

Posłowie

Nie jestem specjalistą w dziedzinie etnografii czy antropologii, a więc znajduję się w sytuacji ogromnej większości czytelników tej niezwyklej książki, której charakter objaśnił Oliver La Farge w słowie wstępnym. Chciałbym zatem podzielić się refleksjami krytyka, którego obowiązkiem jest starać się ukazać dzisiejszemu czytelnikowi kontekst legend Indian kalifornijskich jako specyficznego dzieła literackiego. Pani Teodora Kroeber napisała je tylko w pewnym sensie; w istocie, jak sama wyjaśnia, dokonała jedynie wyboru i adaptacji tematycznej, podczas gdy „Bohaterowie i treści ich przygód pozostały nietknięte, oddane wierne według źródeł”.

Jest to książka dla dorosłego czytelnika, o wyrobionym już smaku, nie zaś tak często spotykane opracowanie dawnych legend, podań i baśni, przeznaczone przede wszystkim dla młodzieży. Takie utwory wychodzą często spod piór wybitnych, ale przyświeca im z reguły milczące założenie, iż materiał pierwotny trzeba udoskonalić, dopasować do gustów powszechnych, przykroić *ad usum Delphini*, opatrzyć piętnem literackości. Tkwi w takim postępowaniu jeszcze osiemnasto- i dziewiętnastowieczny stosunek do kultur odległych, pierwotnych, „prymitywnych” — z pozycji Europejczyka, przedstawiciela cywilizacji zaawansowanej, dumnej i zadowolonej z siebie, powołanej do ucywilizowania „dzikusów”. Czasami oznaczało to tworzenie mitu „dobrego dzikusa”, który dla oświeceniowych moralistów stanowił utopijne antidotum na grzechy „starego ładu”, był wszakże ukształtowany według jego miar i wag. W istocie nie szło o dogłębne zrozumienie i wczucie się w tajniki „pierwotnych dusz”, lecz o ich wystylizowanie, nie bez posmaku egzotyki. „Raje” i „Wyspy Szczęśliwe” w filozofii, literaturze i sztuce miały przecież

dawać miraże szczęścia bywalcom salonów paryskich czy londyńskich, a nie jakimś tam tubylcom zza morza, dla których przeznaczano rolę elementów dekoracyjnych, pod warunkiem oczywiście, że zechcą być grzeczni i sielankowi.

Nieodłącznym atrybutem wszelkiego rodzaju Piętaszków była ich pierwotna naiwność, która jednych drażniła, usiłowali ją zatem stonować przy pomocy wynalazków cywilizacji i onót religijnych; innych — na przykład romantyków — zachwycala, dawała im bowiem posmak egzotyki i buntu przeciw arystokratyczno-mieszcząńskiej *société*. Sięgnięcie do źródeł ludowych przez romantyzm niewątpliwie torowało drogę do zrozumienia obcych kultur, ale zaznaczał się estetyzujący stosunek do przedmiotu oglądu, najczęściej oparty na przekazach „z drugiej ręki”, gruntownie literacko przetworzonych. Folklor pierwotny był dla wielu artystów zbyt „siermiężny” w swojej naturalnej postaci; pociągała najczęściej jego malowniczość, którą potęgowano przy pomocy rozbudowy scenerii i *couleur locale* — kolorytu lokalnego, upoetyzowanego i uteatralizowanego według ówczesnego smaku. Ale trwał jednocześnie wysiłek znakomitych etnologów, etnografów i antropologów, którzy z czasem swoje rzetelne badania, znane w wąskich kręgach uczonych, zaczęli popularyzować.

Dziś na przykład *Złota gałąź* Frazera jest *bestsellerem* czytelnictwem. Coraz większą popularność zdobywają wszelkiego typu autentyczne zapisy z życia przedstawicieli wymierających kultur bądź kręgów obyczajowych. Nie szukamy tam już wyłącznie egzotyki czy sielanki — w dwudziestym wieku dla czytelników ilustrowanych magazynów i klientów biur turystycznych ma ona wymiar „klubów śródziemnomorskich” na dzikich ongiś wybrzeżach Afryki Północnej, kształt luksusowych hoteli na Hawajach czy wyspach karaibskich... Pociąga nas raczej możliwość obcowania z niezmaconym źródłem dawnych, pierwotnych kultur; przekonanie, że nie naiwności tam szukać należy, ale surowego piękna i mądrości, leżącej gdzieś głęboko, w fundamentach całej dzisiejszej cywilizacji. Im bardziej — obok dumy z przebytej drogi i zdobyczy wydartych przyrodzie tajemnic — poznajemy gorzki, a nawet dramatyczny i tragiczny smak porażki zdobywców, by nie rzec — konkwistadorów obszaru Ziemi, tym bardziej uczymy się doceniać korzenie naszego bytu. Nie idzie o wskrzeszanie jakże licznych utopii „wieku złotego”, na zawsze utraconego, sławio-

