Zwyczaj ten jest rozpowszechniony u plemion z dżungli, na wschód od terytoriów Mangbetu i na ich obszarze wpływów, łącznie z plemieniem Mabali oraz w Prowincji Nil. Zarówno plemiona leśne, jak i Banyari oraz Momvu przekuwają usta wielopunktowo, natomiast plemiona Prowincji Nil zadowolają się jednym otworem w każdej wardze. Kobiety Mombutu noszą w przekłutej górnej wardze pokaźny guzik⁴⁶, który u kobiet Babira urasta do rozmiarów sporego krążka⁴⁷. Otwory w górnej wardze można jeszcze sporadycznie zaobserwować u plemienia Mabudu, co dowodzi wpływu Mangbetu na odrzucanie tego zwyczaju.

Deformacje małżowiny usznej i nosa omówimy tu jedynie pobieżnie. Plemiona Mangbetu oraz ludy⁴⁸ pozostające pod ich wpływami, a także plemię Basoko wycinają dolną część małżowiny usznej⁴⁹, natomiast mieszkańcy lasów wschodnich i prowincji Nil, a także plemię Babukur zdobią jej brzegi licznymi małymi otworami.

Uszy w ten sposób okaleczone i upiększone, czy też przystosowane do noszenia ozdób widziałem sporadycznie także u Mabudu. Zabiegi deformacyjne nosa

⁴⁵W oryg. „Völkerschaft” – narodowość – przyp. tłum. Problem narodowości w Afryce rozwija Joanna Bar: „Pewna liczba klanów tworzyła związek wyższego rzędu, plemię, a nawet naród. Jak stwierdził Czekanowski, na badanych przez niego obszarach plemiona posiadały własny język, nazwę oraz w różnym stopniu rozwinięte poczucie solidarności. Ta ostatnia cecha, wysoko rozwinięta u Azande, oraz posiadanie własnej dynastii pozwoliła mówić o społeczności państwowej.

Wyższe formy organizacji państwowej występowały jedynie w dwu częściach międzyrzecza Nilu i Kongo: w Międzyjezioru Afrykańskim oraz właśnie w sawannach na północ od lasów dziewiczych, gdzie Czekanowski stwierdził istnienie formacji państwowych szczepów Azande, Mangbetu i Madjagga.

Na obszarach, gdzie liczne klany połączyły się w większe jednostki państwowe, podbici żyli rządzeni albo przez pojedyncze klany albo przez całe narody, które jednak również składały się z grupy klanów zdominowanych przez pojedyncze rody” (J. Bar, *Afrykanistyczne badania Jana Czekanowskiego w stulecie wypraw*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007, s. 85) – przyp. red.

⁴⁶W oryg. „Knopf” – guzik może oznaczać tu jakiś okrągły przedmiot – przyp. tłum.

⁴⁷W oryg. „Mundscheibe” – dosł. krążek (na)ustny – przyp. tłum.

⁴⁸W oryg. „Völker” – ludy, narodowości – przyp. tłum.

⁴⁹W oryg. „Ohrrmuschelboden” – dno muszli usznej. Może chodzić tu o usuwanie płatków usznych – przyp. tłum.

w postaci przekuwania skrzydełek stwierdzono u kobiet na obszarach Mangbetu i plemienia Wangwana. Raz tylko – u kobiety Azande – spotkałem się z przypadkiem przebicia przegrody nosowej. Na tych terenach występuje też zwyczaj deformacji głowy, który rozpowszechnił się u Momvu i Mabali, a spotykany jest także na zachód od terenów plemienia Mangbetu.

Daleko idące zbieżności dotyczące sposobów ubierania i deformacji ciała pomiędzy Prowincją Nilu a wschodnimi plemionami dżungli musimy uznać za fakt mocno rzucający się w oczy i potraktować jako dowód dawnych kontaktów. Wydaje się, iż właśnie plemiona Mamvu od bardzo dawnych czasów, pomimo ich ostatnich migracji, stanowią ogniwo łączące te tak różne światy.

Broń Międzyjezierza wykazuje wiele daleko idących rozbieżności i różnic. Na terenach Mangbetu, Mabali i Babira używany jest miecz, który w Międzyjezierzu przybiera formę sztyletu, noszonego przez Batutsi na opasce szyjnej. W Prowincji Nilu miecz nie występuje, a u Azande zastępuje go nieznany na naszym terenie badawczym nóż przeznaczony do rzucania⁵⁰.

Bronią dżungli jest niewielki łuk z cięciwą z rotangu⁵¹ oraz strzała z wciśniętym w nią w charakterze lotki kawałkiem liścia. Łuk ten rozpowszechnił się na północy aż za tereny Uele i występuje w lekko powiększonej formie u plemion Lendu, Logo oraz Lur w Prowincji Nilu. Uwagę zwracają tulejkowate nasadki grotu, za pomocą których ludy leśne umocowują niewidoczne prawie ostrze strzały. Okrągły w przekroju łuk Międzyjezierza jest napinany za pomocą sznura, podobnie jak odpowiednia broń mieszkańców dżungli (wyjąwszy łuki kompozytowe plemienia Batwa), a Nilo-Chamici używają łuku spłaszczonego z przodu. Azande i plemiona Szyluk mają łuk za nic, uważają go za broń ludzi podstępnych i tchórzliwych, której używają jedynie autochtoni na terenach podbitych przez Azande.

Ogólnie znane są włócznie, sporadycznie występujące nawet wśród Pigmejów. Podczas gdy plemiona Ababua i ich zachodni sąsiedzi posługują się ciężką bronią uderzeniową, Mangbetu używają lekkich, przeznaczonych do rzucania włóczni z giętkim drzewcem. U wschodnich plemion leśnych broń ta odgrywa tylko nieznaczną rolę, a u Mamvu zdradza bliskość Prowincji Nilu.

Tarcze wykazują daleko posuniętą różnorodność. U Mangbetu i na terenie ich oddziaływania, jak też w Międzyjezierzu dominują tarcze drewniane⁵², które przez plemiona Baganda i Banyoro pokrywane są dodatkowo plecionką

⁵⁰ W oryg. „Wurfmesser” – od zbitki „werfen” (rzucić) i „Messer” (nóż) – przyp. tłum.

⁵¹ Rotang to ogólne określenie na wiele gatunków palm pnących z rodziny arekowatych – przyp. tłum.

⁵² W oryg. „Brettschild” – dosł. tarcza z deski (desek) – przyp. tłum.

z rotangu. Zarówno w dżungli, jak i na sawannie przeważają na ogół tarcze plecione, opatrzone płaskim uchwytem, którymi posługują się także plemiona Lendu. Balese, Baamba i Bambuba używają tarczy okrągłej, większej i elastycznej, zaś Bakondjo osłaniają się tarczą czworokątną na wzór wojowników Babira. Plemię Lur preferuje sztywną osłonę ze skóry bawołu, o wiele większą jednak niż tarcza plemienia Shuli. Skórzane pancerze⁵³ zaobserwowano tylko u Lendu.

Wśród instrumentów muzycznych dominują drewniane kotły (bębny szczelinowe)⁵⁴, występujące sporadycznie u Babira i Balese, natomiast bardzo rozpowszechnione wśród plemion osiadłych na zachód od tychże – łącznie z Mabuđu, Banyari i Momvu. U Mombutu widziałem tylko nieliczne ich egzemplarze, prawdopodobnie pojawiły się tam pod wpływem oddziaływania kultury⁵⁵ Mangbetu. Z bębnami szczelinowymi związana jest mowa bębnów.

Na wyżej wymienionych obszarach zakres występowania trąbki z kości słoniowej – od dżungli aż do Wielkiego Rowu Afrykańskiego na wschodzie do terenów na północ od Uele – wykazuje bardziej równomierne rozłożenie niż kotły. Obecność rogu i trąbki z tykwy⁵⁶ ogranicza się do terenów Nilotów, aczkolwiek zarejestrowano je u plemienia Bere-Bangba. Trąbki z tykwy występują rzadziej niż rogi.

Harfę spotyka się na północy u Azande i Mangbetu oraz u plemion znajdujących się w ich strefie wpływów, a na wschodzie odnotowuje się jej występowanie u Shuli, Lur i Lendu.

Azande grają na ksylofonie, który w bardzo prymitywnej formie znają też Baganda. Zanza⁵⁷ występuje na całym przebytym przeze mnie obszarze, prawdopodobnie rozpowszechnili ją żołnierze.

Lira występuje nie tylko w Międzyjezierzu – można ją spotkać także u plemienia Balese, jednak wyróżnia się ona tutaj strunami z rotangu. Gitary⁵⁸ są popularne w północnej części terenów Banyoro i w Prowincji Nilu. Gitarę o wielokrotnym łukowym naciągu widziałem na południe od Nepoko, nie mogłem jednak stanowczo stwierdzić, że nie było to „dobro przywleczone”⁵⁹.

⁵³W oryg. „Lederpanzer” – pancerz ze skóry – przyp. tłum.

⁵⁴W oryg. „die holzeren Pauken (Trogtrommeln)” – przyp. tłum.

⁵⁵Autor używa tu słowa „Kultur” – przyp. tłum.

⁵⁶W oryg. „Kürbis” – dynia, tykwa. – przyp. tłum.

⁵⁷Inaczej mbira lub kalimba – instrument szarpano-perkusyjny – przyp. tłum.

⁵⁸Mianem gitary określa Czekański niezidentyfikowany instrument szarpany, najprawdopodobniej rodzaj lutni afrykańskiej – przyp. red.

⁵⁹W oryg. „Verschleptes Gut” – przyp. tłum.

Migracje

Przedstawione tutaj skomplikowane uwarunkowania na terenach pomiędzy Nilem a Kongo są następstwem licznych wędrówek, powtarzających się od zamierzchłych czasów do dnia dzisiejszego. Następstwa tych migracyjnych fal, o ile nie zniknęły bez śladu na skutek procesów asymilacyjnych, stworzyły stopniowo wysoce skomplikowany obraz, utrudniający zrozumienie etnografii Afryki Centralnej. W efekcie dopiero teraz uzyskujemy naprawdę całościowe ujęcie problemu – pomimo tego, że badanie tych okolic rozpoczęli już przed półwiekiem wielcy i sumienni badacze, tacy jak Schweinfurth, Juncker, Stanley i Emin Pasza.

W obszarze pomiędzy Nilem a Kongo można rozróżnić trzy strefy przemieszczania się ludności. Wschodnia strefa obejmuje Prowincję Nilu i Międzyjezierze. Wędrówki przebiegają tu na ogół na osi północ – południe, aczkolwiek niektóre fale migracyjne nadchodziły bez wątpienia z północnego wschodu. Dzięki istnieniu na obszarze Międzyjezierza tworów państwowych o bardzo długiej historii, możemy wskazać tu większą liczbę wędrówek. W krainach sawannowych na północ od puszczy tropikalnej ruchy te przebiegają z zachodu na wschód. Na terenach leśnych ostatni wędrowcy parli z południowego zachodu w kierunku północnym, przy czym nie można wykluczyć, iż plemiona sudańskie już wcześniej przeniknęły w głąb lasów, po czym wycofały się na północny wschód.

Nie jest jeszcze możliwe zróżnicowanie pojedynczych fal migracyjnych. Historyczny przekaz dotyczący terenów bez dynastycznej przeszłości nie sięga wystarczająco daleko, a analiza tamtejszego dorobku kulturowego nie jest jeszcze zakończona. Na chwilę obecną trzeba się więc zadowolić jedynie stwierdzeniem nielicznych faktów.

Za pierwotnych mieszkańców obszaru Nil – Kongo – wcześniej obfitującego w lasy – trzeba uznać Pigmejów, którzy przetrwali w niedostępnych głębiach puszczy. Przemawiają za tym wszelkie tradycyjne przekazy. Obszar zamieszkały przez to plemię rozciągał się kiedyś o wiele dalej na wschód i północ, co udowodniło występowanie pigmoidalnych szczepów Batwa na terenie Międzyjezierza, Batshua w wielkim łuku Konga, a być może też ludu Masaba koło Mount Elgon.

Pośród różniącej się wyższym wzrostem warstwy ludności na obszarach Nil – Kongo za najstarszych uważa się okrągłogłowych, przysadzistych mieszkańców lasów i (przynajmniej) część Nilotów (Nigrytów). Jak podkreślił już prof. Ankermann, fakty kulturowo-historyczne przemawiają wprawdzie za istnieniem starożytnej kultury Nilotów, jednak przekazy, którymi dysponujemy, nie są w stanie

oddać obrazu tak odległych czasów, gdyż traktują jedynie o późniejszych wędrówkach w obrębie Prowincji Nilu i lasów tropikalnych. Przypuszczalnie na terenie puszczy nie można mówić o warstwie nigryckiej jako takiej – być może z wyjątkiem krain grupy Momvu. Wydaje się, że warstwa Murzynów – mieszkańców puszczy o krótkiej głowie i szerokiej twarzy – nałożyła się bezpośrednio na Pigmejów. Dowodzą tego bliżej przez nas zbadane uwarunkowania zachodniego Międzyjeziera.

Najstarszy napływ ludności na obszarze Nil – Kongo, który można udowodnić w oparciu o wiadomości zawarte w tradycyjnych przekazach, dotyczy plemion pasterskich Bahima-Batutsi. Według wszelkiego prawdopodobieństwa dotarły one w rejon Międzyjeziera z północnego wschodu na skutek wyrugowania ich z ojczyzny przez semickich zdobywców krain abisyńskich w końcu pierwszego tysiąclecia naszej ery. Ludność Międzyjeziera, porośniętego wtedy jeszcze bujnymi lasami, charakteryzowała w tamtych czasach jedność zarówno z kulturowego, jak i antropologicznego punktu widzenia z ludnością obszarów dzisiejszej puszczy, a rozróżnienie obu tych obszarów nastąpiło na skutek imigracji. Przemawia za tym nie tylko mnogość kulturowych podobieństw pomiędzy mieszkańcami obu regionów geograficznych, ale i fakty antropologiczne. U pigmoidalnych Batwa, będących pozostałością najstarszych mieszkańców Międzyjeziera, zachowały się daleko posunięte zbieżności z krągłogłowym ludem puszczańskim. Rozległość wpływów szczepu Bahima wyraża się przede wszystkim w rozprzestrzenieniu się chat w formie ula.

Z faktu, że po obu stronach Wielkiego Rowu Wschodniego używane są blisko spokrewnione dialekty Bantu i mowę tę przyjęli napływowi pasterze, którzy opanowali tylko część całego obszaru językowego, można wnioskować, iż już w odległych czasach języki Bantu obejmowały tereny od Konga do Jeziora Wiktorii.

Równocześnie należy podkreślić, że plemiona Momvu, sięgające wcześniej na zachód, są prawie nie do rozróżnienia z antropologicznego punktu widzenia oraz że na terenach plemion Madi można prześledzić te same elementy antropologiczne, aczkolwiek mocno zmodyfikowane na północy. Jeżeli uwzględnione zostanie, iż kultura Momvu wykazuje z jednej strony zbieżności z plemionami leśnymi, a z drugiej daleko idące wpływy ludu Madi, będzie można wysnuć wnioski o dawnej wędrówce Madi w kierunku południowym. Przemawiają za tym właściwości ich terenu osadniczego, który wprawdzie został odcięty od Nilu i podzielony przez późniejsze przemieszczenia Nilo-Chamitów i Azande, za to ciągnął się daleko wzdłuż linii północ – południe. Nie dysponujemy materiałami, które potwierdzałyby tę aktywność. Być może starsze przemieszczenia Madi

pozostają w czasowym związku z imigracją Baganda na teren Międzyjezierza. Plemię to przybyło na te obszary przed 23 generacjami, czyli na początku XV w. Pochód Madi na południe, daleki zachód i być może na wschód od Jeziora Alberta mógł być spowodowany naporem Nilo-Chamitów i nade wszystko plemienia Shuli, które na wschodzie Nilu ekspandowało w kierunku południowym. Pozostaje pytanie, czy rzeczywiście istnieje związek pomiędzy Baganda i Shuli. Bez wątplenia posiadają one jednak wspólne określenie dla podstawowej organizacji społecznej, czyli klanu.

Wędrówkę plemienia Szyluk na południe można prześledzić dokładnie. Pozostaje ona w związku z utworzeniem królestwa Babito w Bunyoro przed 16 generacjami, czyli w połowie XVI w. i być może z wpływem abisyńskich podbojów Mohammeda Achmeda Grandja (1525–1544), skutkujących ruchem plemienia Galla. Królestwo Bunyoro plemienia Babito powstało jako twór państwowy plemion Lango z Bukedi.

Zważywszy, iż tereny Nilo-Chamitów stanowią margines naszych badań, nie można się dziwić, że pytanie o dokładny czas ekspansji zachodnich Nilo-Chamitów na tereny Shuli i Madi pozostanie bez odpowiedzi. Nie można było zdobyć żadnego dowodu, że Nilo-Chamici przekroczyli Nil podczas migracji, które doprowadziły do utworzenia państwa Babito w Bunyoro, aczkolwiek jest to bardzo prawdopodobne. Biorąc pod uwagę, iż przemieszczenia wschodnich Nilo-Chamitów nie ustały do chwili obecnej, trzeba się liczyć z możliwością, że przekroczenie Nilu i podział terenu plemienia Shuli mógł nastąpić później, przede wszystkim za sprawą przemieszczania się ludności głównie na południowy wschód. Ruchy te słabo zaznaczyły się w kierunku zachodnim i były w zasadzie w niewielkim stopniu zauważalne w Międzyjezierzu.

Tak było w przypadku ostatnich przemieszczeń plemion Madi, które w pierwszej połowie ubiegłego stulecia zostały rozbite na dwie terytorialnie niezwiązane części na skutek poczynań Azande, którzy zajęli tereny aż do Yei i przesiedlali ludzi Mundu na południe. Część plemienia Madi, także spychanego na południe, skierowała się na prawy brzeg rzeki Bahr-el-Gebel, pędząc przed sobą Shuli z lewego brzegu Nilu w kierunku południowym. W tym czasie lud Lurów zajął zachodnie tereny Jeziora Alberta, a plemiona Wagaya, Nyifwa i Ja-Luo osiadły na wschodnim wybrzeżu Jeziora Wiktorii. Międzyjezierze najwyraźniej nie ucierpiało, w przeciwnym razie znane byłyby szczegółowe relacje na ten temat, jako że ta część historii Międzyjezierza jest bardzo dobrze znana.

Jako przyczynę licznych przemieszczeń na terenie puszczy można przyjąć ruchy plemienia Mangbetu. Napierało ono w drugiej połowie XVIII w.

z południowych terenów Aruwimi na północ, dając powód do przemieszczeń ludu Mabinza, który wycofał się na północny zachód, następnie przedarło się na teren plemienia Ababua, wskutek czego znaleźli oni miejsce na nizinie Bili. Poprzez swą ekspansję na północ i wschód lud Mangbetu wypierał plemiona Madyo i Momvu. Ci pierwsi musieli dawniej żyć znacznie dalej na południu, a Momvu zajmowali obszary zachodnie. Można więc zadać pytanie, czy możliwe jest, że okrągłe chaty Mabinza mają związek z wcześniejszym rozprzestrzenianiem się kultur Momvu. Niewyjaśniona jest jeszcze zależność między przemieszczaniem się Mangbetu i ludu Bambuba, który pojawił się w trzecim ćwierćwieczu XVIII w. na trawiastych terenach niziny Ituri, jak również plemienia Babira, żyjącego na tym obszarze od ok. 1840 r. O wędrówce ludu Mabali na wschód można powiedzieć tylko tyle, że odbyła się ona już po znacznych przemieszczeniach ludu Mangbetu, ponieważ plemię Malali mogło się jeszcze wcisnąć pomiędzy tereny Malele, Bagunda i Barumbi. Zagadkowe pozostaje rozprzestrzenianie się plemion Mabudu. Wydaje się, że dotarły one z głębi lasów na skraj dżungli dwiema drogami wzdłuż rzek Nepoko oraz Ituri i podobnie jak w przypadku plemienia Baamba mogło to być skutkiem wędrówek ludu Mangbetu. Bardzo możliwe, że Mabudu osiedlili się już wcześniej przy granicy z Bantu.

Pomimo iż jasne stało się to, że ostatnie przemieszczenia w puszczech na obszarze Nil – Kongo są skutkami wędrówek plemion Mangbetu, a także udowodnione zostało przedostanie się⁶⁰ ich mowy do języka plemion sudańskich na ziemiach Bantu, to jednak przedwczesnym byłoby wysnucie prostego wniosku, że mamy tu do czynienia z plemieniem przybyłym z północy, analogicznie do Azande.

