

Smyk, Katarzyna

Obraz drogi w tradycji rosyjskiej

Etnolingwistyka 21, 318-321

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

strefa II obejmowałyby cechy powszechnie kojarzone z daną nazwą i utrwalone językowo, natomiast strefa III – cechy okazjonalne bądź indywidualnie kojarzone z daną nazwą; te ostatnie mogą być motywowane, wyprowadzalne z innych już utrwalonych konotacji.” (Brzozowska 2009, 42–43). P. Mariola Jakubowicz nałożyła więc w ten sposób swoje rozumienie konotacji na przyjęte w książce. Pytanie, dlaczego? Moje

rozumienie konotacji nie zostało przez nią podważone ani w jakikolwiek sposób zinterpretowane.

Żałuję też, że nie ma w tekście recenzji uwag dotyczących przyjętej przeze mnie metodologii oraz wyników badań (oprócz pewnych zachęcających do dalszej pracy ogólników). Byłyby one bardzo pożądane.

Małgorzata Brzozowska

OBRAZ DROGI W TRADYCCJI ROSYJSKIEJ

T. B. Ščepanskaja, *Kul'tura dorogi w ruskoj miforitual'noj tradicii XIX–XX ww.*, Moskwa 2003, 527 s.

W uznanej moskiewskiej serii, poświęconej współczesnym badaniom kultury tradycyjnej Słowian, ukazała się w 2003 roku książka T. B. Szczepanskiej *Kul'tura dorogi w ruskoj miforitual'noj tradicii XIX–XX ww.* Autorka podjęła się trudnego zadania rekonstrukcji obrazu drogi w mitologii i obrzędowości rosyjskiej. W tym celu przeanalizowała werbalne i niewerbalne teksty kultury rosyjskiej ostatnich dwustu lat. Wynikiem pracy jest publikacja imponująca. Dotyczy ona niezbadanego dotąd zakresu kultury rosyjskiej i słowiańskiej: kompleksu potocznych wyobrażeń i tradycyjnych praktyk związanych z szeroko pojętym przemierzaniem się.

Podstawę analiz stanowią materiały terenowe zbierane przez autorkę przez ponad 20 lat w europejskiej części Rosji i w zachodniej Syberii. Zamieszczony na końcu rozprawy wykaz informatorów, z którymi autorka przeprowadzała wywiady, zawiera ponad 300 nazwisk. Szeroko zostały wykorzystane również dane zgromadzone w Archiwum Muzeum Antropologii i Etnografii im. Piotra Wielkiego czy w Archiwum Instytutu Socjologii Rosyjskiej Akademii Nauk, jak też w wielu regionalnych muzeach krajoznawczych. Materiał pozyskiwany był także drogą ankiety internetowej, zatem dotyczy najbardziej współczesnej wiedzy o potocz-

nym wyobrażeniu drogi, zwłaszcza ludzi, których styl życia związany jest z podróżowaniem. Jednakże dane z poziomu kultury współczesnej i subkultur rosyjskich są traktowane jako uzupełniające względem poziomu zasadniczego – utrwalającego tradycyjny ludowy obraz drogi.

Autorka przez „kulturę drogi” rozumie kompleks tradycji: obyczajów i zachowań, atrybutów przedmiotowych, wierzeń i wyobrażeń związanych z przemierzaniem się. Zalicza tu zjawiska kultury materialnej (np. odzież podróżna), duchowej (np. obrzędy i wyobrażenia) oraz kultury społecznej (*socionormativnaja kul'tura*, np. status człowieka w drodze). Zjawiska te budują całość obrazu życia w podróży, które w tradycji jest przeciwstawione życiu domowemu, tym samym autorka wskazuje na istnienie dwu przeciwnych i komplementarnych kompleksów: „drogi” i „domu”. Zachowaniami w drodze rządzą zarazem zupełnie inne prawa niż postępowaniem w domu, dlatego autorka stwierdziła, że sposoby analiz wypracowane przez „etnografię domu” są nieprzydatne do opisu drogi i zaproponowała nowe ujęcie, które nie zakłada szczegółowego opisu wszystkich elementów podróznego stylu życia. Ma raczej na celu konceptualizację etnografii drogi jako osobnej dziedziny badań i kultury drogi jako oddzielnej i swoistej sfery kultury ludowej. Na pierwszy plan wysuwa autorka konieczność ujawnienia podstawowych kategorii w ramach kultury drogi. Decydują one o specyfice elementów jej struktury, wewnętrznej logiki zachowania w drodze, o specyfice kreowania świata przedmiotów oraz postrzegania świata i człowieka. Cel pracy zatem może być sformuło-