nego przez poetów sumeryjskich, *Satya Yuga* Indian czy Chińczyka Kuang-Tse, co w szóstym wieku przed narodzeniem Chrystusa opiewał ziemski raj, wreszcie choćby Hezjoda... Pozbawiony wszelkich trosk, jest dziś w istocie już tylko konstrukcją poetycką lub metafizyczną; wizje futurologiczne obiecują przerażający swym mechanicznym komfortem świat robotów, straszą orwellowskimi wizjami. Stąd — jak się wydaje — człowieka dwudziestego wieku bardziej pociąga nie tyle bytowanie w „czwartym wymiarze” Utopii, ile — te pierwiastki z przeszłości, które stwarzały większe poczucie stabilności, zakorzenienia się w bycie, co David Riesman nazwał „samotnym tłumem” naszego wieku.

Dlaczego Teodorze Kroeber, autorce znanej u nas książki z tego samego kręgu kulturowego, pt. *Ishi**, udało się przekazać ów autentyczny „literatury mówionej”, obleczonej w kształt literacki? Niewątpliwie była osobą nietuzinkową, obdarzoną dużą wiedzą i kulturą, a także umiejętnością nawiązywania kontaktów z nie zawsze ufnymi przedstawicielami ginącej tradycji. Biografia dała jej szansę spożytkowania owych przymiotów. Urodziła się około 1889 roku, w okresie chętnie eksploatowanym przez współczesne filmowe *westerny*, ale patrzyła na Indian inaczej niż większość hollywoodzkich twórców, przedstawiających ich jako krwiożerczą zgraję, wystrzelianą przez dzielnych *cowboys*. Jej dziadkowie przybyli do Ameryki z Polski, a rodzice zamieszkali w Kalifornii. Rodzina Kroeberów utrzymywała przyjazne stosunki z pogardzanymi i spychanymi ze swoich ziem „czerwonoskórymi”. Postanowiła poświęcić się bez reszty badaniu kultury Indian kalifornijskich, co ułatwiły jej studia z dziedziny antropologii w Berkeley.

I oto książka przetłumaczona przez Janinę Mroczkowską pozwala poznać się polskiemu czytelnikowi z częścią tego bogactwa, wprowadza w świat inny od schematów, jakie narzuciła nam „indiańska” literatura i jej spadkobierca — *western*.

Czytelnik zechciał z pewnością zauważyć, iż kraina spleciona z realności, mitu i fantazji, z jaką mamy do czynienia w legendach, jest jednocześnie bardzo prosta — i złożona. Ukazuje byt dawnych Indian w jego najbardziej oczywistych prze-

jawach, w epickim — mimo fragmentaryczności — wymiarze „dni i nocy”: od przyrządzania jakże prostych posiłków, szczegółów życia codziennego, myślistwa, obyczajów i rytuałów powtarzających się od wieków jak rytm przyrody, po mity o herosach. Jednocześnie zawiera pewną kosmogonię, określającą całość wyobrażeń o porządku dostępnym wyobrażeniom ówczesnym świata. Z realnością mieszają się sen i poetycko-mityczna fantazja, które nie są od siebie oddzielone jakimiś wyraźnymi granicami — przeciwnie, tworzą one jedną całość, przenikają się wzajemnie, splatają w magiczne widzenie. Nie są jedynie literacką konstrukcją, odzwierciedlają po prostu stan świadomości bohaterów i ich pradawnych pierwowzorów. Rządzi owymi opowieściami specyficzna logika, podobna do tej, jaką opisuje Erich Fromm w *Zapomnianym języku*. Fabuła — czasami niesłychanie skromna, zredukowana, statyczna (co też ma swoje znaczenie: odzwierciedla przecież utwierdzony ład) — w zewnętrznej warstwie rządzi się zwykle prostą przyczynowością następstwa czasowego: ktoś się urodził, zdobywał życiowe doświadczenie, założył rodzinę, doczekał się wnuków, umarł... Są oczywiście i bardziej złożone opowieści (np. *Tesilia — córka Słońca*), a pod powierzchnią fabularną da się wykryć — jak powiada Fromm — „utajoną wersję”, gdzie „Różne wypadki wiążą się z sobą przez skojarzenie z tym samym wewnętrznym doświadczeniem. To, co wydaje się przyczynowym następstwem wydarzeń zewnętrznych, oznacza powiązanie doświadczeń zespolonych ze sobą przez skojarzenie w kategoriach wydarzeń wewnętrznych”.