Plemiona Mangbetu posiadają kulturę zdecydowanie zachodnioafrykańską, której nie mogły przejść z północy. Okoliczność ta zakłada co najmniej tak długi ich pobyt na obszarach Afryki Zachodniej, że zasadnym byłoby twierdzenie o asymilacji. Wiele wskazuje na północno-zachodnie źródło tej kultury w dawniejszych czasach. Dowodem na to, że wędrówki takie miały miejsce, jest występowanie szczepu Bamanga w dolnym biegu rzeki Lindi.

Mangbetu opuścili obszar dżungli na północy i spowodowali tam przemieszczenia, powstrzymane potem zasadniczo przez Azande i ostatecznie wyhamowane przez Europejczyków. Trwają one do dzisiaj jako forma językowych procesów asymilacyjnych i z biegiem czasu mogłyby przekształcić strefę Bomokandi w obszar językowy Mangbetu.

⁶⁰W oryg. „Einkeilung” – sformułowanie to można rozumieć jako wbicie klinu – przyp. tłum.



Il. 1. Stare siedziby władcy plemienia Abandja [imieniem] Ino i jego synów. 1. Deni. 2. Gwa. 3. Ino. 4. Bwangu. 5. Gama. 6. Gatanga. 7. Zemio. 8. Boso. 9. Gbiamange. 10. Gaia (wg Hutereau)⁶¹.

Ekspansje Azande i Abandja miały decydujące znaczenie dla formowania się stosunków na północ od dżungli. Rozbiły one jedność autochtonów, przemieściły ich na wschód i spowodowały daleko posuniętą asymilację. Przed pojawieniem się Azande pierwotni mieszkańcy dorzecza Uele należeli do plemion Mundu na wschodzie, prawdopodobnie też do spokrewnionych Abarambo i Momu na zachodzie. Wskutek nacisku skierowanego na wschód od osi rzeki zostali oni zepchnięci dalej, przez co ucierpiały także plemiona Ababua żyjące zupełnie na północy, które pojawiły się w niecce rzeki Bili.

Abstrahując od europejskich podbojów kolonialnych, za najmłodszą ekspansję w Międzyjezierzu uważa się poczynania Wangwana. Założyli oni osady w górnym biegu Kongo, które służyły za bazę niewolnikom zanzibarskich Arabów, i parli w początkach lat 90. poza obręb dżungli. Ujarzmieni przez Wolne Państwo Kongo, musieli zrezygnować z polowań na niewolników i zamieszkują teraz liczne wsie na szlakach komunikacyjnych jako przychylni handlowi chłopci, uprawiający ryż i maniok. W podobny sposób, po otwarciu żeglugi na Nilu, doszło do rozprzestrzenienia się zarabizowanych Nubijczyków handlujących kością słoniową na górnym Nilu i w dorzeczu Uele, które to tereny przeszły potem pod panowanie Egiptu. Po ustąpieniu Emina Paszy i powiększeniu państwa kongijskiego aż do Nilu nubijscy Arabowie zniknęli stamtąd zupełnie. Zarówno napór Wangwana, jak i ekspansja zarabizowanych Nubijczyków miały niewielki wpływ na stosunki etniczne. Wyniszczyli oni wprawdzie sporą część tubylczej ludności,

⁶¹ W oryg. rysunek miał numer 289 – przyp. red.

jednak nie posiadali wystarczającej liczebnej przewagi, aby spowodować poważniejsze zmiany. Pomimo faktu, że również w dzisiejszych czasach istnieją liczne wsie Wangwana, to jednak ich mieszkańcy są przede wszystkim tubylczymi niewolnikami, odróżniającymi się od swoich „dzikich” braci obyczajem obrzezania i noszeniem bawełnianej odzieży. Liczba napływowych przedstawicieli plemienia Manyema, a właściwie Bakusu, którzy mianują się panami, jest niewielka. Arabowie występują tylko sporadycznie.

Podczas gdy rozprzestrzenianie się Wangwana obrazuje dalekosiężne skutki ekspansji Arabów z Maskatu⁶², którzy założyli w Zanzibarze względnie silne państwo i zdołali wyprzeć Portugalczyków z sąsiedniego wschodniego wybrzeża afrykańskiego kontynentu, należy stwierdzić związek pomiędzy indyjskimi elementami kultury, występującymi w Sudanie i analogiczną, choć o wiele starszą ekspansją indyjskiego handlu. W obliczu faktu, iż handel indyjski gra również obecnie wielką rolę na wschodzie Afryki, przewyższając kupiectwo arabskie, przypuszczenie takie jest jeszcze bardziej prawdopodobne. Na naszym terenie badań występuje element, który można uznać za podstawę dla oceny wieku indyjskich wpływów. Są to charakterystyczne fryzury Mangbetu, uderzająco podobne do tych na indyjskich statuetkach z brązu z czasów dynastii Gupta, wystawionych w Muzeum Cesarskiej Akademii Nauk w Petersburgu. Jako następne elementy tego kompleksu na naszym terenie badawczym możemy potraktować nie tylko używanie proszku „gula” z czerwonego drzewa jako artykułu kosmetycznego, lecz także składane⁶³ łuki Batwa, których podobieństwo z indyjskimi łukami plemienia Bhil wskazał już Prof. F. von Luschan⁶⁴, jak również złożone z kilku sztuk bransolety naramienne, które Stanley⁶⁵ opisał na ramieniu „królowej karłów” i ludzi lampartów (anyoto) z plemienia Mabali. Odlewy z brązu, pojawiające się na zachodzie z wieloma motywami indyjskimi, nie występują w Międzyzjezierzu. Spotykane u Mangbetu upodobanie do zbyt kownych broni z miedzi i mosiądzu mogłoby być śladem zapomnianej sztuki. Powyższe fakty pozwalają przypuszczać, że indyjskie wpływy na terenie Sudanu trzeba raczej przenieść do okresu indyjskiego średniowiecza, do epoki rozkwitu indyjskiego handlu, poprzedzającej mahometańską ekspansję. Wpływy te mogły oczywiście o wiele później dotrzeć do Międzyzjezierza i aż do Tanganiki w związku z przemieszczaniem plemion sudańskich.

⁶² Maskat – stolica Omanu – przyp. tłum.

⁶³ Może chodzić o łuk kompozytowy, zbudowany z kilku warstw drewna – przyp. tłum.

⁶⁴ F. von Luschan, *Bogen und Pfeile der Watwa vom Kiwu-See*, „Zeitschrift für Ethnologie” 1899, s. 638.

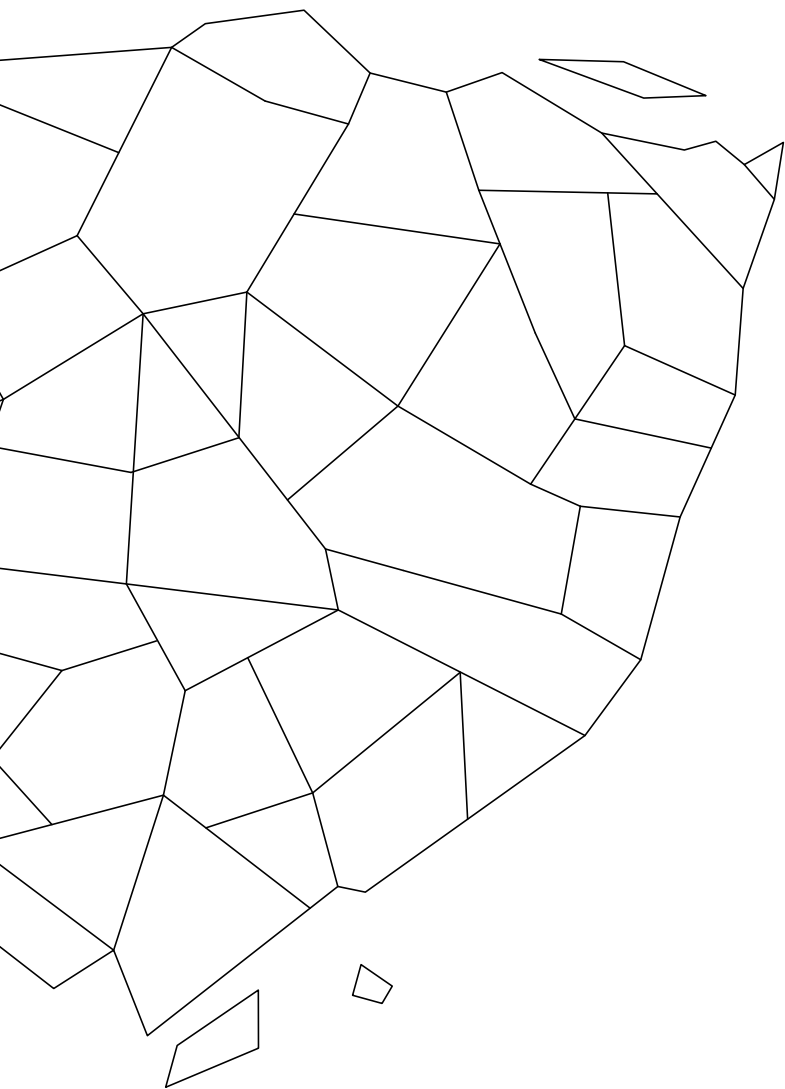
⁶⁵ H.M. Stanley, *Im dunkelsten Afrika ...*, s. 341.

Stosunkowo niedawne ruchy plemion sudańskich wykazują ponownie związek z naporem mahometańskich zdobywców.

Na koniec pragnąłbym napomknąć, że motyw czarodziejskiego źródła „Maribo” w duńskiej ludowej piosence mógłby wskazywać na ślad starych związków Skandynawii z zachodnim wybrzeżem Afryki⁶⁶. Zachodnie plemię Bantu zwykle określać wodę mianem „maliba” lub „mariba”. Możliwe, że i motyw Lohengrina, który zasłyszałem u ludzi Abarambo, należy zaliczyć do tutejszych, a nie podobnych motywów orientalnych. Niestety nieznanym mi jest wiek motywu muzycznego Maribo.

Przełożyła z języka niemieckiego Maria Kosowska-Németh

⁶⁶L. Siemieński, *Piosennik ludów*, z. I, *Pieśni Skandynawskie*, Poznań 1843, s. 57. [Jest to przypis odautorski niezaznaczony w tekście głównym, z pewnością odnosi się jednak do ostatniego akapitu – przyp. tłum.].



Wangwana

Podstawa przekładu: J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. II, *Ethnographie. Uele / Ituri / Nil-Länder*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1924, s. 240–256 (rozdz. IX: *Wangwana*).

Kongijscy Arabowie

Obszar plemion Babira, tak samo jak pozostałe tereny puszczy na północnym wschodzie od strony wielkiego łuku Konga, stanowi zewnętrzne granice włości zależnych i wykorzystywanych przez Arabów z Zanzibaru. Nawet jeśli w tych działaniach Bakusu, wspomniani dotychczas pod niewiele mówiącym określeniem „Manyema”, służyli Arabom jako narzędzie, wielu przedstawicieli Babira-Bakumu było przez napierające wyprawy Arabów przierzucanych jako niewolnicy dalej na północny wschód. Z tego powodu przy omawianiu dużych afrykańskich przemieszczeń ludności nie można pominąć milczeniem Wangwana. Arabska ekspansja dała podwaliny organizacji politycznej, która wykracza poza poziom układu klanowego. To właśnie na ich pracy swoją działalność opierają Europejczycy, a wszystkie europejskie stacje powstały w miejscu siedzib Manyema.

Przy przekraczaniu granic niecki Ituri wiele wysiłku kosztowało mnie ustalenie, co należy rozumieć pod nazwą Wangwana. Urzędnicy kongijscy używają nazwy „Arabisés”, która dobrze określa podległych Arabom z Zanzibaru Bakusu i ich niewolników. W suahili nazywa się ich Wangwana. W osadach Wangwana mogłem stwierdzić, że w zasadzie właściwymi Wangwana są Bakusu, podczas gdy pozostali jedynie chcą być za nich uważani. Kiedy Bafvaitu przedstawił mi się jako Mungwana, a ja zwróciłem mu niedyskretnie uwagę na jego spiczaste przednie zęby, przyznał zawstydzony, że jest wyzwolonym niewolnikiem Wangwana z plemienia Balengora. Mój przewodnik z plemienia Andisidi – ten sam, który zwrócił mi uwagę, że wcześniej wszyscy „Dzicy” byli przez plemię Wangwana opisywani jako „Basongora” – uważał się również za Mungwana, aczkolwiek ze względu na swoje spiczaste zęby należał do „Musongora”. Tacy Wangwana, nawet jeśli rozmawiają między sobą w suahili i są obrzezani, są mieszkanką, która powstała z porwanych niewolników z różnych plemion. W Mawambi byli to głównie Bakumu – przywleczeni z odległych obszarów i częściowo zasymilowani; w Avakubi większość spośród 8000 Wangwana na tym terytorium stanowili porwani Mabu du. Ci, nie chcąc pogodzić się ze swoim losem, zostali wysłani z ładunkami w kierunku Nepoko, ale nie przez Bafwabaka, bo w swojej ojczyźnie mogliby uciec od swoich panów. Mimo to oficjalnie ich również nazywano Wangwana.

My jednak pod nazwą Wangwana będziemy rozumieć wszystkich chociażby powierzchownie będących pod wpływem mahometańskich mieszkańców wybrzeży i mówiących suahili (kingwana) towarzyszy Arabów z Zanzibaru, którzy na rzecz tych ostatnich tę ziemię wyeksploatowali i spustoszyli.

W zasadzie określenie Wangwana powinno odnosić się do ludzi wolnych i panów, a nie do ich niewolników. Tych będzie branych tutaj pod uwagę niewielu. Dla nas najważniejsi będą: Abedbin-Salim¹, syn Salima-bin-Abeda i ojciec Saida-bin-Abeda, Tippu-Tib i jego syn Sef-bin-Muhammed, Muni Mohala (Mweni Muharra) i Dziko. Bazą Tippu-Tiba było Kisangani (Stanleyville), skąd przez dolny bieg Aruwimi i przez Rubi przedzierali się jego ludzie do Uele i Bomokandi. Muni Mohala eksploatował okolicę należącą do Nyagwe. Said-bin-Abed, po tym jak został wyrugowany przez tych ostatnich, zamieszkał w Lindi, a jego ludzie spustoszyli całą puszcę na północnym wschodzie. Przez drogi leśne dotarli do dolnego Ituri oraz Nepoko, jednakże nie mogli się ostać w Uele. Dziko eksploatował okolicę Basoko, a jego ludzie atakowali ją centralnie wzdłuż rzeki Itimbiri.

¹ F. Stuhlmann, *Mit Emin Pasza ins Herz von Afrika*, Berlin 1894, s. 599.

Ekspansja

Na temat postępujących podbojów Wangwana w Kongo dysponujemy dokładnymi danymi. Kiedy Stanley w 1877 r. po raz pierwszy przekraczał Kongo, Wangwana stworzyli w Nyangwe bazę dla swoich rozbójniczych przedsięwzięć. Później sławny Tippu-Tib towarzyszył mu do Vinya Njara. Po powrocie Tippu-Tiba do Nyangawe w 1878 r. Wangwana zaczynają systematycznie przedzierać się na północ, wzdłuż rzeki. Na kataraktach wchodzą w przyjacieliskie stosunki z mieszkańcami wybrzeża, którzy należą do plemienia Wageni, Banya Rukura oraz Basua i dzięki ich pomocy przedostają się przez Wodospady Stanleya².

Kiedy Stanley wyruszył w listopadzie 1883 r. rzeką Kongo z Leopoldville pierwszymi parowcami należącymi do Association Internationale du Congo, które dwa lata później miało się stać Wolnym Państwem Kongo, aby założyć stację Stanleyville (Kisangani dla Wangwana), znalazł u ujścia Aruwimi ślady rozbójniczych spustoszeń³. Trochę powyżej ujścia Lomami (Lubiranzi) napotkał obóz ludzi Abed-bin-Salima, którzy przybyli przed 16 miesiącami pod przewodnictwem Wanyampara Karema z Kirundu uzbrojeni w 300 karabinów. To samo kontynuowali teraz na prawym brzegu aż do Aruwimi – po dziewięciomiesięcznym gospodarowaniu między Kongo i Lomami – Kaburuga i inni⁴. Donosili oni, że pięć takich kolumn przeszło w górę rzeki, aby powrócić z łupem w postaci kości słoniowej i niewolników⁵.

Stacja wzniesiona w najdalszym punkcie, do którego można dotrzeć, płynąc z Leopoldville, miała na celu powstrzymać postępy Wangwana. Załoga była jednak na razie zbyt słaba, by interweniować. Niedługo później pokojowe stosunki między zdobywcami z zachodu i wschodu zostały zerwane, a Tippu-Tib założył w okolicy stacji Stanleyville swoją siedzibę. Wkrótce jednak doszło do kłótni między Rashidem, bratankiem Tippu-Tiba, i kapitanem Deanem o jedną z niewolnic⁶. Po ostrzale armatą jednej z osad Wangwana załoga musiała się wycofać, a kiedy Stanley wraz ze swoją ekspedycją udał się w 1887 r. przez rzekę Kongo do odciętej prowincji Emina Paszy, Wangwana byli już panami całego obszaru i kontynuowali swoje dzieło.

² H.M. Stanley, *Cinq Années au Congo 1879–1884*, Bruxelles 1885, s. 463. [Wodospady Stanleya współcześnie noszą nazwę Boyoma – przyp. red.].

³ Tamże, s. 440.

⁴ Tamże, s. 458.

⁵ Tamże, s. 460.

⁶ Tenże, *Im dunkelsten Afrika*, t. I, Leipzig 1890, s. 69–70 [Polskie wydanie: tenże, *W czeluściach Afryki. Poszukiwanie, ocalenie i odwrót Emina Paszy*, tłum. B. Pobóg, nakładem „Wędrowca”, Warszawa 1890 – przyp. red.].

Stacje w Ituri

Wangwana, po tym jak opuścili tereny powyżej katarakt Kongo w okolicy obecnego Ponthierville (Babundu), dotarli przez puszczy do zakola rzeki Ituri. Były to dobrze wyposażone karawany handlarzy kością słoniową, którzy z przyjemnością w swoim niszczyielskiej działalności korzystali z ołowiu i, dzięki kredytom zapewnianym ze strony handlarzy z wybrzeża, mogli działać z sukcesem.

Stanley miał okazję obserwować powstawanie dwóch pierwszych urzędowych siedzib w obszarze Ituri. Jeden ze służących Speke'a i Granta, Uledi Baljus, znany też jako Ugarrowa⁷, który zdezerterował w Bunyoro, udał się w 1886 r. ze swoją karawaną liczącą 600 osób z Kibonge⁸ do Kongo (powyżej rzeki Leopolda) i osiedlił się na prawym brzegu Ituri, na północny wschód od Fariała, w odległości jednego dnia porządnego marszu od Avakubi. Cztery dni marszu na południowy wschód miał zaś do rządzonej przez Kalungę⁹ wioski Farishi¹⁰ w okolicy Lendy, zajętej przez 100 strzelców. W roku 1888¹¹ Ugarrowa, zmuszony brakiem prochu, udał się w dół rzeki do okolicy Banalia. Kiedy spotkałem Kalungę, pełnił on funkcję wodza Wangwana w Avakubi.

W roku 1895 niektóre źródła wymieniają Dyuma¹², wspomnianego przez Henry'ego siostrzeńca powieszonoego w Lindi Kibonge. Avakubi, które stało się największym ośrodkiem w Ituri, liczyło w czasie mojej podróży 8000 osób podlegających opodatkowaniu (Wangwana i niewolników), którzy częściowo mieszkali na wsi, częściowo zaś na plantacjach, podczas gdy liczba miejscowych podlegających opodatkowaniu na okolicznym terytorium wynosiła 3000.

Z Avakubi były ówczesnie podejmowane wyprawy na północ, podczas których atakowany był bardzo gęsto zaludniony teren sawanny w środkowym biegu rzeki Nepoko. W tym miejscu Wangwana spotkali wojownicze plemiona Azande i Mangbetu, które z całą pewnością mogłyby pomyślnie stawić im opór. W środku kraju panował jednak zamęt. Plemię Mangbetu przyłączyło się do Wangwana i stworzyło na ich terenie wiele oddziałów mających pokonać plemiona Bangba i Azande. Wraz z Azangą Mombele, władcą Mangbetu – terytorium leżącego nad rzeką Nepoko – Wangwana w 1891 r. zaatakowali

⁷Tamże, s.193.

⁸Tamże, s. 194.

⁹Tamże, s. 194 i dodatek z mapami.

¹⁰Tamże, s. 424.

¹¹Tamże, s. 457.