wany jako rekonstrukcja systemu społecznej regulacji zachowań w drodze, po pierwsze: stereotypów i norm, po drugie: wyobrażeń i systemów symboli, związanych z tymi stereotypami i normami. Innymi słowy, w polu zainteresowań etnografii drogi pozostaje 1) tradycja mitologiczno-obrzędowa (*mifo-ritual'naja*), czyli rytuały i folklor, symbolika i atrybuty, rozumiane jako znakowe elementy kultury drogi; 2) tradycja społeczno-normatywna (*socionormativnaja tradicija*). W ujęciu T. B. Szczepanskiej specjalne bowiem miejsce w kompleksie etnografii drogi przypadło aspektom społeczno-obrzędowym: głównym zasadom organizacji współdziałania w drodze, szczególnie – rytualno-mitologicznym sposobom i normom kształtowania tych zasad. W monografii są zatem analizowane formy zabezpieczenia warunków życia w podróży i regulatory kontaktów międzyludzkich, struktura społeczności podróżnych oraz profil przewodników-liderów grupy. Badania zaś symboliki drogi i przestrzeni przydrożnych stanowią podstawę dla rekonstrukcji szeregu mechanizmów funkcjonowania tradycyjnego systemu dróg.

Swoje analizy Szczepanskaja sytuuje w nurcie socjopragmatyki. Za cel stawia sobie więc nie tylko rekonstrukcję tekstu drogi, ale także – programowanych przezeń takich elementów rzeczywistości społecznej, jak zachowania, współdziałanie, relacje, społeczności. Do analiz tradycyjnej symboliki zostaje wykorzystany warsztat metodologiczny współczesnej socjologii. We wstępie autorka w skrócie pokazuje zasadę werbalizowania elementów tekstu drogi: sytuacja sprawia, że dany element znakowy nabiera znaczeń i staje się symbolem kulturowym, by ostatecznie wpływać na ludzkie zachowania. Ta właśnie przestrzeń między znakiem i symbolem a postawą człowieka stanowi domenę zainteresowań Szczepanskiej. Ujmuje to formułą: od rzeczywistości znakowej (materiału etnograficznego) – do rzeczywistości społecznej (związki i społeczności), czyli od kodów kulturowych – do ich projekcji społecznej.

Autorka pojmuje drogę jako tekst, rozciągający się między wyjściem a powrotem, mający swoją „fabułę”, którą najwyraźniej widać w opowiadaniach i opowieściach wspomnienio-

wych o pokonywaniu drogi. Ta fabuła przekłada się na realne podróżowanie, dostarczając podróżującym obrazów służących wprost jako normy lub sugerujących normy. Drogę można też rozumieć jako megatekst, obejmujący także rytuały i teksty folkloru, a dokładniej – rzeszę drobnych form różnych gatunków, ułożonych w określonym porządku: wyjście, bycie w drodze i powrót. Ten porządek odzwierciedla struktura omawianej monografii.

Książka, prócz wprowadzenia i zakończenia, składa się z 11 rozdziałów ułożonych w trzy części, odpowiadające segmentacji drogi jako megatekstu. W pierwszej części, zatytułowanej *Odchodzący (Uszel'cy)*, mieszczą się trzy rozdziały: *Dom i droga (Dom i doroga)*, *Obrzędy wyjścia: odprowadzanie (Obriady ychoda: prowody)* i *Obrzędy wyjścia: przygotowania (Obriady uchoda: sbory)*. Tę część rozpoczyna analiza leksykograficzna drogi, następnie autorka wykazuje, że w rosyjskiej kulturze tradycyjnej droga i dom są przeciwstawieniami, które wzajemnie się przenikają. Analizuje *szczere pole (czyste pole)* jako „fenomen niewidzialności semiotycznej”, semantykę bezdroża i semantykę drogi jako symbolu anomii oraz śmierci, choroby i nieplodności. Tę część zamyka czwarty podrozdział na temat symboliki domu i jego elementów. Rozdział drugi, *Obrzędy wyjścia: odprowadzanie*, dotyczy zachowań obrzędowych, które wiążą się z przygotowaniami do wyjścia z domu w drogę. Autorka omawia typy tradycyjnego przemieszczania się (przesiedlanie się, prace sezonowe, zasiedlanie itd.), czas wyjścia, drogę rozumianą jako życie, rytmy i trasy komunikacji związane z cyklem pór roku, dni zakazane dla wyjścia w drogę, godzina wyruszenia, czas i przestrzeń jako miary drogi. Wśród rytuałów wyjścia znalazły się też takie zjawiska, jak huczna zabawa, obrzędy wybaczenia tym, którzy odchodzą przez tych, którzy zostają, obrzędowe odprowadzanie odchodzącego. Z rekwizytów istotnych dla początku podróży Szczepanskaja prezentuje semantykę kijka i pieca, a następnie – semantykę progów i granic wsi (*okolicy*) jako przestrzeni liminalnej. Omawia następnie zakazy związane z domem, z którego ktoś odjechał. Potem znajdziemy kompleks obfitujący w teksty słowne,

