

A. IRVING HALLOWELL
University of Pennsylvania

Odżibuejska ontologia, zachowanie i światopogląd¹

Sądzę, że przyszłe badania w pełni potwierdzą, że Indianin w ogóle nie dokonuje podziału na osobowe i bezosobowe, cielesne i bezpostaciowe w naszym rozumieniu. Wydaje się, że interesuje go kwestia istnienia, rzeczywistości, a wszystko, co jest spostrzegane przez zmysły, o czym się myśli, co się odczuwa i śni – istnieje.

Paul Radin [(1914a: 352) – przyp. tłum.]

Wstęp

W ostatnich latach coraz wyraźniej widać, że możliwe znaczenie danych zebranych przez antropologów kulturowych dalece wykracza poza poziom prostego, obiektywnego, etnograficznego opisu ludów, które dotąd badali. Pojawiły się nowe perspektywy; zaproponowano nowe interpretacje dawnych danych; dociekania i analizy zostały skierowane na nowe tory. Przykłady, które przychodzą na myśl, to badania kultury i osobowości oraz charakteru narodowego, a także szczególna uwaga, jaką obecnie przywiązuje się do wartości. Kolejnym przykładem jest pojęcie światopoglądu, przez który Robert Redfield rozumie „takie spojrzenie na wszechświat, które jest charakterystyczne

¹ Hallowell, A.I. (1960). Ojibwa ontology, behavior, and world view. W: S. Diamond (ed.), *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin* (s. 19–52). New York: Columbia University Press. © Columbia University Press. Dziękujemy wydawcy za zgodę na dokonanie przekładu tekstu na język polski oraz jego publikację w wersji drukowanej. Niniejszym pragniemy nadmienić, że dokonaliśmy wszelkich starań, aby odnaleźć właściciela praw do wydania przekładu w wersji elektronicznej (przyp. red.).

dla jakiegoś ludu” i tym samym kładzie nacisk na perspektywę, która nie jest równoznaczna z badaniem religii w konwencjonalnym sensie.

„Światopogląd” [stwierdza on – przyp. aut.] różni się od kultury, etosu, sposobu myślenia i charakteru narodowego. Jest to obraz cech i postaci, który członkowie społeczeństwa postrzegają na scenie swoich działań. Podczas gdy „charakter narodowy” odnosi się do sposobu, w jaki ludzie ci wyglądają dla patrzącego na nich z boku postronnego obserwatora, „światopogląd” odnosi się do tego, jak świat wygląda dla nich samych z ich własnego punktu widzenia. Ze wszystkiego, co kojarzy się z „kulturą”, „światopogląd” dotyczy przede wszystkim sposobu, w jaki człowiek w danym społeczeństwie widzi samego siebie w odniesieniu do wszystkiego innego. To cechy istnienia odróżnione od „ja”² i z nim związane. Krótko mówiąc, jest to wyobrażenie człowieka o wszechświecie. Jest to ta organizacja idei, która odpowiada człowiekowi na pytania: Gdzie jestem? Wśród czego się poruszam? Jakie są moje relacje z tymi rzeczami? (...) „Ja” jest osią światopoglądu (Redfield 1952: 30; por. Forde 1954).

W eseju zatytułowanym *The Self and Its Behavioral Environment* wskazałem, że samoidentyfikacja i kulturowo ukonstyтуowane pojęcia natury „ja” są niezbędne dla działania wszystkich ludzkich społeczeństw i że ich funkcjonalnym następstwem jest orientacja poznawcza „ja” względem świata obiektów innych niż „ja”. Ponieważ natura tych obiektów jest również ukonstyтуowana kulturowo, członkom społeczeństwa zapewnione zostaje zunifikowane pole fenomenalne myśli, wartości i działania, które jest zintegrowane ze światopoglądem charakteryzującym to społeczeństwo. Środowisko behawioralne³ „ja” zostaje tym samym ustrukturyzowane w kategoriach zróżnicowanego świata obiektów innych niż „ja”, „rozdzielanych, klasyfikowanych i konceptualizowanych w odniesieniu do atrybutów, które są kulturowo ukonstyтуowane i symbolicznie zapośredniczone poprzez język. (...) Orientacja obiektowa również zapewnia podstawę dla zrozumiałej interpretacji zdarzeń w środowisku behawioralnym na podstawie tradycyjnych założeń dotyczących natury i atrybutów zaangażowanych obiektów oraz ukrytych lub jawnych dogmatów dotyczących «przyczyn» zdarzeń” (Hallowell 1955: 91)⁴. Istotom ludzkim w dowolnej kulturze zapewniona zostaje orientacja poznawcza w kosmosie; istnieje „porządek” i „sens”, a nie chaos. Istnieją podstawowe przesłanki i zasady, nawet jeśli nie są one świadomie formułowane i artykułowane przez samych ludzi. Zostajemy skonfrontowani z filozoficznymi

² W oryg. ang. *self* (przyp. tłum.).

³ Środowisko behawioralne (ang. *behavioral environment*) – pojęcie zapożyczone z psychologii postaci (Gestalt) Kurta Koffki, w ramach której odróżnia się je od środowiska geograficznego. Środowisko behawioralne, choć nie w pełni niezależne od tego drugiego, jest postrzegane przez podmiot jako realne otoczenie i jako takie stanowi bezpośrednią przyczynę jego zachowań (przyp. tłum.).

⁴ Szersze omówienie kulturowo ukonstyтуowanego środowiska behawioralnego człowieka – zob. Hallowell 1955: 86–89, przyp. 33. Termin „ja” [ang. *self* – przyp. tłum.] nie jest używany jako synonim ego w sensie psychoanalitycznym (zob. Hallowell 1955: 80).

implikacjami ich myśli, z naturą świata bytu takiego, jak go pojmują. Jeśli będziemy dociekać problemu wystarczająco głęboko, wkrótce staniemy twarzą w twarz ze stosunkowo niezbadanym obszarem – etnometafizyką. Czy możemy przeniknąć tę sferę w innych kulturach? Jakie dowody mamy do dyspozycji? Formy językowe, jak myśleli Benjamin Whorf i neohumboldtyści? (zob. Basilius 1952; Carroll 1956; Hoiyer 1954; Feuer 1953). Jawną treść mitu? Obserwowane zachowanie i postawy? I jaki stopień wiarygodności mogą mieć nasze wnioski? Problem jest złożony i trudny, ale nie powinno to stanowić przeszkody w jego zgłębianiu.

W niniejszym artykule zebrałem dowody, pochodzące głównie z moich własnych badań terenowych nad grupą Odżibuejów Północnych⁵ (Hallowell 1955: 112–124), które potwierdzają wniosek, że w metafizyce bytu zaobserwowanej u tych Indian działanie osób stanowi główny klucz do ich światopoglądu.

Podczas gdy we wszystkich kulturach „osoby” stanowią jedną z głównych klas obiektów, na które musi się zorientować „ja”, ta kategoria bytu w żaden sposób nie jest ograniczona do istot *ludzkich*. W kulturze zachodniej, podobnie jak w innych kulturach, istoty „nadprzyrodzone” są uznawane za „osoby”, chociaż należą jednocześnie do kategorii innej niż ludzka^{6,7}. Ale w naukach społecznych i psychologii „osoby” i istoty ludzkie są kategoryalnie utożsamiane. To utożsamienie jest nierozzerwalnie związane z pojęciem społeczeństwa i relacji społecznych. W *Dictionary of Psychology* Warrena „osoba” jest zdefiniowana jako „organizm ludzki uznawany za posiadający charakterystyczne cechy i wchodzący w relacje społeczne” [(Warren 1934: 197) – przyp. tłum.]. To samo utożsamienie jest zawarte w konceptualizacji i analizie organizacji społecznej dokonywanej przez antropologów. Jednak jeśli z punktu widzenia badanych ludzi pojęcie osoby w rzeczywistości nie jest synonimem istoty ludzkiej, ale poza nie wykracza, musimy się uciec do daleko idącej abstrakcji. Jej znaczenie staje się widoczne dopiero wtedy, gdy

⁵ Hallowellowski etnonim „Odżibueje Północni” (ang. *Northern Ojibwa*) opisuje społeczności Odżibuejów (ang. *Ojibwe*, odż. *Anishinaabeg*), lokalnie zwanych również *Saulteaux*, zamieszkujących obszar południowej części północnego Ontario i wschodniej Manitoby, którego znaczną część stanowi lewobrzeżna zlewnia jeziora Winnipeg. W latach 1930–1940 Hallowell prowadził badania terenowe wśród zajmujących się głównie łowiectwem i rybołówstwem patrylinearnych Odżibuejów znad Berens River z liczących łącznie ok. 900 osób społeczności: Berens River, Little Grand Rapids, Pauingassi, Poplar Hill (wówczas Poplar Narrows) i Pikangikum; każdy z ośmiu letnich pobytów badawczych trwał od jednego do ośmiu tygodni (przyp. tłum.).

⁶ W oryg. ang. *other than human* (przyp. tłum.).

⁷ Z tomu pod redakcją o. Bruna de Jésus-Marie (1952): „Badania, które składają się na tę książkę, dzielą się na dwie główne grupy, z których pierwsza dotyczy teologicznego Szatana. Tutaj analiza egzegezy, filozofii, teologii traktuje diabła w jego aspekcie osobowej istoty, której historia – jej upadek, jej pragnienie zemsty – może jako taka zostać opisana” (Moeller 1952: xvii). Jedną z najbardziej zaskakujących cech diabła „jest jego wieczna młodość” (Farrell 1952: 4). Jest odporny na „zranienia, ból, chorobę, śmierć (...)! Podobnie jak Bóg, a inaczej niż człowiek, nie posiada ciała. Nie ma więc w nim żadnych części, które można by odjąć, nie ma w jego wypadku możliwości zepsucia i rozkładu, nie ma groźby rozczłonkowania, które doprowadza do śmierci. Jest niezniszczalny, odporny na kaprysy, bóle i ograniczenia ciała, nieśmiertelny” (Farrell 1952: 5). „Aniołowie nie mają ciała, a jednak ukazywali się ludziom w postaci fizycznej, rozmawiali z nimi, wędrowali z nimi po drogach, wypełniając wszystkie miłe obowiązki towarzyszy podróży” (Farrell 1952: 6).

zaczynamy rozważać przyjętą perspektywę. Badanie organizacji społecznej, definiowanej jako relacje międzyludzkie pewnego typu, jest doskonale zrozumiałe jako obiektywne podejście w badaniu tego zagadnienia w dowolnej kulturze. Ale jeśli w światopoglądzie jakiegoś ludu „osoby” jako klasa obejmują byty inne niż istoty ludzkie, nasze obiektywne podejście nie jest odpowiednie do tego, żeby przedstawić rzetelny opis „sposobu, w jaki człowiek w danym społeczeństwie widzi siebie w odniesieniu do wszystkiego innego”. W tym celu potrzebna jest inna perspektywa. W istocie można uznać, że dogłębnie „obiektywnego” podejścia w badaniu kultur nie można osiągnąć wyłącznie poprzez rzutowanie na te kultury kategoryalnych abstrakcji wywiedzionych z myśli zachodniej. Jest tak dlatego, że w szerokim znaczeniu odzwierciedlają one *naszą* kulturową subiektywność. Większy obiektywizm można starać się osiągnąć, przyjmując perspektywę obejmującą jako komplementarną procedurę analizę poglądów samych badanych. Również w przypadku perspektywy światopoglądowej możemy w ten sposób uzyskać najlepszy wgląd w funkcjonowanie poszczególnych kultur jako całości.

Znaczenie tych perspektywicznych różnic można zilustrować w wypadku Odzibuejów na przykładzie użycia terminu pokrewieństwa „dziadek”. Odnosi się on nie tylko do osób ludzkich, ale i do istot duchowych, które są osobami z kategorii innej niż ludzka. W rzeczywistości, gdy używa się nazwy zbiorowej „nasi dziadkowie”⁸, desygnatem są przede wszystkim osoby z tej drugiej klasy. Tak więc, jeśli badamy organizację społeczną Odzibuejów w typowy sposób, bierzemy pod uwagę tylko jeden zestaw „dziadków”. Badając ich religię, odkrywamy kolejnych „dziadków”. Ale jeśli przyjmujemy perspektywę światopoglądową, dychotomizacja się nie pojawia. W tej perspektywie „dziadek” jest terminem odnoszącym się do pewnych „obiektów osobowych”⁹, bez rozróżnienia między osobami ludzkimi a należącymi do klasy innej niż ludzka. Co więcej, można powiedzieć, że oba zestawy dziadków są funkcjonalnie oraz terminologicznie równoważne pod pewnymi względami. Dziadkowie inni niż ludzie są źródłem mocy dla ludzi za sprawą „błogosławieństw”, którymi ich obdarzają, tj. dzielą się swoją mocą, która zwiększa „moc” istot ludzkich. Dziecko zawsze otrzymuje imię od wiekowego człowieka, tj. terminologicznego dziadka. Jest rzeczą obojętną, czy jest on krewnym, czy nie. Z tym imieniem wiąże się szczególne błogosławieństwo, ponieważ odnosi się ono do snu ludzkiego dziadka, w którym człowiek ten uzyskał moc od jednego lub więcej dziadków innych niż ludzie. Innymi słowy, relacja między ludzkim dzieckiem a ludzkim dziadkiem jest funkcjonalnie ukształtowana w taki sam sposób, jak relacja między ludźmi a dziadkami z klasy innej niż ludzka. I tak jak drugi typ dziadka może nakładać osobiste tabu jako

⁸ W oryg. ang. *our grandfathers*, będące przekładem odzibuejskiego terminu honoryfikatywnego *gimishoomisinaanig* (przyp. tłum.).

⁹ Mowa tu o pojęciu obiektów osobowych (ang. *person objects*) autorstwa psychologów Davida Krecha i Richarda S. Crutchfielda. W ramach tej koncepcji znajdujące się w społecznym polu psychologicznym „obiekty osobowe” (które mogą, ale nie muszą być istotami ludzkimi) cechować ma m.in.: mobilność, kapryśność, nieprzewidywalność, wrażliwość, wzajemna reaktywność, obdarzenie mocą oraz bycie źródłem przyczynowości (przyp. tłum.).

warunek błogosławieństwa, w ten sam sposób ludzki dziadek może nakładać tabu na „wnuczę”, które nazwał.

Inną bezpośrednią wskazówką językową dotyczącą inkluzywności „osoby” jako kategorii w odzibuejskim myśleniu jest termin *wíndigo*. Baraga definiuje go w swoim *A Dictionary of the Ojibwe Language, Explained in English* słowami: „Bajeczny olbrzym, który żywi się ludzkim mięsem; człowiek, który je ludzkie mięso, kanibal” (Baraga 1880: 418). Z odzibuejskiego punktu widzenia wszystkie *wíndigowak*¹⁰ są konceptualnie zunifikowane jako przerażające, antropomorficzne istoty, które muszą zostać zabite, ponieważ są zagrożeniem dla czyjejś egzystencji. Głównym tematem bogatego materiału anegdotycznego jest to, jak w konkretnych sytuacjach sprostano temu zagrożeniu. Obejmuje on najrozmaitsze przypadki, od konieczności zabicia kogoś z najbliższych krewnych w przekonaniu, że wskazana osoba staje się *wíndigo*, poprzez opisy heroicznych walk między ludźmi a tymi bajecznymi olbrzymimi potworami, aż po relacje z pierwszej ręki na temat osobistego spotkania z jedną z tych istot (Hallowell 1934a: 7–9, 1936: 1308–1309, 1951: 182–183, 1955: 256–258).