¹²*Notes à l'Audience*, t. II, Belgique Coloniale 1896, s. 376.

przywódcę Azande, Kana¹³, a później połączyli się z Mbalą, rozslawionym przez Schweinfurtha synem przywódcy Mangbetu, który chciał pomścić śmierć swojego ojca – Munzy. Przedsięwzięta wspólnie z Mbalą wojownicza wyprawa przeciwko przywódcy Bangba, Niangarze, do której przyłączyło się wielu cenionych przedstawicieli Wangwana i Mangbetu, odnosiła na początku duże sukcesy, czego efektem było zajęcie Tangazi¹⁴. Niangarze udało się jednak wziąć odwet na atakujących. Podążył on za nimi przez Bomokandi i osaczył niedobitków chroniących się za palisadą (zeribą) nad rzeką Tomu¹⁵. Otoczeni zostali zgładzeni bez wyjątku. Później w Avukabi opowiadano mi, że nie trzeba było nawet do tego używać strzelb, gdyż zasypał ich grad metalowych oszczepów. Każdy, kto opuścił zadaszenie i zbliżył się do palisady – był zgubiony. Mbała i większość ważniejszych przedstawicieli Wangwana zostało zgładzonych – miało to miejsce w 1892 r. Na tym zakończyły się działania Wangwana z Avakubi w niecce rzeki Uele. Komendant Federspiel¹⁶ wstrzymał walki Arabów z Mangbetu do lat 1886–1887, jednak w rzeczywistości ich początek miał miejsce rok lub nawet dwa lata później.

Kilonga-Longa podążył za Ugarrową jeszcze w 1886 r. W Lindi założona została przez niego placówka Kinena¹⁷, która wciąż jeszcze zdaje się istnieć w Morisi – siedzibie Bakumu leżącej w okolicy posterunku Makala. Wysłani przez niego wodzowie Ismaili, Chamisi i Sangar emi, zbudowali osadę Ipoto, następnie Mawambi, która stała się drugim największym centrum Wangwana w niecce rzeki Ituri i obecnie stanowi własność Musafiri, następcy Kilonga-Longa. Stąd dalej powstawały wysunięte na północ i wschód placówki, przede wszystkim zaginiona osada Wangwana przy Beni (Mbene), którą odwiedził Stuhlmann¹⁸ w czasie swego powrotnego marszu. Założycielami tej stacji byli ludzie Kilonga-Longa spotkani przez Stanleya¹⁹ w lesie Baamba (prowincja Bukoko). Kiedy pod koniec 1891 r. dokonali najazdu na Busongora, kapitan Lugard wysłał im naprzeciw naczelnego dowódcę, Granta, który zawarł umowę o wyznaczeniu granicy na rzece Semlice z przełożonym Manyema imieniem Milembe²⁰.

¹³ *L'Expédition Van Kerckhoven*, t. II, Belgique Coloniale 1896, s. 35.

¹⁴ Tamże, s. 39.

¹⁵ C. Van Overbergh, E. De Jonghe, *Les Mangbetu*, Bruxelles 1909, s. 447.

¹⁶ E. Federspiel, *Wie es im Kongostaate zugeht*, Zürich 1909, s. 76.

¹⁷ H.M. Stanley, *Im dunkelsten Afrika*, t. I..., s. 222.

¹⁸ F. Stuhlmann, *Mit Emin Pasza...*, s. 649.

¹⁹ H.M. Stanley, *Im dunkelsten Afrika*, t. II, Leipzig 1890, s. 250.

²⁰ F. Stuhlmann, *Mit Emin Pasza...*, s. 571.

Stuhlmann wspominał²¹, że Kilonga-Longa, który wypędził z Katwe Barrasurę, wojownika Banyoro, pozostawił w kraju Baamba swojego człowieka imieniem Kissenge. W tym samym czasie inni Manyema wdzierali się od południowego zachodu, aż po Jezioro Edwarda, które osiągnęli na zachód od Vichumbi, gdzie splądrowali Buitwe²².

Pierwsi Manyema w okolicę Irumu przybyli ze Stanleyem. Osada Wangwana, która do teraz zachowała się w Kifuku, została założona przez wcześniej wspomnianego Samaila (Ismaila), poddanego Kilonga-Longa. Ten łowca niewolników, który sławę zdobył za sprawą zamordowania Emina Paszy, przez Stuhlmanna określany był jako Ndjali²³, a przez tubylców „Kambi ya Ndzali”. Kiedy pytałem tutejszych o historię osady Irumu, opowiedziano mi, że Samaili najpierw osiedlił się w Kifuku, później przeszedł Ituri, trzy lata przebywał u Belinyama, aby w końcu powrócić za rzekę.

Rzeka Lenda do teraz stanowi granicę między Wangwana z Avakubi i Mawambi. O Kalundze z Avakubi powiedziano mi, że – tak samo jak Mungambo i Penakeke – jest jednym z Arabów Abediego. Abedi Bisarimi z Niangwe jest wymieniany razem z Tippu-Tibem z Kisangani (Stanleyville), Dziko z Basoko i Rumalizą z Unyanyembe w kontekście ekspansji pokonanego niedawno przez Belgów imperium Wangwana. Jest on tożsamy ze wspomnianym przez Stanleya²⁴ Abed-bin-Salimem, zamieszkałym na Zanzibarze panem Kilonga-Longa. Mój informator przypuszczał, że Kibonge z Nyangwe był człowiekiem Abedi Bisarimiego. Ze względu na to informacja²⁵ podana przez Emina Paszę, dotycząca długich obław i polowań na niewolników prowadzonych przez ludzi Tippu-Tiba, nie mogła być dokładna. Jest to zupełnie nieprawdopodobne, aby grupy te mogły podążać w górę rzeki Nepoko, przedzierając się na obszar Mangbetu, ponieważ tereny te należały do strefy wpływów Abedi Bisarimiego. Ich droga prowadziła dalej na zachód i w sprawozdaniu po prostu pomyłono Poko z Nepoko.

Ekspansja na północ

Siedziba Wangwana z Banalia została założona przez ludzi Tippu-Tiba z Kisangani (Stanleyville). Podczas pierwszego marszu Stanleya, 15 lipca 1887 r.,

²¹ Tamże, s. 278.

²² Tamże, s. 272, 274.

²³ Tamże, s. 829.

²⁴ H.M. Stanley, *Im dunkelsten Afrika*, t. I..., s. 334.

²⁵ F. Stuhlmann, *Mit Emin Pasza...*, s. 403.

nie było w tym miejscu żadnych obcych, zaś 17 sierpnia znajdował się już tam Arab Abdallah Karoni, człowiek Tippu-Tiba²⁶. Stąd wnioskować można, że Wangwana dotarli w rejon górnego Rubi, Bima i dolnego Bomokandi, ponieważ tereny między Bima i Bomokandi zostały spustoszone przez ludzi Tippu-Tiba. Wspomina się o przywódcy Wangwana Rashidzie²⁷, który jest tożsamy ze znanym nam bratankiem Tippu-Tiba, którego kapitan Daene usunął ze Stanleyville.

Wangwana szybko musieli poddać się oddziałom Wolnego Państwa Kongo²⁸. Z obszaru Uele, który jest ogólnie opisywany jako Tamba-Tamba, zostali wygnani przez ekspedycję Van Kerckhovea. Ich odwrót rozpoczął się, kiedy w drugiej połowie 1891 r. Milz zniszczył obóz Mirambo nad rzeką Rubi. Śmiały przywódca Wangwana, wyparty w głąb tego terytorium, mógł jeszcze kilka lat trzymać się na uboczu głównego belgijskiego szlaku, który łączył Ibembo z Bondo (Djabir) pomiędzy rzekami Itimbri i Uele²⁹. Przybywszy znad Aruwimi, podbił Monganzulu i na początku lat 90. osiedlił się przy dopływie Bali zwanym Molenge. Jego wpływy rozprzestrzeniały się na coraz to odleglejsze obszary, dzięki czemu mógł ingerować w wewnętrzne spory rodu Abandja, powiesić Gurzę, i używać Modjwę jako narzędzie swojej polityki. Ten przyłączył się do walk przeciwko Wolnemu Państwu Kongo i wspierał Mirambo podczas powstania przeciw Basoko w 1896 r. Później zepchnięci zostali tam Wangwana, a ich sojusznicy – Azande – wycofali się na wschód.

Jeszcze przed Mirambo „Arabowie” Baliza i Raffa przenieśli się w okolice Itimbiri i Rubi³⁰, gdzie podbili Bokengere i rozgromili plemiona Bawenza oraz Basumbaka. Ataki te mogły mieć miejsce przed 1887 r., jak podaje Stanley³¹, choć nie jest to pewne. Hutereau³² stwierdza jednoznacznie, że Modjwa, syn Abandja Djabolongi, w 1888 r. napotkał Wangwana z Basoko i po początkowych walkach porozumiał się z ich przywódcami Panga-Pangą i Abiangą, następnie zaś towarzyszył temu ostatniemu w jego wyprawach po łup w niecce rzeki Tshimbi. Panga-Panga osiedlił się nad Uele, naprzeciw Bondo, pozostał w porozumieniu z Abandą Djabirem i walczył z Rafayem. Ten zaś nawiązał stosunki z Lembe-Lembe należącymi do Wangwana.

²⁶ H.M. Stanley, *Im dunkelsten Afrika*, t. I..., s. 483.

²⁷ *L'Expedition Van Kerckhoven*, t. II..., s. 27.

²⁸ W oryg. Czekanowski używa określenia „Congo-Staat” – przyp. red.

²⁹ A. de Calonne, *Les Ababua*, „Mouvement Sociologique International” 1909, t. X, s. 293–309.

³⁰ Tamże, s. 300–301.

³¹ H.M. Stanley, *Im dunkelsten Afrika*...

³² Manuskrypt w Muzeum Kongo w Tervuren.

Upadek

Kiedy Ponthier we wrześniu 1891 r. zbliżał się do ujścia Bomokandi³³, obszar między tą rzeką i Makongo był zajęty przez ludzi Tippu-Tiba. Purukandu³⁴ spustoszył obszary na północy terenów Uele. Kutuku i Komango (Rashid) podobnie postępowali na obszarze Abarambo i dotarli aż do terytorium Bangba. Baza Komango znajdowała się na wyspie przy ujściu Bomokandi, podczas gdy Burukandu zajął trzy wyspy Uele w górze rzeki. 11 września Ponthier pokonał Purukandu, potem zaś podążył za wycofującymi się Wangwana i 25 października zajął ich duży obóz nad rzeką Makongo, przejmując tam spore ilości kości słoniowej. W tym samym czasie Van Kerckhoven pokonał przywódcę Azande Gimę, który miał pośredniczyć między Sasa i Wangwana. Ci ostatni pod przywództwem Tipu-Tiba początkowo wycofali się³⁵ do obozu Saïd na obszarze Makere, jednak później zostali zepchnięci dalej. Ich plany wystąpienia pod przywództwem wodza Mangbetu imieniem Mai-Munza przeciwko przywódcy Bangba imieniem Niangara zostały udaremnione. Ponthier na miejscu jednej z placówek Wangwana założył pod koniec roku stację Amadi.

Po tym, gdy ekspansja Wangwana na północ została zatrzymana przez ekspedycję Van Kerckhove na koniec 1891 r., a instynktowna próba nawiązania kontaktu z południowymi Arabami została udaremniona, Arabowie z Kongo zdecydowali się na próbę sił, która miała obalić belgijskie panowanie³⁶. W maju 1892 r. ekspedycja Hodistera została rozbita, a on sam i jego towarzysze zginęli. Ten sukces zachęcił Wangwana do powszechnej rewolty. Gongo Lutete bez sukcesu atakował barona Dhanisa, a 24 października Samaili – przywódca Manyema Kilonga-Longi – zamordował Emina Paszę, który po odwołaniu Stuhlmana chciał dotrzeć do Konga.

Władze państwa kongijskiego sięgnęły po silniejsze środki zapobiegawcze. Pobity w 1893 r. Kibonge był ścigany przez Lothaire'a i Ponthiera przez dwa miesiące, udało mu się jednak uciec na północ. Rimaliza z Udjidji spieszył z pomocą Kibondze i pokonał Ponthiera, który zginął razem z Heuschem. Baron Dhanis, który swojej surowości wobec tubylców zawdzięcza przydomek „Fimbo-Mingi” („wiele batów”), wysłał przeciwko Rimalizie Lothaire'a i Henry'ego. 14 stycznia Lothaire zaatakował obóz (bome) Rimalizy³⁷, a Henry podążył za

³³ *L'Expedition Van Kerckhoven*. t. II..., s. 19.

³⁴ Tamże, s. 27–28.

³⁵ Tamże, s. 35.

³⁶ *Notes a l'Audience*, t. II, Belgique Coloniale 1896, s. 375–376.

³⁷ *Boma de Rimaliza*, t. II, Belgique Coloniale 1896, s. 235.

Kibonga, który udał się w górę rzeki Lowa. Kibonga, zdradzony przez swojego zaufanego człowieka, strażnika niewolników (mnyampara) imieniem Aluta, został schwyty w 1895 r. przez Henry'ego i powieszony nad rzeką Lindi. Na tym zakończyło się panowanie Wangwana na północnym wschodzie.

Urzednicy Wolnego Państwa Kongo postępowali z dużym zdecydowaniem i surowością. Nie lękali się zgładzić Anglika Stockesa, który został schwyty przez Henry'ego 9 stycznia 1895 r. z transportem broni dla Kibongi. Jeśli nawet przez wzgląd na Anglię kariera zasłużonego Lothaire'a została poświęcona, to jednak ów pokaz siły i zdecydowania ze strony Belgów zastraszył Wangwana. Stali się oni mniej podatni na podjudzanie ze strony wybrzeża. Zwycięstwo Wolnego Państwa Kongo było tak pełne, że nawet zapoczątkowany przez askarysów³⁸ barona Dhanisa bunt – który wybuchł i rozprzestrzenił się w okolicy Irumu w następnym roku, podczas wymarszu do Nilu (Lado) – nie przyczynił się do ponownego przywrócenia panowania Wangwana.

Terazniejszość

Pokojowa ekspansja Wangwana trwała dalej, chociaż europejska okupacja pozbawiła ich swobody działania i całkiem wstrzymała handel z Zanzibarem. W związku z tym, że reprezentowali oni jedyną zdyscyplinowaną i dobrze zorganizowaną grupę w kraju, to chcąc – pomimo wszelkich buntów – utrzymać się na terenie państwa kongijskiego, należało zdobyć przychylność jej członków i uznać ich prawa w stosunku do niewolników, nawet jeśli funkcja wodza pełniona była tylko nominalnie. W czasie mojej podróży byli oni zwolnieni z najbardziej uciążliwych prac, jak np. ścinanie kauczukowca, zaś do ich obowiązków należało wyżywienie stacji oraz transport towarów na szlakach handlowych.

Na zlecenie rządu założono wiele nowych osad zasiedlanych przez Wangwana i „ich ludzi”. Na szlaku Avukabi – Mawambi – Irumu co trzy do sześciu godzin znajduje się wioska obsadzona 20 ludźmi, co wystarcza do zaopatrywania karawan w żywność. Na drodze z Avakubi do Nepoko natrafić można na niewielką wioskę Malamama z ok. 10 Wangwana. Przy promie, w pobliżu wartowni Nepoko, znajduje się duża wioska Kima-Kima, na wschód od wartowni w odległości dziewięciu godzin wioska Vula, godzinę za Andudu wioska Fariala, a siedem godzin dalej wioska Mosomali. W Andelogo, w kwietniu 1905 r. osiedlił się Timba-Timba wraz z 30 mężczyznami i 28 kobietami z Avukabi. Kabonga został

³⁸ Tubylczy żołnierze sił kolonialnych w Afryce – przyp. red.

w 1907 r. przesunięty ze swojej okolicy dalej na południe, gdzie z 30 mężczyzn 10 zmarło z głodu. Dalej na południe znajdują się wioski Yenga-Yenga i Baruti. Ostatnia liczy również 30 mężczyzn. Godzinę na północny zachód od Baruti znajduje się wioska Wangwana Simbo (Rongo?), która została przeniesiona do Kifuku. Miałem okazję spotkać Kabongę, kiedy odwiedzał swoją opuszczoną wioskę.

Zasiedlenie okolic głównej drogi przez Wangwana spowodowało, że podróżujący na długich dystansach są całkowicie odizolowani od miejscowej ludności. I tak np. na odcinku Avakubi – Bosobangi, na lewym brzegu Aruwimi widywani są wyłącznie Wangwana. Wystarczy jednak przedostać się przez rzekę w Bosobangi i obrócić kierunek na Nepoko, aby dotrzeć do właściwej wsi Mabali.

Rozmieszczenie osad Wangwana wzdłuż szlaku miało również jeden nieprzewidziany przez rząd skutek – otworzyło przemytnikom kauczuku i kości słoniowej drogę na wschodnie wybrzeże. Z pomocą Wangwana niemałe ilości tych surowców przedostają się do Ugandy, w zamian za co pobierane są jako zapłata materiały. Przeznaczony na sprzedaż ryż w Toro pochodzi również z wiosek Wangwana znajdujących się na terenie Wolnego Państwa Kongo i sprzedawany jest w cenie jednej rupii za 2–3 funty. Władze starają się przeciwdziałać temu ruchowi handlowemu, tłumacząc, że zalegający z podatkami tubylcy mieszkający na tym terenie nie mogą sprzedawać swoich towarów. Starania te ukoronowane są tylko częściowym sukcesem, gdyż pomimo wszystko handlarze spotykani są dosyć często. W Kisanga, w okolicy Nepoko, widziałem nawet jednego handlarza z Unyanembe. Z owym tajnym ruchem handlowym wiąże się także niewielka siła nabywca tkanin w wioskach Wangwana. W dzielnicy Avakubi jedna koza kosztuje od 10 do 15 doti, a kura albo 5 jaj – pół doti. W Kopa-Kopa chciano ode mnie 4 doti za 30 kg manioku, kurę i 5 jajek. Ceny są więc nadzwyczajne. Jednak o ile wysoką cenę kóz można wytłumaczyć rzadkością ich występowania, tak wygórowana cena kur i jajek wskazuje na ograniczoną siłę nabywczą materiału. 1 doti w składach państwa kongijskiego jest warty w zależności od rodzaju tkaniny od 3 do 3,5 franka. Handel Wangwana w niecce Ituri wydaje się być kierowany przez Arabów – w Avakubi znajduje się pięciu albo sześciu całkiem jasnoskórych, którzy posiadają tam sklepy, gdzie jako środek płatniczy przyjmowane są srebrne rupie i angielskie złoto. Jeden z nich zaoferował mi za 15 rupii syfon do wytwarzania wody sodowej za pomocą naboju z dwutlenkiem węgla.

Wangwana problemy w handlu powodowane przez urzędników kongijskich i utrudnianie swobodnej wymiany towarów postrzegali jako wielką niesprawiedliwość. Idealizowali Arabów i stosunki w niemieckiej Afryce wschodniej.

Tylko w wiosce Kopa-Kopa słyszałem wypowiedzi przychylnie Anglikom. Uwagi były umotywowane tym, że w Mbonga za dwa zęby słonia płaci się 80 doti, podczas gdy tam, by otrzymać 1 doti, należy przez sześć dni pełnić funkcje tragarza. Gdyby nie to Wangwana byłiby nastawieni bardzo przychylnie do Niemców.

Yenga-Yenga, z urodzenia Mukusu, który przez dłuższy czas żył w Zanzibarze jako niewolnik i posiadał dużą wiedzę geograficzną – wiedział nawet o istnieniu dużego miasta Adess (Odessa) w państwie Rosjan – w taki sposób uzasadniał swoje poglądy: Niemcy (wadaki) są najlepszymi Europejczykami, ponieważ w państwach przez nich rządzonych pozwalają ludności swobodnie się poruszać (kutembea), zajmować się handlem i nie odbierają panom prawa do posiadania niewolników. Bardzo negatywnie (mbaya sana) Yenga-Yenga oceniał z kolei Anglików. Wprawdzie nie przeszkadzają oni ludności swobodnie się przemieszczać, ale nie potrafią odróżnić pana od niewolnika i kiedy ktoś poskarży się w stacji na swojego niewolnika, można być pewnym, że Anglik (in-geleza) powie niewolnikowi: „jeśli Ci się nie podoba, to oddaj twojemu panu jego rzeczy i poszukaj sobie innego”.

Według Yenga-Yengi Belgowie są bardzo źli. Wymagają, aby oddawać dużo ryżu do stacji, dźwigać towary na szlakach handlowych i budować drogi. Trzeba bardzo dużo pracować. W jednej kwestii są oni jednak uznawani za dobrych. Jeżeli ma się Krakeel³⁹ (matata, dosł. hałas) z niewolnikiem, wtedy ich postępowanie postrzegane jest jako najlepsze. Wystarczy tylko dać znać w stacji, że któryś z niewolników ucieka, a zostanie on znaleziony i zwrócony. Nie robią oni żadnej różnicy, nawet gdy chodzi o kobiety. Jeśli ładnie się poprosi, to dostanie ona... lanie (matako). „Bibi”⁴⁰ wykrzyczy się i drugi raz nie ucieknie. W Mawambi jedna niewolnica uciekła Musafriemu do stacji. Popisofo (to jest lokalne imię Athanasoffa) pozwolił jej zostać w osadzie. Kiedy Wangwana nie dostał swojej kobiety z powrotem, udał się do Avukabi, aby poskarżyć się na „misungu kiloko” (małego Europejczyka). Komandani Moto (dr Engh, komendant), „bana mkubwa” (wielki pan) nakazał oddać ją w ręce jej pana. „Och! – westchnął Yenga-Yenga – gdyby tak się nie stało, kto dostarczałby ryż do stacji i nosił towary”.