które autorka dzieli na modlitwy i zamówienia wypowiedziane przez wyruszającego w drogę, teksty pożegnań (zwłaszcza rekrutów przez kobiety), błogosławieństwa na drogę, przekleństwa matczyne. W tym bloku autorka systematycznie eksplikuje semantykę drogi, jaką utrwalają kolejne gatunki tekstów. W ostatnim rozdziale na temat rytualnego wyruszania w podróż badaczka przedstawia zasady reorganizacji sfery przedmiotów: przemianę zwykłych przedmiotów domowego użytku w magiczne; zmianę ich wyglądu i funkcji w procesie nazwanym dematerializacją; przedmioty-pamiątki i talizmany (jak chleb i sól, rodzinna ziemia). Następnie zaprezentowano kulturową charakterystykę składu ekwipunku, którego elementy pełnią funkcję zastępnika domu; odzieży na drogę; zapasów żywności; kija podróżnego; bicia, topora i noża oraz torby podróżnej. Na koniec tego rozdziału zestawiono semantykę tradycyjnych środków transportu i strategię organizowania świata przedmiotów w drodze, czyli pakowanie się. Autorka w krótkich słowach przypomina wreszcie, że w folklorze słownym spotykamy się z nadaniem sensów erotycznych i seksualnych przedmiotom podróznego ekwipunku. W podsumowaniu zaś podkreśla, że wszystkie rytuały związane z wyjściem podkreślają odłączenie człowieka od jego środowiska, zwłaszcza od kochających osób, oraz akcentują fakt, że zmienia się status społeczny osoby ruszającej w drogę.

W drugiej części monografii, *Podróżnik (Putnik)*, scharakteryzowano drogę w nowym ujęciu: rekonstruuje system porządku społecznego w czasie podróży, status ludzi w drodze i normy podrózne oraz ich symbolikę. Szczegółowo zatem zostały omówione (rozdział *Wstrecznij: statusy putnika*) kategorie postaci spotkanych w drodze, semantyka pierwszego spotkanego człowieka; spotkania z kobietą, duchownym, zwierzęciem domowym. Zanalizowano motywy pomyłkowej identyfikacji osoby spotykanej w drodze oraz motywy spotkania ze śmiercią i nieboszczykiem, personifikowaną chorobą (przepuklina, ból zęba), cholera i innymi zarazami, z postaciami demonicznymi Lichoradką i Kikimorą, z demonami dróg leśnych i z leśnymi zwierzętami (np. z niedźwiedziem, wilkiem), ze zjawiskami atmosferycz-

ny, które w oczach wędrowca także mogą przybierać ludzką postać. Kulturowo istotne są także spotkania z rozbójnikiem, bohaterem, starcem i staruszką. Następny rozdział (*Wital'noje i material'noje powiedenije*) przybliża takie kategorie sfery zachowań podróżników, jak swoboda seksualna, tabu prokreacji, ograniczenia w zakresie niezbędnych potrzeb życiowych (np. zakazy zabraniające snu czy odpoczynku). Także obchodzenie się z różnymi przedmiotami w czasie wędrowki podlega uregulowaniom, w tym kontakt z rzeczą znalezioną na drodze oraz z darem od spotkanej w drodze osoby, zawieranie paktu z siłą nieczystą, oszustwo i grabież. Rozdział szósty (*Doroznyje komunikacii*) poświęcony jest takim, obecnym w obrzędach i tekstach folkloru, tradycyjnym strategiom zachowania na drodze, jak unikanie, agresja względem nieczystej siły oraz manipulacja nią. Autorka analizuje następnie komunikację niewerbalną oraz system nacięć na drzewach i inne znaki, jakie zostawiają wędrowcy, wykorzystanie przedmiotów-apotropaeonów, jak wzięte z domu chleb i sól. W rytualnych powitaniach z kolei Szczepanskaja widzi formuły zaprowadzania pokoju przez życzenia typu „*Mir z dorozkoj!*”. Podróżny styl bycia koczary przede wszystkim ze słowem *towarysz*, którego historię i znaczenia omawia w dalszej części pracy, a następnie charakteryzuje typy podróźnych społeczności, postać *atamana* – głowy grupy wędrowców. W ramach komunikacji między wędrowcami Szczepanskaja prezentuje następnie obrzędy, folklor i żargon. W rozdziale siódmym omawia strukturyzację przestrzeni (*Sakral'nyje lokusy*): miejsca dziwne (jak mosty, ciemny las, formy strachów), miejsca święte (krzyże, kapliczki i kaplice, drzewa i gaje, pieczary i jamy, kamienie kultowe) oraz kompleksy sakralne. Przywołany materiał odnosi do szerszych kategorii kulturowych: Matka-Ziemia, ślubowania, poskramianie śmierci, np. przez upamiętnianie wypadku drogowego, blokowanie (neutralizowanie) strachów oraz pielgrzymki do miejsca świętego. Miejsca święte, zgodnie z ludowymi wyobrażeniami, mogły zapewnić podróżującemu bezpieczeństwo, pomyślność i zdrowie. Z wyprawą do nich wiążą się opisane w monografii zasady