Im głębiej wnikamy w światopogląd Odzibuejów, tym bardziej staje się widoczne, że „relacje społeczne” między ludźmi (*ānícínábek*¹¹) a „osobami” innymi niż ludzkie mają podstawowe znaczenie. Relacje te są skorelowane z obszerniejszą i bardziej szczegółową kategoryzacją „osób”. Jeśli mamy zrozumieć naturę odzibuejskiego świata i żyjących w nim istot, musimy uznać kulturowo ukonstytuowane znaczenie „społecznego” i „społecznych relacji”¹².

Kategorie językowe i orientacja poznawcza

Jakakolwiek dyskusja o „osobach” w światopoglądzie Odzibuejów musi uwzględniać dobrze znany fakt, że w strukturze gramatycznej języka tego ludu, podobnie jak u wszystkich jego algonkiańskich krewnych¹³, istnieje formalne rozróżnienie między rzeczownikami żywotnymi i nieżywotnymi. Terminy te zostały

¹⁰ W ramach współcześnie preferowanej ortografii języka odzibuejskiego (odż. *anishinaabemowin*) obowiązujące formy fleksyjne leksemu odmienianego w pracach Hallowella przez kategorię liczby do postaci rzeczowników *wíndigo*, *wíndigowak* to: lp. *wiindigoo*, lm. *wiindigoog*. Należy przy tym zaznaczyć, że odrzeczownikowy czasownik nieprzechodni *wiindigoowi* oznacza stan bycia (lub stawania się) *wiindigoo* w 3. os. lp. („on/ona jest *wiindigoo*”), zaś *wiindigoowiwag* – w 3. os. lm. („oni/one są *wiindigoog*”). Hallowellovskie *wíndigowak* nie jest jednak najpewniej zniekształceniem *wiindigoowiwag*, ale świadectwem napotkanej odmienności dialektalnej w pluralizowaniu rzeczownika *wiindigoo* (przyp. tłum.).

¹¹ We współczesnej pisowni odzibuejskiej: lp. *anishinaabe*, lm. *anishinaabeg* (przyp. tłum.).

¹² Kelsen (1943: 24–48) omawia „społeczną” czy też „personalistyczną interpretację natury”, którą uważa za jądro tego, co nazwano animizmem.

¹³ Mowa tu o grupie ludów posługujących się językami należącymi do algonkiańskiej rodziny językowej, a nie wyłącznie o ludzie Algonkinów mówiących w języku algonkiańskim (alg. *māmīwīnīmowin*), należącym do tej rodziny (przyp. tłum.).

oczywiście narzucone językom algonkiańskim przez Europejczyków¹⁴; postronnym obserwatorom wydawało się, że algonkiańskie różnicowanie obiektów zbliżone jest do dychotomii ożywione – nieożywione w myśli zachodniej. Z pozoru wydaje się, że tak jest. Jednak dokładniejsze przyjrzenie się sprawie wskazuje, że podobnie jak w wypadku kategorii rodzaju gramatycznego w innych językach¹⁵ rozróżnienie w niektórych przypadkach wydaje się arbitralne, by nie powiedzieć nadzwyczaj zagadkowe z punktu widzenia zdrowego rozsądku czy też w ramach naturalistycznego układu odniesienia. Tak więc rzeczowniki oznaczające niektóre, ale nie wszystkie, drzewa, słońce-księżyc (*gíizis*¹⁶), grzmot, kamienie i przedmioty kultury materialnej, jak kocioł i fajka, są klasyfikowane jako żywotne.

Jeśli chcemy zrozumieć orientację poznawczą Odżibuejów, musimy rozważyć problem etnolingwistyczny: Jakie jest znaczenie żywotności w odżibuejskim myśleniu? Czy takie rodzajowe właściwości obiektów, jak reagowanie na zewnętrzną stymulację, świadomość, mobilność, autonomiczność ruchu, a nawet reprodukcja, są podstawowymi cechami przypisywanymi wszystkim obiektom, którym pod względem gramatycznym przysługuje kategoria żywotności, niezależnie od ich kategoryzacji jako obiektów fizycznych w naszym myśleniu? Czy istnieją dowody poświadczające takie właściwości obiektów niezależnie od ich formalnej klasyfikacji lingwistycznej? Nie wolno zapominać, że żaden Odżibuej nie jest świadomy kategorii żywotności i nieżywotności ani nie potrafi abstrakcyjnie ich wyrazić, pomimo że są one obecne w języku, którym się posługuje. W konsekwencji samo rozróżnienie gramatyczne nie jest przedmiotem namysłu ani nie ma takiego wpływu na myślenie jednostki, jakie mogłoby mieć, gdyby sformułowano jakiś dogmat o rodzajowych właściwościach obiektów należących do każdej z tych dwóch klas.

Komentując analogiczne kategorie gramatyczne języków środkowoalgonkiańskich w odniesieniu do lingwistycznego i pozalingwistycznego porządku znaczeniowego, Greenberg pisze: „Ponieważ wszystkie osoby i zwierzęta należą do klasy I [rzeczowników żywotnych – przyp. aut.], mamy co najmniej jeden etnosem, ale większość pozostałych znaczeń można zdefiniować tylko za pomocą lingwisemu” (Greenberg 1954: 16)¹⁷. Zdaniem Greenberga, „o ile rzeczowe zachowanie użytkowników języków algonkiańskich nie wskaże na

¹⁴ We wstępie do pierwszej części *Ojibwa Texts* Jones stwierdza, że: „«Istota» lub «stworzenie» byłyby ogólnym przedstawieniem żywotnego, podczas gdy «rzecz» wyrażałaby nieżywotne” (Jones 1917: xiii). Por. pionierską analizę Schoolcrafta (1834: 171-172) dotyczącą kategorii żywotności i nieżywotności w języku odżibuejskim.

¹⁵ Język odżibuejski rozróżnia żywotność i nieżywotność, ale nie ma rodzaju gramatycznego (z przyp. tłum.).

¹⁶ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *giizis* (z przyp. tłum.).

¹⁷ W ramach językoznawczego odróżnienia kontekstu lingwistycznego od pozalingwistycznego (biospołecznego) – lingwisem (ang. *linguisme*) niesie minimalne znaczenie wynikające z kontekstu lingwistycznego, a etnosem (ang. *ethnoseme*) z etnologicznego. Na przykład w języku polskim „bez” ma dwa lingwisemy w wyniku tego, że jeden wyraz o tej postaci zaliczany jest do rzeczowników, a drugi do przyimków; ma on także dwa etnosemy: jeden identyfikujący obiekt (roślinę), a drugi w połączeniu z rzeczownikiem komunikujący brak, nieobecność czegoś lub kogoś (z przyp. tłum.).

pewien sposób postępowania wspólny dla wszystkich tych przypadków, tak że na podstawie tego rodzaju informacji moglibyśmy przewidzieć przynależność do klasy I, musimy uciekać się do charakterystyki czysto lingwistycznej” (Greenberg 1954: 15).

W wypadku Odżibuejów wierzę, że kiedy weźmie się łącznie pod uwagę wszystkie dowody wynikające z ich przekonań, postaw, postępowania i charakterystyki lingwistycznej, można pojąć psychologiczną podstawę ich zunifikowanego oglądu poznawczego, i to nawet kiedy radykalnie wykracza on poza ramy naszego myślenia. W niektórych sytuacjach można poczynić przewidywania behawioralne. Zachowanie jest jednak funkcją złożonego zestawu czynników – w tym rzeczywistego doświadczenia. Ważniejszy od lingwistycznej klasyfikacji obiektów jest rodzaj funkcji życiowych przypisywanych tym obiektom w ramach systemu przekonań oraz warunki, w jakich funkcje te są obserwowane lub testowane w doświadczeniu. To tłumaczy, jak sądzę, fakt, że to, co uważamy za materialne obiekty nieożywione – na przykład muszle i kamienie – umieszczone jest w kategorii „ożywione” wraz z „osobami”, które w naszym światopoglądzie fizycznie nie istnieją. Na przykład muszle, zwane *mígis*¹⁸, ze względu na sposób, w jaki funkcjonują w Midewiwin¹⁹, nie mogą być językowo skategoryzowane jako „nieżywotne”. „Grzmot”, jak zobaczymy, jest nie tylko zreifikowany jako byt „ożywiony”, ale ma atrybuty „osoby” i można o nim mówić jako o osobie. Kategoria nieżywotności w tym wypadku byłaby nie do pomyślenia z odżibuejskiego punktu widzenia. Kiedy Greenberg odnosi się do „osób”, którym przysługuje gramatyczna kategoria żywotności, w domyśle utożsamia osobę z istotą ludzką. Ponieważ w odżibuejskim wszechświecie istnieje wiele rodzajów zreifikowanych obiektów osobowych, które są inne niż ludzie, ale mają ten sam status ontologiczny, należą one oczywiście do tego samego etnosemu co istoty ludzkie i przysługuje im językowa kategoria żywotności.

Ponieważ kamienie są gramatycznie żywotne, zapytałem kiedyś pewnego starego człowieka: „Czy *wszystkie* kamienie, które widzimy dookoła nas są żywe?”. Zastanawiał się przez dłuższą chwilę, po czym odpowiedział: „Nie! Ale *niektóre* są”²⁰. Ta zdawkowa odpowiedź wywarła na mnie trwałe wrażenie. Jest

¹⁸ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: lp. *miigis*, lm. *miigisag* (przyp. tłum.).

¹⁹ Midewiwin – Stowarzyszenie Potężnego Leku (ang. *Grand Medicine Society*), którego cele wiążą się z zapewnieniem odżibuejskiego ideału życia (odż. *bimaadiziwin*) na drodze rytuałów i nauk obejmujących kolejne stopnie wtajemniczenia. Członek stowarzyszenia zwany jest *mide* (lm. *mideg*) lub *midewi* (lm. *midewiwag*; czasownik nieprzechodni *midewi* oznacza stan bycia członkiem Midewiwin w 3. os. lp.: „on/ona jest członkiem Midewiwin”), zaś jego mistrz/ przywódca określany jest jako *midewigimaa* (lm. *midewigimaag*). Choć w czasach badań Hallowella nad Berens River ceremonie Midewiwin nie były już odprawiane, pewne ich funkcje przejęły ceremonie Waabanoowiwin, tj. Stowarzyszenia Świtu (od odż. *waaban* – „jest świt”) (przyp. tłum.).

²⁰ Wspomnianym rozmówcą był Alex Keeper vel Giiwiich z rodu Jesiotra z Little Grand Rapids, syn uzdrowiciela, zaklinacza i przywódcy Midewiwin w Pikangikum i Poplar Hill imieniem Bazigwiigaabaw. Należy zaznaczyć, że najwcześniejszy zapis tej słynnej dziś anegdoty można odnaleźć w nieopublikowanym za życia Hallowella krótkim eseju *Rocks and Stones*, powstałym ok. roku 1935–1936. W tekście tym czytamy: „Kiedy bez ogródek zapytałem starego Aleca Keepera, czy *wszystkie* skały, które można było zobaczyć, są żywe, odpowiedział cicho: «Niektóre są»” (przyp. tłum.).

ona całkowicie zgodna z innymi danymi, które wskazują, że Odźbueje nie są animistami w sensie dogmatycznego przypisywania żywych dusz obiektom nieożywionym, takim jak kamienie. Hipoteza, która mi się nasuwa, jest taka, że umieszczenie kamieni w gramatycznej kategorii żywotności jest częścią kulturowo ukonstytuowanego „nastawienia” poznawczego. Nie zawiera ono świadomie sformułowanej teorii na temat natury kamieni. Pozostawia otwarte drzwi, które nasza orientacja, nakierowana na dogmatyczne podstawy, trzyma szczelnie zamknięte. Podczas gdy my nigdy nie powinniśmy oczekiwać, że kamień kiedykolwiek przejawia jakies cechy ożywienia, Odźbueje *a priori* dostrzegają możliwości ożywienia wśród pewnych klas obiektów w określonych okolicznościach²¹. Odźbueje, podobnie jak my, generalnie nie postrzegają kamieni jako ożywionych. Kluczowym sprawdzianem jest doświadczenie. Czy jest dostępne jakieś osobiste świadectwo? W odpowiedzi na to pytanie możemy stwierdzić, że zdaniem informatorów widziano, jak kamienie się poruszają, jak niektóre kamienie wykazują inne cechy ożywienia i że Krzemień²², jak zobaczymy, jest przedstawiany w ich mitologii jako żywa postać.

Stary człowiek, do którego skierowałem ogólne pytanie o ożywiony charakter kamieni, był tym samym informatorem, który powiedział mi, że podczas ceremonii Midewiwin, której przewodził wówczas jego ojciec, widział „ruch wielkiego okrągłego kamienia”. Stwierdził, że jego ojciec wstał i raz czy dwa obszedł ścieżkę. Wróciwszy na swoje miejsce, zaczął śpiewać. Kamień zaczął się poruszać, „podążając śladem starego wokół namiotu²³, tocząc się w kółko, widziałem to kilka razy i inni też to widzieli”²⁴. Ożywienie kamienia było w tych okolicznościach uznane za demonstrację magicznej mocy ze strony Midé. Nie był to dobrowolny akt zainicjowany przez kamień uważany za żywy byt. Istniały inne rodzaje

²¹ Uważam, że Jenness rażąco przesadza, gdy stwierdza: „Dla Odźbuejów (...) wszystkie obiekty są obdarzone życiem (...)” (Jenness 1935: 21). Gdyby to była prawda, ich przynależność do gramatycznej kategorii *nieżywotności* byłaby rzeczywiście zagadkowa. W bardziej wyrafinowanych ramach nowoczesnej myśli biologicznej odźbuejska postawa nie jest całkowicie naiwna. N.W. Pirie [(1937: 12–13) – przyp. tłum.] zwraca uwagę, że słowa „życie” i „żyć” zostały zapożyczone przez naukę z języka potocznego i nie są już dalej użyteczne. „Życie nie istnieje, nie jest bytem w sensie filozoficznym: tkwi ono w postawie umysłu wobec tego, co obserwowane” [(Pirie 1953: 242) – przyp. tłum.].

²² Postać mitologiczna nazywana po odźbuejsku *Biiwaanag* (przyp. tłum.).

²³ Mowa tu o *midewigaan* – rozległym, podłużnym, zorientowanym wzdłuż osi wschód – zachód szalacie ceremonii Midewiwin (przyp. tłum.).