Wangwana z Ituri należą bez wątpienia do najbardziej nieprzyjemnych ludzi, jakich poznałem w Afryce. Tworzą oni fałszywą, krnąbrną i bezczelną bandę, która swoimi roszczeniami nadużywa cierpliwości Europejczyków. Kiedy próbowałem traktować ich w ten sam przyjazny sposób, w jaki traktowałem

³⁹ W języku niderlandzkim dosł. „kłótnia” – przyp. red.

⁴⁰ „Pani”, od „habibi” – przyp. red.

innych tubylców, spotykało się to z tak wielką arogancją, aż musiałem ratować moją reputację poprzez mniej sympatyczną i bardziej energiczną ingerencję. Niewielu było takich jak Yenga-Yenga, którzy utrzymywali kontakty na przyjacielskim poziomie.

Wangwana uważali się za muzułmanów. Praktykowali obrzezanie, zaś nieobrzezanego postrzegali jako osobę nieczystą. W osadzie Kabongi w trakcie pierwszego przemarszu nie mogłem przespać całej nocy tak hucznie – grając na bębnach i tańcząc – świętowano tam obrzezanie chłopców. Niektórzy potrafili arabskimi literami pisać w suahili. W okolicy Mawambi mijalem szkołę. Dzieci miały tabliczki z zapisanym arabskim alfabetem i powtarzały razem na głos nazwy liter, całkiem jak w szkole żydowskiej. W Kasanga, niedaleko Mawambi, jeden Mungwana przyszedł z prośbą, aby dać mu papier do pisania. To był jedyny raz, gdy ktoś wyraził przy mnie takie życzenie. Często proszono jednak o kolorowy papier do wytwarzania ozdób na uszy dla kobiet Wangwana.

Towarzyszący mi chłopcy z wybrzeża postrzegali zarabizowanych Manye ma jako swoich ludzi, podczas gdy Wasukuma – mimo iż podróżowali z nimi razem prawie cały rok – pozostawali dla nich całkiem obcy.

Uwagi etnograficzne

Pomimo arabizacji Wangwana nie mogę przypomnieć sobie wioski, w której nie widziałbym chatki dla duchów zmarłych. Adjamu opowiadał mi, że dwóch podróżujących z nim Wangwana widziało we śnie zmarłego i zbudowali oni chatę dla duchów na głównym placu jego wioski. Gdy chciałem włączyć ją do mojej kolekcji, spotkał mnie energiczny sprzeciw ze strony towarzyszącego mi chłopca z wybrzeża, Abdallaha-bin-Masuda, dlatego byłem zmuszony zrezygnować z tych planów. Tylko ta chata miała okrągły kształt, podczas gdy chaty duchów Wangwana były drobnymi domkami z dwuspadowym daszkiem.

Do osady Lenda zamieszkałej przez Wangwana dotarłem na trzeci dzień po śmierci wójta⁴¹. Podlegli mu ludzie, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, byli pomalowani na białą gliną. Niektórzy mieli tylko paski na czole, inni całkiem białe twarze. Stwarzali bardzo nieprzyjemne wrażenie, nie mogłem uwolnić się od uczucia, że na tych żyjących ciałach odartych z mięsa kiwają się trupie czaszki. Niektórzy z nich mieli również pomalowane ciała.

⁴¹ W oryg. „Dorfschulze”. Określenia „wójt” Czekanowski używa w tomie *W głąb lasów Aruwimi...*, gdy opisuje tę samą sytuację – przyp. red.

Grób znajdował się naprzeciw domu po drugiej stronie drogi. Nad nim był wzniesiony dach, przypuszczalnie ze względu na zbliżający się czas pory deszczowej. W nocy spalo na mogile dwóch lub trzech chłopców.

Towarzyszący mi Manyema zostali przez Wangwana uroczyście powitani ryżem i, jak sądzę, również kobietami. Ludzie zaprzeczali jednak temu ostatniemu. Wieczorem rozpoczął się taniec, który trwał jeszcze do późna. Niestety tej nocy nie mogłem zrobić żadnych obserwacji, gdyż znowu doskwierała mi wysoka gorączka.

W drodze z Faradje do Dungu miałem okazję być świadkiem pogrzebu jednego Wangwana. W budynku stacji [Rasthause – przyp. tłum.] między Gangara na Bodjo i Wandonake mój tragarz Hussein zmarł z powodu obrażeń zadanych mu przez rannego słonia. Kiedy znalazłem go w obozie około południa, rozkład był już tak daleko posunięty, że należało pośpieszyć się z pogrzebem. Ludzie siedzieli niezdecydowani i wspominali ze spokojem i godnością cnoty zmarłego. W istocie był to dobry i posłuszny człowiek o niemałej inteligencji.

Kiedy podjęto decyzję o natychmiastowym pochówku, wybrano miejsce przy drzewie naprzeciwko budynku stacji. Najpierw wycięto zarośla aż do drogi na odcinku 2 m szerokim i 10 m długim. Z tego względu grób był dobrze widoczny od strony stacji. Hamis-bin-Abdallah, najstarszy, ten który najdalej podróżował i postrzegany był przez tragarzy jako ważniejszy niż mnyampara (strażnik), prowadził pogrzeb i zwrócił się do mnie tymi słowy: „Grób widać zbyt dobrze z drogi, nie ryzykujcie jego zbeszczeszczenia”. Ludzie w tej okolicy robili co mogli, aby zabezpieczyć zwłoki przed Azande. Obawiali się bardzo, że zwłoki mogłyby zostać wykopane i zjedzone. Wcześniej mijaliśmy terytorium Momvu, gdzie spożywanie zwłok było zjawiskiem niezwykle częstym.

Zanim rozpoczęło się kopanie grobu przy pomocy laski dokładnie została zmierzona długość zwłok, natomiast szerokość grobu wymierzono mniej więcej na długość laski, czyli 80 cm. Następnie uczony w piśmie tragarz wykonał na ziemi prostokątny – zorientowany ze wschodu na zachód – obrys o takich wymiarach.

Rozpoczęło się grzebanie zwłok. Praca była ciężka i entuzjazm stopniowo opadał. Ludzie zaczęli wymigiwać się od roboty. Nie mieszałem się, aby nie wpływać na czynności i móc przeprowadzić dobrą obserwację. W końcu przy grobie zostało dwóch gorliwych muzułmanów – mój sługa Abdallah-bin-Masud i tragarz Feruzi. Jedyny obecny askarys, chociaż nie był muzułmaninem, pracował bardzo pilnie. Był uosobieniem poczucia obowiązku i wiedział, że jeszcze przed zmierzchem musimy dotrzeć do Wandonake. Z pozostałych ludzi Hamis-bin-Abdallah

był zajęty szyciem całunu dla zmarłego, zaś czterech czy pięciu ludzi zbierało drewno i gotowało wodę. Pozostali wysławiali cnotę Husseina.

Kiedy grób był już głęboki na wysokość klatki piersiowej grzebiących, „mualimu” został ponownie zawołany. Wszedł do grobu i narysował na ziemi linię, która podzieliła dno grobu na pół, wzdłuż osi ciała, które miało być w nim złożone. Po tym jak opuścił grób, północna część została jeszcze pogłębiona o ok. $\frac{1}{4}$ m, tworząc schodkową strukturę. Na niej została złożona wykopana ziemia, a dno zagłębienia zostało całkiem oczyszczone. Kiedy zapytałem o przyczynę tych przedsięwzięć otrzymałem informację: „nitatengeneza nyumba mzuri” – „przygotuję piękny dom”. Następnie wschodnia ściana przy wgłębieniu na dnie została nieco podkopana w celu uzyskania niszy. Ponad tym stworzono głębsze wcięcie niszowatej postaci. Pod tym wcięciem, w małej jamie, powinna zostać ułożona głowa. W ten sposób grób był gotowy.

W międzyczasie całun dla zmarłego został ukończony. Składał się z jednego kawałka – o długości 2 m i szerokości 1 m – białej bawełny (merikani), zszytej wzdłuż, otwartej na obu końcach tak, że kształtem przypominał worek.

Hamis-bin-Abdallah zajął się myciem zwłok. Używał tylko prawej dłoni, która była owinięta w dwa kawałki „merikani”. Kiedy czynność ta została zakończona, owinięto zwłoki w całun, przy czym najpierw włożono weń głowę. Po tym jak ciało było już w środku, całun został naciągnięty, a końce zawiązano kawałkami materiału, które wcześniej Hamis-bin-Abdallah miał na dłoni. Nogi zmarłego zostały związane razem na wysokości kolan.

W ten sposób przygotowane zwłoki zostały złożone na macie do spania (mkeka) i Hamis-bin-Abdallah udał się do grobu, aby stwierdzić, czy ten jest już gotowy.

Następnie zebrali się wszyscy dekownicy. „Mualimu” pojawił się ze swoją oprawioną na czarno „kitabą” (książką), którą podczas liczących często tysiące kilometrów podróży nosił ze sobą w zawiniątku, chociaż ani razu nie przyłapałem go na czytaniu. Człowiek ten, jak przystało na uczonych w piśmie, był słaby, dlatego należało zwracać na niego uwagę podczas rozdzielania ciężarów. Nie odznaczał się inteligencją, ale ludzie cenili go mimo to, ponieważ potrafił ponoć pisać listy po arabsku.

Po tym jak zwłoki zostały zabrane do grobu, „mualimu” rozpoczął modlitwę. Trzech ludzi, w tym Hamis-bin-Abdallah, zeszło na stopień schodów w grobie. Zwłoki zostały przez nich odebrane i złożone w zagłębieniu. Następnie podano im krótkie kije tej samej długości, które gęsto ułożono obok siebie między górną krawędzią stopnia schodów a ścianą grobu i umocowano w poprzek nad

zwłokami. Potem podano im świeżo ściętą trawę, którą dokładnie przykryto deski. Powstał w ten sposób swego rodzaju dach. W taki sposób uformowany został „nyumba mzuri” – piękny szałas – martwego Husseina. Miał on chronić zmarłego przed naciskiem ziemi.

Grób został bardzo dokładnie zasypany, tak aby nie zniszczyć dachu szałasu zmarłego. Na mogile ułożono kolczaste gałęzie, aby zabezpieczyć ją przed dzikimi zwierzętami.

Na tym zakończył się pogrzeb i uczestnicy przystąpili natychmiast do podziału spadku. Wszystko zostało przeprowadzone bez sporu i kłótni, postępując dokładnie według określonych obyczajów, co umożliwiło zakończenie ceremonii. Hamis-bin-Abdallah, który odegrał dużą rolę podczas pogrzebu, prowadził całą ceremonię i obmył zwłoki, otrzymał to, co najcenniejsze: szary jednorzędowy surdut uszyty w Londynie i belgijską maczetę ze składu w Gumbari. „Mualimu” otrzymał kołdrę (blanketi) a „ndugu” – bracia – podzielili między siebie mały zapas materiału, który służył zmarłemu jako sakiewka oraz piękną tykwę na wodę. Kredyty, które Hussain otrzymał w trakcie ekspedycji oraz akta wystawione przez komendanta Versluyasa z Dungu, szefa strefy Gurba-Dungu i urzędników stanu cywilnego, zostały powierzone stacji rządowej Bukoba, w celu przekazania ich prawnym spadkobiercom z wybrzeża, którzy najprawdopodobniej pochodzili z Tangi.

Oprócz obrzezania mężczyzn, u Wangwana znaleźć można również sposoby deformacji ciała kobiecego. Jednym z nich jest przekłuwanie małżowin usznych. Znana jest także praktyka przekłuwania jednego skrzydełka nosa, w którym jest noszona błyszcząca biżuteria. W wioskach Wangwana miałem również możliwość zobaczyć ludzi okaleczonych za karę. W Kasanga widziałem człowieka, któremu za nieposłuszeństwo Kilonga-Londze z Mawambi odcięto górną wargę. Innemu brakowało uszu.

Trzy linie na twarzy, które można było zobaczyć u zarabizowanych ludzi w Rutshuru, nie były tatuażami. Aby je uzyskać, smaruje się skórę przeżutą trawą zwaną „karosso” Po tygodniu wyschnięte włókna zdziera się ze skóry i w taki sposób powstają ciemne paski.

Manyema i Bakusu

Ze względu na znaczącą rolę, jaką podczas arabskich podbojów odegrali tzw. niewolnicy Manyema, powinny zostać tutaj wymienione nazwy plemion, które mogłem przyporządkować do tej nazwy po dokładnym wypyтaniu „Manyema”. Są to przede wszystkim:

| | |
|--------------------|--------------|
| Bakusu, | Babuyu, |
| Babembe, | Bangu-Bangu, |
| Bakasongo, | Bazula, |
| Bakombe (Bahombo), | Bazimba, |
| Basansa, | Malera. |
| Babwari, | |

Spośród tragarzy biorących udział w ekspedycji za Manyema podawali się członkowie poniższych plemion:

| | | |
|-----------|-------------|--------------|
| Busizi, | Mbieso, | Mungelima, |
| Chibo, | Msilaku, | Munyangombe, |
| Digu, | Msumba, | Munyazia, |
| Hunga, | Mugweza, | Mzenganyo, |
| Kohibi, | Muhangi, | Mziloni, |
| Kagine, | Munyakoto, | Nyamkembe, |
| Mbarongo, | Munyakunda, | Nsakara. |

Lista ta jest bardzo zróżnicowana, można znaleźć na niej zarówno Nsakara i Mungelima, dawnych zbuntowanych żołnierzy państwa kongijskiego, jak i ludzi z niemieckiej wschodniej Afryki, jak np. Msumba. Inni należą do mniejszych podplemion, które znajdują się na zachód od Tanganiki. W Udzidji, gdzie tragarze zostali wynajęci, wszystkie te grupy występują pod jedną nazwą „Manyema”.

Określenie Manyema stanowi obecnie całkowicie pozbawioną treści nazwę zbiorczą. Pierwotnie oznaczało mieszkańca okolicy Nyangwe⁴², ale obejmowało również pokrewne plemiona na zachodzie Tanganiki; ogólnie dotyczy wszystkich tragarzy, których można nająć w Udzidji poza Bakusu, którzy wyróżniają się znacznie pod względem językowym i fizycznym. Bakusu bliscy są zachodnim plemionom Lunda i reprezentantom „starszej” grupy ludów Bantu z niemieckiej Afryki południowej – Manyema.

Bakusu dzielą się na dużą liczbę podgrup, które wydają się być klanami i ich nazwy zaczynają się bez wyjątku od „Banya”. Najinteligentniejszy z moich tragarzy potrafił wymieniwać ich dwadzieścia pięć. Podaję ich listę poniżej:

⁴² F. Stuhlmann, *Mit Emin Pasza ...*, s. 592.

- | | |
|--------------------|--------------------|
| 1. Banyą Rokoho, | 14. Banyą Rikeri, |
| 2. Banyą Samba, | 15. Banyą Yoko, |
| 3. Banyą Ulila, | 16. Banyą Kori, |
| 4. Banyą Sekombe, | 17. Banyą Dinga, |
| 5. Banyą Kumbi, | 18. Banyą Tusangu, |
| 6. Banyą Gengwela, | 19. Banyą Wita, |
| 7. Banyą Rinau, | 20. Banyą Tuhika, |
| 8. Banyą Yenge, | 21. Banyą Mkembe, |
| 9. Banyą Mabila, | 22. Banyą Wenge, |
| 10. Banyą Uhambi, | 23. Banyą Tala, |
| 11. Banyą Asoye, | 24. Banyą Oye, |
| 12. Banyą Yuti, | 25. Banyą Sanga. |
| 13. Banyą Rimami, | |

Wszystkie plemiona Bakusu wg Feruziego uprawiają antropofagię. U ich sąsiadów jest natomiast różnie. I tak:

- | | |
|-------------------|--------------------|
| 1. Basongo | antropofagia, |
| 2. Baguma | ” |
| 3. Baluba | ” |
| 4. Balela | ” |
| 5. Banyą Kimbwi | ” |
| 6. Bambwa | brak antropofagii, |
| 7. Bahombo | ” ” |
| 8. Bangu Bangu | ” ” |
| 9. Malela | ” ” |
| 10. Baruwa | ” ” |
| 11. Banyą Mamba | ” ” |
| 12. Babuyu | ” ” |
| 13. Banyą Kama | ” ” |
| 14. Banyą Kala | ” ” |
| 15. Banyą Ruengo | ” ” |
| 16. Banyą Kasongo | ” ” |
| 17. Bazula | ” ” |

Abstrahując od powyższego podziału, wszyscy mężczyźni należący do wymienionych plemion, które mimo charakterystycznego „Banya” skrótowo

opisuje się jako Manyema, spożywają każdy rodzaj mięsa. Kobietom jest natomiast zabroniona konsumpcja małp, węży i mięsa psiego. Jedyne Bangu-Bangu nie mogli spożywać drobiu, co wskazuje na ich przynależność do obszaru Międzyjezierza.

Informacje dotyczące granic między poszczególnymi plemionami były w opowieści tragarza zbyt niedokładne, aby dać mi jakiś punkt zaczepienia, dlatego muszę ograniczyć się do informacji na temat drogi z Udjidji do ojczyzny Bakusu. Oto lista nazw pojedynczych obozów i zamieszkujących ich okolice plemion.

1. Od Udjidji do Mtowa łodzią.
 2. Lubanda
 3. Bibiunkumba
 4. Rzeka Pakaburi
 5. Mfundi Muhi
 6. Kanangana
 7. Lubangula
 8. Lulanga
 9. Telusi
 10. Buhaya
 11. Manandeba
 12. Banisa
 13. Munikimanga
 14. Tendelukala
 15. Kihabi
 16. Songolobilika
 17. Fundi Makingo
 18. Mananzovu
 19. Rzeka Luama
 20. Lusangu
 21. Mpungu
 22. Twite
 23. Uzula
 24. Manamayena
 25. Kasongo
 26. Kumi
 27. Kabanga
- kraj Bahorro }
 kraj Babuyu }
 kraj Bangu-Bangu }
 kraj Bazula }
 kraj Kasongo }
- } mieszkańcy okolicy Mtowa

28. Bakienga }
29. Lukalaba } kraj Bakwangi
Kraj Bakusu

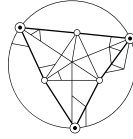
Przez rzekę Lualaba przeprawiali się Bakusu ze szczepu Bagenia. Budowali oni łodzie obsadzone przez ludność mieszkającą na brzegu. Od nich Bakwangi kupowali ryby. Kraj Bakwangi oddzielał Kasongo od rzeki Lualaba.

W kwestii problemów zdrowotnych Feruzi mówił mi, że wcześniej u Bakusu nie występowała kiła. Obecna była natomiast frambezja⁴³ (przez Wasuaheli nazywana „binyoro”). Według moich tragarzy, należących do Bakusu, występowanie kiły ogranicza się do siedzib Wangwana. Określają ją jako „cierpienie Wangwana” – „kaswente gondjwa ya wangwana”. Przy chorobie „nfura”, która wśród Bakusu jest nazywana „kongolo”, stosuje się leczenie poprzez drapanie gardła. Ospa powoduje u Bakusu duże spustoszenia.

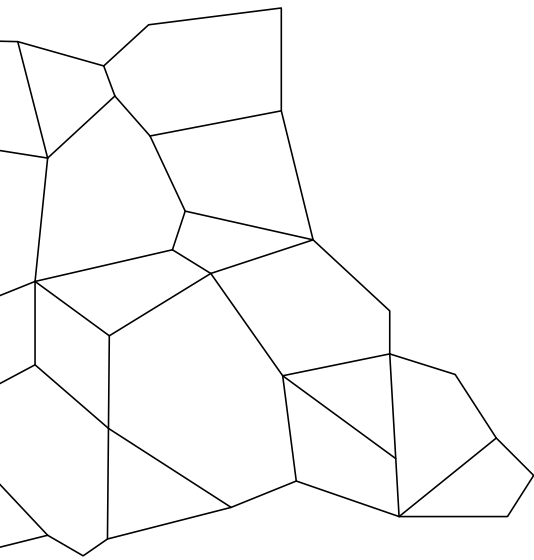
Znaczenie słowa Duch – „inkisi” – wyjaśniono mi jako „baba ya zamani”, co znaczy „Ojciec ze starego, starego czasu”.