Kiedy ogląda się „mapę” wyobrażeń o świecie plemion Yurok, uderza jej prostota, a jednocześnie harmonijna symetria, spójność i dośrodkowy charakter. Trudno się tu zagubić, choć bohaterowie odbywają liczne podróże, nawet za „ocean poza światem”. Ta przestrzeń skomponowana jest według prastarych, znanych w różnych kulturach i religiach reguł konstruowania „przestrzeni świętej”, gdzie wokół „centrum”, „środka świata”, zostaje zakreślony magiczny krąg — figura o wyjątkowo bogatej symbolice w dziejach ludzkości. Stworzenie świata zaczyna się od owego „środka”, który jest punktem orientacyjnym — niby latarnia morska — dla okalającej go mniejszej (na przykład osada) lub większej (cały „świat”) przestrzeni; każde domostwo jest takim sakralizującym centrum dla swoich mieszkańców. Krąg ów tworzy i sym-

* Wydawnictwo Literackie, 1978.

bolizuje jedność, spójność, rytm powtarzalności zjawisk i obyczajów, jest sam w sobie jakąś harmonią, broniącą — jak w przypadku wspomnianej mapy Yuroków — przed chaosem i pustką „poza światem”, gdyż ogarnia także krainę zmarłych. Będąc formą zamkniętą, jest jednocześnie otwarciem ku kosmosowi, gdyż uosabia czas, opasujący „świat” cyklem przemian przyrody i zjawisk niebieskich. Ten magiczny ład, wyłożony językiem symbolicznym raczej niż dyskursywnym, nadaje sens zarówno istnieniu pojedynczemu, jak i zbiorowemu, gdyż wystarczy podporządkować się owemu naturalnemu rytmowi, wszystkim rytuałom i tabu, by nie wypaść poza krąg życia i śmierci, będącej niejako przedłużeniem bytu. Bunt czy lekceważenie żelaznych, ale i opiekuńczych praw kończy się tragicznie, jak w opowieści o chłopcu-motyłu czy kobiecie-nurze.

Zwolennicy postępu spod różnych sztandarów uważali, iż takie rygory odbierały ówczesnemu człowiekowi wszelkie (w dzisiejszym rozumieniu) poczucie wolności, czyniły niewolnikiem własnych wyobrażeń oraz skazywały na nieustanny strach ściganego zwierzęcia. A jednak większość bohaterów zebranych w tej książce legend znajduje swe — prawdę, że dla człowieka dwudziestego wieku mało atrakcyjne — szczęście; jeśli nawet podejmują wyprawy ku „oceanowi poza światem” czy „ziemi poza światem”, wracają do swych pieleszy po odprawieniu rytualnych tańców i zdobyciu doświadczeń. Można by rzec, iż są to nie tyle ucieczki przed własnym przeznaczeniem, co jego — dopełnienie; nie tyle jedna z obsesji nowożytnej cywilizacji — walka z losem (por. „człowiek kowalem własnego losu”), ile — dopasowywanie się do naturalnego i nieuchronnego biegu rzeczy.

