Wrocławskie Studia Wschodnie
24 (2020)
Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

https://doi.org/10.19195/1429-4168.24.6

Grzegorz Dąbrowski
ORCID: 0000-0003-4017-1501
Uniwersytet Wrocławski

Kultura Wileńszczyzny — „spojrzenie z oddali”

Pisząc przed paroma laty pracę *Prosta etnografia Wileńszczyzny*[1], uwzględniając przy tym mozaikowaty wymiar wileńskiej rzeczywistości kulturowej, objawiający się chociażby w wielojęzyczności czy deklarowanej przez mieszkańców Wilna i okolic przynależności do odmiennych grup, określanych zwykle z użyciem pojęcia narodu, a nade wszystko będąc świadomym dostrzeganej niemal na każdym kroku „graniczności” tego świata, w którym mieszają się różne indeksy owej przynależności, uznałem, że to głównie opis, dzięki któremu zdołam przybliżyć jak największą liczbę faktów ilustrujących przedstawiony stan rzeczy, będzie najlepszym narzędziem dostarczającym argumentów na rzecz tezy, w myśl której o Wileńszczyźnie, przynajmniej z perspektywy antropologii kulturowej, należałoby mówić w kategoriach pojęcia „kultura”, nie zaś „kultury”. Taka perspektywa w konsekwencji pozwala na przewartościowanie optyki poznawczej, dzięki czemu na tę konkretną rzeczywistość kulturową, a na pewno wiele jej przejawów, można wówczas spoglądać bardziej przez pryzmat pojęcia „dialog” niż „konflikt”, „dialektyka” — nie „walka”, „tutejszość” — nie zaś „obcość” itp.

Strategia opisu danej rzeczywistości kulturowej, czy może raczej dostępnych uwadze, doświadczeniu i percepcji badacza fragmentów tej rzeczywistości, co tak na marginesie sprowadza się w moim mniemaniu do praktykowania etnografii, ma wiele zalet. Pomijając kwestię dostarczania wiedzy na dany temat, opis daje osobie czytającej wolność interpretacji. I taka była też jedna z moich intencji przy pisaniu *Prostej etnografii Wileńszczyzny* — by czytelnik mógł stworzyć własny obraz wileńskiej kultury, korespondujący z jego wiedzą i wrażliwością poznawczą. Z tego też względu starałem się unikać nadmiernej interpretacji faktów, które zdecydowałem się przedstawić w napisanej przeze mnie książce.

[1] G. Dąbrowski, *Prosta etnografia Wileńszczyzny*, Wrocław 2013.

© for this edition by CNS

Siłą rzeczy, o czym dla porządku należy tu wspomnieć, moja praktyka badawcza w zakresie etnografii Wileńszczyzny, zarówno z tytułu mojego pochodzenia, jak i dostępu do różnych środowisk, podlegała poniekąd polskiej optyce. Zapewniam jednak, że w praktyce tej starałem się przyjmować zdystansowaną postawę względem najróżniejszych polskich resentymentów. Unikałem też wikłania się w problemy z zakresu „zagrożonej polskości" na Litwie czy stosunków litewsko-polskich, mimo że cały czas spotykałem się z tego rodzaju narracjami. Zafascynowała mnie natomiast wileńska różnorodność kulturowa, do której i tak miałem dostęp głównie dzięki przynależności do rzeczywistości języka polskiego, co w żadnym razie nie przeszkadzało mi w tym, by dotknąć w ten sposób także innych wileńskich uniwersów.

Pozostaje mi już tylko dodać, że ten artykuł jest poniekąd próbą spojrzenia na kulturę Wileńszczyzny z perspektywy dystansu czasowego oraz propozycją odniesienia tej rzeczywistości do sposobu pojmowania kultury, jaki można spotkać zarówno w literaturze *stricte* etnologicznej, jak i tej, której przedmiotem zainteresowania jest człowiek w świecie i wiedza na ten temat. Tym razem rezygnuję z opisu na rzecz właściwej humanistyce gry słów, pojęć i znaczeń, które są nierozerwalne z ludzkim doświadczeniem, dzięki czemu możemy mówić chociażby o kumulatywnym wymiarze naszej wiedzy, do której zasobu każdy może coś dołożyć. Z mojej strony byłyby to uwagi na temat języka i relacji małżeńskich w kontekście tezy, zgodnie z którą na obszarze mieszania się różnych języków i tradycji ludzie, mimo istnienia partykularyzmów, dążą paradoksalnie do unifikacji czy też może raczej neutralności zachowań, co można obserwować w wymiarze symbolicznym, a jednocześnie podtrzymują kryterium obcości, które w niektórych przypadkach należałoby wręcz uznać za klucz mechanizmu reprodukcji biologicznej.

Proponując „spojrzenie z oddali" na kulturę Wileńszczyzny, zamierzam głównie powołać się na dwa teksty Claude'a Lévi-Straussa: *Rasa a historia*[2] oraz *Rasa i kultura*[3]. W kontekście pojęcia „Studiów Wschodnich" nie bez znaczenia jest, że wskazany przeze mnie uczony, jak się zdaje, nawet z pewnego rodzaju estymą i respektem w obu wymienionych tekstach odnosi się, co prawda w sposób marginalny, do myśli Dalekiego Wschodu, co dodatkowo sprzyja funkcji proponowanego w tytule tego artykułu „oddalenia".

Dla porządku dodam, iż kluczem przybliżanych przeze mnie fragmentów bądź niektórych refleksji Lévi-Straussa jest optyka kultury Wileńszczyzny, która zdaje się rzeczywistością heterogeniczną, dynamiczną i sprzęgniętą

[2] C. Lévi-Strauss, *Rasa a historia*, przeł. J. Dembska, [w:] L.C. Dunn, O. Klinberg, C. Lévi-Strauss, *Rasa a nauka*, Warszawa 1961, s. 125–180.

[3] C. Lévi-Strauss, *Rasa i kultura*, przeł. W. Grajewski, [w:] *idem*, *Spojrzenie z oddali*, Warszawa 1993, s. 21–54.

© for this edition by CNS

z takimi chociażby systemami kultury jak język, które funkcjonują również poza obszarem Wilna i przyległych do niego ziem.

Rasa a historia Lévi-Straussa jest tekstem, którego powstaniu, jak sądzę, towarzyszyła wyraźna intencja, jaką jest dyskredytacja poglądów wywodzących się z teorii rasistowskich bądź też do tego typu teorii nawiązujących. Jest to swego rodzaju manifest przeciwko ideom i praktykom sprowadzającym się do rozróżniania kultur i ras na lepsze, gorsze, mniej lub bardziej rozwinięte itp. Autor tego manifestu, jeśli już czyni rozróżnienia, to głównie takie, które ciążą w stronę „kumulacji", „koalicji" czy „współpracy" przeciwstawionych „izolacji" czy „skostnieniu", wyrażając przy tym swój afirmatywny stosunek względem pojęć przywołanych tu w pierwszej kolejności. Sam zresztą, z perspektywy około dwudziestu lat, tak to podsumowuje:

> izolowane kultury nie mogą się spodziewać, że same stworzą dla siebie warunki historii naprawdę kumulatywnej. Dla powstania tych warunków trzeba, pisałem, aby różne kultury łączyły dobrowolnie lub nie swoje wkłady i zwiększały w ten sposób szansę urzeczywistnienia w wielkiej grze historii długich serii, które umożliwią postęp[4].

Wynalazki i postęp cywilizacyjny, jak pisał francuski uczony jeszcze w 1961 roku, zależą właśnie od liczby i różnorodności kultur, które w różny sposób, nawet nie zawsze pokojowy, często mimowolnie, koegzystują z sobą w długim czasie, umożliwiającym zaistnienie tak zwanej długiej serii precedensów, dynamizujących i warunkujących postęp[5]. Na dobrą sprawę treść *Rasy a historii* definiuje przedstawiona już we wstępie uwaga autora, wedle której, jak można sądzić, wszystkie grupy etniczne, z jakich składa się ludzkość, „wniosły specyficzny wkład do wspólnej spuścizny"[6].