Przełożyła z języka niemieckiego Katarzyna Döller

⁴³ Inaczej: malinica. Choroba zakaźna zaliczana do tzw. krętkowic endemicznych, występująca na terenach okolorównikowych. Do zarażenia dochodzi przez bezpośredni kontakt. Początkowymi objawami są zmiany skórne, jednak choroba prowadzi do zmian kostnych, również w obrębie twarzoczaszki – przyp. red.



Postscripta i konteksty



Etapy mitu: Czekanowski – Lebenstein

Abstrakt

Analizując obraz Jana Lebensteina *Etapy*, autor próbuje wskazać paralelę pomiędzy twórczością malarza a badaniami Jana Czekanowskiego. Obydwaj przynależą do tej samej „sali” w europejskim „muzeum wyobraźni”. Reprezentują humanistyczny namysł łączący w porządku historycznym biologię i kulturę, jednak ich podejście humanistyczne nie jest antropocentryczne.

Słowa klucze: Jan Lebenstein, Jan Czekanowski, muzeum, antropologia, mit

Rzadko zdarza się w tradycji europejskiej, by dzieło o charakterze autotematycznym nie epatowało manierycznym narcyzmem. Pod tym względem obraz Jana Lebensteina *Etapy* (1992), stanowiący swego rodzaju podsumowanie drogi twórczej artysty, jest unikalny. Malarz wykreował tu bowiem czasoprzestrzeń, która nie tylko umożliwia mu refleksję nad etapami własnej twórczości, ale również pozwala dookreślić ramy modelu świata, wewnątrz którego mogła zaistnieć. To swoiste *memento* artysty stanowi równocześnie *exemplum* doskonale charakteryzujące tradycję, która go ukształtowała. Znajdujemy się bowiem w muzealnej sali wyobraźni europejskiej.

We wnętrzu widzimy sprowadzone nieomal do emblematów motywy będące tematem przewodnim kolejnych etapów twórczości artysty – począwszy

od eksponatu dokumentującego figury hieratyczne i kreślone, przez figurę osiową, po reprezentantów bestiarii i tematów mitologicznych. Wielokrotnie podkreślano konsekwencję artysty i spójność kreowanej przez niego wizji, upatrując w jego twórczości nieustannej, eklektycznej wariacji na te same tematy: „Zoolog, antropolog, badacz erotyki, metafizyk słowiański [...] jawi się ze swoimi ludzko-boskimi zwierzętami jako człowiek współczesny i jednocześnie posłaniec pogaństwa, przede wszystkim cywilizacji egipskiej, ale i greckiej” – tak określał swego czasu Lebensteina Jean-Noël Vuarnet, przypisując mu „podatność transhistoryczną”¹.

Można powiedzieć, że tego rodzaju doszukiwanie się w pracach artysty uniwersalnych tematów (Eros – Tanatos, przyroda – cywilizacja, zwierzę – człowiek) jest „naturalne”. Sam malarz umieszcza zresztą kolejne wariacje w przeróżnych kontekstach: od nieokreślonej prehistorii, przez Babilon, Sumer, starożytną Grecję i Rzym, przez wielkie tematy biblijne, sarmacki barok i literacką tradycję nowoczesnej Europy, na warszawskich podwórkach oraz paryskim metrze i barach skończywszy – twory jego wyobraźni wydają się wszechobecne i wszędobylskie. Mimo to artysta nigdy nie próbował chyba wykreować świata, w którym wszystko łączy się ze wszystkim. Raczej z dużą dbałością nie tylko wyodrębniał poszczególne „gatunki” (nawet te hybrydyczne), ale także dokonywał cięć pomiędzy poszczególnymi etapami swojej twórczości, wspólnego mianownika szukając poza nimi – w filogenezie i tradycjach składających się na historię rodzaju ludzkiego. Świadczy o tym przedstawiona na omawianym obrazie sala muzealna, w której Lebenstein zgromadził „eksponaty” dokumentujące jego twórczość. O dużym znaczeniu tej ramy decyduje dbałość w podkreśleniu specyfiki architektury przestrzeni: pilaster oraz sztukateria dookreślają kontekst „muzealny”.

W geście zgromadzenia własnych prac w muzeum nie ma nic z megalomanii. W ten właśnie sposób artysta zaznacza swoją przynależność do określonej tradycji kulturowej. Zresztą malarz wielokrotnie wskazywał na muzea jako jedno z najważniejszych źródeł inspiracji. Bardzo często cytowany jest jego komentarz do odkrycia zawierających sztukę sumeryjską i asyryjską podziemi Luwru: „Tędy do nowoczesności!!!”. Równie ważne było odkrycie przez Lebensteina paryskiego Muzeum Historii Naturalnej:

¹J.-N. Vuarnet, *Chimera i paleta spisywacza*, tłum. O. Scherer, w: *Jan Lebenstein*, Galeria Zachęta, Warszawa 1992, [s. 15].



Jan Lebenstein, *Etapy*, olej na płótnie, 130 × 130 cm, 1992.

Olśnieniem było odkrycie galerii paleontologii w Jardin des Plantes, która z kolei była dla mnie większym panteonem aniżeli Panteon obok. Bo to był panteon w zasadzie wszystkich starszych braci, całego rodzaju stworzeń, łącznie z nami. Podany w formie przetworzonej, kompletnie pozbawionej rzeczywistości, tej utylitarnej, już wyabstrahowanej. [...] Nie chciałem w tym następnym etapie imitować czy małpować tego czy innego ichtiozaura, tylko była to rzeczywista metafora skamieniałego świata, świata nieistniejącego, świata, w którym jeszcze, pomimo wszystko, tli się życie po dzień dzisiejszy².

Trudno zatem określić jednoznacznie, w jakim muzeum zamknął swoje prace Lebenstein: muzeum sztuki czy muzeum naturalnym. Koncept artysty wykorzystuje specyfikę złożonej przestrzeni muzealnej:

[...] zarówno powstające w XVIII wieku muzea, jak nowe dyscypliny naukowe, obok biologii, antropologii – historia sztuki i estetyka, stanowią istotne elementy nowoczesności budującej swoją autonomię, legitymizujące działania oraz pozwalające na dokonywanie identyfikacji kulturowej. Muzeum, będąc instytucją oświeceniowej nowoczesności, realizuje racjonalność w porządku poznawczym i estetycznym, w układach ekspozycyjnych muzeum naturalnego i muzeum sztuki, gdzie poznanie naukowe decyduje o charakterze ekspozycji przyrody, zaś estetyka pojęta jako filozofia sztuki staje się pomocna w budowaniu ekspozycji muzealnych³.

Zdaniem Marii Popczyk w przypadku muzeum naturalnego mamy do czynienia ze swoistą „estetyzacją epistemologiczną”, w ten sposób staje się ono manifestacją systemu teoretycznego ustanawiającego przetworzony i odcięty od kontekstu świat przyrody⁴. Muzeum jest przede wszystkim reprezentacją określonego porządku: „[...] empiria eksponatów wykorzystana jest do ilustracji teorii, ta zaś przyjmuje postać opowieści, przyroda jest ukazana jako historia rozwoju gatunków. Systematyka gatunków widziana w planie Kartezjańskiego korpuskularnego systemu ontologicznego zyskuje wektor czasu, ale też jest eksponowana”⁵.

Lebenstein w ramach tego porządku przyjmuje rolę taksonomisty, który nie tyle chce „otworzyć” dany mu model rzeczywistości, co raczej odnaleźć w nim

² Cyt. za: Ł. Kossowski, *Jan Lebenstein (1930–1999)*, Edipresse, Warszawa 2006, s. 49.

³ M. Popczyk, *Estetyczne przestrzenie ekspozycji muzealnych. Artefakty przyrody i dzieła sztuki*, Universitas, Kraków 2008, s. 5.

⁴ Por. tamże, s. 47 i n.

⁵ Tamże, s. 71–72.

strukturę niewidocznych na pierwszy rzut oka relacji, łącząc zastane elementy w nowe konfiguracje i odkrywając ich nowe warianty. W związku z tym – wbrew współczesnym tendencjom – nie tyle próbuje nadać kolejnym przedmiotom, egzemplarzom i eksponatom wymiar estetyczny, ile raczej sprowadza dzieła sztuki do roli przedmiotu pozostającego świadectwem przetworzenia pewnego historycznego ciągu.

Etapy wpisują się w nowoczesny model świata: ramą intelektualną dzieła wydaje się być idea ewolucji, a poszczególne dzieła dokumentować miałyby nie tyle etapy twórczości artysty, co raczej stadia rozwojowe znanych nam gatunków, wliczając *Homo sapiens sapiens*. Omawiany obraz z pozoru doskonale wpisuje się w ten schemat: przedstawia przejście od form „prymitywnych” do figur reprezentujących cywilizację grecko-rzymską, fundament Europy. Jednak układ eksponatów oraz sam ich dobór czyni tę „ewolucję” dyskusyjną. Dlaczego bowiem genezą sztuki mają być formy hieratyczne, figuratywne? Przypominające totemy bądź czuringi figury osiowe następują dopiero po nich: balansując na granicy abstrakcji są bliższe kultury czy natury? A może nie są to symboliczne struktury stworzone przez człowieka, lecz tylko zastygłe strzępy materii, tkanki, podpatrzone w trakcie rozrostu najmniejsze „klocki” życia? Podobnie: bestia widoczna u stóp figury osiowej to fragment naskalnego malowidła czy po prostu kolejny fragment życia poddany mineralizacji? Pytania te kumulują się w figurach zamykających ekspozycję: „minotaur” i pergamońska piękność przypominają o granicy delikatnie zarysowanej w poprzednich etapach twórczości malarza.

Splot ewolucji biologicznej i kulturowej tworzy nieoczywistą i złożoną wizję człowieka. Czy „etapy” dokumentują proces rozwojowy, którego ukoronowaniem jest *Homo sapiens sapiens*, czy tylko wyobrażenia człowieka na temat własnego pochodzenia? Nawet jeśli *Etapy* wpisują się w paradygmat ewolucyjny, istota ludzka nie pełni tutaj dominującej funkcji, często można jedynie domyślać się jej obecności pośród autonomicznych tworów – wyobraźni lub przyrody. Paradoksalnie w tej perspektywie gubi się idea postępu: czy na pewno kolejne etapy „logicznie” wynikają z siebie? Czy na pewno kolejne „eksponaty” są doskonalsze? Uwagę zwraca lustrzany porządek chronologiczny: kolejne etapy pojawiają się od prawej do lewej, wbrew kierunkowi, do którego przyzwyczała nas tradycja zachodnioeuropejska. W efekcie mamy do czynienia z rozważaniami na temat możliwości konfiguracji w obrębie tak określonego systemu przyrody stającego się fundamentem kultury. Dobrze określił to Jean Cassou:

Na tym etapie kosmogonii, na którym obecnie jesteśmy, przeczuwamy, że narodzą się następne istoty, obszary roślinne i zwierzęce. Już sygnalizujemy pojawienie się zwierząt z prehistorycznych epok. Rezultatem tego stopniowo uzyskanego wyzwolenia mogą być nawet urojone stwory, wcale nie przypadkowe, lecz przeniknięte i naelektryzowane organiczną palpacją, jakiej jeszcze podlega świat Lebensteina. Będzie zatem w ich wylaniu się, chociaż niepokojącym i strasznym, jakaś naturalna konieczność. Znajdujemy się jeszcze w stadium genezy, ale już na naszych oczach, powoli z pierwotnych ciemności wyziera fantastyczne plemię⁶.

Lebenstein podsumowuje swoją twórczość jako subtelny grę przekodowań. Wbrew pozorom nigdy bowiem malarz nie dążył do dosłowności, naturalizmu czy weryzmu, które łatwo mu przypisać: „Może w pewnym ogólnym zarysie nie popełnię błędu, określając swoją koncepcję jako tworzenie przemian organizmów kręgosłupowych w ich grze metaforycznej”⁷. To właśnie metafora – model, inwariant będący wytworem określonej tradycji kulturowej i intelektualnej – pozwala nam doświadczyć bliskości tego świata: „Życie przygląda się samemu sobie. Bez zbędnej dwuznaczności i przesady”⁸.

Historia artysty – sprowadzona do modelu zamkniętego w muzealnej sali – zostaje wpisana w złożony kulturowy proces, który tworzy dynamiczny pomost pomiędzy naturą i kulturą. Poszukiwaniom tym nadaje jednak Lebenstein wymiar kontekstualny, wpisując się one bowiem w tradycje antropologicznego modelu badań. To właśnie budowana na wzorcach oświeceniowych antropologia kulturowa dookreśliła w połowie XIX w. nowoczesność, łącząc nauki przyrodnicze i humanistyczne w namyśle nad człowiekiem jako twórcą kultury. Podobna refleksja towarzyszy Lebensteinowi, przenika etapy jego twórczości. Ta łączność podkreślona jest przez przestrzeń sali muzealnej – to właśnie muzea były w drugiej połowie XIX w. matecznikiem antropologii spod znaku ewolucjonizmu i dyfuzjonizmu, zarówno w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych.

Zatem wykreowana przez artystę sala muzealna nie tyle odzwierciedla pewien porządek epistemologiczny, co raczej stawia pytania kolejnym etapom jego transformacji. Dzięki malarzowi poznajemy bowiem świat człowieka w jego wymiarze materialnym, jak również jako pewien model poznawczy przez człowieka

⁶ J. Cassou, *Wstęp do wystawy w Galerie Laclouche*, tłum. K.A., w: *Jan Lebenstein i krytyka. Eseje, recenzje, wspomnienia*, wybór i oprac. A. Wat, D. Wróblewska, wstęp J. Sosnowska, Hotel Sztuki, Warszawa 2004, s. 242.

⁷ *Jan Lebenstein*, [oprac. M. Hermansdorfer, red. J. Pietraszko, tłum. M. Michalak, zdjęcia R. David i in., Muzeum Narodowe we Wrocławiu], Wrocław 1977. Cyt. za: za: Ł. Kossowski, *Jan Lebenstein (1930–1999)*..., s. 52.

⁸ Ks. J. Sochoń, *Lebenstein – droga przez ucho igielne*, w: *Jan Lebenstein i krytyka*..., s. 111.

wykreowany. W sali muzealnej widzimy próbę „unaturalnienia” przez człowieka własnych wyobrażeń na temat świata; równocześnie sam Lebenstein w sposób niezwykle skromny i uważny prezentuje własne dzieła jako wytwory określonej, europejskiej tradycji generującej kolejne inwariantne emanacje. Chyba dlatego sam siebie określił mianem świadka: „Nie jestem moralistą. [...] Nie jestem jednak także katastrofistą. [...] Nazwałbym siebie świadkiem. Daję świadectwo temu, czego doświadczam. I robię to tak, jak doświadczam”⁹.

Trafne zatem wydaje się porównanie twórczości malarza do mitu, choć zostaje on przetransponowany na inną płaszczyznę znaczeniową niż „mit scalający” nowoczesne muzeum, ufundowany na idei nauki, postępu i racjonalności dziejów¹⁰. Nie jest to jednak mit tworzący iluzję i wyjałowiony powtarzaniem, jak sugeruje Mariusz Hermansdorfer, gdy pisze: „Rzeczywistość jest mitem – mit rzeczywistością. [...] Dawna metafizyka, późniejszy panbiologizm, ustępuje teraz przed mitologią tworzoną przez samych bohaterów spektakli. Tworzoną na obraz i podobieństwo swoje. W konsekwencji powstaje świat pozorów, fałszywych bogów, smutnych idoli”¹¹. Nie zapominajmy, że malarz niejednokrotnie podkreślał niezbywalność metafizyki dla sztuki. Należy ją pojmować w tym kontekście zarówno w wymiarze treściowym – jako element transcendencji, jak i formalnym – jako pytanie o strukturę bytu. Rację ma zatem Konstanty Jeleński, który – inspirując się pracą *Obecność mitu* Leszka Kołakowskiego – nazywa Lebensteina „mitotwórcą”, ponieważ dokonuje on – jego zdaniem – nieustannej mediacji pomiędzy naturą a człowiekiem¹². Uważam jednak, że mediacja ta bliższa jest wymiarowi mitu w znaczeniu dookreślonym przez Claude’a Lévi-Straussa: Lebensteina pochłania nie tylko namysł nad „naturą ludzką”, ale też tradycją kulturową, która ją kształtuje, stąd problemem podjętym przez malarza jest nie tylko „spór o uniwersalia”, ale też dokumentacja poszczególnych przypadków. W ten sposób przedstawione przezeń w sali muzealnej dzieła są niczym innym, jak tylko „narzędziami logicznymi”¹³ obrazującymi specyfikę namysłu nad człowiekiem jako twórcą kultury w tradycji europejskiej. Tym samym malarz uprawia „mityczną archeologię”¹⁴, kolejnych warstw poszukując we własnej wyobraźni.

⁹ Cyt. za: M. Malkowska, *Nazywał siebie świadkiem*, w: *Jan Lebenstein i krytyka ...*, s. 224.

¹⁰ Por. M. Popczyk, *Estetyczne przestrzenie ...*, s. 35.

¹¹ M. Hermansdorfer, *Wstęp*, w: *Jan Lebenstein*, Muzeum Narodowe we Wrocławiu, Wrocław 2013, s. 10.

¹² Por. K.A. Jeleński, *Lebenstein – mitotwórca ludzkiej natury*, w: tegoż, *Chwile oderwane, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2010.

¹³ C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, KR, Warszawa 2000, s. 195.

¹⁴ P. Kłoczowski, *Etapy Lebensteina*, w: *Jan Lebenstein i krytyka ...*, s. 267.

Przygotowując monograficzny numer „Laboratorium Kultury” poświęcony Janowi Czekanowskiemu, od samego początku wiedziałem, że pośród tekstów powinna się znaleźć prezentacja właśnie tego obrazu. Nie chodzi bynajmniej o „ilustrację” badań Czekanowskiego twórczością Lebensteina. Z pozoru bowiem dzieli ich wszystko, nie tylko ramy nauki i sztuki: temperament, forma i intensywność wyrazu, cele, doświadczenia. Uważam jednak, że naukowiec przynależy do tej samej „sali muzealnej”, co malarz.

Jan Czekanowski reprezentuje ten etap rozwoju nauk o człowieku i kulturze, kiedy refleksja humanistyczna i biologiczna były ze sobą ściśle połączone. Stopniowo antropologia kulturowa odchodziła jednak od tej syntezy, obawiając się determinizmu biologicznego. W efekcie „plastyczny” człowiek zamknięty został w dynamicznym świecie wzorców, które tylko pośrednio odciskały swój ślad w rzeczywistości materialnej i biologicznej. Antropologia za wszelką cenę starała się uciec z sali muzealnej, z różnym zresztą skutkiem¹⁵. Badania Czekanowskiego, podobnie jak „etapy” Lebensteina, przywracają do łask i łączą różne aspekty refleksji nad człowiekiem. Kiedy badacz stwierdza: „[...] byłem [...] profesorem dosłownie wszystkich świeckich wydziałów poprzedniej organizacji uniwersyteckiej”¹⁶, wprowadza nas do antropologicznego muzeum, w którym spotykają się różne aspekty refleksji nad człowiekiem: etnografia, biologia, historia, geografia, matematyka... W lakonicznym stwierdzeniu, że antropologia zajmuje się biologicznymi podstawami zjawisk społecznych, wypowiada prawdę zbliżoną do prawdy twórczości Lebensteina.

Nie przypadkiem obydwu interesuje zjawisko hybrydyzacji. Lebenstein eksploruje dynamiczne relacje międzygatunkowe, z kolei Czekanowski wskazuje, że zarówno „rasy”, jak i kultury są efektem łączenia się określonych kontekstualnie cech. W obydwu przypadkach liczba konfiguracji okazuje się ograniczona, w efekcie uwaga zostaje przeniesiona na możliwości i warunki powstawania określonych połączeń pomiędzy poszczególnymi cechami i wyobrażeniami; chodzi zatem o to, by w etapie dostrzec proces, a w egzemplarzu – gatunek.

¹⁵Ruth Benedict krytykująca „muzealników” sama posługiwała się szablonem muzealnej kolekcji, opisując świat „kubków kulturowych” (por. M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury? Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1994, s. 33). Współczesne zainteresowania laboratorium (np. Bruno Latour, wbrew jego deklaracjom, że „nigdy nie byliśmy nowoczesni”), w pewnym sensie również wywodzą się z tej „prehistorycznej” sali muzealnej.

¹⁶J. Czekanowski, *W sprawie rzekomej odrębności problematyki metodologicznej nauk biologicznych*, „Kosmos. Seria A, Biologia” 1962 (R. 11), z. 2, s. 169.

W jednym i drugim przypadku celem zasadniczym jest klasyfikacja będąca punktem wyjścia do poszukiwania uniwersaliów. Obydwaj nie traktują jednak relacji natura – kultura jedynie jako pretekstowej gry interpretacji.