Pojęcie losu zostało wyodrębnione wraz z postępującą cywilizacją z substancji bytu; ongiś stanowiło z nim nierozłączną jedność, i to właśnie demonstrowała większość legend, np. *Mąż i żona*, powstała w zupełnie innym kręgu kulturowym wersja mitu o Orfeuszu i Eurydyce — jeszcze jedna przypowieść o nieskuteczności buntu przeciwko śmierci. „Mówimy o losie — pisze Marcin Czerwiński w książce *Magia, mit i fikcja* — kiedy mamy na myśli to, że historia ludzkiej osoby nie rozwija się wyłącznie z zadatków, które człowiek w sobie nosi, że nie jest prostą projekcją potencjalnych możliwości, że nie on sam ją motywuje.” Bohaterom (np. jednemu z braci w historii Tesilii) legend zebranych przez Teodora Kroeber

zdarzają się dramatyczne wypadki, przecinające naturalny bieg rzeczy, ale prawie zawsze wkomponowane w system równowagi: źli zostają ukarani, czasem przy pomocy sił nadprzyrodzonych, kontaktujących się z ludźmi w sposób możliwie zwyczajny i prosty; triumfuje to, co nazwano „sprawiedliwością poetycką”, a co oznacza po prostu wiarę zupełnie innego typu niż ta, którą wyznaje nowoczesna cywilizacja, starająca się przy pomocy racjonalnych przesłanek eliminować niespodziankę i przypadek. Nie trzeba przypominać, iż w miejsce dawnych niepokojów przynosi to nowe stresy, poczucie względności, wynikające z niedoskonałości stworzenia krainy wymarzonej przez utopistów i scjentystów „nowego wspaniałego świata”.

Boimy się kaprysów losu o wiele bardziej niż członkowie indiańskiego szczepu Yorok, filozofia zaś i sztuka nie potrafią zastąpić dawnej magii, która zasypywała przepaść między tym, co pożądane i osiągalne, możliwe i konieczne, prawdopodobne i nieprawdopodobne. M. Czerwiński (podobnie jak wielu innych badaczy) podkreśla istnienie i dzisiaj całej sfery mitów, przesądów, itp., komentując:

„Stąd też magia, obok organizowania i przekazywania doświadczeń efektywnych, mobilizowała olbrzymie środki symboliczne przeciwko niepewności. (...) «Magiczne» praktyki współczesne podejmowane są spontanicznie w indywidualnych przypadkach, w indywidualnym «interesie» psychologicznym, rozwijają się przy tym na pograniczu neurozy, natomiast utwierdzone kulturowo praktyki społeczeństw pierwotnych cieszyły się autorytetem społecznej egzystencji — jak uprawa, łowy, ochrona zdrowia. Dalekie od sytuacji quasi-neuropsychicznej, stanowiły one normę”.

To niezwykle ważny dla dzisiejszego odbiorcy reliktyw dawnych kultur — a także indiańskich legend — aspekt. Umożliwia on zrozumienie tamtego świata, a być może pozwala wysnuć szersze wnioski o sytuacji dzisiejszego człowieka, owego mieszkańca „globalnej wioski” — jak powiada McLuhan, dumny z dwudziestowiecznego „uniwersalizmu”. Tymczasem symbol i mit, właściwe dawnej kulturze, dziś zaś zdesakralizowane, zostały zastąpione przez nową mitologię, która posiada tę właściwość, że zamiast scalać — atomizuje; wprowadza „nowomowę” reklamy i propagandy, a bywa mniej „racjonalistyczna” niż kosmologia kalifornijskich Indian. Zresztą,

pisano o tym wiele, u nas np. K. T. Teopltitz. Wystarczy przeczytać esej Rolanda Barthes'a *Mit dzisiaj*, czy też książkę taką, jak *Mythologie de notre temps* Alfreda Sauvy'ego, by uświadomić sobie, że żyjemy w istnej sieci większych lub zupełnie mikroskopijnych „mitów”, których sobie najczęściej nawet nie uświadamiamy. Freud zdyskredytował „zdefektowane mechanizmy mitu” (M. Czerwiński); Eliade, polemizując z nim, zwraca uwagę, że tradycyjne symbole i mity mają dla jednostek nie tylko znaczenie obronne, ale również pozwalają utrzymać łączność ze zbiorowością, organizują społeczną całość. Oczywiście pod warunkiem, że nie są to „lże-mity” zwrócone przeciwko istocie człowieczeństwa, np. spod znaku *Mein Kampf* i preparatów doktora Goebbelsa...