We wskazanym artykule Lévi-Strauss, paradoksalnie, niewiele miejsca poświęca pojęciu „rasa". Przede wszystkim dlatego, że według niego wszelkie próby charakterystyki ras zawsze będą sprowadzać się do analizy właściwości psychologicznych każdej z nich, co w konsekwencji oddalać nas będzie od prawdy naukowej, zarówno gdy będziemy je określać w sposób pozytywny, jak i negatywny[7]. Mówienie o człowieku w kontekście rasy, jak twierdzi, dopuszczalne jest co najwyżej w wariancie analiz ilościowych, a dyskurs ten, prowadzony w kategoriach analiz jakościowych, francuski uczony uważa za „grzech pierworodny antropologii". Jego zdaniem polega on na „pomieszaniu czysto biologicznego pojęcia rasy […] z wytworami socjologicznymi i psychologicznymi kultur ludzkich"[8]. Dlatego przedmiotem swoich dalszych dywagacji i analiz czyni przede wszystkim to, co sprowadza do pojęcia „kul-

[4] *Ibidem*, s. 44.
[5] Zob. C. Lévi-Strauss, *Rasa a historia*…, s. 170.
[6] *Ibidem*, s. 125.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*, s. 126.

© for this edition by CNS

tura" tudzież relacji kultura–historia, w ramach której możemy obserwować znacznie większą różnorodność i odmienność, niż gdybyśmy koncentrowali uwagę wyłącznie na cielesnym wymiarze człowieka. Jak pisze:

> Istnieje znacznie więcej kultur ludzkich niż ras, ponieważ pierwsze liczą się na tysiące, drugie natomiast na jednostki: dwie kultury stworzone przez ludzi należących do tej samej rasy mogą różnić się między sobą w równym lub nawet w większym stopniu niż dwie kultury grup rasowo odrębnych[9].

Jak już wspomniałem, spora część uwagi Lévi-Straussa w *Rasie a historii* poświęcona jest analizie osadzonych w pojęciu „historia" kulturowych mechanizmów sprzyjających powstawaniu cywilizacji, wynalazków, ogólnie splotów warunkujących dynamiczny rozwój zarówno grup ludzkich, jak i całej ludzkości, czego relacjonować nie zamierzam, gdyż w kontekście podjętego przeze mnie wyzwania wolałbym skoncentrować się tylko na tych spostrzeżeniach ojca strukturalizmu w antropologii kulturowej, które sprzyjać będą mojej intencji „spojrzenia z oddali" na kulturę Wileńszczyzny.

Niewątpliwie do szczególnie pożądanych z perspektywy mocy eksplanacyjnej w kontekście podjętego tu problemu należałoby zaliczyć uwagę, w której obrębie znalazły się refleksje na temat wspólnoty cywilizacyjnej i warunków jej rozwoju czy języka, co w odniesieniu do kultury Wileńszczyzny nie jest bez znaczenia. Oto dłuższy fragment wypowiedzi francuskiego uczonego:

> społeczeństwa będące z sobą od niedawna w bardzo ścisłym kontakcie zdają się przedstawiać obraz tej samej cywilizacji, mimo że doszły do niej różnymi drogami, o których to drogach nie mamy prawa zapominać. W społeczeństwach ludzkich działają jednocześnie siły wzajemnie sobie przeciwstawne: jedne zdążają do utrzymania, a nawet do zaakceptowania partykularyzmu, inne zaś w kierunku zbliżenia i spowinowacenia kultur. Uderzające przykłady takich zjawisk dają badania nad językiem. Tak więc języki pochodzące z tego samego pnia wykazują tendencję do wzajemnego różnicowania się (np. rosyjski, francuski i angielski), podczas gdy języki o różnym pochodzeniu, używane jednak na graniczących z sobą terytoriach, rozwijają pewne cechy wspólne — np. rosyjski wyodrębnił się pod pewnymi względami od języków słowiańskich, zbliżając się przynajmniej w pewnych cechach fonetycznych do języków ugro-fińskich i tureckich, używanych na terenach bezpośrednio sąsiadujących z nim geograficznie[10].

W przedstawionej myśli znajdziemy przynajmniej kilka punktów, które z powodzeniem można uwzględniać w licznych narracjach na temat kultury Wileńszczyzny. Na pewno można w tym świecie, bez większego wysiłku, zaobserwować „siły wzajemnie sobie przeciwstawne". Z jednej strony ich egzemplifikacją mogą być na przykład nagłaśniane szczególnie przez media i polityków formy konfliktu litewsko-polskiego (klasycznym tematem w tym zakresie jest pisownia imion, nazwisk i nazw ulic), z drugiej małżeństwa mieszane, między innymi litewsko-polskie właśnie. W przywołanej przeze

[9] *Ibidem*, s. 127.
[10] *Ibidem*, s. 129–130.

© for this edition by CNS

mnie rzeczywistości kulturowej wzajemne stosunki i relacje nie są jednak aż takie proste, w tym sensie, że nie mamy tu do czynienia bynajmniej tylko z dwiema dbającymi o swoje partykularne interesy grupami, których odmienność można określać chociażby na poziomie języka. W uniwersum wileńskiej kultury mamy raczej splot różnych języków i tradycji. W związku z tym o wiele łatwiej tu dostrzegać to, co wspólne, ewentualnie to, co podlega prawom wzajemnego przenikania się elementów kultury mających swą genezę w poszczególnych grupach tworzących ów splot. Bo Wileńszczyzna to wspólna ojczyzna, biorąc z grubsza i w alfabetycznej kolejności przybliżania, dla licznych Białorusinów, Karaimów, Litwinów, Polaków, Rosjan, staroobrzędowców, Tatarów czy Żydów.

Teoretycznie rzecz ujmując, w obrębie modelu złożonego z tylu elementów siłą rzeczy muszą powstawać koalicje. Trudno również w tym przypadku, jak sądzę, mówić o skostnieniu tego rodzaju rzeczywistości kulturowej. Rzecz jasna, choćby w imię interesów politycznych różnych grup dochodzi w tym obszarze także do eskalacji postaw i światopoglądów, których sens sprowadzić można do wyostrzenia poszczególnych partykularyzmów, niemniej kulturowa konstytucja tego świata wydaje się przeczyć ich istnieniu w czystej formie, z czego zdają sobie sprawę mieszkańcy tego świata. Sądzę, iż jedna z tez przedwojennej badaczki w zakresie etnografii Wileńszczyzny, profesor Uniwersytetu Stefana Batorego, Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej, iż „nie ma czystych kultur", zdecydowanie odzwierciedla nie tylko doświadczenie badawcze wspomnianej autorki, według której „wszystkie języki i kultury stanowią wypadkową krzyżowania się ze sobą różnych języków i kultur"[11].

Tego typu rozpoznanie w przypadku kultury Wileńszczyzny jest przyjmowane od lat i w zasadzie przybiera tylko kolejne formy optyki badawczej, w zależności od tego, jakie pojęcie bądź teoria pełnią w danym czasie funkcję klucza służącego zrozumieniu zacytowanej prawdy. Jednym z takich wytrychów jest chociażby nadużywane w ostatnich dekadach pojęcie „pogranicze", opisującego nie tyle zetknięcie się dwu lub więcej kultur, jak pisze jedna z badaczek Wileńszczyzny, Iwona Kabzińska, ile „fakt konfrontacji różnych systemów wartości, kultury dnia codziennego, postaw życiowych i poziomu życia, a następnie — w efekcie tej konfrontacji — przenikania owych wzorców i postaw w jedną lub drugą stronę"[12].

W przypadku modelu niezwykle dynamicznej w kontekście „konfrontacji" i „przenikania" różnych „wzorców" oraz „postaw" kultury wileńskiej

[11] C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa, *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane*, wyb. L. Mróz, A. Zadrożyńska, Warszawa 2005, s. 398.

[12] I. Kabzińska, *Wśród „kościelnych Polaków". Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*, red. J. Kowalska, Warszawa 1999, s. 15.

© for this edition by CNS

rzeczywiście można obserwować tę swoistą dialektykę działania sił „wzajemnie sobie przeciwstawnych", o których pisał Lévi-Strauss. Dotyczy to zarówno jednostkowych przypadków poszczególnych ludzi, którzy w obrębie tylko swojej osoby, wyłącznie z tytułu urodzenia, łączą w sobie indeksy na przykład przynależności do elementów kultury białoruskiej, litewskiej czy polskiej, jak i wizji tej rzeczywistości z perspektywy pewnych uogólnień. Przykładem takiego uogólnienia może być to, w myśl którego Polaków z Wileńszczyzny łączy z Białorusinami i Rosjanami zamieszkującymi tę ziemię przynależność do tej samej grupy językowej, różni ich zaś, przynajmniej Polaków i Rosjan, wyznanie — ci pierwsi to głównie katolicy, ci drudzy — prawosławni. Z Litwinami z kolei łączy Polaków wyznanie, katolicyzm, a różni przynależność do języków reprezentujących odmienne grupy Bałtów i Słowian. Oznacza to prawdopodobnie mniej więcej tyle, że istnieją kategorie, w których obrębie możliwe jest znalezienie wspólnej płaszczyzny chociażby między Litwinami i Polakami, tak samo jak istnieją obiektywne wręcz przesłanki ku temu, by między przedstawicielami wymienionych grup mówić o rozbieżności poglądów i postaw.