²⁴ Notatki terenowe. Od tego samego Indianina otrzymałem gładko zaokrąglony kamyk, liczący około dwóch cali długości i półtora cala szerokości [ok. 5 cm na 3,8 cm – przyp. tłum.], który dał mu jego ojciec. Powiedział mi, żebym lepiej trzymał go w blaszanym pudełku, bo może „uciec”. Inny człowiek, Ketegas [Getagaash vel John Keeper z rodu Jesiotra z Little Grand Rapids, syn Alexa Keepera – przyp. tłum.], zdał mi relację z okoliczności, w których zdobył kamień o cechach ożywienia i wielkiej wartości leczniczej. Ten kamień miał kształt jaja. Posiadał pewne ciemne niewyraźne wzory, które mężczyzna zinterpretował jako reprezentację trojga swoich dzieci i siebie. „Możesz nie uważać, że ten kamień jest żywy – powiedział – ale on jest żywy. Mogę sprawić, że się poruszy” (nie zademonstrował mi tego). Następnie stwierdził, że dwukrotnie pożyczal kamień na noc chorym ludziom. Za każdym razem rano znajdował go w kieszeni. Ketegas trzymał go w małym skórzanym pokrowcu, który dla niego sporządził.

obdarzonych cechami ożywienia dużych otoczków, które w przeszłości związane były z Midewiwin. Mój przyjaciel wódz Berens²⁵ miał jeden z nich, ale kamień nie posiadał już tych atrybutów. Jego kontury sugerowały obecność oczu i ust. Kiedy Żółte Nogi²⁶, pradziadek wodza Berensa, był przywódcą Midewiwin, uderzał w kamień nowym nożem. Wtedy kamień otwierał usta, a Żółte Nogi wkładał do nich palce i wyjmował skórzany woreczek z lekiem. Po wymieszaniu pewnej ilości tego leku z wodą podawał roztwór. Obecni wypijali po małym łyku^{27,28}.

Jeśli zatem kamienie nie tylko gramatycznie są żywotne, ale w szczególnych wypadkach zaobserwowano, że wykazują cechy ożywienia, takie jak ruch w przestrzeni i otwieranie ust, dlaczego nie miałyby być od czasu do czasu postrzegane jako posiadające cechy ożywienia „wyższego” rzędu? Urzeczywistnienie tej możliwości ilustruje następująca anegdota.

Biały handlarz, kopiąc grządkę z ziemniakami, wydobyl duży kamień podobny do tego, o którym właśnie wspominałem. Posłał po Johna Ducka²⁹, Indianina, przywódcy *wábano*, współczesnej ceremonii odbywającej się w konstrukcji³⁰ podobnej do używanej w Midewiwin. Handlarz wskazał na kamień, mówiąc, że musi należeć do jego szałas. John Duck nie wydawał się z tego zadowolony. Pochylił się i cicho przemówił do otoczaka, pytając, czy ten kiedykolwiek znajdował się w jego szałasie. Według Johna kamień odpowiedział przecząco.

Jest oczywiste, że John Duck spontanicznie ustrukturyzował sytuację w sposób zrozumiały w kontekście odżibuejskiego języka i kultury. Mówienie do kamienia unaocznia, jak głęboka jest kategorialna różnica w orientacji poznawczej między Odżibuejami a nami. Żałuję, że moje notatki terenowe nie zawierają informacji o bezpośrednim zwracaniu się do kamieni w pozostałych wzmiankowanych przypadkach. Ale równie dobrze mogło do tego dochodzić. Niemniej jednak w anegdocie opisującej zachowanie Johna Ducka posłużenie się przez niego mową jako środkiem komunikacji podnosi ożywiony status otoczaka do poziomu interakcji społecznej właściwej istotom ludzkim. Na podstawie obserwacji możemy po prostu powiedzieć, że kamień był traktowany *jakby* był

²⁵ William Berens (1866–1947) z rodu Łosia – przywódca polityczny społeczności Berens River w latach 1917–1947, syn Jacoba Berensa (ok. 1832–1916) – pierwszego w regionie „wodza traktatowego”, sygnatariusza Traktatu nr 5 w 1875 roku; najważniejszy rozmówca Hallowella, jak również jego przewodnik, tłumacz i przyjaciel (przyp. tłum.).

²⁶ Żółte Nogi (Ozaawashkogaad) z rodu Łosia – sławny uzdrowiciel, zaklinacz i przywódca Midewiwin w Jackhead i Pigeon River, żyjący pod koniec XVIII wieku po zachodniej stronie jeziora Winnipeg, zmarły przed rokiem 1830 (przyp. tłum.).

²⁷ Żółte Nogi uzyskał informację o tym nadzwyczajnym kamieniu we śnie. Ujawniono mu jego dokładną lokalizację. Wysłał po niego dwóch innych Indian. Ludzie ci, podążając za wskazówkami, odnaleźli kamień na Birch Island [obecnie Egg Island – przyp. tłum.] położonej pośrodku jeziora Winnipeg, jakieś trzydzieści mil [ok. 48 km – przyp. tłum.] na południe od ujścia Berens River.

²⁸ Leczący w ten sposób uzdrowiciel nazywany jest w języku odżibuejskim *mina’o* (przyp. tłum.).

²⁹ John Duck vel Makochens z rodu Kaczki z Little Grand Rapids – uzdrowiciel, zaklinacz i przywódca Waabanoowiwin, syn George’a Ducka vel Zhiishiibensa (przyp. tłum.).

³⁰ Mowa tu o rozległym (mierzącym ok. 12 m na 4,5 m), zorientowanym wzdłuż osi wschód – zachód, odkrytym szałasie ceremonii Waabanoowiwin (przyp. tłum.).

„osobą” a nie „rzeczą” i nie wyciągać wniosku, że obiekty tej klasy Odżibueje siłą rzeczy konceptualizują jako osoby.

Można by poczynić dalsze uwagi nad relacjami między odżibuejskim myśleniem, obserwacjami i zachowaniem oraz gramatyczną klasyfikacją obiektów, ale mam nadzieję, że zostało powiedziane wystarczająco dużo, aby pokazać, że nie tylko cechy ożywienia, ale nawet atrybuty „osobowe” mogą być rzutowane na obiekty, które dla nas wyraźnie należą do fizycznej kategorii nieożywionej.

„Osoby” odżibuejskiej mitologii

Odżibueje wyróżniają dwa typy tradycyjnych narracji ustnych: 1. „Wieści lub nowiny” (*tābātcamowin*³¹), tj. anegdoty lub historie odnoszące się do wydarzeń z życia ludzi (*ānīcinābek*). Ich tematyka rozciąga się od codziennych wypadków, poprzez bardziej wyjątkowe doświadczenia, aż po opowieści ocierające się o legendę (można powiedzieć, że wspomniane już anegdoty, choć nieformalne, należą do tej klasy). 2. Mity (*ātiso'kanak*³²),³³ tj. święte opowieści, które są nie tylko tradycyjne i sformalizowane, ale ich opowiadanie jest ograniczone przez porę roku i po trosze zrytualizowane. Znamienne dla tych historii jest to, że postaci w nich występujące uważane są za żywe istoty egzystujące od niepamiętnych czasów. Chociaż istnieje początek w wyniku narodzin i tymczasowe lub trwałe zmiany formy w wyniku transformacji, nie ma bezpośredniego stworzenia. Niezależnie od tego, czy ludzkie, czy zwierzęce z wyglądu lub imienia, główne postaci mitów zachowują się jak ludzie, chociaż wiele ich działań jest przedstawianych w czasoprzestrzennych ramach o wymiarach raczej kosmicznych niż przyziemnych. Pomiędzy nimi oraz między nimi a *ānīcinābek* zachodzi „interakcja społeczna”.

Pewien uderzający fakt daje bezpośrednią językową wskazówkę o stosunku Odżibuejów do tych postaci. Kiedy używają terminu *ātiso'kanak*, nie odnoszą się do tego, co nazwałem „korpusem opowieści”. Termin ten opisuje – jak byśmy to określili – bohaterów owych historii; dla Odżibuejów są to żyjące „osoby” z klasy innej niż ludzka. Jak stwierdził wiele lat temu William Jones: „Mity są uważane za świadome byty, obdarzone mocą myśli i działania” (Jones 1919: 574). Synonimem tej klasy osób są „nasi dziadkowie”.

O *ātiso'kanak*, czyli „naszych dziadkach”, nigdy nie „mówi się” od niechcenia wśród Odżibuejów. Kiedy mity są opowiadane w długie zimowe noce, jest to rodzajem wezwania. „Nasi dziadkowie” lubią to i często przychodzą posłuchać, o czym się mówi. W zamierzonych czasach jedna z tych istot (*Wišekedjak*³⁴) miała powiedzieć do pozostałych: „Postaramy się zrobić wszystko, by dogadzać

³¹ We współczesnej pisowni odżibuejskiej; lp. *dibaajimowin*, lm. *dibaajimowinan* (przyp. tłum.).

³² We współczesnej pisowni odżibuejskiej; lp. *aadizookaan*, lm. *aadizookaanag* (przyp. tłum.).

³³ Formy pokrewne można znaleźć w zestawieniu terminów „literackich” – kri i odżibuejskich – autorstwa Chamberlaina (1906).

³⁴ We współczesnej pisowni odżibuejskiej; *Wiisakejaak* (przyp. tłum.).

änícínábek, dopóki którykolwiek z nich istnieje, tak aby nigdy o nas nie zapomnieli i zawsze o nas mówili”.

Jest zatem jasne, że Odżibueje, choć posługują się formalną opowieścią, kiedy „mówią” o tych bytach, nie opowiadają o postaciach fikcyjnych. Wręcz przeciwnie, to, co nazywamy mitem, jest przez nich uważane za prawdziwy opis wydarzeń z przeszłych żywotów żyjących „osób”³⁵. Z tego powodu opowieści te są istotne dla zrozumienia sposobu, w jaki ich pole fenomenalne jest kulturowo ustrukturyzowane i ujmowane poznawczo. Jak zauważył David Bidney: „Pojęcie mitu odnosi się do przyjętych wierzeń i przekonań, tak więc to, co jest świętą prawdą dla wyznawcy, jest czystym «mitem» i «fikcją» dla niewierzącego lub sceptyka (...). Mity oraz magiczne opowieści i praktyki są akceptowane właśnie dlatego, że ludy przednaukowe nie uważają ich jedynie za «mity» lub «magię». Dopiero po świadomym zaakceptowaniu rozróżnienia między mitem a nauką zdobyty krytyczny wgląd wyklucza wiarę w magię i mit oraz ich akceptację” (Bidney 1953: 166). Mity wzięte za dobrą monetę stanowią pierwszorzędnej jakości wiarygodne źródło służące wyciąganiu wniosków na temat odżibuejskiego oglądu świata. Podsuwają podstawowe dane o niewyrażonych wprost, niesformalizowanych i niepodlegających analizie pojęciach, których uogólnień nie można oczekiwać od informatorów. Z tego punktu widzenia mity są w szerokim ujęciu analogiczne do konkretnego materiału tekstowego, na którym opiera się językoznawca, kiedy poprzez analizę i abstrahowanie wyprowadza kategorie gramatyczne i zasady języka.

W formalnych definicjach mitu (np. w *Concise Oxford Dictionary* i *Dictionary of Psychology* Warrena) często mówi się, że temat takiej opowieści dotyczy nie tylko postaci fikcyjnych, ale także „osób nadprzyrodzonych”. Stosowanie tego drugiego określenia do postaci z odżibuejskich opowieści jest całkowicie mylące, choćby z tego powodu, że pojęcie nadprzyrodzoności zakłada pojęcie przyrodzoności³⁶. Tego drugiego pojęcia nie ma w myśli odżibuejskiej. Jest nieszczęściem, że dychotomia naturalne – nadprzyrodzone³⁷ jest tak uporczywie przywoływana przez wielu antropologów opisujących poglądy ludzi żyjących w kulturach innych niż nasza własna. Językoznawcy już dawno nauczyli się, że nie można opracowywać gramatyk języków ludów niepiśmiennych, używając do tego jako ram pojęciowych indoeuropejskich form językowych. Lovejoy zwrócił uwagę, że „święte słowo «natura» jest prawdopodobnie najbardziej niejednoznacznym słowem w słowniku ludów europejskich (...)” (Lovejoy, Boas 1935: 12; zob. Lovejoy

³⁵ Przejawiona postawa w żaden sposób nie jest właściwa jedynie Odżibuejom. Prawie pół wieku temu Swanton zauważył, że: „Jednym z najbardziej rozpowszechnionych błędów i jednym z tych najbardziej niefortunnych dla folklorystyki i mitoznawstwa porównawczego, jest bezrefleksyjna klasyfikacja mitu jako fikcji (...)” [(Swanton 1910: 5) – przyp. tłum.]. Wręcz przeciwnie, jak stwierdza: „Można śmiało powiedzieć, że większość mitów odnalezionych na znacznych obszarach była uważana przez plemiona, wśród których zostały zebrane, za opowieści o prawdziwych wydarzeniach” [(Swanton 1910: 3) – przyp. tłum.].

³⁶ W oryg. ang. *the concept of “supernatural” presupposes a concept of the “natural”* (przyp. tłum.).

³⁷ W oryg. ang. *natural-supernatural* (przyp. tłum.).

1948: 69), a antyteza naturalne – nadprzyrodzone ma w myśli zachodniej swoją własną złożoną historię³⁸.

Dla Odżibuejów na przykład *g'izis* (światło dnia, słońce) wcale nie jest obiektem naturalnym w naszym rozumieniu. Nie tylko ich koncepcja, w której słońce jest „osobą” z klasy innej niż ludzka, jest odmienna. Jeszcze ważniejszy jest brak pojęcia uporządkowanej regularności ruchu, które jest nieodłącznym elementem naszego naukowego oglądu. Odżibueje nie żywią żadnej uzasadnionej pewności, że zgodnie z prawem naturalnym słońce będzie „wschodzić” dzień po dniu. W rzeczy samej *Tcakábec*³⁹, mityczna postać, niegdyś zastawił sidła na trasie słońca i schwytał je. Zapadły ciemności, które trwały, dopóki ludzie nie wysłali myszy, aby ta uwolniła słońce i by światło dzienne powróciło. Inna historia (nie mit) opisuje, jak dwóch starców rywalizowało ze sobą o świcie o to, który lepiej kieruje ruchami słońca.

Pierwszy starzec powiedział do swojego towarzysza: „Zbliży się właśnie wschód słońca i niebo jest czyste. Każ słońcu wstać natychmiast”. Drugi starzec powiedział zatem do słońca: „Mój dziadku, wstań szybko”. Gdy tylko to powiedział, słońce wystrzeliło w niebo jak z procy. „Teraz ty spróbuj” – powiedział do swojego towarzysza. „Zobacz, czy możesz sprawić, że zajdzie”. Pierwszy mężczyzna powiedział zatem do słońca: „Mój dziadku, raz jeszcze zakryj swoją twarz”. Kiedy to powiedział, słońce znów zaszło. „Mam więcej mocy niż ty” – powiedział do drugiego starca. „Słońce nigdy nie zachodzi, gdy dopiero co wzejdzie”.

Możemy wnioskować, że dla Odżibuejów każda regularność w ruchach słońca ma ten sam charakter, co nawykowe czynności istot ludzkich. Oczywiście istnieją pewne oczekiwania, ale czasami mogą wystąpić przejściowe odchylenia w zachowaniu „spowodowane” przez inne osoby. Przede wszystkim jakiegokolwiek pojęcie *bezosobowych* sił „naturalnych” jest całkowicie obce myśli odżibuejskiej.

Ponieważ orientacja poznawcza Odżibuejów jest kulturowo ukonstytuowana i tym samym obecne jest psychologiczne „nastawienie”, nie możemy zakładać, że obiekty takie jak słońce są postrzegane przez nich jako obiekty naturalne w naszym rozumieniu. Gdyby tak było, anegdota o starcach nie mogłaby zostać uznana za opis rzeczywistego zdarzenia obejmującego przypadek „interakcji społecznej” między istotami ludzkimi a osobą inną niż ludzka. W konsekwencji błędem byłoby stwierdzenie, że Odżibueje „personifikują” obiekty naturalne. To by sugerowało, że w pewnym momencie w przeszłości słońce było przez nich postrzegane jako rzecz nieożywiona i materialna. Oczywiście nie ma na to dowodów. Ten sam wniosek dotyczy całego obszaru ich orientacji poznawczej względem obiektów ich świata.