zbierania się pątników, sposoby informowania o intencji pielgrzymki (w postaci np. przedmiotów symbolizujących część ciała, o której ozdrowienie proszono), reguły zachowania się wędrowców w miejscu świętym oraz kategoria dewocjonalistów-pamiątek niesionych z miejsca świętego do domu. Ostatni rozdział tej części (*Dom u drogi*) odtwarza obraz tradycyjnego postępu: strukturę przestrzeni, zwyczajowe uregulowania związane z wodą, ciepłem, odżywianiem się, alkoholem i tytoniem oraz zachowaniami integracyjnymi. Następnie autorka prezentuje podróże warianty prawdziwego domu: chatki leśne oraz opuszczone domostwa i wsie.

Przybysze (Priszel'cy) to tytuł ostatniej części omawianej monografii. W rozdziale *Gość* znajdują się analizy strategii społecznej adaptacji osoby powracającej z drogi. Ujęto je w podrozdziałach, odpowiadających następującym zjawiskom: status nierozpoznanego; status gościa; zapowiedzi bliskości domu; zapowiedzi zbliżania się gościa; przyjazd wędrowca i pokonywanie przez niego koncentrycznych przestrzeni liminalnych, by od granic wioski dotrzeć do centrum znaczonego przez piec; obejście osiedla; podarki z drogi. Ten kompleks treści wieńczy analiza rytualnego konstruowania nowego statusu przybysza włączanego do rodzimej społeczności. Rozdział *Moc* poświęcony jest portretowi przybysza jako postaci o nadprzyrodzonej mocy, nieczystej lub w niekontrolowany sposób wpływającej na życie wsi. Szczepanskaja ujmuje ten portret w podrozdziały m.in. na temat chorób i nieszczęść, jakie mógł spowodować przybysz-obcy, ale też na temat funkcji przybysza-znachora, jaką utrwała ludowa wyobraźnia. W ostatnim rozdziale autorka dokonuje systematycznego przeglądu tradycyjnych typów ubogich wędrowców (*Boż'i*

stranniki): żebraków; pobożnych żebraków, szerzących opowieści o świętych miejscach; wędrujących świętych i samego Boga; cara, carskiego syna czy samozwańca podróżujących incognito. W tym bloku zagadnień znalazły się także analizy takich kategorii, jak władza przybysza, przesiedlania ludności, kształtowanie się przewodnictwa w tych warunkach oraz typ ojca-założyciela.

Na zakończenie warto podkreślić, że monografia T. B. Szczepanskiej nasycona jest materiałem etnograficznym w postaci sugestywnych, jasnych i celnych przykładów. Autorka chętnie przywołuje tak relacje gwarowe, jak i teksty wielu gatunków folkloru słownego: zagadki, frazeologizmy, przysłowia, teksty pozdrowień, błogosławieństw, zamówień, modlitewek, legend, bajek czy opowieści wspomnieniowych i wierzeniowych. Swoje tezy argumentuje także przykładami zwyczajowych zachowań różnych grup, np. uczestników wypraw archeologicznych, żołnierzy, pielgrzymów, autostopowiczów, fanów futbolu. Łączy dawne wierzenia z materiałem bardzo współczesnym, jak np. znane do dziś wymienianie się adresami na koniec wspólnej wyprawy czy rytuały podróże współczesnych subkultur młodzieżowych, np. fanów futbolu. Nie traci przy tym z pola widzenia założonego celu – rekonstrukcji tradycyjnego ludowego wyobrażenia drogi i podróży. Podsumowując, publikacja okazuje się nie tylko rzetelna, ale – cenna dla badacza kultury, który jak na dłoni widzi kognitywny wymiar analiz Szczepanskiej, czyli ich podmiotowe ujęcie. Zarazem książka może być adresowana nie tylko do naukowców: etnologów, folklorystów, socjologów, kulturoznawców i antropologów, ale – także do tych, których pociąga tajemnica drogi.

Katarzyna Smyk