W mojej opinii stwarzanie odpowiedniego dystansu, jeśli chodzi o postrzeganie odmienności kulturowych tudzież kultury innej niż własna, jest istotnym elementem praktyki badawczej w zakresie etnologii czy antropologii kulturowej. Za jedno z narzędzi sprzyjających przyjmowaniu takiej postawy można uznać zabieg, jakiego dokonał Claude Lévi-Strauss w *Rasie a historii*, polegający na odcięciu „rasy" od „kultury", co miało zminimalizować niebezpieczeństwo wejścia w przestrzeń teorii rasistowskich. W przypadku podjętego w tym artykule problemu i na tym etapie rozważań proponuję podobny zabieg, jakkolwiek w odniesieniu do pojęć „język", „naród" czy „grupa etniczna", których łączenie nie zawsze sprzyja pojmowaniu wielu reguł i procesów, jakie mają miejsce przynajmniej w rzeczywistości kulturowej Wileńszczyzny. W tej przestrzeni nierzadko zdarza się, iż podstawowym wyznacznikiem jakiejkolwiek przynależności jest głównie język, o czym wielokrotnie i w różnych miejscach wspominał chociażby Czesław Miłosz. Z tego właśnie powodu nie należy stawiać znaku równości między pojęciami języka czy narodu. Takie spojrzenie zdaje się o tyle uzasadnione, o ile na przykład osoba żyjąca w Wilnie i posługująca się na co dzień, lecz także w święta, językiem litewskim bądź rosyjskim wcale nie musi uważać się za Litwina czy Rosjanina. Co więcej, wielokrotnie odnotowanym faktem jest to, że praktyki komunikacyjne w obrębie kilku języków są jedną z podstawowych norm w kulturze Wileńszczyzny. Aby nie być gołosłownym, przytoczę jedną z konstatacji autorstwa związanej z Wilnem Barbary Dwilewicz, badaczki języka polskiego oraz procesów językowych zachodzących wśród przedstawicieli społeczności polskiej w Wilnie, która wyraziła następującą

© for this edition by CNS

prawidłowość dotyczącą czasów nam współczesnych w odniesieniu do języka polskiej młodzieży:

> Włączanie do swej wypowiedzi cytatów z języka rosyjskiego i litewskiego jest zabiegiem świadomym i nie stanowi żadnej przeszkody w komunikacji, ponieważ młodzież polska na Litwie zna te języki. Zresztą taki sposób mówienia charakterystyczny jest dla większości użytkowników polszczyzny litewskiej[13].

Prowadząc badania etnograficzne na Wileńszczyźnie, stosunkowo często słyszałem od spotykanych osób, iż język, którym posługują się w relacjach z poszczególnymi ludźmi, jest efektem „dostrajania" się do języka rozmówcy. Napotykani przeze mnie ludzie podkreślali też to, że dysponując zasobem słów z kilku języków i zwykle znajomością przynajmniej dwóch, tak jak interesy załatwiają „po sprawie", a nie kierując się na przykład kluczem identyfikacji narodowej, tak w celu wzajemnej komunikacji mówią „po prostu", „po prostemu" itp. W tym miejscu warto na marginesie zadać pytanie o to, w jakim stopniu ten mechanizm „dostrajania", „świadomego" bądź w mniejszym stopniu uświadamianego stosowania „ekwiwalentów" sprzyja powstawaniu nowych schematów językowych, które tworzone są na zasadzie relatywnego udziału różnorodnych elementów pochodzących z języków Wileńszczyzny, pojawiających się w zależności od tego, jakie grupy ludności zamieszkują dane terytorium.

Pytanie to jest o tyle trudne do zweryfikowania, o ile mamy w tym względzie do czynienia z ciągłym procesem owego „dostrajania", jakkolwiek wielu badaczy dostrzega w nim większe struktury, w związku z czym w literaturze przedmiotu spotkamy się z takimi określeniami na przedstawiony stan rzeczy jak „mowa prosta" czy „język prosty". Interesujące uwagi na ten temat znajdziemy chociażby w pracy Koji Mority, *Przemiany socjolingwistyczne w polskich społecznościach na Litwie (Region Trocki) i Białorusi (Region Iwienicki). Studium porównawcze*, w której odnosi się on do „języka prostego" i w której pojawiają się między innymi takie określenia dotyczące tego języka, jak: „narzecze języka białoruskiego", „lokalna gwara białoruska", „interdialekt", „język pragmatyczny" czy język „tutejszy". Za *signum*, znak swoistej ambiwalencji, można uznać takie zestawienie, w którym z jednej strony „językiem prostym" nazywa się język kancelaryjny i literacki Wielkiego Księstwa Litewskiego w wiekach XVI i XVII, a z drugiej jest nim przeciwstawiony formom literackim „język codzienny" ludności Wileńszczyzny[14]. To tylko niektóre z wariantów i tropów, które omawia pochodzący z Japonii językoznawca. Podsumowując swój wywód, konstatuje

[13] B. Dwilewicz, *Kilka uwag o języku polskiej młodzieży na Litwie*, [w:] *Wileńszczyzna małą ojczyzną*, red. A. Szerląg, Wrocław 2010, s. 216.

[14] K. Morita, *Przemiany socjolingwistyczne w polskich społecznościach na Litwie (Region Trocki) i Białorusi (Region Iwienicki). Studium porównawcze*, Warszawa 2006, s. 126–149.

© for this edition by CNS

on, że określenie języka za pomocą pojęcia „prosty" jest najprawdopodobniej na tym wielojęzycznym obszarze najbardziej odpowiednie w kontekście zachowania neutralności[15]. Jak pisze Morita, na terytorium, w którego skład również wchodzi Wileńszczyzna:

> przez wieki istniała potrzeba dostosowywania się do ciągłych zmian warunków polityczno-społecznych i językowo-kulturowych. Dokonywało się to bez żadnych przeszkód i konfliktów. Taka neutralność pod względem językowym pozwoliła bowiem mieszkańcom tych ziem lawirować w warunkach różnych sytuacji politycznych i społecznych i umożliwiała unikanie jednoznacznej deklaracji narodowościowej. […] Na terenie historycznie stanowiącym barwną mozaikę językową „mowa prosta" pełni funkcję języka „neutralnego"[16].

Ten „neutralny" język w moim przekonaniu może wręcz urastać do rangi symbolu będącego reprezentacją wileńskiej wielojęzyczności. Symbolu o tyle pojemnego, o ile zawiera się w nim dynamiczna zdolność adaptacyjna, której niepodważalną wartością zdaje się właśnie neutralna postawa względem siebie i zarazem drugiego człowieka, co należałoby odczytywać zarówno w kategoriach dystansu, jak i chęci komunikowania oraz wspólnego bycia w świecie bez względu na dzielące ludzi różnice oraz zależności. Sądzę, iż takie rozpoznanie koresponduje z pojęciem „nadorganizmów społecznych", którego użył Lévi-Strauss, pisząc w *Rasie a historii* o niekwestionowanej roli różnorodności kulturowej oraz wynikającej z tytułu jej długiego trwania na danym terytorium zdolności, mówiąc oględnie, polepszania warunków naszej egzystencji polegającej na współistnieniu[17]. Rangę tej uwagi należałoby przy tym mierzyć inną konstatacją francuskiego uczonego, w myśl której „różnorodność kultur rzadko przedstawia się ludziom we właściwej postaci, tj. jako naturalne zjawisko wynikające z pośrednich lub bezpośrednich stosunków między społeczeństwami"[18].

Pozwolę sobie w tym miejscu zauważyć, iż z perspektywy uwag zawartych we wskazanym tu tekście Lévi-Straussa na kulturę Wileńszczyzny można spojrzeć jak na rodzaj stosunkowo różnorodnej rzeczywistości kulturowej, w której mają prawo działać „jednocześnie siły wzajemnie sobie przeciwstawne", dążące z jednej strony do „utrzymania a nawet do zaakceptowania partykularyzmu", z drugiej — „w kierunku zbliżenia i spowinowacenia kultur", co w istocie jest „naturalnym zjawiskiem", dzięki któremu mogą rozwijać się „pewne cechy wspólne", sprzyjające powstawaniu „nadorganizmów społecznych" i które w tym konkretnym kontekście należałoby waloryzować w kategoriach postępu. Według moich obserwacji i doświadczeń miarą tego postępu zdają się chociażby sądy często wyrażane przez wielu przyjeżdżają-

[15] *Ibidem*, s. 148.
[16] *Ibidem*, s. 148–149.
[17] C. Lévi-Strauss, *Rasa a historia*…, s. 170–171.
[18] *Ibidem*, s. 132.