³⁸ Zob. np. Collingwood 1945, jak również uwagi w Randall 1944: 355–356. Na temat stosowności dychotomii naturalne – nadprzyrodzone w wypadku kultur pierwotnych – zob. van der Leeuw 1938: 544–545 [wyd. pol. 1997: 468–469 – przyp. tłum.]; Kelsen 1943: 44; Bidney 1953: 166.

³⁹ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *Jakaabeshi* (przyp. tłum.).

Na przykład Cztery Wiatry i Krzemień są pięcioraczkami. Przyszły na świat z (nienazwanej) matki o ludzkich cechach, która żyła w bardzo odległej przeszłości. Jak zobaczymy w dalszej części, postać ta, podobnie jak inne postaci z mitów, może mieć cechy antropomorficzne, nie będąc uważaną za istotę ludzką. W tym kontekście jest ona *ätiso'kanak*, tak jak reszta. Najpierw narodziły się Wiatry, potem „wyskoczył” Krzemień, rozrywając ją na kawałki. Jest to oczywiście bezpośrednia aluzja do jego nieożywionych, kamiennych właściwości. Został on później ukarany za tak pospieszne wyjście. Gdy walczył z *Misábos*⁴⁰ (Wielkim Zającem), kawałki jego ciała zostały odłupane, a rozmiary pomniejszone. „Te kawałki odłamane z twojego ciała mogą pewnego dnia przydać się ludziom” – powiedział do niego *Misábos*. „Ale póki ziemia trwać będzie, nie będziesz już większy. Nigdy już nikogo nie skrzywdzisz”.

Na tle tego „historycznego” wydarzenia byłoby rzeczywiście dziwne, gdyby krzemieniowi przysługiwała gramatyczna kategoria nieżywołności. Istnieje specjalny termin opisujący każdy z czterech wiatrów, które są od siebie odróżnione, ale nie ma liczby mnogiej na „wiatry”⁴¹. Wszystkie one są ożywionymi istotami, których „domy” określają cztery kierunki świata.

Konceptualna reifikacja Krzemienia, Wiatrów i Słońca jako osób innych niż ludzkie stanowi przykład światopoglądu, w którym nie ma miejsca na dychotomię naturalne – nadprzyrodzone. A przedstawienie tych istot jako postaci w „prawdziwych” opowieściach wzmacnia ich realność za pomocą narzędzia kulturowego, które jednocześnie obrazuje istotne role, jakie pełnią w interakcji z innymi osobami jako siły niezbędne dla funkcjonowania zunifikowanego kosmosu.

Cechy antropomorficzne a osoby inne niż ludzkie

Jeśli chodzi o działanie i motywacje postaci w mitach są nie do odróżnienia od osób ludzkich. Pod tym względem zarówno w życiu, jak i w micie osoby ludzkie i inne niż ludzkie można oddzielić od istot ożywionych, takich jak zwyczajne zwierzęta (Im. *awésiak*⁴²), oraz obiektów, którym przysługuje gramatyczna kategoria nieżywołności. Jednocześnie należy zauważyć, że w mitach „osoby” z klasy innej niż ludzka nie zawsze przedstawiają sobą ludzki wygląd. W związku z tym możemy zapytać: Jakie stałe atrybuty unifikują pojęcie osoby? Jaki jest zasadniczy sens pojęcia osoby w odżibuejskim myśleniu? Można od razu stwierdzić, że cechy antropomorficzne wyglądu zewnętrznego nie są najważniejszymi atrybutami.

⁴⁰ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *Misaabooz* (przyp. tłum.).

⁴¹ Choć w języku odżibuejskim każdy z czterech wiatrów opisywany jest odrębnym rzeczownikiem, nie ma w nim rzeczownika pospolitego „wiatr”, a samo zjawisko wyrażane jest za pomocą czasownika nieprzechodniego *noodin*, który znaczy tyle co „jest wietrznie”, „wieje wiatr”, „jest wiatr” (przyp. tłum.).

⁴² We współczesnej pisowni odżibuejskiej: lp. *awesiinh*, Im. *awesiinyag*. Należy dodać, że *awesiinyag* oznacza dzikie zwierzęta, które są pojęciowo odróżniane od *awakaanag*, czyli zwierząt udomowionych (przyp. tłum.).

Prawdą jest, że niektórym niezwykle ważnym postaciom w mitach dana jest forma wyraźnie ludzka. Przykładami są *Wisekedjak* i *Tcakábec*. Poza tym mają jednak swoje własne cechy charakterystyczne. Pierwszy ma wyjątkowo długie prace, a drugi jest bardzo małych rozmiarów, choć obdarzony jest wielką mocą. Nie ma równoważnych postaci kobiecych. Dla porównania Krzemień i Wiatry mają ludzkie cechy przez implikację; narodziły się z „kobiety”, tak jak rodzą się istoty ludzkie; mówią i tak dalej. Z drugiej strony, Najwyższy Bóg Odzibuejów jest postacią bardzo oddaloną, która w ogóle nie pojawia się w mitologii. Mówi się o nim jako o „osobie”, choć postać ta nie ma nawet cech płciowych. Jest to możliwe, ponieważ w języku odzibuejskim nie ma rodzaju gramatycznego. W konsekwencji istota ożywiona należąca do kategorii osób może funkcjonować w ich myśleniu bez wyraźnie przypisanej płci lub innych cech antropomorficznych. Istoty „widziane” w snach (*pawáganak*⁴³) są „osobami”; to, czy posiadają atrybuty antropomorficzne, czy nie, jest incydentalne. Inne istoty z kategorii osoby, których antropomorficzny charakter jest nieokreślony lub niejednoznaczny, to tak zwani „władcy” czy też „właściciele” zwierząt lub gatunków roślin. Poza tym mówi się, że pewne procedury uzdrowicielskie i zaklęcie mają za patronów istoty osobowe inne niż ludzkie.

Jeśli teraz przyjrzymy się orientacji poznawczej Odzibuejów względem Ptaków Grzmotu, stanie się jasne, dlaczego antropomorfizm nie jest stałą cechą odzibuejskiego pojęcia osoby. Istoty te również ukazują autonomiczną naturę odzibuejskiej reifikacji. Odnajdujemy tu bowiem twórczą syntezę obiektywnej „naturalistycznej” obserwacji połączonej z subiektywnością doświadczeń sensorycznych i tradycyjną narracją mityczną, która, przyjmując charakter żywego obrazu, nie jest ani personifikacją zjawiska naturalnego, ani całkowicie zwierzo- lub człekopodobnym bytem. Nie można jednak zaprzeczyć, że we wszechświecie Odzibuejów Ptaki Grzmotu są „osobami”.

Odkryłem, że moich odzibuejskich przyjaciół w takim samym stopniu dziwiła koncepcja białego człowieka, że grzmoty i błyskawice to zjawiska naturalne, jak to, że Ziemia jest okrągła a nie płaska. Przy niejednej okazji naciskano na mnie, żebym wytłumaczył, czym jest grzmot i błyskawica, ale wątpię, czy moje mało przekonujące wysiłki miały dla nich wiele sensu. Jednego jestem pewien: moje wyjaśnienia pozostawiły ich własne przekonania całkowicie niewzruszonymi. Nie jest to dziwne, gdy weźmiemy pod uwagę, że nawet w naszym naturalistycznym układzie odniesienia grzmoty i błyskawice postrzegane są jako nieprzejawiające cech obiektów nieożywionych. Wręcz przeciwnie, stwierdzono, że grzmoty i błyskawice należą do zjawisk naturalnych o pewnych cechach „obiektów osobowych”⁴⁴. Należy wziąć pod uwagę, że u podstaw odzibuejskiego poglądu może leżeć naiwne doświadczenie percepcyjne. Jednak rzeczywisty konstrukt myślowy znajduje się na zupełnie innym poziomie: dlaczego ptasi

⁴³ We współczesnej pisowni odzibuejskiej: lp. *bawaagan*, lm. *bawaaganag* (przyp. tłum.).

⁴⁴ Krech i Crutchfield piszą: „Chmury i burze, i wiatry są doskonałymi przykładami obiektów w polu psychologicznym, które obdarzone są postrzeganą mobilnością, kapryśnością, przyczynowością, możliwością zagrażania i nagradzania” (Krech, Crutchfield 1948: 10).

wizerunek jest centralnym elementem odżibuejskiej koncepcji istoty, której przejawami są grzmot i błyskawica? U Odżibuejów, z którymi pracowałem, rdzeń wyrazowy oznaczający ptaka, jak i Ptaka Grzmotu (*pinésī*; lm. *pinésīwak*⁴⁵), jest taki sam. Ponadto ptasie cechy Ptaków Grzmotu są jeszcze wyraźniejsze. Konceptualnie należą one do tej samej grupy co ptaki drapieżne⁴⁶, których kilka gatunków występuje w ich otoczeniu.

Co szczególnie ciekawe, o ptasim charakterze Ptaków Grzmotu nie decyduje wyłącznie arbitralny wizerunek. Fenomenalnie grzmot wykazuje właściwości „behawioralne”, które są analogiczne do zachowań ptaków w tym regionie (por. Hallowell 1934b). Według obserwacji meteorologicznych średnia liczba dni burzowych wynosi jeden w kwietniu, wzrasta do pięciu w środku lata (w lipcu), a następnie spada do jednego w październiku. A jeśli spojrzeć się na kalendarz wędrówek ptaków, widać, że gatunki zimujące na południu zaczynają pojawiać się w kwietniu i w większości znikają nie później niż w październiku, stanowiąc zwykły widok podczas miesięcy letnich. Ptasie charakter Ptaków Grzmotu można do pewnego stopnia zracjonalizować w odniesieniu do faktów przyrodniczych i ich obserwacji.

Jednakże dowody na istnienie Ptaków Grzmotu nie opierają się wyłącznie na powiązaniu rozlegania się grzmotów z migracją letnich ptaków i rzutowaniu tych zjawisk na ptasie wizerunek. Kiedy gościłem u Odżibuejów, żył wśród nich Indianin, który jako chłopiec w wieku około dwunastu lat widział *pinésī* na własne oczy. Gdy podczas potężnej burzy wybiegł ze swojego namiotu, zobaczył, że na skałach leży dziwny ptak. Pospieszył z powrotem, żeby zawołać rodziców, ale kiedy ci przybyli, ptak zniknął. Był pewien, że był to Ptak Grzmotu, ale jego rodzina była sceptyczna, ponieważ jest czymś niesłychanym, żeby zobaczyć w taki sposób *pinésī*. Sprawa jednak została zakończona, a świadectwo chłopca zaakceptowane, gdy mężczyzna, który *śnił o pinésī*, potwierdził opis chłopca⁴⁷. W dalszej części okaże się, dlaczego doświadczenie senne było decydujące. W tym miejscu należy jednak dodać, że wielu Indian twierdzi, że widziało gniazda Ptaków Grzmotu; opisuje się je zwykle jako zbiorowiska dużych kamieni, mające kształt płytkich mis, które znajdują się w wysokich i niedostępnych miejscach regionu.

Jeśli przejdziemy teraz do mitów, okaże się, że jeden z nich traktuje dość szczegółowo o Ptakach Grzmotu. Dziesięciu nieżonatych braci mieszka razem.

⁴⁵ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: lp. *binesi*, lm. *binesiwag* (przyp. tłum.).

⁴⁶ W oryg. ang. *hawks*. Należy zaznaczyć, że w amerykańskim angielskim słowo *hawks* oznacza różne ptaki drapieżne, takie jak myszołowy (w Europie zwane *buzzards*) czy krogulce (w Europie znane pod nazwą *sparrow hawks*, która w Ameryce Północnej jest z kolei potocznym określeniem puszczyk amerykańskich). W materiałach archiwalnych pozostawionych przez Hallowella można odnaleźć informacje o trzech gatunkach ptaków drapieżnych reprezentowanych w krainie Ptaków Grzmotu: sokole wędrownym (amer. ang. *duck hawk*), puszczyk amerykańskiej i orle przednim (przyp. tłum.).

⁴⁷ Chłopcem tym był Peter Berens z rodu Łosia z Berens River – syn Jima Berensa, brata Jacoba i Alberta. W materiałach archiwalnych dotyczących tej sprawy mowa jest jednak nie o mężczyźnie, ale o kobiecie, której sen potwierdził relację Petera, jak również o tym, że chłopiec obozował w pobliżu Flathead Point nie z rodzicami, ale ze stryjostwem (przyp. tłum.).

Najstarszy nazywa się *Mātcīkīwis*⁴⁸. Tajemnicza gospodyni, której nigdy nie widzieli, rąbie drewno i rozpala ogień, a ten zawsze już płonie, gdy wracają z całodziennego polowania. Pewnego dnia najmłodszy brat natyka się na nią i poślubia. *Mātcīkīwis* jest zazdrosny i zabija ją. Powróciłaby do życia, gdyby jej mąż nie złamał nałożonego przez nią tabu. Okazuje się jednak, że tak naprawdę nie jest ona istotą ludzką, ale Ptakiem Grzmotu, a zatem jednym z bytów *ātiso'kanak* i nieśmiertelnych. Odlatuje do nadziemskiej krainy zamieszkałej przez Ptaki Grzmotu. Jej mąż, po wielu trudnościach, dociera tam za nią. Dowiaduje się, że jest szwagrem istot, które są „władcami” sokołów, pustulek i innych gatunków ptaków tego rodzaju, które znał na ziemi. Nie może rozkoszować się spożywanym pokarmem, ponieważ to, co Ptaki Grzmotu nazywają „bobrem” jest dla niego tym, czym żaby i węże na ziemi (prawdziwie naturalistyczny akcent, bo na przykład krogulec żywi się płazami i gadami). Ze swoimi męskimi powinowatymi, Ptakami Grzmotu, poluje na olbrzymie węże. Tego rodzaju węże istnieją również na ziemi, a Ptaki Grzmotu są ich zaprzysięgłymi wrogami (błyskawice i grzmoty są znakiem tego, że Ptaki Grzmotu ścigają swoje ofiary). Pewnego dnia wielki Ptak Grzmotu mówi do swojego zięcia: „Wiem, że czujesz się samotny; na pewno chcesz zobaczyć swój lud. Pozwolę ci teraz wrócić na ziemię. Masz w domu dziewięciu braci, a mi zostało dziewięć córek. Możesz zabrać je ze sobą na żony dla swoich braci. Będę teraz spowinowacony z ludźmi na ziemi i będę dla nich miłosierny. Jeśli tylko zdołam, nie skrzywdzę żadnego z nich”. Następnie każe córkom się przygotować. Wieczorem odbywa się wielki taniec, a następnego ranka rusza wyprawa. Kiedy docierają na skraj krainy Ptaków Grzmotu, żona młodzieńca mówi do niego: „Usiądź na moim grzbiecie. Złap mnie mocno za szyję i nie otwieraj oczu”. Potem rozlega się grzmot i młody człowiek wie, że lecą w powietrzu. Po dotarciu na ziemię udają się do obozu braci. Kobiety Ptaków Grzmotu, które przyjęły ludzką postać, są entuzjastycznie podejmowane. Następuje kolejna uroczystość i dziewięciu braci poślubia dziewięć sióstr żony najmłodszego brata.