Współczesne poszerzanie pola humanistyki w dalszym ciągu przypomina Foucaultowski antropologiczny sen: człowiek jako istota biologiczna sprowadzany jest tylko do własnego sobowtóra, cienia; to, co cielesne jest konieczne przede wszystkim dla zaistnienia dyskursu¹⁷. Zarówno w refleksji Lebensteina, jak i Czekanowskiego humanizm rozumiany jest jako niezbywalny, jednak nie antropocentryczny. Obydwaj fundamentów „kontr-nauki”¹⁸ szukają poza człowiekiem, nie sprowadzają jednak jego działalności do autonomicznie traktowanego języka (w ten sposób Foucault, szukając „zewnętrznej” perspektywy, zredukował człowieka).

Swego czasu Edgar Morin upominał się o odzyskanie zagubionego paradygmatu człowieka całościowego. Fundamentów tej „nauki nowej” upatrywał nie tyle w biologii, co w fizyce, łączącej poziom mikro- i makrorzeczywistości¹⁹. Paradoksalnie nauka ta okaże się niekoniecznie nowa, jeśli tylko wsłuchamy się w głos dochodzący z sali muzealnej: „[...] myśli nasze, chęci i czyny podlegają prawom równie ściśle określonym, jak ruchy bałwanów morskich, łączenie się zasad i kwasów oraz wzrost roślin i zwierząt”²⁰. Na swój sposób tę ukrytą, fizykalną strukturę odkrywają uczone, śledzący metodą diagraficzną historie kompleksów ludzkich cech i wytworów, oraz malarz, rozpisujący i odnotowujący zarazem sekwencje ich form.

Zarówno Jan Czekanowski, jak i Jan Lebenstein prowadzą swoje narracje pomiędzy światem przyrody a światem kultury, próbując odkryć relację, która je łączy. Obydwie te opowieści realizują zatem schemat mitu, który rozwija się „aż do chwili wyczerpania intelektualnego impulsu, który dał mu początek”²¹. Obydwaj upewniają nas, że spoglądając w głąb historii, tam, gdzie doszukiwać się chcielibyśmy źródła poznania, natkniemy się na przedmioty, egzemplarze, skamieliny.

¹⁷ Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. II, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 116–164.

¹⁸ Por. tamże, s. 210.

¹⁹ Por. E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, tłum. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977, s. 272–273.

²⁰ E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. I, tłum. Z.A. Kowerska, wstęp J. Karłowicz, Wydawnictwo „Głosu”, Warszawa 1896, s. 16.

²¹ C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów...*, s. 207.

Bibliografia

- Carrithers M., *Dlaczego ludzie mają kultury? Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1994.
- Cassou J., *Wstęp do wystawy w Galerie Lacroche*, tłum. K.A., w: *Jan Lebenstein i krytyka. Eseje, recenzje, wspomnienia*, wybór i oprac. A. Wat, D. Wróblewska, wstęp J. Sosnowska, Hotel Sztuki, Warszawa 2004.
- Czekanowski J., *W sprawie rzekomej odrębności problematyki metodologicznej nauk biologicznych*, „Kosmos. Seria A, Biologia” 1962 (R. 11), z. 2.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. II, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.
- Jan Lebenstein*, Galeria Zachęta, Warszawa 1992.
- Jan Lebenstein*, [oprac. M. Hermansdorfer, red. J. Pietraszko, tłum. M. Michalak, zdjęcia R. David i in., Muzeum Narodowe we Wrocławiu], Wrocław 1977.
- Jan Lebenstein*, wstęp M. Hermansdorfer, Muzeum Narodowe we Wrocławiu, Wrocław 2013.
- Jan Lebenstein i krytyka. Eseje, recenzje, wspomnienia*, wybór i opracowanie A. Wat, D. Wróblewska, wstęp J. Sosnowska, Hotel Sztuki, Warszawa 2004.
- Jeleński K.A., *Lebenstein – mitotwórca ludzkiej natury*, w: tegoż, *Chwile oderwane*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Kłoczowski P., *Etapy Lebensteina*, w: *Jan Lebenstein i krytyka. Eseje, recenzje, wspomnienia*, wybór i oprac. A. Wat, D. Wróblewska, wstęp J. Sosnowska, Hotel Sztuki, Warszawa 2004.
- Kossowski Ł., *Jan Lebenstein (1930–1999)*, Edipresse, Warszawa 2006.
- Lévi-Strauss C., *Struktura mitów*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, KR, Warszawa 2000.
- Małkowska M., *Nazywał siebie świadkiem*, w: *Jan Lebenstein i krytyka. Eseje, recenzje, wspomnienia*, wybór i oprac. A. Wat, D. Wróblewska, wstęp J. Sosnowska, Hotel Sztuki, Warszawa 2004.
- Morin E., *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, tłum. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977.
- Popczyk M., *Estetyczne przestrzenie ekspozycji muzealnych. Artefakty przyrody i dzieła sztuki*, Universitas, Kraków 2008.
- Sochoń J., *Lebenstein – droga przez ucho igielne*, w: *Jan Lebenstein i krytyka. Eseje, recenzje, wspomnienia*, wybór i oprac. A. Wat, D. Wróblewska, wstęp J. Sosnowska, Hotel Sztuki, Warszawa 2004.
- Tylor E.B., *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. I, tłum. Z.A. Kowerska, wstęp J. Karłowicz, Wydawnictwo „Głosu”, Warszawa 1896.
- Vuarnet J.-N., *Chimera i paleta spisywacza*, tłum. O. Scherer, w: *Jan Lebenstein*, Galeria Zachęta, Warszawa 1992.

Abstract

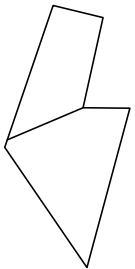
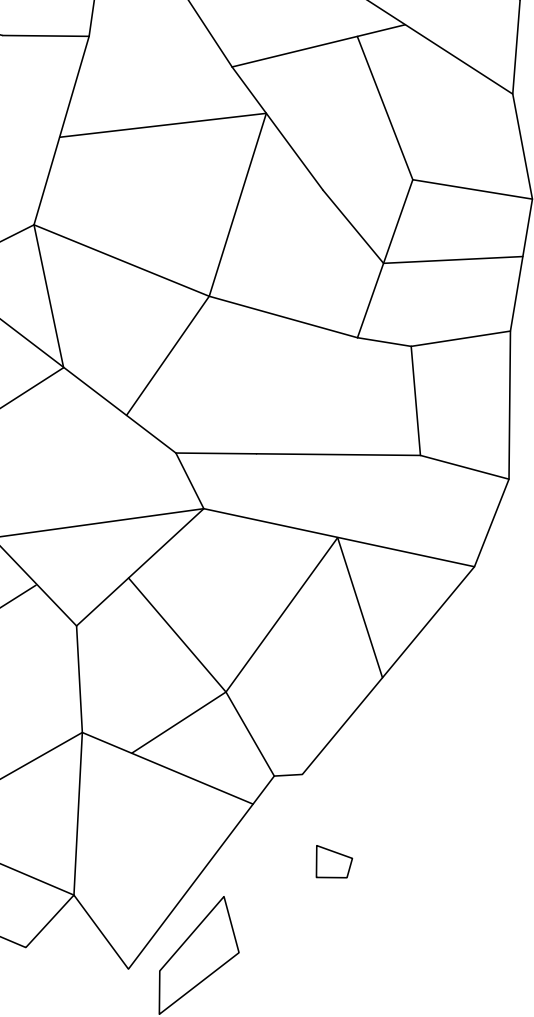
Stages of a myth: Czekanowski – Lebenstein

By means of examination of the painting by Jan Lebenstein entitled “Stages” the author attempts to indicate the parallel between the painter’s work and the research of Jan Czekanowski. They both are members of one “Hall” in the European “museum of imagination.” They represent the humanistic reflection that combines biology and culture in a historical order, but their humanistic approach is not anthropocentric.

Keywords: Jan Lebenstein, Jan Czekanowski, museum, anthropology, myth

Marek Pacukiewicz

Doktor habilitowany nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Teorii i Historii Kultury na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Autor książek *Dyskurs antropologiczny w pisarstwie Josepha Conrada* (2008), *Grań kultury. Transgresje alpinizmu* (2012) oraz tomów wierszy *Budowa autostrady* (2012) i *Widokówki* (2016).



Laboratorium w pracowni: Człowiek A.D. 2017. Trzeci rekonesans

Abstrakt

Artykuł zawiera analizę i interpretację prac przygotowanych w 2017 r. przez studentów katowickiej Akademii Sztuk Pięknych w ramach projektu „Laboratorium w pracowni”. Wypowiedzi artystyczne pozwalają autorom na wgląd w sferę praktyk kulturowych i tradycji kształtowanych przez współczesne rejestry wiedzy, lecz zakorzenionych w formach o dłuższym trwaniu. Celem tekstu jest odkrycie racjonalności kulturowej kryjącej się za idiomem człowiek.

Słowa klucze: człowiek, sztuka współczesna, antropologia sztuki, Jan Czekanowski

[...] nam jednak któż mógłby udzielić dyspensy od tradycji zachodniej, tradycji, która od czasów starożytnych wierzyła, iż można grać na dwie strony i kpić sobie z oczywistości, że człowiek jest istotą – żywą i cierpiącą, podobną wszystkim innym istotom, nim się za pomocą drugorzędnych kryteriów spośród nich wyróżni – któż zatem, jeśli nie Rousseau?

Claude Lévi-Strauss, *Jan Jakub Rousseau jako twórca nauk humanistycznych*

Trzecia odsłona projektu „Laboratorium w pracowni”, inspirowana twórczością i badaniami Jana Czekanowskiego, poświęcona została człowiekowi. W trakcie spotkań warsztatowych na Akademii Sztuk Pięknych w Katowicach staraliśmy się wskazać studentom kulturoznawcze możliwości interpretacyjne oraz wspólnie zastanowić się nad polem semantycznym przywołanego pojęcia¹. Spotkania te miały zachęcić studentów do samodzielnych poszukiwań, które zaowocowały powstaniem prac artystycznych tworzonych w ramach zajęć prowadzonych przez pracowników Pracowni Interpretacji Literatury ASP – dr. hab. Grzegorza Hańderka i dr Małgorzatę Szandagę.

Prace, które są efektem opisanych powyżej spotkań oraz komentarze przygotowane przez studentów na potrzeby prezentacji potraktowaliśmy następnie jako swoiste źródło wywołane, co dało początek dalszym analizom podporządkowanym pytaniu badawczemu o artystyczne formy konceptualizowania istoty ludzkiej. Zgodnie z ustaleniami na temat swoistości sztuki jako materiału źródłowego przedstawionymi w czwartym numerze „Laboratorium Kultury” uznajemy bowiem, że przez pryzmat kulturowego fenomenu może ona opisywać „kontekstualny fragment kultury zastanej”². Takimi fenomenami w poprzednich edycjach projektu były chata oraz dar. Chociaż hasłem wywoławczym projektu zawsze jest pojęcie, idea funkcjonująca już w określonym dyskursie, z kolei przedmiot analizy, syntetyczny język sztuki, również odsyła do zawężonego repertuaru kodów, to jednak wypowiedzi artystyczne studentów pozwalają kulturoznawcy również na wgląd w sferę praktyk kulturowych i tradycji, które nie są kształtowane jedynie przez współczesne rejestry wiedzy, ale wykazują się o wiele dłuższym trwaniem i odsyłają do zróżnicowanych sfer kultury.

Hasło wywoławcze tegorocznych warsztatów zainspirowały badania Jana Czekanowskiego, rozpięte pomiędzy antropologią fizyczną a etnografią. W pozycji badacza odnajdujemy próbę całościowego potraktowania człowieka w jego wymiarze biologicznym i kulturowym. Twórczość polskiego badacza uczuła nas, jak wieloaspektowy jest to problem: każe sceptycznie podchodzić do głoszonej obecnie powszechnie w humanistyce „śmierci człowieka”, czy też inaczej – zmusza do krytycznego potraktowania tej filozoficznej idei, jeżeli tylko przyjrzymy się człowiekowi jako twórcy kultury. Nie sposób uciec jednak

¹ Marek Pacukiewicz wygłosił wykład prezentujący postać Jana Czekanowskiego w kontekście relacji pomiędzy antropologią kulturową a fizyczną. Z kolei Adam Pisarek przeprowadził warsztaty, w toku których studenci rozpoznawali granice zachodnioeuropejskiej figury człowieka.

² A. Gomóla, M. Pacukiewicz, *Laboratorium w pracowni: Chata polska AD 2015. Rekoniesans*, „Laboratorium Kultury” 2015, nr 4, s. 196. Punktem odniesienia jest w tym przypadku tradycja kultury polskiej.

od problemu kryzysu człowieka i człowieczeństwa, pod których znakiem rozwija się współczesna humanistyka:

Czyżby [...] dzisiejszy konkretny człowiek w poszukiwaniu nowej wiedzy i nowych doświadczeń świadomie ryzykował zerwanie z tradycją wielokulturowości świata, w tym zerwanie z własną tradycją, na rzecz rozbudowanych tezaurusów rozmaitych rozwiązań, które – wyrwane z kontekstu i znaczące jedynie w ramach przyjętej opcji hermeneutycznych – zamieniają wielowiekowy dorobek wielu wspólnot w monstualną *silvae rerum*?³

Wybierając punkt wyjścia dla tej edycji „Laboratorium w pracowni”, zdawaliśmy sobie sprawę ze złożoności sieci dyskursów zbudowanych wokół człowieka oraz ich głębokiego zakorzenienia w tradycji myśli zachodniej. Chcieliśmy jednak mimo to (a może właśnie ze względu na to) prześledzić, w jaki sposób przyjęty idiom uruchomił pracę kultury w ramach pewnej racjonalności kulturowej⁴. Przedmiotem analizy, która ma odpowiedzieć na to pytanie, jest 13 prac studentów ASP powstałych pomiędzy lutym a czerwcem 2017 r.⁵

Mediator

Przy pierwszym, pobieżnym spojrzeniu rzuca się w oczy rozpiętość i różnorodność tematów podejmowanych przez studentów ASP. Bez wątplenia idiom uruchomił całe spektrum skojarzeń, które ostatecznie przyjęły formę artystycznych wypowiedzi wykorzystujących różnorodne, choć skonwencjonalizowane formy (fotografia, video-art, instalacja, grafika cyfrowa). Pojawiły się też koncepcje tworzone w oparciu o wzorce zaczerpnięte z innych kontekstów kulturowych (takie jak np. talia kart). Zarówno w pierwszych, jak i w drugich trudno odnaleźć wypowiedzi na temat człowieka i człowieczeństwa jako takiego. Zauważalny jest raczej brak podejmowanych *explicite* prób esencjalizowania tej kategorii (niewiele jest także afirmujących bądź deprecjonujących wypowiedzi dotyczących człowieka w całej jego rozciągłości). Wydawać

³ E. Kosowska, *Granice człowieka*, w: *Granice kultury*, red. A. Gwóźdź, M. Kempna-Pieniążek, „Śląsk”, Katowice 2010, s. 22.

⁴ Por. M. Pacukiewicz, A. Pisarek, *Laboratorium w pracowni. Dar. Szkice A.D. 2016. Drugi rekonesans*, „Laboratorium Kultury” 2016, nr 5, s. 210.

⁵ W dalszej części artykułu odwołania do konkretnych prac będą oznaczane numerem: 1 – Gabriela Palicka, [bez tytułu]; 2 – Julia Dyszy, *Człowiek*; 3 – Magdalena Niemiec, *Człowiek*; 4 – Anita Szymocha, *Doskonałość*; 5 – Małgorzata Knapik, *Ciało. Kultura – Natura*; 6 – Ewa Jaros, *Człowieczeństwo*; 7 – Andżelika Szczepaniak, *Człowiek*; 8 – Marta Wojtaszek, *Człowiek*; 9 – Agnieszka Gorgoń, *Lapacze snów – człowiek*; 10 – Agnieszka Zmuda, *Człowiek*; 11 – Aneta Kaczmarek, *Człowiek*; 12 – Monika Rąbel, *Człowiek*; 13 – Agata Klasińska, *Człowiek*.

by się wręcz mogło, że człowiek jako całościowy przedmiot refleksji i zabiegów obiektywizacyjnych znika, a zastępuje go spojrzenie składające się z zestawu rozproszonych problematykacji. Człowiek to w pracach studentów: ktoś podlegający cierpieniu [1, 6, 13], biografia kryjąca się za wizerunkiem [3], obserwowany obiekt [2, 8, 11], twórca i przedmiot wyobrażeń kulturowych [1, 4, 7, 11], zawłaszczone ciało [5, 11], współczująca osoba [6, 13], podmiot korzystający z technologii [4, 9, 10], „ja” śniące [12].

Za tymi różnorodnymi tropami, które wskazywałyby na proces rozplenienia znaczeń, kryją się jednak raczej podróże na skali pomiędzy konkretem i ogółem (jednostką, podmiotem i gatunkiem) oraz pomiędzy różnymi atrybutami uznawanymi za ludzkie. Za każdym razem odnoszą się one do człowieka jako abstrakcyjnej kategorii, która ze względu na swój ogólny charakter łączy się z wieloma poziomami rzeczywistości kulturowej i dopiero w takiej synergii nabiera konkretnych znaczeń⁶. Tezę tę potwierdzają próby zdefiniowania przez studentów tego, czym jest człowiek nie w pracach, ale w wypowiedziach na ich temat. Część osób starała się bowiem przyjąć konkretną definicję, dzięki której ich temat ulegał uprawomocnieniu. Wszystkie z owych definicji odnosiły się do abstrakcyjnej figury dookreślonej za pomocą zuniwersalizowanych atrybutów, praktyk lub wyobrażeń.

Trzecim punktem odniesienia, w kontekście którego należałoby rozpatrywać analizowaną twórczość, a który funkcjonuje jakby na marginesie dwóch poprzednich, są konkretne miejsca (np. katowicki rynek [8]), sytuacje (taniec [5]), osoby (mężczyźni [2]) i wydarzenia (egzekucje w Aleppo [13]) tworzące podstawową tkankę dalszych opracowań artystycznych. Uzupełnia ją także czasami ikonografia związana z tradycją malarstwa, fotografii i filmu. Tkanka owa wydaje się być jednak porządkowana zgodnie z wygenerowanymi konceptualnie problemami (geometria [8]) lub podporządkowana nadrzędnemu wyobrażeniu (człowiek jako istota cierpiąca [1]). Dużo rzadziej spotykaną strategią twórczą jest dekodowanie znaczeń i odkrywanie kontekstu zjawiska (wyróżnia się na tym tle praca [3]). Pod tym kątem interesujące jest to, że studenci często odwołują się do narzędzi stosowanych w ramach nauk społecznych i humanistycznych oraz

⁶ Czasami na zasadzie homologii, jak w analizowanym przez Michela Herzfelda pojęciu *g o ś c i n n o ś c i* (człowiek – jednostka, człowiek – ludzkość, człowiek – gatunek), czasami jako zobiektywizowane metaforycznie-metonymiczne przekształcenie (człowiek cierpi – człowiek jest istotą cierpiącą). Por. M. Herzfeld, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, tłum. M. Buchowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 20007; tenże, *'As in Your Own House': Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society*, w: *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, red. D.D. Gilmore, American Anthropological Association, Washington 1987.

do obecnych w nich metod dowodzenia, próbując przekształcić je w narzędzia służące twórczości artystycznej. Nadrzędna i organizująca wydaje się być jednak metoda montażu (dwóch filmów wyświetlanych równoległe, dwóch obrazów nakładanych na siebie, szeregu następujących po sobie fotografii lub ujęć filmowych), służąca przede wszystkim ustanawianiu analogii bądź niezgodności pomiędzy różnymi porządkami i pozwalająca na rozpatrywanie ich poza pierwotnym kontekstem. Staje się przez to bardzo często podstawowym mechanizmem rekontekstualizacji – opartej zarówno na próbach integracji różnych kontekstów, jak i ich kontrastowania.

Te formy ostatecznie prowadzą do wytyczania granic człowieczeństwa i ustalania jego atrybutów. Są więc praktykami obiektywizacji, w których pojęcie człowieka użyte zostaje jako mediator pomiędzy różnymi porządkami dyskursu oraz jako narzędzie do generalizowania i rekontekstualizowania form przedstawiających skrawki konkretnych zjawisk i wyobrażeń kulturowych. Dla studentów człowiek nie jest jednak pustym kontenerem, który pozwala na łączenie wszystkiego ze wszystkim w dowolnych konfiguracjach. Okazuje się być raczej kategorią pozwalającą zespolić różne systemy klasyfikacyjne i wyobrażenia, niezależnie od tego, czy są komplementarne czy sprzeczne.