© for this edition by CNS

cych na Wileńszczyznę ludzi, którzy zauważają takie przymioty tutejszej społeczności, jak gościnność, życzliwość, serdeczność, otwartość czy tolerancja.

* * *

O ile w tekście *Rasa a historia* Claude Lévi-Strauss skoncentrował się głównie na mentalnym wymiarze pojęcia „kultura", o tyle w napisanej dwadzieścia lat później *Rasie i kulturze* jego poglądy odnośnie do tego terminu nie były aż tak redukcjonistyczne. Dla porządku należy jednak dodać, że także w tym drugim tekście francuski uczony w dalszym ciągu wstrzymuje się od prób definiowania tego, czym jest rasa, sugerując się tym, iż „specjaliści w dziedzinie antropologii fizycznej, którzy spierają się na ten temat od prawie dwóch stuleci, nigdy nie doszli do zgody"[19].

Rezygnując konsekwentnie z wypowiadania się w kategoriach analiz jakościowych na temat tego, czym jest rasa, Lévi-Strauss w *Rasie i kulturze* zdaje się przyjmować tezę, w myśl której kultura ma wpływ na dziedziczenie cech fizycznych człowieka, czyli w istocie na cielesny wymiar jego egzystencji:

> O tym, że wyłącznie te kulturowe powody mogą być istotne, świadczy fakt, iż różnice dostrzeżone między dziećmi afrykańskimi i północnoamerykańskimi są nieporównanie większe od różnic między czarnymi i białymi w tej ostatniej kategorii; w istocie dzieci amerykańskie, niezależnie od pochodzenia rasowego, są wychowywane mniej więcej w ten sam sposób[20].

Innymi słowy, rasa jest funkcją kultury[21]. Gdyby stwierdzenie to uznać za rodzaj prawa, wówczas prawdopodobnie Rosjanina z Tatarem czy Polakiem z Wilna osiadłych tam od pokoleń łączyłoby więcej pod względem cech fizycznych niż wileńskiego Polaka z Polakiem osiadłym z dziada pradziada gdzieś w okolicach Kielc czy Krakowa. To tylko hipoteza. Sądzę jednak, że osobie, której uda się ją zweryfikować pozytywnie, łatwiej będzie pojąć, iż potencjalny Polak z Wilna, już tylko w kontekście cech fizycznych, jest bardziej reprezentantem kultury Wileńszczyzny niż kultury ludności osiadłej wzdłuż Wisły.

Wracając do Lévi-Straussa, należy wskazać, że jego zdaniem typ kultury jest w stanie w długim okresie spowodować nie tylko zmiany w konstytucji fizycznej człowieka, ale też pod wpływem tych zmian służyć powstawaniu rozwiązań społecznych, których celem jest kondycja fizyczna sprzyjająca dalszej egzystencji danej grupy. Koncentrując się na tym wymiarze naszego istnienia, właśnie z perspektywy koniecznego w nauce dystansu, spoglądając „z oddali", francuski uczony sprowadza przybliżane przez niego fakty bynajmniej nie do kategorii osobliwości, na której to kategorii zdaje się kończyć

[19] C. Lévi-Strauss, *Rasa i kultura*…, s. 21.
[20] *Ibidem*, s. 25.
[21] Zob. *ibidem*, s. 39.

© for this edition by CNS

wyobraźnia wielu ludzi, lecz do tego, mówiąc wprost, co sprzyja kulturowemu trwaniu poszczególnych grup ludzkich, które w tym celu stwarzają rozmaite, właśnie z pozoru „osobliwe", mechanizmy zachowań społecznych. Wyrazem wspomnianego dystansu może być chociażby taka oto wypowiedź przywoływanego tu autora:

> Bez wątpienia, między kulturami może istnieć wrogość i dochodzić do wojny, ale idzie wtedy głównie o pomszczenie krzywd, o zdobycie jeńców przeznaczonych na obrzędy ofiarne, o porwanie kobiet i rabunek dóbr: te zwyczaje, godne potępienia według naszych kryteriów moralnych, prawie nigdy jednak nie prowadzą do niszczenia kultury jako kultury albo do jej podporządkowania, obcej kulturze nie przyznaje się bowiem pozytywnej rzeczywistości[22].

Myślę, że fragment ten, w kontekście *Rasy i kultury*, należałoby czytać ze świadomością tego, iż wiele ludzkich praktyk społecznych w istocie służy takiej regulacji cech fizycznych, które sprzyjają wspólnej egzystencji różnych grup, nawet wtedy, gdy mają wśród nich miejsce nierzadko krwawe konflikty bądź formy aktywności, paradoksalnie, skierowane przeciwko życiu ludzkiemu. Nie spogląda natomiast Lévi-Strauss przychylnym okiem na takie zachowania, których sens sprowadza się do „idei nierówności" głoszonej w celu unicestwienia przedstawicieli grupy uznanej za gorszą bądź niegodną istnienia[23].

Z dystansem francuski uczony podchodzi też do różnego rodzaju „dziwacznych" zwyczajów matrymonialnych, a także praktyk z zakresu dzieciobójstwa czy regulacji urodzin. Na marginesie można wspomnieć, że już w latach osiemdziesiątych XX wieku, wspominając przy tej okazji o przeludnionym globie, Lévi-Strauss wypowiadał się na temat antykoncepcji jako działaniu, które z perspektywy rozmaitych wykładni moralnych może być postrzegane negatywnie, natomiast da się je uzasadnić w sposób racjonalny, między innymi jako ochronę przed chorobami zakaźnymi czy głodem[24].

Niewątpliwie relacje małżeńskie, różne ich warianty w poszczególnych kulturach, to szczególnie ważny przedmiot uwagi francuskiego uczonego, czego potwierdzenie znajdziemy w licznych jego publikacjach. Także w *Rasie i kulturze* ten motyw pojawia się po wielokroć, i to w takim kontekście, który dobitnie sugeruje, że relacja małżeńska to rodzaj kulturowego logarytmu regulującego wzajemne stosunki między całościami większymi niż małżonkowie i ich najbliższa rodzina. Jak pisze Lévi-Strauss:

> To przecież kultura grupy określa granice geograficzne, które grupa wyznacza sobie lub którym podlega, przyjazne lub wrogie stosunki z ludami sąsiadującymi i w konsekwencji względną ważność wymian genetycznych, które mogą między nimi zachodzić w związku z możliwością, popieraniem lub zakazem zawierania małżeństw[25].

[22] *Ibidem*, s. 27.
[23] *Ibidem*, s. 28.
[24] *Ibidem*, s. 36.
[25] *Ibidem*, s. 39.

© for this edition by CNS

Traktując małżeństwo jako kulturowo ustanowiony wzór — jak można to czytać — wymian genetycznych, Lévi-Strauss powołuje się na wyniki badań Franka B. Livingstone'a opublikowane w artykule *Anthropological Implications of Sickle Cell Gene Distribution in West Africa*[26]. Badania te dotyczyły problemu odporności na malarię w kontekście występowania genu drepanocytozy wśród ludności Afryki Zachodniej. W związku z ich prowadzeniem Livingstone uwzględnił zespół danych biologicznych, archeologicznych, lingwistycznych i etnograficznych, dochodząc do wniosku, że jednym z istotnych źródeł malarii na tym obszarze było wynalezienie rolnictwa. Otóż na skutek zmiany gospodarki pojawiło się więcej zbiorników ze stojącą wodą. Zaczęły one pełnić funkcję środowiska sprzyjającego reprodukcji moskitów i owadów, a te z braku zwierząt, na których wcześniej żerowały, skoncentrowały się na człowieku. I choć wydarzyło się to wskutek procesu rozciągniętego zapewne na wiele tysiącleci, wolno przypuszczać, iż do powstania wspomnianej choroby zakaźnej nie przyczyniła się rasa, tylko właśnie kultura[27]. Szczególnie interesujące w tej historii zdaje się to, iż również w ramach rzeczywistości określanej przez antropologów za pomocą pojęcia „kultura" wypracowany został model zachowań, dzięki któremu osiągnięto względną odporność na malarię. Model ten sprowadzono do systemu zawierania małżeństw, który funkcjonował w ten sposób, by drepanocytoza, czyli niedokrwistość sierpowata, jako wrodzone niedotlenienie krwinek czerwonych, była dziedziczona tylko po jednym z rodziców, jako że dziedziczona po obojgu zwykle prowadziła do śmierci[28].