Wróćmy jednak do legend. Pozwalają one poznać czysty, pierwotny smak mitologii i wyobraźni, przy pomocy których człowiek wyodrębniał się z otaczającego go świata, a jednocześnie podtrzymywał najgłębszą łączność z przyrodą. W legendach Indian z Kalifornii odnajdujemy kilka prawd podstawowych, nad którymi głowili się filozofowie, moralisci i artyści wszystkich wieków, nie mówiąc już o dekalogach religii. Głoszą one, że powinnością człowieka jest harmonizować swoje poczynania z dobrem, będącym imperatywem całego wyobraźnialnego wówczas świata; zło nie jest w stanie tego unicestwić; wcześniej czy później zostaje przywrócona równowaga, tkwiąca w rytmie przemian, i nieprawość okazuje się jedynie odstępstwem od zasady. Smutek istnienia łączy się w nierozdzielalną całość z radością, też zresztą stanowiącą element rytuału, i podszytą najczęściej niepokojem, melancholią. Nawet w szaleństwie tańca z jego „bezinteresowną” radością, w poetyckiej baśni o świecie pełnoletności Nomtaimet, z jego „ludycznym” finałem, jest niepokojąca aura frenetycznego przekroczenia jakichś barier porządku rzeczy, niezmienności w zmienności.

Uderza świadome poddanie się biegowi życia, pełne godności, subtelności, ale i jakiejś tęsknoty ku pierwiastkom nieznanym, nieoczekiwanym. Nie ma w gruncie rzeczy strachu, choć jest ucieczka lub walka ze złem. Niebo i ziemia są blisko siebie; rodzina kobiety-nura wspina się po słupie prowadzącym do sfer niebieskich, piękny zaś brat demonicznej kobiety przebywa tam regularnie. Dotyczy to także śmierci. Z jakim spokojem i godnością przygotowuje się stara kobieta

Nenem do opuszczenia krainy żywych i przeniesienia się do zmarłych; jak troszczą się żywi o dalsze losy zmarłych, z rzadką tylko buntując się przeciw nieuchronności losu. Taka sama prostota i naturalność — zakłócanie wybuchami namiętności zgubnej i destrukcyjnej — istnieją w sferze erotyki. Panują tu surowe reguły, ale delikatność i głębia uczucia znacznie je tonują. Dominuje stałość i wierność w różnych dziedzinach życia. Albowiem — jak czytamy w *Szaleństwie tańca* — „Wioska była tak starodawna jak morze i rzeki, a ludzie nie zmieniali swych obyczajów od początku świata”.

Portrety nakreślone w owych legendach są oszczędne, powściągliwe, ale wyraziste. Choćby w opowieści o czterech pokoleniach: *Ninawa — wieloryb lądowy*. Ten wieloryb-„bastard” symbolizuje immanentnie tkwiące w świecie i przyrodzie siły dobra, które wspomagają człowieka w jego wysiłku, by przeżyć ziemski byt godnie i szczęśliwie, ratując skrzywdzonych. Ninawa wyszła z oceanu, który budził lęk, że zatopi znów ziemię (czyżby jeszcze jedna wersja „potopu”?), jest zatem kolejnym elementem w dialektyce równowagi. Oto wywodząca się z bogatego rodu Pekwoi, z wioski Kotep „położonej blisko «środką świata»” piękna Nenem, delikatna i subtelna, wierna swemu ukochanemu z ubogiej rodziny, co stanowiło przeszkodę w formalnym zawarciu małżeństwa (Nb. eksponowanie różnic „klasowych” wskazuje, iż w indiańskich legendach jest dużo realizmu, że są one dalekie od idealizacji). Ileż w niej naturalnej dobroci, wynikającej ze zrozumienia słabości bliźnich, ile dumnej pokory wobec losu, skromności, szacunku dla teściowej Hune, oddania dzielnemu synowi Toanowi, nagrodzonemu hojnie przez Ninawę, „wcześniej bowiem niż inni rówieśnicy uczył się postu i oczyszczeń, ćwiczył się w opanowaniu bólu, gniewu, chciwości oraz wszystkich gwałtownych uczuć, których nie zdradzał nawet wyrazem twarzy ani zmianą w zachowaniu”.