Wyodrębnienia

W eseju *Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*⁷ Claude Lévi-Strauss manifestuje swoją antyhumanistyczną postawę wskazując i oceniając dwa kulturowe modele relacji istoty ludzkiej do otaczającego go świata. Pierwszy z tych modeli buduje w oparciu o wyobrażenie człowieka jako bytu funkcjonującego pomiędzy naturą i kulturą. Drugi łączy z systemami klasyfikacyjnymi, za pomocą których człowiek został od natury oddzielony w sposób jednoznaczny i radykalny.

Dokonując krytyki postawy antropocentrycznej charakterystycznej dla zachodniej kultury, Lévi-Strauss zwraca uwagę, że „mit wyłącznej godności natury ludzkiej sprawił, że sama natura doznała pierwszego okaleczenia”⁸. To okaleczenie łączy się wg niego pośrednio z wykrystalizowaniem się nowoczesnego znaczenia pojęcia natura, tworzącego ramę interpretacyjną dla zjawisk uznanych ostatecznie za przyrodnicze, uniwersalne i odseparowane od świata ludzkich

⁷ C. Lévi-Strauss, *Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*, tłum. L. Kolankiewicz, w: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, L. Kolankiewicz, A. Mencwel i in., wstęp i red. A. Mencwel, WUW, Warszawa 2001.

⁸ Tamże, s. 482.

społeczeństw. W konsekwencji prowadzi także do oddzielenia się domeny nauk przyrodniczych i społecznych⁹. Lévi-Strauss zwraca jednak uwagę na inny aspekt tego mechanizmu tworzenia różnicy (a następnie jej mocowania w porządku kulturowym) – budujący rozszczepienie nie w ramach granic dyscyplin naukowych, lecz w obrębie samego wyobrażenia, czym jest człowiek. Inspirowany *Rozprawą o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* Jana Jakuba Rousseau¹⁰ twierdzi, że wraz z utrwaleniem się klasyfikacji, w których ludzie zostają odseparowani od zwierząt, zanika inna kulturotwórcza idea – wspólnoty istot żywych¹¹. Mnożenie się kryteriów podziałów pomiędzy ludźmi i innymi istotami ostatecznie służyć zaczyna również separowaniu i deprecjonowaniu wybranych grup ludzkich. Tendencja egzogamiczna, będąca następstwem konkretnej, kulturowo umocowanej wizji człowieczeństwa, buduje jeden z wariantów separacji swoich od obcych. Ci pierwsi to ludzie, ci drudzy już nie zawsze. Latour uznałby, że w ramach kategorii człowieka można dostrzec pracę puryfikacji, która jednocześnie powoduje powstawanie hybryd ujawniających kulturowe wyobrażenia służące budowaniu i utrwalaniu podziałów.

W studenckich pracach na pierwszy rzut oka nie zobaczymy grup ani osób wykluczonych poza granice człowieczeństwa (jedyna ostra granica między ludzkim a nieludzkim wydaje się być postawiona w miejscu, w którym jakaś istota zadaje ból lub zabija inną [13]). Więcej jest bytów hybrydycznych, a ich galerię zapełniają istoty podłączone do i uzależnione od technologii (z ekstensją w postaci smartfonu [10]), powstałe w wyniku eksperymentów genetycznych (jako wcielenie idei eugenicznych [4]) lub zdeformowane za sprawą dotyczącego ich cierpienia (wizerunki na kartach [1]); stają się nimi także mężczyźni obserwowani z kobiecej perspektywy [2]. Byty te nie są traktowane w wypowiedziach studentów jako istoty czysto ludzkie. Mają przymioty, które są niezgodne z człowieczą naturą, choć jednocześnie są one jej całkowitym potwierdzeniem.

Philippe Descola łączy podobne do powyższych modele myślenia z twierdzeniem, że w kulturach Zachodu, głównie na poziomie dyskursywnym (choć nie tylko), ukonstytuowała się zintegrowana zasada porządkowania relacji pomiędzy

⁹ Tę myśl rozwija w latach 90. m.in. Bruno Latour, czerpiący wiele z refleksji rozwijanej przez Philippe'a Descola – ucznia Lévi-Straussa, który w 2001 roku został dyrektorem stworzonego przez „papieża strukturalizmu” Laboratoire d'anthropologie sociale. Por. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

¹⁰ Por. J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.

¹¹ Por. C. Lévi-Strauss, *Jan Jakub Rousseau...*, s. 481.

bytami tworzącymi świat, którą nazywa on „naturalizmem”¹². Przyjęcie tej zasady sprawia, że podobieństwo i ciągłość pomiędzy różnymi istotami są budowane na poziomie ich cech fizycznych, natomiast rozróżnienia wynikają z ich cech wewnętrznych – np. posiadania danego typu duszy lub inaczej rozumianej podmiotowości. Za tym wnioskiem kryją się kolejne: że sam podział na sfery natury i kultury jest „naturalny” oraz że to zobiektywizowana, lecz jednocześnie definicyjnie rozmyta natura tworzy unifikujący mianownik (lub tło) każdego wręcz zjawiska. Człowiek został więc w tym systemie wydzielony z natury, choć ciągle pozostaje jej częścią. Te paradoksy klasyfikacyjne widoczne są zarówno w potocznych sformułowaniach (oksymoron „ludzka natura”), jak i w diagnozach zasad organizujących sieci oświeceniowego i pooświeceniowego dyskursu (jest to tzw. dublet empiryczno-transcendentalny)¹³. Hybrydy, które pojawiają się w pracach studentów, mogą być więc w takiej perspektywie interpretowane jako próba poradzenia sobie z aporią stojącą u podstaw tego systemu klasyfikacyjnego: z jednej strony człowiek jest bowiem postrzegany jako część natury, z drugiej jako wydzielona z niej całość.

Pytanie, czy hybrydy są jeszcze ludźmi, dotyczy ich ciał, które, ulegając modyfikacjom, stają się obce, bo nienaturalne. Jednocześnie dotyczy ono ciągłości podmiotu, która wydaje się być zagrożona ze względu na kulturowe modyfikacje. Całość rozciąga się więc pomiędzy dwoma opozycyjnymi konstruktami dotyczącymi wizji ludzkości: „naturalistycznym monizmem”, w którym człowiek interpretowany jest jako byt w pełni „naturalny” i „absolutnym relatywizmem”, wedle którego wszystko jest kulturowe. Próba mediacji pomiędzy nimi staje się tu źródłem przynajmniej części bytów klasyfikowanych jako hybrydy. W gruncie rzeczy jednak to sama figura człowieka, stoi u podstaw mechanizmu je produkującego jako mediator.

Człowiek i „ja”

Descola czerpie inspiracje z wielu źródeł¹⁴, ale spośród nich wyróżnia się pewna anegdota Lévi-Straussa, często przywoływana w ramach dyskusji o tzw. zwrocie ontologicznym¹⁵. W eseju *Rasa a historia* pojawia się taki oto fragment:

¹² Por. np. P. Descola, *Modes of Being and Forms of Predication*, „Hau. Journal of Ethnographic Theory” 2014 (Vol. 4), nr 1, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.012>, 20.10.2017.

¹³ Por. M., Foucault, *Słowa i rzeczy*, t. 2, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2002, s. 135 i n.

¹⁴ M.in. z pism Eduardo Viveiros de Castry, Tima Ingolda, Ludwiga Wittgensteina, Gillesa Deleuze’a.

¹⁵ Por. J.D. Kelly, *The Ontological Turn: Where are We?*, „HAU. Journal of Ethnographic Theory” 2014 (Vol. 4), nr 1, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.019>, 20.10.2017; M. Sahllins, *On the Ontological Scheme of Beyond Nature and Culture*, „HAU. Journal of Ethnographic Theory” 2014 (Vol. 4), nr 1, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.013>, 20.10.2017.

Na Wielkich Antylach w kilka lat po odkryciu Ameryki, gdy Hiszpanie przysyłali komisje w celu zbadania, czy tubylcy mają duszę, ci ostatni topili białych więźniów, ażeby sprawdzić przy dłuższym dozorowaniu, czy zwłoki białych podlegają, czy też nie, procesowi gnicia¹⁶.

Działanie konkwistadorów jest zrozumiałe w kontekście przedstawionego powyżej klucza interpretacyjnego. Zdając sobie sprawę z podobieństwa ciał, starali się ustalić, czy pomiędzy Indianami a białymi istnieje jedność duszy. Dlaczego jednak mieszkańcy Antyli byli ciekawi, czy nastąpi proces rozkładu?

Interesującej odpowiedzi udziela Eduardo Viveiros de Castro: nie musieli pytać o duszę, ponieważ uznali, że Hiszpanie posiadają ją – tak samo jak oni sami, ale też i wiele gatunków zwierząt. Nie byli jednak pewni, czy ich ciała są stworzone z tej samej materii. To wynik – napisze Viveiros de Castro w ważnym artykule *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism* – popularnej wśród Amerindian koncepcji kosmologicznej, zgodnie z którą świat składa się z wielu natur o różnych jakościach, wyobrażenie kultury jest natomiast uniwersalizowane. To kultura jest jedna i niepodzielna. Natur natomiast, tak jak dla Europejczyków kultur, może być wiele. Na tym koncepcie Viveiros de Castro funduje pojęcie „multinaturalizmu”¹⁷, a zarazem rozwija analizę kosmologii Amerindian jako kosmologii „perspektywistycznej”¹⁸. Descola uznaje ten system za „animistyczny” (czerpiąc inspirację z Edwarda Burnetta Tylora) i wskazuje, że cechą charakteryzującą ów model jest konceptualizowanie relacji pomiędzy sferami, które my uznajemy za kulturowe i naturalne, jako elementu szerokiej sieci relacji społecznych. Viveiros de Castro skupia się zaś w swoich programowych analizach m.in. na semiotycznych uwarunkowaniach takiej konstrukcji.

Wizja człowieka, która łączy się z tym konceptem, jest zgodna z intuicją Lévi-Straussa stojącą u podstaw szkicu *Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*. W ujęciu antropologa człowiek jest bowiem jednocześnie po stronie natury i kultury, afektu i racjonalności, zwierzęcości i ludzkości. Francuski badacz wyobraża sobie człowieka jako mediatora pomiędzy dwoma porządkami, a może nawet instancje, która te porządki unieważnia. Kluczem, którego używa, by zbudować ten

¹⁶ C. Lévi-Strauss, *Rasa a historia*, w: L.C. Dunn, O. Klineberg, C. Lévi-Strauss, *Rasa a nauka. Trzy studia*, tłum. J. Dembska, wstęp T. Kotarbiński, Warszawa 1961, s. 133. Descola rozważa opisywane koncepcje Lévi-Straussa w tekście: P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, tłum. na jęz. ang. J. Llyod, The University of Chicago Press, Chicago 2013.

¹⁷ E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 1998 (Vol. 4), nr 3 (September), s. 472 i n.

¹⁸ Por. także oraz np. tenże, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures given in the Department of Social Anthropology, University of Cambridge, February–March 1998*, wstęp R. Wagner, <https://haubooks.org/cosmological-perspectivism-in-amazonia/>, 20.10.2017, HAU Books, [Manchester] 2012.

model, jest Roussowska kategoria „litości płynącej z utożsamienia się z bliźnim”¹⁹. Bliźnim jest dla niego natomiast każda istota żywa. Argumentacja, którą stosuje strukturalista, jest zaczerpnięta z dyskursu filozoficznego; w tej filozoficznej koncepcji widzi jednak coś więcej – zaczątek myślenia antropologicznego.

Omawiany temat powróci jednak w twórczości autora *Smutku tropików* w nowej formie. Analiza mitów Amerindian pozwoli Lévi-Straussowi odnaleźć empiryczne umocowanie filozoficznej tezy. W eseju *Lekcja mądrości wścieklej krowy* z 1996 r., podsumowując swoje dociekania, napisze np.:

Dla Indian amerykańskich i dla większości ludów, które długo pozostawały niepiśmienne, czas mitów był tym, w którym ludzie i zwierzęta różnili się w istotny sposób od siebie i mogli się komunikować. Uznanie wieży Babel za początek historii ludzkości, gdy ludzie stracili umiejętność posługiwania się wspólnym językiem i przestali się rozumieć, prezentuje ich zdaniem szczególnie wąską wizję rzeczywistości. Ów koniec pierwotnej harmonii nastąpił w ich opinii na o wiele szerszej scenie: dotknął nie tylko ludzi, ale wszystkie istoty żywe²⁰.

Według analiz mitów prowadzonych przez Viveiros de Castrę, ich narracja jest umocowana na motywie transformacji. W końcu bowiem powstawał zawsze świat ludzi, którzy przybrali różnorodne formy – poszczególne gatunki stanowiły odrębne fizyczne całości, jednak wszystkie miały podmiotowość i swój punkt widzenia. W konsekwencji istoty te miały i mają wspólną kulturę.

Należy jednak przyjrzeć się, czym dla Viveiros de Castry będzie kultura i natura, które stają się atrybutami żyjących istot, ale są – zgodnie z jego koncepcją – dystrybuowane wg innych wzorców niż w znanych nam zachodnich modelach. Ostatecznie okazuje się, że brazylijski antropolog definiuje te pojęcia z wykorzystaniem słów „ja”, „to” i „ty”. Pierwsze z nich stanowi indeksalną kategorię (w rozumieniu zgodnym z wykładnią Charlesa Sandersa Pierce’a), rodzaj kosmologicznej *deixis*, która obiektywizowana może być w takich słowach jak „osoba”, „dusza”, „duch” i stoi u podstaw wyobrażenia kultury jako „refleksywnej perspektywy podmiotu”²¹. „To” łączy się z naturą rozumianą jako całe szeregi wyodrębnionych, różnorodnych, cielesnych lub nawet niematerialnych całości. „Ty” odnosi się natomiast do systemu budowanego na predyspozycjach żyjących istot do przyjmowania intersubiektywnej perspektywy. Predyspozycjach, dzięki którym „ja” innego (człowieka, zwierzęcia) jest dostrzegane, rozumiane oraz

¹⁹ C. Lévi-Strauss, *Jan Jakub Rousseau ...*, s. 483.

²⁰ Tenże, *Wszyscy jesteśmy kanibalami*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, WUJ, Kraków 2015, s. 159.

²¹ E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis ...*, s. 478.

umieszczane w relacji (a do tego w wielu systemach wyobrazeniowych Amerindian staje się punktem wyjścia dla nowej perspektywy, w której zwierzęta dla siebie nawzajem mogą być ludźmi). Viveiros de Castro nie rekonstruuje więc animistycznej psychologii lub ontologii – stara się raczej przedstawić model budowany w oparciu o rozstrzygnięcia semiologiczne. W tej perspektywie ludźmi są wszystkie istoty – ludzie i nie-ludzie; wszystkie obdarzone są podmiotowością.

Viveiros de Castro zwraca przy okazji uwagę na to, że wiele z nazw poszczególnych grup etnicznych, które były przyporządkowywane Amerindianom, wbrew potocznemu przeświadczeniu, nie łączy się ze znaczeniem takich słów jak „istoty ludzkie”, „ludzie”. Nie są one bowiem etnonimami (te zwykle powstają jako efekt spotkania z etnografem lub inną lokalną grupą), lecz „enuncjacyjnymi markerami”²² lub po prostu zaimkami. Tak rozumiane „człowieczeństwo” może być atrybutem niezależnie od cielesności, wszędzie tam, gdzie narodzi się intersubiektywne dostrzeżenie wzajemnej podmiotowości. Skonstruowanie relacji między różnymi bytami w oparciu o kategorie „my” i „wy” pozwala na łatwą zmianę perspektywy.

W tym kontekście odsłania się – wydawałoby się – banalna i nieusuwalna cecha pojęcia człowiek w każdym z języków zachodnich – to abstrakcyjny rzeczownik, który nie jest w żadnej językowej relacji z innymi bytami i elementami świata. Stąd też paradoks widoczny w modelu prezentowanym przez Lévi-Straussa, by mówić o człowieku jako istocie żywej i cierpiącej, jednocześnie wskazując, że to właśnie kategoria człowieczeństwa uruchamia dystynkcje budujące zachodnie hierarchizacje świata, a wraz z nimi międzygatunkową i wewnątrzgatunkową przemoc. Ten i inne paradoksy będą rządziły koncepcją perspektywizmu i animizmu.

Proponowany tu opis jedynie dotyka istotnych problemów poruszonych w pracach przywołanych wyżej autorów. Rzuca jednak przy tym nowe światło na niektóre z zaprezentowanych przez studentów prac artystycznych. Ciekawe wydaje się dążenie widoczne najlepiej w projekcie 3: by opowiedzieć o człowieku przez pryzmat poszukiwania konkretnych ludzi i relacji między nimi. Zdobywanie informacji o postaciach z anonimowych, archiwalnych zdjęć wystawionych na sprzedaż na portalach aukcyjnych można odczytywać jako próbę zauważenia relacji tam, gdzie istnieje już tylko urynkowiony przedmiot. Jest to także działanie, które można by wywieść z intersubiektywnej potrzeby odkrycia drugiego „ja” w wizerunku.

²² Tamże.

Również w projekcie 6 refleksja budowana jest na bazie relacji – pomiędzy autorką video-artu a jej rodziną opowiadającą o swoich trudnych chwilach związanych z chorobą córki. Monologiczna forma wypowiedzi i kadrowanie każdorazowo obejmujące jedynie osobę opowiadającą o swoich przeżyciach (następuje tu wizualne wyodrębnienie), kontrastują z pytaniami autorki stojącej za kamerą i z kontekstem powstawania dzieła – to na bazie konkretnych relacji i dzięki nim powstawała zaprezentowana praca. W wypowiedziach relacje te często są podkreślane.

Człowiek staje się tu istotą partykularną. Konceptualizowany jest raczej przez kategorie „ja” i „ty”, a nie obiektywizujące „to”. Ta ścieżka interpretacyjna nie prowadzi oczywiście do perspektywizmu w rozumieniu Viveiros de Castry, zwraca jednak uwagę na obecną w badanej kulturze strategię klasyfikacyjną opartą na ustanawianiu relacyjnych odniesień, a nie tylko wyodrębnionych, abstrakcyjnych całości. Wydaje się jednak, że działają one w ramach modelu tworzącego granice i oddzielającego poszczególne byty od siebie, „ożywiając” jedynie niewielkie jego części (relacje pokrewieństwa, powinowactwa, przyjaźni itp.) lub służąc jako narzędzie używane, by zniwelować granicę nieznaności i oddalenia – za granicą tą często istnieją raczej typy niż osoby w relacjach. A typy dużo łatwiej podlegają operacjom logicznym budowanym zgodnie z matrycą prezentowaną przez Descolę.

Ta myśl prowadzi do jeszcze jednej, związanej z zaprezentowanymi koncepcjami. Terry S. Turner, sceptyczny wobec wielu pomysłów Viveiros de Castry i Descoli, w swoim artykule *The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness* stara się pokazać problematyczne miejsca w ich wywodach. Pod jednym względem jego krytyka będzie niezwykle cenna także w tym miejscu:

Multinaturalizm [...] opiera się na znanym strukturalistycznym kontraście pomiędzy uogólnioną i na najbardziej abstrakcyjnym poziomie jednolitą kategorią kultury oraz równie ogólną, abstrakcyjną i jednorodną kategorią natury. Obydwie kategorie mogą być – i często są – używane na mniej abstrakcyjnym i ogólnym poziomie, by opisać różnorodność partykularnych kultur i naturalnych gatunków, co dało początek multikulturalizmowi i multinaturalizmowi. To po prostu ruchy zgodne z zasadą analogii w ramach taksonomicznej hierarchii zbudowanej na różnych poziomach ogólności i bardziej lub mniej rozległym zakresie różnicowania subiektywnych perspektyw²³.

²³ Terry S. Turner, *The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness*, „Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America” 2009 (Vol. 7), nr 1, s. 26 [tłum. – A.P.].

Pod tym względem opisane powyżej prace stanowią przykład wypowiedzi z różnych miejsc na osi. Ujawniają także dwa sposoby konceptualizowania istot ludzkich obecne w kulturze, do której się odwołują – jako ogólnych kategorii oraz jako subiektywnych perspektyw właśnie. Pośrednio okazuje się więc także, że pojęcie człowiek znów pozwala na mediację – tym razem pomiędzy tymi porządkami.