Kończąc przybliżanie istotnych z punktu widzenia poruszanego przeze mnie problemu uwag Lévi-Straussa na temat zależności, jakie zachodzą między systemem kultury a zespołem cech fizycznych charakteryzujących ludność na danym obszarze, pozwolę sobie na przytoczenie jeszcze jednego cytatu:

> Kulturę wyznacza pewna wielość cech, z których część jest wspólna, acz w różnym stopniu, dla niej i dla kultur sąsiednich, a także dalekich, podczas gdy inne cechy oddzielają ją od nich w sposób mniej lub bardziej dobitny. Cechy te równoważą się w ramach systemu, który w obu przypadkach powinien być zdolny do istnienia i rozwoju, inaczej bowiem będzie stopniowo negowany przez inne systemy, charakteryzujące się większą zdolnością ekspansji i reprodukcji[29].

Jako laik w zakresie nauk medycznych, a szczególnie genetyki, nie umiem wypowiedzieć się na temat istnienia systemu równoważenia się cech fizycznych, który zapewnia grupie zdolność reprodukcji niebudzącej zastrze-

[26] Zob. F.B. Livingstone, *Anthropological Implications of Sickle Cell Gene Distribution in West Africa*, „American Anthropologist" 60, 1958, nr 3.

[27] Zob. C. Lévi-Strauss, *Rasa i kultura*…, s. 41–42.

[28] *Ibidem*, s. 41.

[29] *Ibidem*, s. 43.

© for this edition by CNS

żeń pod względem genetycznym. Jednak jako etnograf przysłuchujący się uwagom ludzi przyjeżdżających na Wileńszczyznę, a zamieszkałych gdzie indziej, a także obserwator niuansów wileńskiej kultury mogę stwierdzić, że mieszkańcy ziemi wileńskiej sprawiają wrażenie populacji ludzi zdrowych i różnorodnych pod względem cech fizycznych, na podstawie których dałoby się tu również wskazać na dominujące typy urody. Warte podkreślenia jest dodatkowo to, co zauważa wielu ludzi z zewnątrz, iż na Wileńszczyźnie stosunkowo rzadko spotkamy sylwetki osób dotkniętych chorobą cywilizacyjną, jaką jest otyłość. Zapewne wiele takich czynników, jak między innymi styl życia czy dieta, decyduje o takim stanie rzeczy. Mając jednak na względzie zarówno niektóre z przybliżonych uwag Lévi-Straussa, jak i fakt istnienia wielu elementów, w tym tych sprowadzających się do fizycznych właściwości człowieka, które w konsekwencji składają się na społeczny i kulturowy obraz Wileńszczyzny, trudno nie zastanawiać się nad istnieniem mechanizmu odpowiadającego za zrównoważony system „wymian genetycznych", tym bardziej że dosyć charakterystycznym elementem funkcjonujących na ziemi wileńskiej zachowań społecznych są małżeństwa mieszane. Tego typu małżeństwa nie są jakąś szczególną dominantą, niemniej nie jest to odosobnione zjawisko i sądzę, że przypadki tego typu transgresji spotkamy w większości wileńskich rodzin. Z przymrużeniem oka warto zastanowić się nawet nad tym, czy w tak „wymieszanym" świecie pytanie o klucz doboru tudzież ilościowy wskaźnik małżeństw mieszanych ma w ogóle jakikolwiek sens. Prowadząc badania etnograficzne na Wileńszczyźnie, mimo wszystko wyczulałem uwagę na ten problem. Nie udało mi się dostrzec jakichś systemowych rozwiązań w tym zakresie, niemniej zdołałem zebrać sporo przykładów ilustrujących zawiłość niektórych relacji małżeńskich w tym „przemieszanym" świecie.

Interesującym przykładem swoistego i jak dla mnie trudnego do rozwikłania algorytmu zawierania małżeństw może być to, co opowiedziała mi kiedyś w pociągu młoda mieszkanka Augustowa, która urodziła się już w Polsce, lecz której rodzina przybyła z Wileńszczyzny, z Trok. Moja rozmówczyni uważała się za Litwinkę. Twierdziła natomiast, że jej ojciec jest Polakiem, a matka Litwinką, dodając, że w jej rodzinie dziadkowie i wujowie, którzy byli Polakami, brali sobie za żony, jej babcie i ciotki, właśnie Litwinki, bo najwyraźniej, jak stwierdziła, one im się bardziej podobały. Owa Litwinka z Augustowa miała ciemnobrązowe oczy. Spytawszy o to, po którym z rodziców odziedziczyła taki ich kolor, dowiedziałem się, że po matce, gdyż ojciec ma oczy niebieskie. Nawiasem mówiąc, wiele spośród poznanych przeze mnie na Wileńszczyźnie i żyjących z sobą lub spotykających się par damsko-męskich cechowało się tym, że bardzo często on miał oczy niebieskie, a ona brązowe. Albo odwrotnie — on brązowe, a ona niebieskie czy też raczej przypominające swą barwą kwiat przylaszczki — *žibutė*.

© for this edition by CNS

Znacznie prostszy wariant koligacji małżeńskich zdaje się wynikać z tego, o czym dowiedziała się Joanna Jokiel od swojej rozmówczyni, osiemdziesięcioośmioletniej kobiety zamieszkałej nieopodal miejscowości Niemenczyn (Nemenčinė) na Litwie. W tym przypadku przy okazji otrzymujemy informację na temat potencjalnego kryterium wyróżniania „swojskości" i „obcości" na omawianym terenie. Oto fragment raportu relacjonujący tę kwestię:

„Jedna córka wyszła za mąż za Litwina, druga za Ruskiego. Syn ożeniony z Polką". […] osoba wypowiadająca powyższe słowa nie miała nic przeciwko mieszanym małżeństwom swoich dzieci. Jednak dotyczyło to wyłącznie małżeństw z narodowościami dobrze znanymi. Bowiem Litwini czy Rosjanie są obecni w życiu rozmówczyni nieustannie od wielu lat. Zapytana o to, czy wydałaby córkę za Francuza, odpowiedziała: „Ale Francuzom to już bym nie ufała, bo ich nie znam". Dlatego też wydaje mi się, iż mamy tu do czynienia z tolerancją, ale w obrębie znanej sobie grupy, więc można by przyjąć, że Litwini i Rosjanie nie są do końca traktowani jak „obcy", ponieważ stopień ich znajomości i akceptacji jest znacznie wyższy niż innych narodowości[30].

Zaświadczając, że z tego typu przypadkami spotkamy się w kulturze Wileńszczyzny nader często, pozwolę sobie na przybliżenie uwagi Justyny Starczuk, która prowadziła badania terenowe na nieco innym obszarze, bo na pograniczu białorusko-polskim lub, szerzej rzecz ujmując, w strefie wpływów chrześcijaństwa w wersji katolickiej oraz prawosławnej. Uwaga ta wydaje się o tyle istotna, o ile może coś wnosić w kwestii systemowego zrozumienia problemu zawierania małżeństw w strefach krzyżowania się ludzi mówiących odmiennymi językami i przywiązanymi do odrębnych tradycji kulturowych. Zresztą na Wileńszczyźnie również mamy do czynienia z dynamiczną formą kontaktu w zakresie zawierania małżeństw w obrębie grup identyfikujących się z językiem białoruskim i polskim. W każdym razie konstatacja przywołanej tu Starczuk jest następująca:

na kobiecie spoczywa ciężar podwójności — rodowej, wyznaniowej, obrzędowej […]. W społecznej instytucji małżeństwa kobieta jest łącznikiem między dwiema rodzinami i ich domowymi tradycjami, a w kontekście wyznaniowego pogranicza i małżeństw mieszanych — między obiema religiami[31].

Na pewno jest to jakiś trop ukazujący potencjalny kierunek szukania kulturowego sensu opisywanych tu praktyk, aczkolwiek podobnego rozpoznania dokonał już Adam Mickiewicz w *Panu Tadeuszu.* Jak pisze Michał Kuziak, jest to dzieło, którego model architektoniczny cechuje wielojęzyczność, jednoczesne bądź naprzemienne funkcjonowanie kilku języków lub środków

[30] J. Jokiel, *Sprawozdanie z praktyk terenowych na Wileńszczyźnie — lipiec 2008*, raport z badań terenowych (Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UWr), Wrocław 2008, s. 5.