To koniec mitu, ale kilka uwag jest koniecznych. Co oczywiste, uważa się, że Ptaki Grzmotu zachowują się tak jak istoty ludzkie. Polują, rozmawiają i tańczą. Ale analogię tę można rozciągnąć dalej. Ich organizacja społeczna i terminologia pokrewieństwa są dokładnie takie same jak odżibuejskie. Małżeństwo rodzeństwa płci żeńskiej (klasyfikacyjnego lub nie) z rodzeństwem płci męskiej często występuje wśród samych Odżibuejów. W istocie jest ono uważane za rodzaj idealnego wzoru. W jednym przypadku, który znam, sześciu rodzonych braci pobrało się z grupą sześciu sióstr z pewnej rodziny. Istnieje zatem conceptualna ciągłość pomiędzy życiem społecznym istot ludzkich i Ptaków Grzmotu, która jest niezależna od ptasiej postaci tych drugich. Z mitu wynika jednak, że ptasia forma nie jest stała. Wygląd zatem nie może być traktowany jako trwała i rozpoznawalna cecha Ptaków Grzmotu. Są zdolne do metamorfozy, stąd ludzkie atrybuty, którymi są obdarzone, wykraczają poza ludzką zewnętrzną formę.

⁴⁸ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *Majikiwis* (przyp. tłum.).

Konceptualizacja ich jako „osób” nie jest związana z trwałą ludzką postacią, tak jak nie jest związana z formą ptaka. A fakt, że należą do kategorii *ätiso'kanak*, nie stanowi przeszkody, by zstępowały na ziemię i obcowały z ludźmi. Opowiedziano mi o kobiecie, która twierdziła, że Wiatr Północny⁴⁹ był ojcem jednego z jej dzieci. Mój informator stwierdził, że w to nie wierzy; niemniej jednak sądził, że w przeszłości uznano by to za możliwe⁵⁰. Możemy z tego wysnuć wnioski, że we wszechświecie Odżibuejów koncepcja osoby jako żywej, funkcjonującej istoty społecznej nie tylko wykracza poza pojęcie osoby w sensie naturalistycznym, ale do tego zrywa z ludzkim wyglądem jako stałym atrybutem tej kategorii bytów.

Adekwatność takiego ujęcia wobec rzeczywistego zachowania można zilustrować jedną prostą anegdotą. Informator opowiedział mi, jak wiele lat wcześniej, pewnego letniego popołudnia, siedział podczas burzy w namiocie razem ze starym mężczyzną i jego żoną⁵¹. Grzmoty rozlegały się jeden po drugim. Nagle starzec zwrócił się do żony i zapytał: „Słyszałaś, co zostało powiedziane?”. „Nie – odpowiedziała – nie dosłyszałam”. Mój informator, akulturowany Indianin, powiedział mi, że z początku nie wiedział, o czym starzec i jego żona mówią. Był to oczywiście grzmot. Stary człowiek pomyślał, że jeden z Ptaków Grzmotu coś do niego powiedział. Reagował na ten dźwięk w taki sam sposób, w jaki odnosiłby się do słów człowieka, których nie rozumiał. Zwyczajność tej uwagi, a nawet trywialny charakter całej anegdoty ukazują psychologiczną głębię „relacji społecznych” z istotami innymi niż ludzkie, która uwidacznia się w zachowaniu Odżibuejów jako konsekwencja „nastawienia” poznawczego indukowanego przez ich kulturę.

Metamorfoza jako atrybut osób

Konceptualizacja Ptaków Grzmotu w mitach i wierzeniach jako istot ożywionych, które, zachowując swoją tożsamość, mogą zmieniać wygląd zewnętrzny i przybierać postać ptasią lub ludzką, stanowi przykład atrybutu „osób”, który choć niewyrażony abstrakcyjnie, ma podstawowe znaczenie w orientacji poznawczej Odżibuejów.

Metamorfoza występuje ze znaczną częstotliwością w mitach, w których osoby inne niż ludzkie zmieniają swoją formę. *Wisekedjak*, którego pierwotne

⁴⁹ Postać mitologiczna nazywana po odżibuejsku *Giiwedini* (przyp. tłum.).

⁵⁰ Tak naprawdę była to prawdopodobnie racjonalizacja kazirodztwa między matką a synem [Biindakikiem z rodu Łosia z Pauingassi, synem Bizhiwa vel Sandy'ego Owena vel Kepekiishikweyaasha – przyp. tłum.]. Ale kobieta nigdy nie została ukarana chorobą, ani też nigdy się nie przyznała do tego związku. Ponieważ pogwałcenie zakazu kazirodztwa ma pociągać za sobą tragiczne konsekwencje, w kontekście odżibuejskiego światopoglądu ich brak oraz nieprzyznanie się do winy mogły świadczyć na rzecz jej słów.

⁵¹ Wspomnianym małżeństwem byli Pomyślny Wiatr (Naamiwan) vel John Owen z rodu Łosia z Pauingassi (uzdrowiciel, zaklinacz i przywódca Waabanoowiwin) oraz jego żona Koowin z rodu Pelikana. Rozmówcą Hallowella był z kolei John James Everett z Berens River (przyp. tłum.).

cechy są antropomorficzne, w jednej opowieści przemienia się i udaje się w lot z gęśmi, w innej przybiera postać węża, w jeszcze innej zamienia się w pniak. Mężczyźni poślubiają „zwierzęce” żony niebędące „tak naprawdę” zwierzętami. A *Mikīnāk*⁵², Wielki Żółw, żeni się z człowiekiem. Dopiero łamiąc tabu, jego małżonka odkrywa, że poślubiła istotę będącą w stanie przybrać postać przystojnego młodzieńca.

Bezsensowność i wieloznaczności, mogące zdziwić postronnego czytelnika tych mitów, znikają, gdy zrozumie się, że dla Odzibuejów „osoby” z tej klasy są zdolne do metamorfozy z samej swojej natury. Wygląd zewnętrzny jest tylko przypadkowym atrybutem bytu. A imiona, pod którymi niektóre z tych istot są powszechnie znane, nawet jeśli identyfikują postać jako „zwierzę”, nie świadczą o niezmienności formy.

Stith Thompson zwrócił uwagę, że możliwość transformacji jest „powszechnym założeniem w opowieściach ludowych na całym świecie. Wiele takich motywów jest jawnie fikcyjnych, ale znaczna ich liczba reprezentuje niesłabnące wierzenia i żywą tradycję” (Thompson 1946: 258). Przypadek Odzibuejów należy właśnie do tej kategorii. Świat mitu nie różni się kategorialnie od świata doświadczanego przez ludzi w życiu codziennym. W tym drugim, tak samo jak w pierwszym, nie da się wyrysować ostrych linii dzielących żywe istoty, którym przysługuje kategoria żywotności⁵³, ponieważ możliwa jest metamorfoza. W swojej zewnętrznej manifestacji ani cechy zwierzęce, ani ludzkie nie określają kategorialnych różnic w samym rdzeniu bytu. I nawet pomijając metamorfozę, odkrywamy, że w życiu codziennym interakcje z nie-ludzkimi bytami z klasy ożywionej⁵⁴ są zrozumiałe tylko przy założeniu, że posiadają one niektóre atrybuty „osób”.

Jeśli chodzi o zwierzęta, to kiedy wiosną szukano w gawrach niedźwiedzi, zwracano się do nich i proszono, żeby wyszły, aby mogły zostać zabite, a następnie przepraszano za to (Hallowell 1926). Poniższy opis spotkania z niedźwiedziem, który przekazał mi pogański Odzibuej o imieniu Brzozowy Kij⁵⁵, pokazuje, co się wydarzyło, gdy zwierzę było traktowane jak człowiek:

Pewnej wiosny, kiedy byłem na polowaniu, poszedłem w górę małego potoku, w miejsce, o którym wiedziałem, że czukuczany mają w nim tarło. Zanim doszedłem do bystrza, zobaczyłem świeże niedźwiedzie tropy. Szedłem brzegiem potoku, a kiedy dotarłem do bystrza, zobaczyłem niedźwiedzia, który zbliżał się do mnie tym samym szlakiem, który obrałem. Stałem za drzewem i kiedy zwierzę było jakieś trzydzieści jardów⁵⁶ ode mnie, oddałem strzał. Spudłowałem i zanim zdążyłem przeladować, niedźwiedź ruszył prosto na mnie. Wyglądał

⁵² We współczesnej pisowni odzibuejskiej: *Mikinaak* (przyp. tłum.).

⁵³ W oryg. ang. *living beings of the animate class* (przyp. tłum.).

⁵⁴ W oryg. ang. *nonhuman entities of the animate class* (przyp. tłum.).

⁵⁵ Brzozowy Kij (Wiigwaasaatig) vel John Suggashie z rodu Jesiotra – przywódca polityczny społeczności Pikangikum, syn przywódcy Midewiwin imieniem Zagashkii (przyp. tłum.).

⁵⁶ Ok. 27 m (przyp. tłum.).

na rozwścieczonego, więc nawet nie drgnąłem. Po prostu czekałem tam przy drzewie. Gdy tylko zbliżył się do mnie i stanął na tylnych łapach, przyłożyłem stopkę kolby do jego serca i zatrzymałem go w miejscu. Przypomniałem sobie, co powtarzał mi ojciec, kiedy byłem chłopcem. Twierdził, że niedźwiedź zawsze rozumie, co do niego mówisz. Niedźwiedź zaczął gryźć kolbę. Położył nawet na niej łapy, tak jak zrobiłby to człowiek, gdyby zamierzał strzelać. Wciąż z całych sił powstrzymując go, powiedziałem do niego: „Jeśli chcesz żyć, odejdz”, a on puścił broń i odszedł. Nie niepokoiłem niedźwiedzia już więcej (Hallowell 1934b: 397).

Te przykłady wystarczą, aby wykazać, że na poziomie indywidualnego zachowania interakcja Odżibuejów z pewnymi rodzajami roślin i zwierząt w życiu codziennym jest w ten sposób ustrukturyzowana kulturowo, że jednostki zachowują się tak, jakby miały do czynienia z „osobami”, które rozumieją, co się do nich mówi, jak również posiadają zdolności wolicjonalne. Z punktu widzenia doświadczenia percepcyjnego, jeśli weźmiemy pod uwagę tylko czynniki związane z miejscem i czasem spotkania Brzozowego Kija z niedźwiedziem, jego zachowanie wydaje się specyficzne i nie do końca wyjaśnione. Ale jeśli odwołamy się do odżibuejskich pojęć natury istot ożywionych, zachowanie to staje się dla nas czytelne. Możemy zrozumieć czynniki wpływające na jego definicję sytuacji i funkcjonalne relacje między percepcją a postępowaniem nabierają sensu. Indianin ten nie miał do czynienia ze zwierzęciem o „obiektywnych” niedźwiedziach cechach, ale raczej z ożywioną istotą, która posiadała atrybuty niedźwiedzia, a także „atrybuty osobowe”. Możemy wnioskować, że były one postrzegane jako integralna całość. Jestem jednak pewien, że opowiadając o tym epizodzie innemu Indianinowi, Brzozowy Kij nie odniósłby się do tego, co o niedźwiedziach mówił mu jego ojciec. Zrobił to z myślą o mnie!

Kiedy zatem przyjmuje się, że niedźwiedzie posiadają „atrybuty osobowe”, nie jest zaskoczeniem, że istnieje bardzo stare, powszechne i niesłabnące przekonanie, iż czarownicy mogą przemieniać się w niedźwiedzie, aby z większą łatwością dopuszczać się niegodziwości⁵⁷. W związku z tym niektóre z najlepiej udokumentowanych świadectw metamorfozy istot ludzkich w zwierzęta pochodzą z materiału anegdotycznego opisującego takie przypadki. Nawet współcześni akulturowani Odżibueje mają na to określenie. Wszyscy oni wiedzą, czym jest „niedźwiedziolak”⁵⁸, a najnowszy zbiór przekazów ludowych autorstwa Dorsona,

⁵⁷ Czarownicy mogą również przybierać postać innych zwierząt. Peter Jones, nawrócony Odżibuej, który zasłynął jako kaznodzieja i pisarz, stwierdza, iż sądzi się o nich, że „zmieniają się w niedźwiedzie, wilki, lisy, sowy, nietoperze i węże. (...) Kilku naszych ludzi poinformowało mnie, że widzieli i słyszeli czarownice, które przybrały kształt tych zwierząt, zwłaszcza niedźwiedzia i lisa. Powiadają, że gdy czarownica w kształcie niedźwiedzia jest ścigana, nagle zaczyna biegać wokół drzewa lub wzgórza, tak by zniknąć na chwilę z oczu swoim prześladowcom; po chwili zamiast niedźwiedzia widzą oni starą kobietę idącą cicho lub wykopującą korzonki i wyglądającą niewinnie jak baranek” (Jones 1861: 145).

⁵⁸ W oryg. ang. *bearwalk*. Należy zaznaczyć, że anglojęzyczna nazwa *bearwalk* stosowana bywa wymiennie z *bearwalker* i jest kalką z języka odżibuejskiego, w którym *makwa-bimose* oznacza osobę poruszającą się pod postacią niedźwiedzia (przypr. tłum.).

który zawiera również tradycje indiańskich społeczności z Górnego Półwyspu Michigan, nosi tytuł *Bloodstoppers and Bearwalkers*. Jeden z informatorów Dorsona zrelacjonował mu to, co zobaczył:

Kiedy byłem dzieciakiem – miałem z siedemnaście lat – Bark River i Harris łączyła stara nieutwardzona droga; było tak zanim wybudowali autostradę. Wracaliśmy nocą z Bark River we trzech, jeden z nas był o kilka lat starszy. Zobaczyliśmy za sobą błysk. Starszy kolega powiedział: „To niedźwiedziolak, dorwijmy go. Ja stanę po drugiej stronie drogi (to były ledwie koleiny), a wy po tej”. Staliśmy tam i czekaliśmy. Widziałem go z jakieś pięćdziesiąt stóp⁵⁹ od nas – tak blisko, jak teraz stoi twój samochód. Wyglądał jak niedźwiedź, ale z każdym jego oddechem mogłeś zobaczyć wyziew ognia. Mój kumpel padł zemdlony. Ten dzielny facet po drugiej stronie zemdlał. Kiedy niedźwiedź idzie, cała ziemia faluje, jakbyś chodził po miękkim błocie albo mchu. Szedł, dokąd szedł (Dorson 1952: 30).

Z tego i z innych przykładów, które można by mnożyć, jasno wynika, że Indianin i jego towarzysze nie spostrzegli zwykłego niedźwiedzia. W innej, niebędącej osobistym świadectwem, anegdocie przekazanej przez Dorsona znajduje się stwierdzenie, że Indianin „chwycił niedźwiedzia, którego już nie było – zamiast niego stała stara kobieta. Miała przytroczone skórzane sakwy i była okryta niedźwiedzim futrem” (Dorson 1952: 29)⁶⁰. Mnie również powiedziano, że „niedźwiedziolak” jest ubrany w niedźwiedzie futro. Wszystkie wypowiedzi tego rodzaju oczywiście dowodzą sceptycznej postawy wobec metamorfozy. Są to racjonalizacje jednostek, które próbują pogodzić odżibuejskie przekonania i obserwacje z niedowierzaniem napotykanym podczas kontaktów z białymi.