Przenikanie

Powyższe propozycje interpretacyjne prowokują dalszy namysł nad współczesnością istoty ludzkiej:

„Człowiek”, który pierwotnie niemal zawsze oznaczał konkretnego członka konkretnej społeczności, „naszej” społeczności, podporządkowanej „naszym” obyczajom i „naszej” tradycji, z czasem stał się abstrakcją, niekiedy przypadkowo ukonkretnianą na potrzeby logicznego wyводу. Czy w dzisiejszym kulturoznawstwie „człowiek” jest jedynie konstruktem pojęciowym, przydatną w różnych trybach namysłu kategorią taksonomiczną? Czy pytanie o człowieka nie odsyła przypadkiem do sporu o uniwersalia?²⁴

Praktyki estetyczne stosowane przez studentów ASP do konstruowania własnych wypowiedzi skłaniają do przychylenia się do tezy sugerującej, że pojęcie człowiek znika w eklektycznych, akontekstualnych i doraźnych systemach logicznych: niedysyjszy *everyman* zmienił się w niewidzialne struktury wiedzy. Człowiek ulega teratologicznemu pokawałkowaniu i rekonpozycji [1], społeczeństwo okazuje się zbiorem „mrówek” wpisanych w ograniczone do kształtów geometrycznych miasto [8], tradycja ikonograficzna kultury zachodniej sprowadzona zostaje do zbioru zdjęć prezentujących różne warianty dotyku [7]. Częstym zabiegiem jest zestawianie obrazów reprezentujących różne sfery kultury i natury określające człowieka [11, 12].

Innym zabiegiem, który można potraktować jako rodzaj figury stylistycznej określającej człowieka, jest przenikanie. Autorzy prac często nakładają na siebie obrazy: poszukując typowych męskich postaw [2], zestawiając eugeniczne typy rasowe ze współczesnymi ideałami piękna [4], łącząc wirtualną rzeczywistość smartfona z ludzką perspektywą oglądu rzeczywistości [10]. Z pozoru te kolaż-hybrydy każą nam myśleć o procesie dekonstruowania i rozpraszania człowieka w dyskursie – nawet ciało staje się tutaj desygnatem pewnego systemu wiedzy.

²⁴E. Kosowska, *Granice człowieka...*, s. 23.

Zresztą to „epistemologiczne ćwiartowanie” bywa tu bardzo dosłowne – jak w przypadku projektu 1, który wpisuje cierpiące ciało człowieka w konfiguracje gry i figur karcianych, na nowo aranżujące średniowieczne wizerunki męczenników. Wydaje się jednak, że zaprezentowana powyżej perspektywa unaturalniania kultury i ukulturawiania natury pozwala dopatrywać się podskórnych, czasem może intuicyjnych prób poszukiwania konkretności w jego wymiarze pozytywnym i istotnym.

Wbrew naszym przypuszczeniom człowiek jawi się tutaj nie tylko jako dyskursywna hybryda, ale też jako mediator. Co ciekawe, figurę tę tworzą autorki w oparciu o konkrety, poszukują jej swoistego ciężaru egzystencjalnego. Można zaryzykować twierdzenie, że człowiek przyjmuje tutaj formę własnego totemu. Właściwy totemizm zmierzał do wskazywania wspólnego danej grupie przodka (zwierzęcia, czasem rośliny lub ciała niebieskiego), wokół którego koncentrowały się wierzenia i praktyki kultowe – ale też i szersze systemy kulturowe²⁵. Zdaniem przywoływanego już Lévi-Straussa, totemizm to swego rodzaju złudzenie wymyślone przez antropologów, ponieważ jest on jedynie reprezentacją uniwersalnego systemu logiki kulturowej²⁶. Mimo to trudno chyba jednak mówić o całkowitym rozproszeniu totemizmu w systemie kultury, ponieważ jego centralnym elementem jest całkiem konkretna figura przodka totemicznego.

Z pewnością w przypadku analizowanych prac mamy do czynienia raczej z poszukiwaniem takiej figury, której brak zdaje się być przez autorki odczuwany. Jedynie w pracach [1] oraz [9] ulega ona konkretyzacji: jako skondensowana konfiguracja atrybutów męczeństwa lub łapacz snów reprezentujący relacje człowiek – przyroda, który staje się jednak bardziej metonimią (przedłużeniem) niż metaforą człowieka. Wszystkie autorki zdają się więc poszukiwać ciągłości między człowiekiem a jego reprezentacją. Może to być obraz skomponowany z dwóch ludzkich perspektyw (widok ekranu smartfona i widok pokonywanej drogi [10]), własny wizerunek przez niego porzucony (zdjęcia archiwalne wyciągnięte z kontekstu i wystawione na sprzedaż [3]), człowiek skryty za spotęgowanym ideałem [4, 11, 12], człowiek zamieniony we własne marzenie senne [12], człowiek ukryty w skumulowanych wariantach samego siebie [2]) i człowiek, który, przyjmując rolę obserwatora, wyobcowuje się z grupy społecznej [2, 8].

²⁵ Por. B. Walendowska, *Totemizm*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, PWN, Warszawa–Poznań 1987, s. 348–351.

²⁶ Por. C. Lévi-Strauss, *Totemizm dzisiaj*, tłum. A. Steinsberg, KR, Warszawa 1978. Warto wspomnieć, że głos ten jest również ważną inspiracją dla przywoływanego już Philippe’a Descoli.

Łatwo można wskazać tutaj proces podwojenia, przegładanie się człowieka w swoich sobowtórach, co potwierdzało by diagnozę Michela Foucaulta. Zwróćmy uwagę jednak, że w każdym z tych przypadków człowiek ulega jakiemś przekształceniu, nawet będąc własnym sobowtorem – zmienia się, łączy z określonym kontekstem, mediuje pomiędzy porządkami. Również osoba chor [6] staje się łącznikiem między dwoma porządkami – wyłączona z czasoprzestrzeni, ale w łączności z bliskimi. W efekcie w omawianych projektach poszukuje się człowieka – do którego ma odsyłać jego własny, kulturowo skonstruowany wizerunek.

Tę relację można sprowadzić do tautologii: człowiek swoim własnym przodkiem. Z pewnością nie jest to wyrazem samowystarczalności człowieka. Oczywiście relacja egzogamiczna, z jaką mamy do czynienia w przypadku związku człowieka ze zwierzęcym przodkiem, tutaj uległa uwewnętrznieniu. Jednak równocześnie na bieżąco konstruowane wizerunki człowieka wciąż pobudzają pytania – co się za nimi kryje; przestają być jedynie czysto symbolicznymi formami, zaczynają „pracować” w określonym kontekście na różnych jego poziomach: duchowym, pojęciowym, praktycznym. Jest to z pewnością efekt wyobcowania – jak stwierdza Ewa Kosowska, głoszona w różnych wariantach „śmierć człowieka” po prostu wskazuje na „pogłębiającą się przepaść między człowiekiem a jego wytworami, do których wszak zaliczyć należy także naukę i filozofię”²⁷. Paradoksalnie, pod warstwą bezpiecznie cyrkulujących w hermeneutycznym obiegu dyskursów odnajdujemy próby wskazania sił spajających kolejne warianty.

Choroba

Gdzie zatem szukać owej konkretnej postaci? Zdaniem Kosowskiej właściwością kondycji ludzkiej jest „suma rozmaitych ograniczeń”²⁸. Zaskakujące jest, jak mocno te ograniczenia doszły do głosu w przypadku omawianych projektów: reprezentuje je tutaj często powracający motyw choroby.

Oczywistym wydaje się stwierdzenie, że choroba jest swoistym narzędziem mediującym pomiędzy poszczególnymi stanami kultury. Oznacza „naruszenie ładu i zwyczajnego funkcjonowania organizmu, ale też i całego świata”²⁹, jest symptomem nieczystości powodowanej zmieszaniami odmiennych

²⁷ E. Kosowska, *Granice człowieka...*, s. 24.

²⁸ Tamże, s. 13.

²⁹ P. Kowalski, *Choroba*, w: tegoż, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, PWN, Warszawa-Wrocław 1998, s. 54.

kulturowych sfer. Wiele projektów mniej lub bardziej dosłownie diagnozuje chorobę świata i człowieka. Jednocześnie wskazanie stanu chorobowego prowokuje do dookreślenia sfer, które się w niej łączą.

Choroba bywa bardzo konkretna: autobiograficzna praca [6] przedstawia zarówno proces izolacji jednostki od świata, jak i pozwala spojrzeć na siebie oczami najbliższych. Cierpienie, nawet odłączone od kontekstu religijnego męczeństwa, zdaje się wręcz konstituować człowieka [1]. Pojawia się też analogia pomiędzy tkanką a społeczeństwem, których rozwój nieuchronnie prowadzi do agonii [13]. Również eugenika staje się swoistym zarodkiem choroby przekształcania ciała i ingerencji w nie – pytanie o granice zadaje autorka pracy [4] – a tłem tego jest również szeroko dyskutowana ostatnio kwestia zapłodnienia in vitro. Wreszcie „łapacze snów”, rekonstruowane poza swoim macierzystym kontekstem ze śmieci – to również swoisty obraz choroby toczącej pogranicze multinaturalizmu i multikulturalizmu [9]. Rzeczywistość oglądana przez pryzmat ekranu smartfona wydaje się być również perspektywą zaburzoną, „zainfekowaną” [10].

W efekcie cierpienie wpisane jest w wielopoziomowy oksymoron „natury (ludzkiej) kultury”. Litość (czy też współczucie) przypomniana przez Lévi-Straussa jest nie tylko kategorią filozoficzną, ale przede wszystkim spoiwem łączącym człowieka w jego różnych wariantach, rozproszonych pomiędzy światem kultur(y) i natur(y). Ta praca mediacyjna jest źródłem ważnego pytania o normę i granicę w świecie człowieka, które w sposób istotny wybrzmiewa w omawianych projektach.



Bibliografia

- Descola P., *Beyond Nature and Culture*, tłum. na jęz. ang. J. Llyod, The University of Chicago Press, Chicago 2013.
- Descola P., *Modes of Being and Forms of Predication*, „Hau. Journal of Ethnographic Theory” 2014 (Vol. 4), nr 1, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.012>, 20.10.2017.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy*, t. 2, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2002.
- Gomóła A., Pacukiewicz M., *Laboratorium w pracowni: Chata polska AD 2015. Rekonesans*, „Laboratorium Kultury” 2015, nr 4.

- Herzfeld M., *'As in Your Own House': Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society*, w: *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*, red. D.D. Gilmore, American Anthropological Association, Washington 1987.
- Kelly J.D., *The Ontological Turn: Where are We?*, „HAU. Journal of Ethnographic Theory” 2014 (Vol. 4), nr 1, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.019>, 20.10.2017.
- Kosowska E., *Granice człowieka*, w: *Granice kultury*, red. A. Gwóźdź, M. Kempna-Pieniążek, „Śląsk”, Katowice 2010.
- Kowalski P., *Choroba*, w: tegoż, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, PWN, Warszawa–Wrocław 1998.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Lévi-Strauss C., *Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*, tłum. L. Kolaniewicz, w: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, L. Kolaniewicz, A. Mencwel i in., red. A. Mencwel, WUW, Warszawa 2001.
- Lévi-Strauss C., *Rasa a historia*, w: L.C. Dunn, O. Klineberg, C. Lévi-Strauss, *Rasa a nauka. Trzy studia*, tłum. J. Dembska, wstęp T. Kotarbiński, Warszawa 1961.
- Lévi-Strauss C., *Totemizm dzisiaj*, tłum. A. Steinsberg, KR, Warszawa 1978.
- Lévi-Strauss C., *Wszyscy jesteśmy kanibalami*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, WUJ, Kraków 2015.
- Pacukiewicz M., Pisarek A., *Laboratorium w pracowni. Dar. Szkice A.D. 2016. Drugi rekonians*, „Laboratorium Kultury” 2016, nr 5.
- Rousseau J.J., *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.
- Sahlins M., *On the Ontological Scheme of Beyond Nature and Culture*, „HAU. Journal of Ethnographic Theory” 2014 (Vol. 4), nr 1, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.013>, 20.10.2017.
- Turner T.S., *The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness*, „Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America” 2009 (Vol. 7), nr 1.
- Viveiros de Castro E., *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 1998 (Vol. 4), nr 3 (September).
- Viveiros de Castro E., *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures given in the Department of Social Anthropology, University of Cambridge, February–March 1998*, wstęp R. Wagner, <https://haubooks.org/cosmological-perspectivism-in-amazonia/>, 20.10.2017, HAU Books, [Manchester] 2012.
- Walendowska B., *Totemizm*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, PWN, Warszawa–Poznań 1987.

Abstract

Laboratory in the studio: Human AD 2017. Third reconnaissance

The article contains an analysis and interpretation of works created by the students of the Academy of Fine Arts in Katowice as a part of the project "Laboratory in the studio." An artistic statement allows the authors to get an insight into the sphere of cultural practices and customs, shaped by the modern registers of knowledge but rooted in more permanent forms. The purpose of the text is to discover the cultural rationality behind the idiom of human.

Keywords: human, contemporary art, anthropology of art, Jan Czekanowski

Marek Pacukiewicz

Doktor habilitowany nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Teorii i Historii Kultury Instytutu Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autor książek *Dyskurs antropologiczny w pisarstwie Josepha Conrada* (2008), *Grań kultury. Transgresje alpinizmu* (2012) oraz tomów wierszy *Budowa autostrady* (2012) i *Widokówki* (2016).

Adam Pisarek

Doktor, adiunkt w Zakładzie Teorii i Historii Kultury Instytutu Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autor książki *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei* (2016). Redaktor naczelny „Laboratorium Kultury”. Współredaktor monografii *Ukąszenia, wirusy, memy. Kulturowe obrazy praktyk fizjologicznych* (2013), *Patrzenie i widzenie w kontekstach kulturoznawczych* (2016) oraz monograficznych numerów czasopisma „Laboratorium Kultury” – m.in. *Laboratorium Bronisława Malinowskiego* (2013).



1. Gabriela Palicka, bez tytułu, fragment, 2017.



2. Julia Dyszy, *Człowiek*, fragment, 2017.



Obserwuj



Stare zdjęcia

Gliwice, Śląskie, Sośnica

Dodane o 00:42, 16 maja 2017, ID ogłoszenia: 328941752



Wyróżnij to ogłoszenie



Odśwież to ogłoszenie

Oferta od

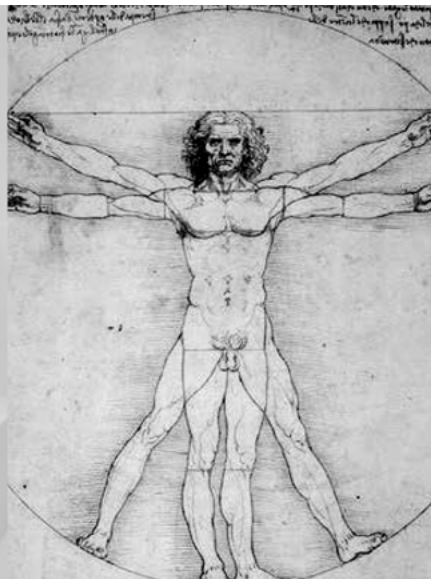
Osoby prywatnej

Stan

Używane

Zdjęcia przedstawiają oficerów węgierskich z okresu Cesarstwa Austro-Węgierskiego. Są to przedruki naklejone na karton, na odwrocie widać nazwy studio fotograficznego z Węgier. Większe ma wymiary 13x21, mniejsze 8x16. Cena większego 20 zł, mniejszego 10 zł. Za obydwa 25 zł.

3. Magdalena Niemiec, *Człowiek*, fragment, 2017.



4. Anita Szymocha, *Doskonałość*, fragment, 2017.



5. Małgorzata Knapik, *Ciało. Kultura – Natura* (stopklatki z filmu), 2017.



6. Ewa Jaros, *Człowieczeństwo* (stopklatki z filmów), 2017.



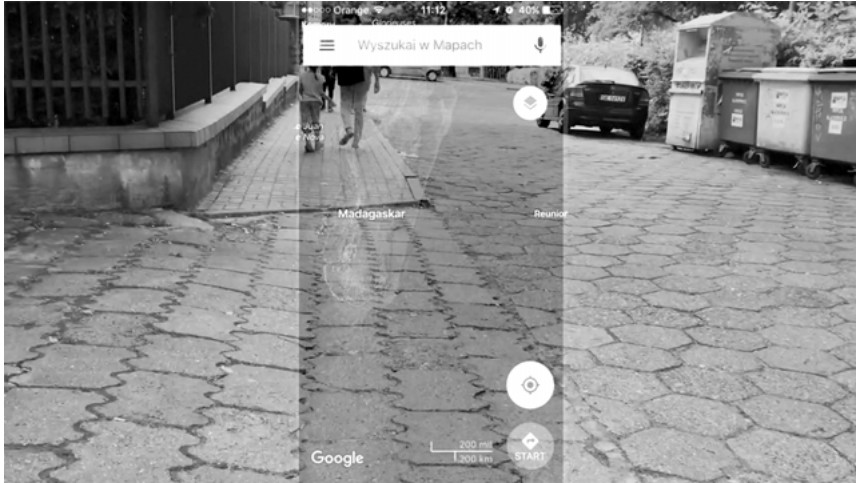
7. Andżelika Szczepaniak, *Człowiek*, fragment, 2017.



8. Marta Wojtaszek, *Człowiek* (stopklatki z filmu), 2017.



9. Agnieszka Gorgoń, *Łapacze snów – człowiek*, fragment, 2017.



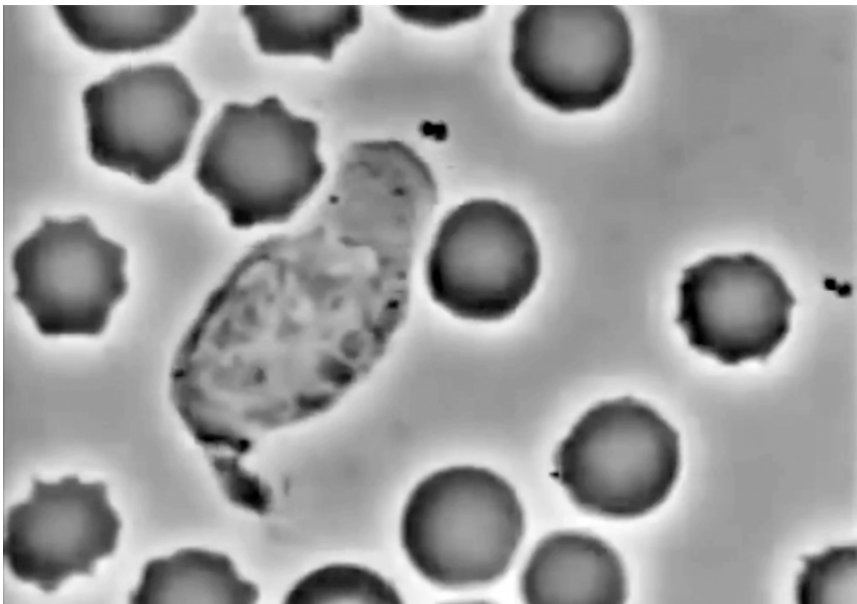
10. Agnieszka Zmuda, *Człowiek* (stopklatki z filmu), 2017.



11. Aneta Kaczmarek, *Człowiek* (stopklatki z filmu), 2017.



12. Monika Rąbel, *Człowiek*, fragment, 2017.



13. Agata Kłasińska, *Człowiek* (stopklatki z filmu), 2017.



Jan Czekanowski (ur. 6 października 1882 r., zm. 20 lipca 1965 r.) – polski antropolog, etnograf i statystyk. Na początku XX w. uczestniczył w wyprawie antropologicznej do środkowej Afryki. Jej efektem było jedno z najważniejszych dzieł afrykanistyki – *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*. Pracownik Królewskiego Muzeum Ludoznawczego w Berlinie oraz Muzeum Antropologii i Etnografii w Petersburgu. Kierownik Katedry Antropologii i Etnologii na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, gdzie stworzył lwowską szkołę antropologiczną. Po wojnie kierował Katedrą Antropologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Jan Czekanowski reprezentuje ten etap rozwoju nauk o człowieku i kulturze, kiedy refleksja humanistyczna i biologiczna były ze sobą ściśle połączone. Jego namysł nad człowiekiem stanowi próbę połączenia wielu dziedzin: etnografii, antropologii fizycznej, statystyki i historii. Nawet współcześnie, kiedy tak mocno podkreśla się potrzebę inter- i transdyscyplinarności refleksji naukowej, intensywność i całościowość tego namysłu imponują. Dwuogniskowa perspektywa przyjmowana przez Czekanowskiego w refleksji nad kulturą – połączenie całościowego oglądu i szczegółowych analiz – czyni z niego postać wyjątkową. Zatem nie tylko treść badań i ich ostateczne wyniki warte są naszej uwagi, ale również droga badawcza, którą projektuje i przemierza uczony: strategię, metodologię, konteksty dookreślające jego twórczość. Badania Czekanowskiego są istotne zarówno w diachronicznej perspektywie rozwoju i trwania nauk o kulturze, jak i w przekroju synchronicznym – dostarczają bowiem naukowych modeli, którymi możemy się obecnie inspirować i z którymi możemy dyskutować.

Wydawcy:



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2017

aspi.katowice



Patronat honorowy:



Cena 28 zł (+ VAT)

ISSN 2084-4697

7 5

9 772084 469707

Więcej o książce