[31] J. Starczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław 2006, s. 126.

© for this edition by CNS

wyrazu, co sprawia, że mamy do czynienia z niebywale złożoną konstrukcją[32], w której treści znajdziemy także motyw konfliktu oraz dążenia do zgody przedstawicieli więcej niż tylko dwóch zwaśnionych stron, bo oprócz Sopliców i Horeszków oraz ich stronników znajdziemy tu również Moskali. W każdym razie sposobem na zażegnanie sporu, który jak wiemy, przybrał też krwawe formy, jest małżeństwo Tadeusza z Zosią, określaną w dziele Mickiewicza także jako „panna Zofija". Warto zwrócić uwagę, że imię to, Zofia, pochodzi od greckiego słowa *sophia*, oznaczającego „mądrość". I pewnie też do tego sprowadza się, przynajmniej jako jedna z wielu, mądrość *Pana Tadeusza*, w którym to dziele Zosia z rodu Horeszków, choć wyrastała pod opieką zwaśnionego z Horeszkami rodu Sopliców, z którego wywodzi się Tadeusz, łączy w akcie małżeństwa dwa rody, różniące się nie tylko na poziomie „więzów krwi", lecz także na płaszczyźnie sympatii politycznych. Małżeństwo Tadeusza z Zofią w swym symbolicznym wymiarze jest niewątpliwie formą połączenia nie tylko dwóch rodzin, ale dwóch większych tradycji, jakie można zawrzeć w pojęciach „Korona" i „Litwa"[33].

Sądzę, iż w wielu przypadkach na małżeństwa mieszane, jakie mają miejsce wśród mieszkańców Wileńszczyzny, można spoglądać zarówno jak na fuzję rodzin i stojących za nimi tradycji, jak i mierzyć je w kategoriach pewnej mądrości, której sens sprowadza się do tego, iż w kulturze Wileńszczyzny — przywołując i parafrazując jedno z przywołanych uogólnień Lévi-Straussa — wyznaczanej przez pewną liczbę cech, z których część jest wspólna, „acz w różnym stopniu, dla niej i dla kultur sąsiednich, a także dalekich, podczas gdy inne cechy oddzielają ją od nich w sposób mniej lub bardziej dobitny", funkcjonuje system, w którego obrębie „cechy te równoważą się"[34].

* * *

Dystans „spojrzenia z oddali" na kulturę Wileńszczyzny można zwiększyć, jak sądzę, uciekając się do tropów zaledwie tylko zaznaczonych przez autora *Rasy a historii* oraz *Rasy i kultury* w obu tych tekstach. Chodzi tu o uwagi Lévi-Straussa na temat, mówiąc ogólnie, Dalekiego Wschodu.

W pierwszym z tych tekstów wzmianka na ten temat jest raczej krótka, dlatego można ją tu przytoczyć w całości:

> Zachód, ten mistrz maszyn, wykazuje zaledwie elementarne wiadomości o korzystaniu i możliwościach maszyny najwyższego rzędu, jaką jest ciało ludzkie. W tej dziedzinie, jak

[32] M. Kuziak, *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Słupsk 2009, s. 329.

[33] Zob. A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz, czyli Ostatni zajazd na Litwie. Historia szlachecka z roku 1811 i 1812 we dwunastu księgach wierszem*, Warszawa 1990, s. 316.

[34] C. Lévi-Strauss, *Rasa i kultura*…, s. 43.

© for this edition by CNS

również w pokrewnej dziedzinie stosunków między elementami fizycznymi i moralnymi, Wschód i Daleki Wschód mają nad Zachodem przewagę wielu tysiącleci; kultury te wytworzyły rozległe uogólnienia teoretyczne i praktyczne, takie jak joga hinduska, chińskie metody oddychania […][35].

Aplikację zacytowanego fragmentu do podjętego w tym artykule problemu chciałbym odłożyć do momentu, aż przybliżę to, co Lévi-Strauss oznajmił na temat myśli Dalekiego Wschodu w *Rasie i kulturze*, a co w zasadzie należałoby potraktować jako puentę owego tekstu. Francuski uczony podał bowiem w wątpliwość zdolność samodzielnego rozstrzygania przez etnologa problemów, „które nasuwa walka z przesądami rasowymi"[36]. Jego zdaniem tę niepewność, wskutek przybywania wiedzy, potęguje świadomość tego, iż problem ten nie dotyczy tylko człowieka jako gatunku, lecz raczej relacji człowieka z innymi żyjącymi gatunkami, bez której uwzględnienia próżno wypowiadać się na temat poszanowania praw do życia drugiego człowieka. Jak dalej pisze Lévi-Strauss, „szacunek, który spodziewamy się uzyskać od człowieka w stosunku do jego bliźnich, jest tylko poszczególnym przypadkiem szacunku, który powinien mieć do poszczególnych form życia"[37]. Dalej francuski uczony obwinia wręcz zachodni humanizm jako spadkobiercę antyku i renesansu za to, że oddzielił człowieka od „reszty stworzenia", pozbawiając go tym samym „ochronnej tarczy" przed samym sobą, czego dowodzą doświadczenia XX wieku[38]. Lévi-Strauss jednocześnie uwrażliwia na to, że nie należy zapominać, iż

człowiek jest godny szacunku najpierw jako żywa istota, a nie jako pan i władca stworzenia: pierwsze rozpoznanie, które zmusiłoby go do dania dowodu szacunku wobec wszystkich żywych istot. Pod tym względem buddyjski Daleki Wschód pozostaje depozytariuszem zasad, którymi powinna kierować się cała ludzkość[39].

W kontekście tego, co do tej pory zostało tu powiedziane, sugerowałbym w dalszym ciągu spojrzenie z perspektywy, na którą wskazuje Lévi-Strauss, szczególnie jednak akcentując kwestie, po pierwsze, ciała pojmowanego jako „maszyna najwyższego rzędu", po wtóre, stosunku myśli Dalekiego Wschodu wobec problemu, mówiąc ogólnie, „oddzielenia" nie tylko człowieka „od reszty stworzenia", lecz także tworzenia podziałów między psychiczną a fizyczną stroną człowieka.

W buddyjskiej myśli Dalekiego Wschodu nie ma mowy, w kontekście relacji „jednostki" ze światem, o istnieniu, o czym należy od razu wspomnieć, podziału na sferę właściwości psychicznych i fizycznych, zarówno w odniesie-

[35] C. Lévi-Strauss, *Rasa a historia*…, s. 152.
[36] C. Lévi-Strauss, *Rasa i kultura*…, s. 51.
[37] *Ibidem*, s. 52.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*.

© for this edition by CNS

niu do człowieka, jak i innych istot żywych. Nie oznacza to jednak, że ludzie wolni są od tego, co określa się mianem dualistycznego sposobu postrzegania rzeczywistości. Nie są, ponieważ ich myślenie zależy od języka jako uporządkowanego systemu pojęć, jak zapewne ujął by to Lévi-Strauss, zorganizowanych na zasadzie „binarnych opozycji". Buddyzm jest jednak właśnie tą doktryną, w ramach której głosi się, iż ów dualizm myślenia jest iluzoryczny. Za ojca tej refleksji uważa się żyjącego w Indiach, między 566 a 486 rokiem p.n.e. Siddharthę Gautamę[40], zwanego również Buddą Śiakjamunim, któremu przypisuje się również osiągnięcie stanu „oświecenia", pojmowanego jako wzniesienie się ponad poziom dualnego myślenia, jak też jako wgląd w istotę naszej egzystencji osadzonej w ciągu warunkujących się wzajemnie zdarzeń o charakterze przyczynowo-skutkowym, wskutek czego wszelkie formy istnienia należy pojmować w kategoriach „jedności", nie zaś rozdzielenia[41].