Staroświecki informator opowiedział mi, jak kiedyś zachorował i chociaż zażywał różnorakie leki, żaden mu nie pomagał. Z tego i z innych powodów uwierzył, że został zaczarowany przez pewnego mężczyznę⁶¹. Potem zauważył, że prawie każdej nocy do jego obozu przychodził niedźwiedź. Było to wyjątkowo nietypowe, ponieważ dzikie zwierzęta zwykle nie zbliżają się do ludzkich siedzib. Pewnego razu niedźwiedź wszedłby do wigwamu, gdyby mężczyzna nie został ostrzeżony we śnie. Jego niepokój wzrósł, ponieważ oczywiście wiedział, że czarownicy często przemieniają się w niedźwiedzie. Kiedy zatem niedźwiedź pojawił się pewnej nocy, mężczyzna wstał, wyszedł na zewnątrz i krzyknął do

⁵⁹ Ok. 15 m (przyp. tłum.).

⁶⁰ Ta racjonalizacja liczy ponad wiek. Odnosi się do niej John Tanner (1830), zindianizowany biały człowiek, który pod koniec XVIII wieku został schwytany jako chłopiec i przez wiele lat żył z Ottawami i Odżibuejami. To samo czyni Peter Jones (1861).

⁶¹ Wspomnianym rozmówcą był Adam Bigmouth vel Gisayenaan z rodu Jesiotra z Little Grand Rapids, syn uzdrowiciela i zaklinacza Puszczyka (Ochiibaamaansiinsa) vel Adama Bigmoutha Sr. Mężczyzną, który miał mu szkodzić był jego kuzyn Światło Dienne na Całym Niebie (Dediba-ayaaban) vel Andrew Strang vel Gładki (Wazhaashkozid) z rodu Jesiotra, syn Bazigwiigaabawa oraz jego następcą w roli przywódcy Midewiwin w Poplar Hill. Konflikt między Adamem Bigmouthem a Światłem Dziennym na Całym Niebie był powtórzeniem śmiertelnej rywalizacji ich ojców, będących kuzynami równoległymi (przyp. tłum.).

zwierzęcia, że zna jego zamiary. Zagroził odwetem, jeśli niedźwiedź kiedykolwiek powróci. Zwierzę uciekło i nie wróciło nigdy więcej.

W tym wypadku istnieją psychologiczne paralele do spotkania Brzozowego Kija z niedźwiedziem: w obu przypadkach dochodzi do bezpośredniego zwrócenia się do niedźwiedzia jak do osoby i tylko dzięki posiadanej wiedzy na temat tła kulturowego można w pełni zrozumieć zachowanie zaangażowanych jednostek. W wypadku omawianej sytuacji możemy jednak z całą pewnością powiedzieć, że „zwierzę” było postrzegane jako istota ludzka o postaci niedźwiedzia; Indianin groził odwetem osobie ludzkiej, a nie zwierzęciu.

Pytanie, które poruszyłem w *Culture and Experience* w związku z inną anegdotą o „niedźwiedziolaku”, pojawia się również w tym wypadku (Hallowell 1955: 176-177). Krótko mówiąc, Odżibueje wierzą, że na istotę ludzką składa się witalna częśćka, czyli *dusza*, która w pewnych okolicznościach może zostać oddzielona od ciała i tym samym nie trzeba zakładać, że cielesna część we wszystkich przypadkach dosłownie przechodzi przemianę w formę zwierzęcą. Ciało czarownika może pozostawać w wigwamie, podczas gdy jego dusza udaje się gdzie indziej i ukazuje się innej osobie w postaci zwierzęcia.

Ta interpretacja jest poparta relacją informatora o wizycie jego zmarłej wnuczki. Pewnego dnia płynął kanu po jeziorze. Postawił zaimprovizowany maszt i użył koca jako żagla. Na maszcie usiadł mały ptaszek. Takie zachowanie ptaka było wyjątkowo nietypowe. Mężczyzna był przekonany, że to nie ptak, ale jego martwa wnuczka. Pomimo że jej ciało oczywiście pozostało w grobie, dziecko odwiedziło go w zwierzęcej formie.

Tak więc zarówno żywi, jak i zmarli ludzie mogą przybrać postać zwierząt. Jeśli chodzi o wygląd, nie ma sztywnej granicy, którą dałoby się wytyczyć między formą zwierzęcą a ludzką, ponieważ możliwa jest metamorfoza. W doświadczeniu percepcyjnym to, co wygląda na niedźwiedzia, raz może *być* zwierzęciem, a innym razem człowiekiem. To, co trwa i zapewnia ciągłość bytu to witalna częśćka, czyli dusza. Dorson trafia w sedno, kiedy podkreśla, że cały proces socjalizacji w kulturze odżibuejskiej „odciska na młodzieży piętno pojęciami transformacji i «mocy», złowrogiej lub dobroczynnej, ludzkiej lub demonicznej. Te pojęcia leżą u podstaw całej indiańskiej mitologii i nadają sens skądinąd dziecinny opowieściom o bohaterach kulturowych, zwierzęcych mężach, przyjaznych grzmotach i złośliwych wężach. Idea niedźwiedziolaka doskonale pasuje do tego świata ze snów – dosłownie świata ze snów, bowiem Odżibueje chodzą do szkoły, śniąc” (Dorson 1952: 31).

Wypada zatem skonkludować, że zdolność metamorfozy jest jedną z cech, które łączą ludzi w ich środowisku behawioralnym z osobami innymi niż ludzkie. Jest to jedna z rodzajowych właściwości przejawianych przez istoty z klasy osób. Ale czy jest to zdolność powszechna i charakteryzująca w równym stopniu wszystkich członków tej klasy? Nie sądzę. Metamorfoza jest dla odżibuejskiego umysłu znacznikiem „mocy”. W ramach kategorii osób moc jest stopniowalna. Osoby inne niż ludzkie zajmują najwyższe miejsce w hierarchii mocy bytów ożywionych. Istoty ludzkie nie różnią się od nich rodzajem, ale mocą. Dlatego

przyjmuje się za pewnik, że wszystkie *átiso'kanak* mogą przybierać różne formy. W wypadku istot ludzkich, chociaż istnieje możliwość metamorfozy, a nawet może być ona doświadczana, każda zewnętrzna manifestacja jest nierozzerwalnie związana z niezwykłą mocą, służącą dobru lub złu. Moc tego stopnia może być zdobyta przez ludzi jedynie dzięki pomocy osób innych niż ludzkie. Czarownicy mogą się przemieniać tylko dlatego, że uzyskali moc wysokiego rzędu właśnie z tego źródła.

Potężni ludzie w odżibuejskim rozumieniu to także ci, którzy potrafią sprawić, by nieożywione obiekty zachowywały się tak, jakby były ożywione. Wspomniałem już wcześniej o *Midé*, który sprawił, że kamień toczył się w kółko. Można podać inne przykłady, takie jak ożywienie sznura drewnianych koralików lub ożywienie zwierzęcych skór (Hoffman 1891: 205–206). Zaobserwowano również, że tego rodzaju jednostki dokonują transformacji jednego obiektu w drugi, na przykład przemieniają węgle w kule, a popiół w proch strzelniczy albo garść gęsich piór w ptaki lub owady⁶². W tych manifestacjach wznoszą się też do poziomu mocy, który przejawiają osoby inne niż ludzkie. W zasadzie podobne historie możemy odnaleźć w mitach.

Pojęcie istoty ożywionej samo w sobie nie zakłada zdolności do manifestowania najwyższego poziomu mocy, podobnie jak nie implikuje w każdym przypadku atrybutów osobowych. W obrębie klasy istot ożywionych manifestacje mocy są zróżnicowane, podobnie jak posiadanie atrybutów osobowych. Istota ludzka może posiadać niewiele więcej mocy niż kret, jeśli w ogóle ją posiada. Nikt nie byłby bardziej zaskoczony od Brzozowego Kija, gdyby niedźwiedź, z którym miał do czynienia, nagle przybrał postać człowieka. Z drugiej strony duchowi „władcy” różnych gatunków zwierząt są z natury potężni i co do zasady posiadają moc metamorfozy. Były te, tak jak *átiso'kanak*, stanowią jedno ze źródeł, z których ludzie mogą starać się czerpać, aby zwiększyć własną moc. Moi odżibuejscy przyjaciele często przestrzegali mnie, żebym nie sądził po pozorach. Ubogi, samotny Indianin ubrany w łachmany może mieć wielką moc; uśmiechnięta, sympatyczna kobieta może być czarownicą, a miły staruszek czarownikiem (zob. Hallowell 1955: 277–290). Nigdy się tego nie wie, dopóki nie będzie okazji, w której ujawni się ich moc czynienia dobra lub zła. Obecnie doszedłem do wniosku, że rada udzielona mi wówczas w zdroworozsądkowy sposób stanowi jedną z głównych wskazówek dotyczących uogólnionej postawy Odżibuejów wobec obiektów ich środowiska behawioralnego, zwłaszcza ludzi. Sprawia, że są ostrożni i podejrzliwi we wszelkiego rodzaju relacjach interpersonalnych. Możliwość metamorfozy musi być jednym z decydujących czynników tej postawy; jest to konkretny przejaw zwodniczości pozorów. To, co wygląda na zwierzę bez wielkiej mocy, może być przemienioną osobą mającą złe intencje. Nawet w doświadczeniach sennych, w których człowiek wchodzi w bezpośredni kontakt z osobami innymi niż ludzkie, można dać się oszukać. Ostrożność jest konieczna w relacjach „społecznych” ze wszystkimi klasami osób.

⁶² Nieopublikowane notatki terenowe.

Sny, metamorfoza i „ja”

Odżibueje to ludzie świadomi snów. Dla zrozumienia ich orientacji poznawczej konieczne jest w równym stopniu zdanie sobie sprawy z ich stosunku do snów, co zrozumienie ich stosunku do bohaterów mitów. Te dwie rzeczy łączy wewnętrzny związek, równie nieodzowny dla ich oglądu świata, jak obcy naszemu.

Podstawowe założenie, które łączy *ätíso'kanak* ze snami, jest następujące: najbardziej osobiste i istotne doświadczenie związane z „ja” obejmuje to, co jest widziane, słyszane i odczuwane w snach. Chociaż nie brakuje różnic w doświadczeniach „ja” na jawie i podczas snu, to oba zestawy tych doświadczeń są w równym stopniu związane z „ja”. Doświadczenia senne funkcjonują łącznie z innymi przywołanymi obrazami pamięciowymi, jeśli te również wchodzą w pole samoświadomości. Kiedy myślimy autobiograficznie, uwzględniamy tylko te wydarzenia, które przydarzyły się nam na jawie; Odżibueje biorą pod uwagę również wydarzenia zapamiętane ze snów. I te doświadczenia nie tylko nie są mniej ważne, ale często są dla nich istotniejsze niż zdarzenia codziennego życia na jawie. Dlaczego tak jest? Otóż dlatego, że to w snach jednostka nawiązuje bezpośrednią komunikację z *ätíso'kanak*, potężnymi „osobami” z klasy innej niż ludzka.

Jak już wspominałem, w długie zimowe wieczory mówi się o *ätíso'kanak*; przeszłe wydarzenia z ich życia są raz za razem przywoływane przez *änicinábek*. Kiedy ma miejsce zaklinanie, słycać głosy niektórych z tych istot dobiegające z wnętrza szałasów zaklinania⁶³. Jest to rzeczywiste percepcyjne doświadczenie na jawie obecności „dziadków”. W snach te same inne niż ludzkie osoby są zarówno „widziane”, jak i „słyszane”. Zwracają się one do ludzi jako do „wnucząt”. „Goście ze snów” (tj. *pawáganak*) wchodzą w interakcję ze śniącym człowiekiem, tak jak robią to na jawie osoby ludzkie. Ale ze względu na naturę tych istot występują też różnice. To właśnie w kontekście osobistej interakcji „ja” twarzą w twarz z „dziadkami” (tj. synonimicznie *ätíso'kanak*, *pawáganak*) istoty ludzkie doznają ważnych objawień będących źródłem wsparcia w codziennym życiu, a ponadto otrzymują „błogosławieństwa” pozwalające im korzystać z wyjątkowych mocy różnego rodzaju.

Jednak wyjąwszy szczególnie okoliczności, doświadczenia senne zwykle nie są relacjonowane. Istnieje tabu tego zakazujące, tak jak istnieje tabu zabraniające opowiadania mitów poza określoną porą roku. W konsekwencji stosunkowo niewiele wiemy o jawnej treści snów. Wszystkie nasze dane pochodzą od akulturowanych Odżibuejów. Wiemy jednak wystarczająco dużo, aby stwierdzić, że Odżibueje tak samo jak my uznają, że często doświadczenia senne jakościowo różnią się od naszych doświadczeń na jawie. Fakt ten zresztą stanowi dla nich

⁶³ W oryg. ang. *conjuring lodge*. Mowa tu o niewielkim (mierzącym ok. 1,5 m w przekroju i 2 m wysokości), krytym korą brzożową, skórą lub płótnem, beczkopodobnym szałasie ceremonii Jiisakiiwin, tj. ceremonii Trzęsącego się Namiotu (ang. *Shaking Tent*) vel Szalasów Zaklinania (ang. *Conjuring Lodge*). Wśród społeczności znad górnego biegu Berens River na oznaczenie ceremonii używano słowa *gozaabandamowin* zamiast *jiisakiiwin* (przyp. tłum.).

potwierdzenie ich przekonań. Jako że goście ze snów są „osobami” innymi niż ludzkie, posiadającymi wielką moc, należy się spodziewać, że doświadczenia „ja” w interakcji z nimi będą się różnić od doświadczeń z istotami ludzkimi w życiu codziennym. Oprócz tego należy wziąć pod uwagę jeszcze jedno założenie: kiedy człowiek śpi i śni, jego *ḏcatcákwin*⁶⁴ (witalna cząstka, dusza), będąca rdzeniem „ja”, może odłączyć się od ciała (*mīyó*⁶⁵). Inna istota ludzka może bez trudu zlokalizować w przestrzeni ciało śpiącej osoby i obserwować je. Tymczasem witalna cząstka tej osoby może przebywać gdzie indziej. W ten sposób podczas snu „ja” ma większą mobilność w przestrzeni, a nawet w czasie. Jest to kolejna ilustracja zwodniczości pozorów. Ciało czarownika może znajdować się w zasięgu wzroku w wigwamie, podczas gdy „on sam” chodzi jako niedźwiedziolak. Jednak przestrzeń, w której porusza się „ja”, stanowi ciągłość z ziemską i kosmiczną przestrzenią życia na jawie. Sen jednego z moich informatorów dokładnie to dokumentuje⁶⁶. Człowiek ten opowiedział mi, że po śnie, w którym spotkał kilka (mitycznych) antropomorficznych istot (*mémengwécīwak*⁶⁷), żyjących w skalnych urwiskach i słynących ze swojego leku, precyzyjnie zidentyfikował skaliste miejsce, które odwiedził i do którego wszedł w swoim śnie. Tak więc środowisko behawioralne „ja” jest spójne. Dlatego doświadczenia przeżyte na jawie lub we śnie mogą być interpretowane jako doświadczenia „ja”. Przywołane obrazy pamięciowe zostają zintegrowane z poczuciem ciągłości „ja” w czasie i przestrzeni.