Rozwój buddyzmu oraz jego recepcja, która do XX wieku ograniczała się do kontynentu azjatyckiego i przyległych doń wysp na Oceanie Indyjskim i Pacyfiku, przyniosły owoce w postaci różnych metod wpajania „wiedzy" buddyjskiej kolejnym jej adeptom, ale też zespół dogmatów i praktyk oraz form ich celebrowania. Można jednak mówić również o niezmiennym elemencie buddyjskiej praktyki, jakim jest siedzenie w pozycji kwiatu lotosu, co na przykład w Japonii określa się pojęciem *zazen.* I właśnie na tym wymiarze buddyzmu chciałbym się skoncentrować w kontekście problemu poruszanego w tym artykule. Mianowicie, jak twierdzi zdecydowana większość piszących na ten temat osób, bez wspomnianego elementu trudno mówić o buddyzmie, jakkolwiek nie tyle o samo siedzenie tu chodzi, ile o to, że jest to wypracowany przez setki lat sposób na to, aby przez koncentrację na oddechu, właśnie w pozycji siedzącej, jednoczyć ciało i umysł, które w swej istocie są „jednym"[42]. Motyw ten wydaje się o tyle interesujący, o ile buddyzm uznawany jest również za religię, w której obrębie znajdziemy całkiem niemało trudnych do zweryfikowania koncepcji, jak choćby tych związanych z wiarą w reinkarnację, co na marginesie zdaje się korespondować ze wspominanym przez Lévi-Straussa szacunkiem wobec „wszystkich żywych istot". Prawdopodobnie trudno odmówić pragmatycznych walorów praktyce buddyjskiej skoncentrowanej na dbałości o jedność ciała i umysłu. Jednocześnie jesz-

[40] M. Mejor, *Buddyzm*, Warszawa 1980, s. 43–44.

[41] Zob. *ibidem*; por. I. Kania, *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Kraków 1999; D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do Buddyzmu Zen*, przeł. A. i M. Grabowscy, Kraków 2017; A.W. Watts, *Droga zen*, przeł. S. Musielak, Poznań 1997.

[42] O tym piszą zarówno teoretycy, jak i praktycy, w tym „misjonarze" buddyzmu z Zachodu; zob. C. Durix, *Sto kluczy zen*, przeł. P.J. Ilukowicz, Poznań 2006; P. Kapleau, *Trzy filary zen. Nauka, praktyka, oświecenie*, przeł. J. Dobrowolski, Łódź 2012; A. Kozyra, *Filozofia zen*, Warszawa 2004, s. 112–117; A. Poraj-Żakiel, *Wprowadzenie do zen. Historia — praktyka — współczesność*, Wrocław 2018; D.T. Suzuki, *op. cit.*

© for this edition by CNS

cze trudniej nie zauważyć, iż praktyce tej towarzyszy rozbudowana struktura wierzeniowa. Jednak właśnie ten cielesny, że tak się wyrażę, wymiar tej praktyki chciałbym w tym miejscu podkreślić. Uzasadnienie tej intencji jest następujące. Otóż studiując literaturę z zakresu buddyzmu zen, dotarłem między innymi do pracy *Sto kluczy zen*, której autorem jest Claude Durix. W rozdziale zatytułowanym *Postawa* pisze on, że właściwa „postawa" jest kluczem do wykonywania niemal każdej czynności, także konkretnego zawodu. Innymi słowy odpowiednie ustawienie ciała jest ważne zarówno w wypadku boksera, kierowcy, pracownika biurowego czy chirurga, jak też wtedy, gdy biegniemy, idziemy na spacer czy zmywamy naczynia. Dotyczy to także siedzenia we wspomnianej postawie *zazen*. Jak pisze Durix:

> Jeśli „postawa jest sednem *zazen*", to powiedziałbym, że sednem postawy jest piąty kręg lędźwiowy. O tej, nienależącej do największych pośród dwustu części naszego szkieletu można powiedzieć, że przewodzi „ministerstwu naszego życia": jest zwornikiem łuku w architekturze ludzkiego ciała i jest być może jednym z ważniejszych wśród kluczy do zrozumienia *zen*. Bez niego nie byłaby możliwa właściwa postawa[43].

Tak się jakoś złożyło, że po przeczytaniu tego fragmentu spotkałem w ciągu kolejnych dni kilka osób, które narzekały na dotkliwe bóle kręgosłupa, co więcej, przyczyną ich problemu w tym zakresie, bądź wręcz cierpienia, był właśnie piąty kręg. Wspominam o tym, ponieważ w efekcie tego zderzenia faktów uświadomiłem sobie, iż niezależnie od treści funkcjonujących w obrębie doktryny buddyjskiej postawa zalecana przy praktykowaniu buddyzmu, niezmienna od dwóch i pół tysiąca lat, jeśli wierzyć literaturze przedmiotu, może odpowiadać za dobrą kondycję cielesną praktykującego buddysty, chroniąc go w ten sposób przed deformacjami kręgosłupa w okolicy piątego kręgu, który rzekomo „jest zwornikiem łuku w architekturze ludzkiego ciała". Mówiąc inaczej, pragmatyczny wymiar tego faktu pozwala przyjąć i taką ewentualność, że w gruncie rzeczy praktyka kulturowa, jaką jest buddyzm, z całym bagażem towarzyszących mu pojęć, sprowadza się do poziomu ciała, co jest bardzo istotne nie tylko w kontekście przysłowia „w zdrowym ciele zdrowy duch".

Przypuszczam, że Lévi-Strauss, gdy pisał o dalekowschodnich uogólnieniach teoretycznych i praktycznych, miał raczej na myśli zespół poglądów w zakresie pojmowania i wykorzystywania ciała ludzkiego. Podejrzewam również, iż podobnie, to znaczy kompleksowo, spoglądał na buddyjską myśl Dalekiego Wschodu w odniesieniu do relacji człowieka ze światem, do której to postawy daleko człowiekowi Zachodu. Jednocześnie jednak, zwłaszcza w *Rasie i kulturze*, wyraźnie zaznaczył, że rasa, co należałoby czytać jako fizyczny wymiar człowieka, jest funkcją kultury. I właśnie w tym „duchu" chciałbym przystąpić do podsumowania tego, co zostało przywołane w tym artykule.

[43] C. Durix, *op. cit.*, s. 106.

© for this edition by CNS

Istnieje bardzo dużo, zwłaszcza w humanistyce, płaszczyzn dyskursu, w których obrębie tworzy się narracje na dany temat. Zwykle przynależą one do kategorii obrazów przedstawiających konkretne zjawiska bądź fakty. Także niniejszy wywód jest takim obrazem, szczególnie kultury Wileńszczyzny postrzeganej przez swego rodzaju kalki światopoglądowe w postaci teoretycznych uogólnień Claude'a Lévi-Straussa czy niektórych informacji na temat buddyzmu, przede wszystkim zen. W obrazie tym cała różnorodność językowa, religijna, uwarunkowania historyczne czy polityczne zdają się pełnić przede wszystkim funkcję nadbudowy symbolicznej powstałej w związku z ludzką potrzebą porządkowania postrzeganej lub doświadczanej przez człowieka rzeczywistości. Do sfery konkretu natomiast bardziej zdają się przynależeć kolejne zawierane małżeństwa czy powstające związki partnerskie w wariancie heteroseksualnym i pochodzące z tego typu relacji potomstwo. Myślę, że kwestia przynależności narodowej czy językowej w obliczu wszelkich faktów, których sens sprowadza się do, przywołując stwierdzenie Lévi-Straussa, „wymiany genetycznej" sprzyjającej grupie zamieszkującej dane terytorium, schodzi na plan dalszy.

Jako preludium do ostatecznego zamknięcia zaproponowanego w tym tekście wywodu chciałbym zaproponować przybliżenie przypadku, jaki został opisany przez Agatę Hummel w tekście *Mieszkańcy wsi w ich własnych opowieściach w okolicach Dziewieniszek*. Autorka opisała w nim historię mężczyzny, który żył jednocześnie z dwiema kobietami, z których jedna, starsza, była jego prawowitą żoną, natomiast druga, młodsza, matką jego dzieci. Przyjrzyjmy się tej opowieści w ujęciu Hummel:

> Koleje losu pani Haliny znane są mi z opowieści innych osób. Jej historia została mi opowiedziana jako ciekawostka, niezależnie przez dwie osoby we wsi. Pani Halina urodziła się na Białorusi w biednej wielodzietnej rodzinie. Przyszła więc na służbę do gospodarza w obecnej wsi [Wileńszczyzna po stronie litewskiej — G.D.]. Ów gospodarz był już wprawdzie stary i miał żonę, ale spodobała mu się nowa służąca. Wkrótce pani Halina zaszła w ciążę. Gospodarz i jego żona nie mogli mieć dzieci. Jemu bardzo zależało na potomku, więc umówili się we troje, że Halina zostanie w domu i urodzi dzieci bezdzietnemu małżeństwu. Matką tych dzieci miała być żona gospodarza. Kiedy jednak dzieci przyszły na świat, Halina nie odstąpiła tamtej kobiecie roli matki, a ich ojciec nie sprzeciwiał się temu, gdyż kochał młodszą służącą. Gospodarz miał więc w domu dwie kobiety, co obaj narratorzy tej historii wyraźnie podkreślają, ale otwarcie nie potępiają. Kiedy umarł, one dalej żyły razem — w zgodzie, jak twierdzą osoby, które relacjonowały mi tę historię[44].