Metamorfoza może być *doświadczana* przez „ja” w snach. Jeden przykład wystarczy za ilustrację. W tym wypadku śniący został przez swojego ojca przewieziony na wyspę, aby przejść obrzędowy post dojrzałości⁶⁸. Przez kilka nocy śniła mu się antropomorficzna postać. W końcu istota powiedziała: „Wnuczku, myślę, że jesteś teraz wystarczająco silny, aby udać się ze mną”. Następnie *pawá-gan* zaczął tańczyć i podczas tańca zmienił się w coś, co wyglądało jak orzeł przedni (istota ta musi być pojmowana jako „władca” tego gatunku). Siedząc na skale i spoglądając na swoje własne ciało, chłopiec zauważył, że jest ono pokryte piórami. „Orzeł” rozpostarł skrzydła i odleciał na południe. Wówczas chłopiec rozłożył swoje skrzydła i podążył za nim.

Opowieść ta zwięźle przedstawia, jak niestabilna jest zewnętrzna forma osób zarówno ludzkich, jak i innych niż ludzkie. Jednostki obu kategorii przechodzą metamorfozę. W późniejszym życiu chłopiec przypomni sobie, jak po raz pierwszy zobaczył „władcę” orłów przednich w antropomorficznym przebraniu, a następnie

⁶⁴ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *ojichaagwan* („jego/jej dusza”). Należy zaznaczyć, że w języku odżibuejskim, będącym językiem wysoce syntetycznym, nie ma jednego słowa oznaczającego duszę, ponieważ rdzeń *-jichaagw-* zawsze musi być poprzedzony przedrostkiem osobowym („moje”, „twoje”, „jego/jej”) (przyp. tłum.).

⁶⁵ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *nīiyaw* („moje ciało”). Podobnie jak w wypadku słowa „dusza”, w języku odżibuejskim nie ma jednego słowa oznaczającego ciało, ponieważ rdzeń *-īiyaw-* zawsze musi być poprzedzony przedrostkiem osobowym (przyp. tłum.).

⁶⁶ Wspomnianym rozmówcą był William Berens (przyp. tłum.).

⁶⁷ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: lp. *memegwesi*, lm. *memegwesiwag* (przyp. tłum.).

⁶⁸ W oryg. ang. *puberty fast*. W języku odżibuejskim post tego rodzaju nosi nazwę *gii'igoshimowin*, a osoba poszcząca – *gii'igoshimo* (przyp. tłum.).

ujrzał jego przemianę w ptasią postać; jednocześnie przypomni sobie własną metamorfozę w ptaka. Ale to doświadczenie, rozpatrywane w kontekście, nie oznacza, że chłopiec może później dowolnie zmieniać się w orła przedniego. Może być lub nie być wystarczająco „pobłogosławiony”. Sam sen nas o tym nie informuje.

Przykład ten, oprócz ukazania, jak doświadczenia sensne mogą wzmacniać wiarę w metamorfozę, ilustruje dodatkową kwestię: *pawáganak*, ilekroć „widziani”, zawsze są postrzegani jako pojawiający się w określonej formie. Mają aspekt „cielesny”, czy to ludzki, czy to zwierzęcy, czy niejednoznaczny. Ale, podobnie jak w wypadku istot ludzkich, nie jest to ich najbardziej stały, trwały i istotny atrybut. Musimy zatem skonkludować, że wszystkie ożywione istoty z klasy osób są w odżibuejskim myśleniu konceptualnie zunifikowane, ponieważ mają podobną strukturę – wewnętrzną witalną część, która jest trwała, oraz zewnętrzną formę, która może się zmieniać. Istotne atrybuty osobowe, takie jak świadomość, wola, pamięć czy mowa, nie zależą od wyglądu zewnętrznego, ale od wewnętrznej witalnej esencji bytu. Jeśli to prawda, istoty ludzkie i osoby inne niż ludzkie są do siebie podobne jeszcze pod innym względem. Ludzkie „ja” nie umiera; po złożeniu ciała do grobu, kontynuuje swoje istnienie w innym miejscu. W ten sposób *ánicinábek* są tak samo nieśmiertelni jak *átiso'kanak*. Być może dlatego spotykamy w mitach istoty ludzkie skojarzone z tymi drugimi, co sprawia, że postronnemu obserwatorowi czasem trudno jest je od siebie odróżnić.

A zatem świat relacji osobistych, w którym żyją Odżibueje, jest światem, gdzie istotne relacje społeczne wykraczają poza te, które są utrzymywane z istotami ludzkimi. Ich kulturowo ukonstytuowana orientacja poznawcza przygotowuje jednostkę do życia na tym świecie i do życia po śmierci. Obraz siebie, który jednostka nabywa, czyni naturę innych „ja” zrozumiałą. Mówiąc jak Odżibuej, można by powiedzieć: wszystkie inne „osoby” – ludzkie lub inne niż ludzkie – są zbudowane tak samo jak ja. Istnieje witalna część, która jest trwała, i zewnętrzny wygląd, który w pewnych warunkach może ulec przemianie. Wszystkie inne „osoby” również mają takie atrybuty, jak samoświadomość i rozumienie. Mogę z nimi rozmawiać. Podobnie jak ja, mają osobistą tożsamość, autonomię i wolę. Nie zawsze potrafię dokładnie przewidzieć, jak się zachowają, chociaż przeważnie ich zachowanie spełnia moje oczekiwania. W stosunku do mnie inne „osoby” różnią się mocą. Wiele z nich ma więcej mocy niż ja, ale niektóre mają jej mniej. Mogą być przyjazne i pomagać mi, kiedy ich potrzebuję, ale jednocześnie muszą być przygotowany na wrogie działania. Muszę być ostrożny w swoich relacjach z innymi „osobami”, ponieważ pozory mogą mylić.

Psychologiczna jedność odżibuejskiego świata

Choć niebędąca formalnie wyodrębnionym abstraktem i niewyrażana filozoficznie, natura „osób” jest centralnym punktem ontologii Odżibuejów oraz kluczem do psychologicznej jedności i dynamiki ich oglądu świata. Ten aspekt ich metafizyki bytu przenika treść ich procesów poznawczych: spostrzegania,

zapamiętywania, wyobrażania, pojmowania, sądzenia i rozumowania. Nie można też dokładnie zrozumieć motywacji znacznej części ich postępowania, nie uwzględniając związku głównych wartości, które żywią, oraz celów, które mają, z prezentowaną przez nich świadomością istnienia w ich świecie zarówno osób innych niż ludzkie, jak i ludzkich. W istocie „osoby” są tak nierozzerwalnie związane z pojęciami przyczynowości, że aby zrozumieć dokonywaną przez nich ocenę zdarzeń oraz rodzaj zachowania wymaganego w definiowanych przez nich sytuacjach, nieustannie konfrontujemy się z rolami „osób” jako *loci* przyczynowości w dynamice ich wszechświata. Odżibueje bowiem nie czynią zasadniczego użytku z jakiegokolwiek pojęcia bezosobowych sił jako głównych determinantów zdarzeń. W kontekście mojego wywodu termin *manitu*⁶⁹, który stał się tak powszechnie znany, można uznać za synonim osoby należącej do klasy innej niż ludzka („dziadek”, *ātiso’kan, pawágan*). Wśród Odżibuejów, z którymi pracowałem, w połączeniu z przedrostkiem augmentatywnym (*k’ tci manitū*⁷⁰) jest on obecnie z grubsza zarezerwowany dla Boga religii chrześcijańskiej. Nie ma jednak dowodów na to, że termin ten kiedykolwiek odnosił się do bezosobowej, magicznej lub nadprzyrodzonej siły⁷¹.

W eseju *Religion of the North American Indians*, opublikowanym ponad czterdzieści lat temu, Radin stwierdził, że „na podstawie analizy danych zwyczajowo traktowanych jako dowód oraz na podstawie pozyskanych danych jednostkowych nie ma niczego, co uzasadniałoby postulowanie istnienia w Ameryce Północnej wiary w uniwersalną siłę. Magiczna moc jako «esencja» istniejąca niezależnie i oddzielona od określonego ducha, jest, jak sądzimy, nieuzasadnionym założeniem, abstrakcją stworzoną przez badaczy” (Radin 1914a: 350). Opinię tę w swoim czasie wysuwano w opozycji do stanowiska, które wyrażali autorzy zainspirowani w szczególności pismami R.R. Maretta. Interpretowali oni terminy: *manitu* wśród ludów algonkiańskich (Jones 1905), *orenda* wśród Irokezów (Hewitt 1902) i *wakanda* wśród ludów siuańskich (Fletcher 1910), jako odnoszące się do wiary w jakąś magiczną siłę. Radin zwrócił uwagę, że zarówno u Winnebagów, jak i Odżibuejów, wśród których prowadził swoje badania terenowe, omawiane terminy „zawsze odnosiły się do określonych duchów, niekoniecznie o określonym kształcie. Jeśli w łaźni para wodna jest uważana za *wakanda* lub *manitu*, to dlatego, że jest to duch tymczasowo przemieniony w parę; jeśli strzała posiada określone cnoty, to dlatego, że duch albo przemienił się w strzałę, albo dlatego,

⁶⁹ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: lp. *manidoo*, lm. *manidoog* (przyp. tłum.).

⁷⁰ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *gichi-manidoo*. Przedrostek *gichi-* oznacza w tym kontekście „wielki” (przyp. tłum.).

⁷¹ Por. Skinner 1915: 261. Cooper pisze: „W umysłach moich informatorów Manitu był wyraźnie osobowy i nie utożsamiany z bezosobową nadprzyrodzoną siłą. W istocie nigdzie wśród Odżibuejów znad Albany River, wśród Kri Wschodnich ani wśród Montagnais nie udało mi się dotąd znaleźć słowa *manitū* używanego do oznaczania takiej siły w związku z wiarą w Najwyższą Istotę, z zaklinaniem lub z jakąkolwiek inną fazą kultury magiczno-religijnej. *Manitū*, na ile jestem w stanie to stwierdzić, zawsze oznacza nadprzyrodzoną istotę osobową. (...) Słowo *manitū*, jak mówią moi informatorzy, nie jest używane do oznaczania mocy magicznej lub mocy zaklinania ani wśród nadbrzeżnych Kri, ani, jak mi powiedziano w 1927 roku, wśród Odżibuejów z Fort Hope nad górną Albany River” (Cooper 1933: 75).

że chwilowo w niej przebywa; i wreszcie, jeśli tytoń jest ofiarowywany obiektowi o szczególnym kształcie, dzieje się tak dlatego, że albo obiekt ten należy do ducha, albo duch w nim przebywa” (Radin 1914a: 349). *Manitu*, powiada Radin, oprócz użycia rzeczownikowego, może mieć takie konotacje, jak „święty”, „dziwny”, „nadzwyczajny” lub „potężny” w „zwykłym znaczeniu tych przymiotników, bez najmniejszej sugestii «wrodzonej mocy»” (Radin 1914a: 350).

W odniesieniu do odżibuejskiej koncepcji przyczynowości wszystkie moje własne obserwacje każą przypuszczać, że działa tu kulturowo ukonstytuowane nastawienie psychologiczne, które nieuchronnie kieruje rozumowanie jednostek w stronę wyjaśniania zdarzeń w kategoriach personalistycznych. *Kto to zrobił, kto jest odpowiedzialny*, jest zawsze kluczowym pytaniem, na które należy odpowiedzieć. Personalistyczne wyjaśnienie zdarzeń z przeszłości odnajdujemy w mitach. To *Wisekedjak*, wykorzystując swoją osobistą moc, rozszerzył niewielką ilość błota wydobytą przez Piżmaka z głębi wód wielkiego potopu na nadającą się do zamieszkania wyspę-ziemię odżibuejskiej kosmografii. Wyjaśnienie personalistyczne zajmuje centralne miejsce w teoriach przyczyn choroby. Choroba może być spowodowana czarami; ofiara z kolei może być „odpowiedzialna”, ponieważ obraziła czarownika – nawet nieświadomie. Poza tym mogą być odpowiedzialny za własną chorobę, nawet bez interwencji czarownika. Być może w przeszłości dopuściłem się jakiegoś występku będącego „przyczyną” mojej przypadłości. Choroba mojego dziecka również może być konsekwencją przeszłych przewin – moich lub mojej żony⁷². Personalistyczna teoria przyczynowości pojawia się nawet dzisiaj wśród akulturowanych Odżibuejów. W 1940 roku, kiedy u ujścia Berens River wybuchł potężny pożar lasu, żaden Indianin nie uwierzył, że w grę wchodził piorun lub jakiegokolwiek determinanty bezosobowe lub przypadkowe. *Ktoś* musiał być odpowiedzialny. Teoria o niemieckim szpiegu szybko zyskała na popularności. „Dowodów” zaczęło przybywać; obcy byli widziani w lesie itd. Personalistyczny typ wyjaśnienia odpowiada Odżibuejom, ponieważ jest zakorzeniony w podstawowym założeniu metafizycznym; składniki tego wyjaśnienia są ostateczne i nie poddają się dalszej analizie w ramach ich orientacji poznawczej i doświadczenia.

Kiedy dynamika zdarzeń w odżibuejskim wszechświecie znajduje swoje najprostsze wytłumaczenie w personalistycznej teorii przyczynowości, jakościowe aspekty relacji interpersonalnych zostają afektywnie nacechowane charakterystyczną wrażliwością (por. Hallowell 1955: 305). Psychologiczne znaczenie skali i głębi tej delikatnej materii można przeoczyć, jeśli nie weźmie się pod uwagę inkluzywności pojęcia „osoby” i „relacji społecznych”, która jest nieodłącznym elementem ich oglądu świata. Przyczyna tego stanu rzeczy staje się oczywista, gdy rozważymy pragmatyczne relacje między zachowaniem, wartościami i rolą „osób” w ich światopoglądzie.

⁷² „Ponieważ człowiek robi złe rzeczy, to od tego zaczyna się choroba” – tak ujął to jeden z moich informatorów. Pełniejsze omówienie związków między nieusankcjonowanymi zachowaniami seksualnymi a chorobami – zob. Hallowell 1955: 294–295, 303–304. Materiał źródłowy – zob. Hallowell 1939.

Główny cel życia wyraża dla Odżibuejów termin *pīmāddāzīwin*⁷³, życie w pełni, życie długowieczne, zdrowe i wolne od nieszczęścia. Celu tego nie da się osiągnąć bez skutecznej pomocy i współdziałania „osób” zarówno ludzkich, jak i innych niż ludzkie, a także własnych, osobistych wysiłków. Pomoc „dziadków” innych niż ludzcy jest szczególnie ważna dla mężczyzn. To dlatego wszyscy odżibuejscy chłopcy w dawnych czasach byli zmotywowani, żeby przejść tak zwany „post dojrzałości” lub „śnienie”. W ten sposób po raz pierwszy możliwe było wejście w bezpośrednią „interakcję społeczną” z „osobami” z klasy innej niż ludzka. Była to życiowa szansa. Każde szczególne uzdolnienie, wszystkie późniejsze sukcesy człowieka i wyjaśnienie wielu jego niepowodzeń zależały raczej od pomocy „opiekuńczych duchów”, którą wówczas uzyskał, niż od własnych talentów czy pomocy innych *ānīcinābek*. Jeśli chłopiec otrzymał podczas postu dojrzałości „błogosławieństwo” i mógł jako mężczyzna zwrócić się w potrzebie o pomoc osób innych niż ludzkie, był dobrze przygotowany do sprostania życiowym kolejom losu. Między innymi był w stanie bronić się przed wrogimi działaniami osób ludzkich, które mogłyby mu zagrozić i tym samym przeszkodzić w realizacji *pīmāddāzīwin*. Dziadek jednego z moich informatorów powiedział mu: „Będziesz miał długie i dobre życie, jeśli będziesz dobrze śnił”. Nieoceniona była również pomoc ludzi, zwłaszcza tych, którzy nabyli mocy pozwalającej im na skuteczne sprawowanie funkcji uzdrowicieli w wypadkach choroby. Jednocześnie istniały obowiązki moralne, które jednostka musiała wziąć na siebie, jeśli dążyła do *pīmāddāzīwin*. Zachowanie uznanych standardów postępowania osobistego i społecznego było tak samo istotne jak uzyskanie mocy od „dziadków”, ponieważ z natury rzeczy postępowanie własne i innych „osób” zawsze było potencjalnym zagrożeniem dla osiągnięcia *pīmāddāzīwin*. W ten sposób odkrywamy, że w domyśle te same wartości obowiązują w całym zakresie „interakcji społecznych” charakteryzujących świat odżibuejski; zakłada się, że te same standardy, które dotyczą obopólnych zobowiązań między istotami ludzkimi obowiązują we wzajemnych stosunkach między „osobami” ludzkimi i innymi niż ludzkie. W relacjach z „dziadkami” jednostka nie oczekuje „błogosławieństwa” za nic. To nie jest darmowy prezent; istnieją obowiązki, które ma wypełnić. Zasada wzajemności jest dorozumiana. Istnieje ogólne tabu nałożone na istotę ludzką, które zabrania jej, z wyjątkiem pewnych okoliczności, opowiadać w szczegółach o swoich doświadczeniach sennych. Określone tabu mogą zostać również nałożone na błagalnika. Jeśli tabu te zostaną naruszone, utraci on swoją moc; nie będzie mógł już liczyć na pomoc swoich „dziadków”.

Ta sama zasada obopólnych zobowiązań dotyczy innych sfer życia. Odżibueje są łowcami i zbieraczami żywności. Ponieważ uważają oni, że rozmaite gatunki zwierząt, od których zależą, znajdują się pod kontrolą „władców” czy też „właścicieli”, należących do kategorii osób innych niż ludzkie, myśliwy zawsze musi dbać o to, by traktować zwierzęta zabijane dla pożywienia lub futra we właściwy sposób. Konieczne może być na przykład wrzucenie ich kości do wody

⁷³ We współczesnej pisowni odżibuejskiej: *bimaadiziwin* (przyp. tłum.).

lub odprawienie rytuału w wypadku niedźwiedzi. Inaczej obrazi „władców” i grozi mu śmierć głodowa, bo żadne zwierzęta nie zostaną mu udostępnione. Okrucieństwo wobec zwierząt również jest przewinieniem, które sprowokuje taki sam odwet. Według jednej anegdoty pewien człowiek zachorował, ponieważ torturował bajecznego *wíndigo*, zanim go zabił⁷⁴. Dokonuje się moralnego rozróżnienia między takim postępowaniem, które wynika z podstawowych potrzeb zapewnienia środków do życia lub obrony przed napaścią, a niepotrzebnymi aktami okrucieństwa. Dorozumiane wartości moralne świadczą o spójności zasady obopólnych zobowiązań, która jest nieodzowna we wszystkich interakcjach z „osobami” w całym odżibuejskim świecie.

Przykładem jednej z naczelnych wartości kultury Odżibuejów jest wielki nacisk kładziony na dzielenie się z innymi tym, co się posiada. We wszystkich działaniach i relacjach interpersonalnych musi być zachowana równowaga, poczucie proporcji. Gromadzenie dóbr lub jakiegokolwiek przejawy chciwości traktowane są z dezaprobatą. Centralne znaczenie tej wartości moralnej w ich oglądzie świata ilustruje fakt, że osoby inne niż ludzkie dzielą się swoją mocą z istotami ludzkimi. Jest to tylko szczególny przykład zobowiązań odczuwanych przez ludzi wobec siebie nawzajem. Złowiona przez człowieka ryba czy mięso są rozdzielane między jego krewnych. Ludzcy dziadkowie dzielą się ze swoimi wnuczętami klasyfikacyjnymi mocą zdobytą w snach od osób innych niż ludzkie. Informator, od którego żona wzięła rankiem fajkę, poprosił mnie, kiedy razem pracowaliśmy, żebym pożyczył mu swoją. Kiedy pewnego razu u mojego przyjaciela, wodza Berensa, pojawiła się dolegliwość, nie umiał wyjaśnić jej przyczyny. Potem przypomniał sobie, że, kiedy puścił w obieg butelkę whisky, przeoczył jednego mężczyznę. Uważał, że ten człowiek obraził się i go zaczarował. Ponieważ nie było obiektywnych dowodów, że tak się stało, dowodzi to skrajnej wrażliwości jednostki na zasadę dzielenia się, opartą na poczuciu winy. Opowiedziano mi kiedyś o poście dojrzałości chłopca, który nie był zadowolony z początkowego „błogosławieństwa”. Zażądał snu o wszystkich liściach wszystkich drzew świata, tak aby absolutnie nic się przed nim nie ukryło. Uznane to zostało za chciwość i chociaż *pawágan*, który pojawił się w jego śnie, spełnił jego pragnienie, chłopiec usłyszał: „Gdy tylko liście zaczną opadać, zachorujesz, a kiedy wszystkie liście spadną na ziemię, będzie to koniec twojego życia”. I tak się stało⁷⁵. „Nadmierne poszczenie” jest równie chciwe jak gromadzenie dóbr. Narusza podstawowe wartości moralne i podlega karzącej sankcji. Również tutaj widoczna jest jedność odżibuejskiego oglądu świata.

⁷⁴ W Hallowellowskich materiałach terenowych dotyczących tej sprawy mowa jest o tym, że przypadek dotknęła nie wzmiankowanego zabójcę *wíndigo*, tj. Płaskiego Kamienia (Nabagaabika) vel Arthura Leveque’a vel Dużego Noża (Gichi-mookomaana) z rodu Jesiotra z Little Grand Rapids, ale jego dziecko (przyp. tłum.).

⁷⁵ Radin wskazuje, że „na całym obszarze zamieszkałym przez leśne plemiona Kanady i Stanów Zjednoczonych nadmierne poszczenie pociąga za sobą śmierć” (Radin 1927: 177). Jones (1919: 307–311) opisuje dwa przypadki nadmiernego poszczenia. W jednym z nich kości chłopca znalazł później jego ojciec.

Całe pole psychologiczne, w którym żyją i działają Odzibueje, jest zunifikowane nie tylko za sprawą ich koncepcji natury i roli „osób” w ich wszechświecie, ale także dzięki usankcjonowanym wartościom moralnym, które kierują relacjami między „osobami”. To w tej sieci „relacji społecznych” jednostka dąży do *pīmādāz̄wīn*.

Podziękowania

Dziękujemy Stanford University Press za wyrażenie zgody na wykorzystane w niniejszej pracy fragmentów artykułu autora, który ukazał się w *Person Perception and Interpersonal Behavior* pod red. R. Tagiuriego i L. Petrullo [(Hallowell 1958) – przyp. tłum.].

Tłum. Michał Żerkowski

Literatura

- Baraga, F. (1880). *A dictionary of the Otchipwe language, explained in English. Part II. Otchipwe – English*. Montreal: Beauchemin & Valois.
- Basilus, H. (1952). Neo-Humboldtian ethnolinguistics. *Word*, 8(2), 95–105.
- Bidney, D. (1953). *Theoretical anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Carroll, J.B. (1956). Introduction. W: B.L. Whorf, *Language, thought, and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf* (s. 1–34). Cambridge: MIT Press.
- Chamberlain, A.F. (1906). Cree and Ojibwa literary terms. *Journal of American Folklore*, 19(75), 346–347.
- Collingwood, R.G. (1945). *The idea of nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Cooper, J.M. (1933). The northern Algonquian Supreme Being. *Primitive Man*, 6(3/4), 41–111.
- Dorson, R.M. (1952). *Bloodstoppers and bearwalkers: Folk traditions of the Upper Peninsula*. Cambridge: Harvard University Press.
- Farrell, W. (1952). The devil himself. W: B. de Jésus-Marie (ed.), *Satan* (s. 3–18). New York: Sheed & Ward.
- Feuer, L.S. (1953). Sociological aspects of the relation between language and philosophy. *Philosophy of Science*, 20(2), 85–100.
- Fletcher, A.C. (1910). Wakonda. W: F.W. Hodge (ed.), *Handbook of American Indians north of Mexico*, part 2 (s. 897–898). Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Forde, D. (ed.). (1954). *African worlds: Studies in the cosmological ideas and social values of African peoples*. London: Oxford University Press.
- Greenberg, J.H. (1954). Concerning inferences from linguistic to nonlinguistic data. W: H. Hoijer (ed.), *Language in culture: Proceedings of a conference on the interrelations of language and other aspects of culture* (s. 3–19). Memoirs of the American Anthropological Association, No. 79. Menasha: American Anthropological Association.
- Hallowell, A.I. (1926). Bear ceremonialism in the Northern Hemisphere. *American Anthropologist*, 28(1), 1–175.
- Hallowell, A.I. (1934a). Culture and mental disorder. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 29(1), 1–9.

- Hallowell, A.I. (1934b). Some empirical aspects of Northern Saulteaux religion. *American Anthropologist*, 36(3), 389–404.
- Hallowell, A.I. (1936). Psychic stresses and culture patterns. *American Journal of Psychiatry*, 92(6), 1291–1310.
- Hallowell, A.I. (1939). Sin, sex and sickness in Saulteaux belief. *British Journal of Medical Psychology*, 18(2), 191–197.
- Hallowell, A.I. (1951). Cultural factors in the structuralization of perception. W: J.H. Rohrer, M. Sherif (eds.), *Social psychology at the crossroads* (s. 164–195). New York: Harper.
- Hallowell, A.I. (1955). *Culture and experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hallowell, A.I. (1958). Ojibwa metaphysics of being and the perception of persons. W: R. Tagiuri, L. Petrullo (eds.), *Person perception and interpersonal behavior* (s. 63–85). Stanford: Stanford University Press.
- Hewitt, J.N.B. (1902). Orenda and a definition of religion. *American Anthropologist*, 4(1), 33–46.
- Hoffman, W.J. (1891). *The Midē'wiwin or "Grand Medicine Society" of the Ojibwa*. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Hoijer, H. (ed.). (1954). *Language in culture: Proceedings of a conference on the interrelations of language and other aspects of culture*. Memoirs of the American Anthropological Association, No. 79. Menasha: American Anthropological Association.
- Jenness, D. (1935). *The Ojibwa Indians of Parry Island, their social and religious life*. Canada Department of Mines, National Museum of Canada, Bulletin No. 78, Anthropological Series, No. 17. Ottawa: J.O. Patenaude.
- Jésus-Marie, B. de (ed.). (1952). *Satan*. New York: Sheed & Ward.
- Jones, P. (1861). *History of the Ojebway Indians; with especial reference to their conversion to Christianity*. London: A.W. Bennett.
- Jones, W. (1905). The Algonkin Manitou. *Journal of American Folklore*, 18(70), 183–190.
- Jones, W. (1917). *Ojibwa texts*. Publications of the American Ethnological Society, Vol. 7, part 1. Leyden: E.J. Brill.
- Jones, W. (1919). *Ojibwa texts*. Publications of the American Ethnological Society, Vol. 7, part 2. New York: G.E. Stechert.
- Kelsen, H. (1943). *Society and nature: A sociological inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.
- Krech, D., Crutchfield, R.S. (1948). *Theory and problems of social psychology*. New York: McGraw-Hill.
- Lovejoy, A.O. (1948). *Essays in the history of ideas*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Lovejoy, A.O., Boas, G. (1935). *Primitivism and related ideas in antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Moeller, C. (1952). Introduction. W: B. de Jésus-Marie (ed.), *Satan* (s. xv–xxv). New York: Sheed & Ward.
- Pirie, N.W. (1937). The meaninglessness of the terms life and living. W: J. Needham, D.E. Green (eds.), *Perspectives in biochemistry: Thirty-one essays presented to Sir Frederick Gowland Hopkins by past and present members of his laboratory* (s. 11–22). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pirie, N.W. (1953). Ideas and assumptions about the origin of life. *Discovery: The Magazine of Scientific Progress*, 14(8), 238–242.
- Radin, P. (1914a). Religion of the North American Indians. *Journal of American Folklore*, 27(106), 335–373.

- Radin, P. (1914b). *Some aspects of puberty fasting among the Ojibwa*. Canada Department of Mines, Geological Survey, Museum Bulletin No. 2, Anthropological Series, No. 2. Ottawa: Government Printing Bureau.
- Radin, P. (1927). *Primitive man as philosopher*. New York: D. Appleton.
- Randall, J.H., Jr. (1944). Epilogue: The nature of naturalism. W: Y.H. Krikorian (ed.), *Naturalism and the human spirit* (s. 354–382). New York: Columbia University Press.
- Redfield, R. (1952). The primitive world view. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 96(1), 30–36.
- Schoolcraft, H.R. (1834). *Narrative of an expedition through the upper Mississippi to Itasca Lake, the actual source of this river; embracing an exploratory trip through the St. Croix and Burntwood (or Broule) Rivers, in 1832*. New York: Harper.
- Skinner, A. (1915). The Menomini word "Häwätük". *Journal of American Folklore*, 28(109), 258–261.
- Swanton, J.R. (1910). Some practical aspects of the study of myths. *Journal of American Folklore*, 23(87), 1–7.
- Tanner, J. (1830). *A Narrative of the captivity and adventures of John Tanner, (U.S. interpreter at the Saut de Ste. Marie,) during thirty years residence among the Indians in the interior of North America*. New York: G. & C. & H. Carvill.
- Thompson, S. (1946). *The folktale*. New York: Dryden Press.
- van der Leeuw, G. (1938). *Religion in essence & manifestation: A study in phenomenology*. Przel. J.E. Turner. London: George Allen & Unwin.
- van der Leeuw, G. (1997). *Fenomenologia religii*. Przel. J. Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Warren, H.C. (1934). *Dictionary of psychology*. Boston: Houghton Mifflin.

SUMMARY

Ojibwa ontology, behavior, and world view

In this paper I have assembled evidence, chiefly from my own field work on a branch of the Northern Ojibwa, which supports the inference that in the metaphysics of being found among these Indians, the action of persons provides the major key to their world view. While in all cultures "persons" comprise one of the major classes of objects to which the self must become oriented, this category of being is by no means limited to *human* beings. (...) Although not formally abstracted and articulated philosophically, the nature of "persons" is the focal point of Ojibwa ontology and the key to the psychological unity and dynamics of their world outlook. This aspect of their metaphysics of being permeates the content of their cognitive processes: perceiving, remembering, imagining, conceiving, judging, and reasoning.

Keywords: Ojibwa, ontology, behavioral environment, world view, other-than-human persons