Przybliżona relacja z „terenu", etnograficzny konkret, to w gruncie rzeczy opisanie przypadku poligamii, dokładnie poligynii, czyli związku jednego mężczyzny z więcej niż jedną kobietą, choć na dobrą sprawę w tym przy-

[44] A. Hummel, *Mieszkańcy wsi w ich własnych opowieściach w okolicach Dziewieniszek*, [w:] *Etnografia lokalnych znaczeń. Monografia społeczności lokalnej okolic Dziewieniszek na Wileńszczyźnie*, red. Ł. Smyrski, Warszawa 2005, s. 57.

© for this edition by CNS

padku moglibyśmy też mówić o związku dwóch kobiet wychowujących potomstwo. Nie sądzę, aby tego rodzaju relacje stanowiły normę w kulturze Wileńszczyzny. Jest to raczej osobliwość, niemniej i w niej kryje się wielki sens, jeśli za taki uznamy poszanowanie dla życia ludzkiego nawet wtedy, gdy zrodziło się ono z nieprawego łoża.

W świetle zawartych tu refleksji i przedstawionych przykładów konieczne zdaje się przywołanie jeszcze jednej uwagi, mianowicie tej, w myśl której wszelkie sfery naszego bycia w świecie muszą być potrzebne, skoro człowiek je tworzy. Piszę o tym, ponieważ nie chciałbym ostatecznie rozstrzygać, co ma większy sens — konkret reprodukcji, co właściwe dla zwierząt, czy często zagmatwana rzeczywistość relacji ludzkich na poziomie symbolicznym, zwykle uzbrojona w wyobrażenia na temat tego, kto „swój", kto „obcy" itp. Z podobnych powodów nie chciałbym też rozstrzygać, czy rasa jest funkcją kultury, czy też może jest odwrotnie, ewentualnie która z tych opcji bardziej ciąży na szali mierzącej tę kwestię wagi. Myślę, że i w tym przypadku nie ma wyraźnego rozstrzygnięcia. Jedyne uogólnienie natomiast, jakie chciałbym tu wyartykułować, jest takie, iż życie jest największą wartością, co w przypadku człowieka może znajdować wyraz w tym, jak wielką wagę przykłada do pielęgnowania wszystkich tych systemów społecznych, które życie to zdają się warunkować i zapewniać jego trwanie w obrębie poszczególnych wspólnot. Uwaga ta dotyczy również wszelkich konstrukcji, w tym tych symbolicznych, odpowiadających za pożądane bądź dopuszczalne relacje pokrewieństwa będące w istocie fundamentem takich zbiorów, jakie kryją się za pojęciami „rodziny" czy „rodu", a w konsekwencji także „narodu", choć to ostatnie pojęcie zdaje się ciążyć bardziej w stronę abstrakcji niźli konkretu.

Czyniąc jeszcze ukłon w stronę myśli Lévi-Straussa, to nie tylko w kontekście przedstawionych w tym artykule informacji i uwag, ale też z perspektywy wszechobecnych w dzisiejszym globalnym świecie ruchów migracyjnych czy tworzących się diaspor, w związku z czym w większości współczesnych społeczeństw możemy obserwować różnorodność cech fizycznych człowieka, musimy zauważyć, że pojęcie „rasy" zdaje się reprezentować trudny do ogarnięcia poziom abstrakcji, mimo iż wciąż możemy dostrzegać wyraźne różnice między ludźmi, które wyrażają się chociażby w odmienności koloru ich skóry, włosów czy oczu.

Bibliografia

Baudouin de Cortenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa C., *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane*, wyb. L. Mróz, A. Zadrożyńska, Warszawa 2005.

Dąbrowski G., *Prosta etnografia Wileńszczyzny*, Wrocław 2013.

Durix C., *Sto kluczy zen*, przeł. P.J. Ilukowicz, Poznań 2006.

© for this edition by CNS

Dwilewicz B., *Kilka uwag o języku polskiej młodzieży na Litwie*, [w:] *Wileńszczyzna małą ojczyzną*, red. A. Szerląg, Wrocław 2010, s. 213–218.
Hummel A., *Mieszkańcy wsi w ich własnych opowieściach w okolicach Dziewieniszek*, [w:] *Etnografia lokalnych znaczeń. Monografia społeczności lokalnej okolic Dziewieniszek na Wileńszczyźnie*, red. Ł. Smyrski, Warszawa 2005, s. 51–71.
Jokiel J., *Sprawozdanie z praktyk terenowych na Wileńszczyźnie — lipiec 2008*, raport z badań terenowych (Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UWr), Wrocław 2008.
Kabzińska I., *Wśród „kościelnych Polaków". Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*, red. J. Kowalska, Warszawa 1999.
Kania I., *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Kraków 1999.
Kapleau P., *Trzy filary zen. Nauka, praktyka, oświecenie*, przeł. J. Dobrowolski, Łódź 2012.
Kozyra A., *Filozofia zen*, Warszawa 2004.
Kuziak M., *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Słupsk 2009.
Lévi-Strauss C., *Rasa a historia*, przeł. J. Dembska, [w:] L.C. Dunn, O. Klinberg, C. Lévi-Strauss, *Rasa a nauka*, Warszawa 1961, s. 125–180.
Lévi-Strauss C., *Spojrzenie z oddali*, przeł. W. Grajewski, Warszawa 1993.
Livingstone F.B., *Anthropological Implications of Sickle Cell Gene Distribution in West Africa*, „American Anthropologist" 60, 1958, nr 3.
Mickiewicz A., *Pan Tadeusz, czyli Ostatni zajazd na Litwie. Historia szlachecka z roku 1811 i 1812 we dwunastu księgach wierszem*, Warszawa 1990.
Mejor M., *Buddyzm*, Warszawa 1980.
Morita K., *Przemiany socjolingwistyczne w polskich społecznościach na Litwie (Region Trocki) i Białorusi (Region Iwienicki). Studium porównawcze*, Warszawa 2006.
Poraj-Żakiel A., *Wprowadzenie do zen. Historia — praktyka — współczesność*, Wrocław 2018.
Starczuk J., *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław 2006.
Suzuki D.T., *Wprowadzenie do Buddyzmu Zen*, przeł. A. i M. Grabowscy, Kraków 2017.
Watts A.W., *Droga zen*, przeł. S. Musielak, Poznań 1997.

Культура Виленщины — «взгляд издали»

Резюме

Статья представляет попытку взгляда с дистанции, «издали» на культуру Виленщины, в частности, на два характерных для неё явления, какими можно считать многоязычность и относительно частые случаи заключения так называемых смешанных браков. Этот подход основывался на тезисах и обобщениях, содержащихся в двух текстах Клода Леви-Стросса: «Раса и история» и «Раса и культура». Обоснованием применяемого мной подхода является факт, что французский учёный, поднимая тему реляций, обусловливающих развитие и стабильность культур, учитывает такие категории человеческого поведения, которые следовало бы свести к понятиям «языка» и «брачных отношений». С этой точки зрения культура Виленщины предстаёт не только как область конфликта, а скорее как модель человеческого поведения, которое благоприятствует хотя бы хорошей физической форме популяции, функционирующей в её пределах.

Ключевые слова: Виленщина, многоязычность, брачные отношения, раса, история, культура

© for this edition by CNS

Culture of the Vilnius region: A "view from afar"

Summary

The article is an attempt to look from a distance, "from afar" at the culture of the Vilnius region, especially its two characteristic phenomena, i.e. multilingualism and relatively common cases of the so-called mixed marriages. This analysis draws on the theses and generalisations to be found in two texts by Claude Lévi-Strauss: *Race and History* and *Race and Culture.* The use of the approach I have chosen is justified by the fact that the French scholar, when writing about the relations determining the development and stability of cultures, takes into account especially those categories of human behaviour that should be linked to the notions of "language" and "relations within marriage". From this perspective the culture of the Vilnius region appears not so much as a sphere of conflict, but rather as a model of human behaviour conducive to, for example, high physical fitness level of the population functioning within it.

Keywords: Vilnius region, multilingualism, relations within marriage, race, history, culture

© for this edition by CNS