Postawa życiowa i moralna, najwyżej ceniona w systemie pojęć Indian kalifornijskich (a także innych plemion — tu pewna część literatury „indiańskiej” i *westernów* zajmuje podobne stanowisko) to był ów szczególny rodzaj dzielności, który w pewnym sensie można by porównać do ethosu rycerskiego czy myślenia stoickiego. Zwłaszcza że nie jest obce bohaterom owych opowieści uczucie samotności, rzecz charakterystyczna — bardziej wobec innych ludzi niż przedmiotów; na

przykład Nenem pozostała w swej starej chatynce, gdy jej syn stał się już gospodarzem „dworu” Pekwoi — „w domu, który był od dawna schronieniem dla niej i dla jej dziecka. Jego zniszczone ściany, stare koszyki i domowe statki były swojskie i bliskie...” Kiedy zaś matka zmarła („Nenem nauczyła go, że nie należy długo oplakiwać zmarłych”), „Czasem serce Toana wzbierało wspomnieniem jej czulego uśmiechu, a delikatny szelest jej kroków słyszał w przelotnym szumie trzciny z wiatrem idącym od rzeki”. To bardzo proste — i bardzo piękne; podobnych fragmentów, przemawiających za uniwersalnym charakterem kultury, odnalazł czytelnik z pewnością nie mało.

Dotyczy to i innych postaci: refleksyjnego i dzielnego Papatira z *Dziewczyny do chaty*; Umai — „dziewczyny Oceanu Górnej Rzeki z ludu Wogè, przepełnionej poczuciem samotności i tęsknoty za nieznanem, co skłoniło ją do odbycia poetycko-symbolicznej podróży do Ziemi Poza Światem i zawarcia przyjaźni z jej mieszkanką Laksis; Tesilii i jej syna Ahty-Hana; kobiety Tolowim z opowieści o chłopcu-motyłu, itp. Uderza w bohaterach legend ich niezwykle poważny stosunek do życia, do samych siebie, zjawisk świata, innych ludzi. Tu nie ma rzeczy błahych; wszystko jest ważne, ważne, odbierane bardzo intensywnie; symptomy życia i przyrody splatają się z rytualnością, same stają się rytuałem, dzięki czemu bohaterowie mają poczucie uczestnictwa w bycie jako całości realno-symbolicznej, wtajemniczenia w istotę rzeczy.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na dość istotny czynnik owego totalnego przeżywania rzeczywistości, widoczny szczególnie w *Tesilii* — córce *Stońca* i *Chłopcu-motyłu*. W pierwszej z tych opowieści czytamy: „Dzisiaj historia Ahty (Trzcina) i Ahty-Hana (Syn Trzciny) powtarzana jest dla każdego nowego pokolenia w snach, które zwykle nawiedzają ludzi wdrożonych do magicznej sztuki i bajania baśni. Przedmiotem snu jest Ahta i jego syn, ich podróże, wojny i wielkie czyny. Jest to charakterystyczne szczególnie dla plemion Mohave i Yuman znad rzeki Colorado i stanowi coś w rodzaju plemiennych pamięci, plemiennych historii, gdzie jawa jest na tych samych prawach co sen, mieszają się z sobą i uzupełniają, posługując się fantazją i „surrealistycznymi” wizjami. Fromm podkreślając uniwersalny charakter języka symbolicznego snów, powiada: „...zarówno styl, jak i treść wielu naszych snów przypomina

mitu”, i dodaje: „Sny starożytnych i współczesnych ludzi zapisują się tym samym językiem, co mity autorów żyjących w zaraniu dziejów”. Ludzie dawnych kultur „mity i sny zaliczali do najistotniejszych wytworów umysłu, a brak ich zrozumienia utożsamiali z nieuctwem; zmieniło się to dopiero w ciągu ostatnich kilku stuleci panowania kultury zachodniej”. Sen był ściśle związany z doświadczeniem duchowym, jak i cielesnym, sugeruje cytowany autor *Zapomnianego języka*. „We śnie królestwo konieczności ustępuje miejsca królestwu wolności, w którym moje «jestem» stanowi jedyny system, do którego odnoszą się myśli i uczucia”. Myślę, że na użytek tej książki trzeba by ową formułę poszerzyć, mianowicie sen stanowi również odnośnik do świadomości zbiorowej i jej przeszłości. Nawet w tych legendach, które mają „realistyczny” wystrój, czuje się to wyraźnie, tam zwłaszcza, gdzie bohaterowie są trawieni nostalgią i tęsknotą za poszerzeniem obrazu wolności drogą zdobywania nowych doświadczeń i oglądania nieznanego. W aurze snu postaci z legend poszerzają swój horyzont, są mądrzejsze, choć czasami także — okrutniejsze, nie ma to jednak nic wspólnego z tezą, że w marzeniu sennym wychodzą z głębin naszej świadomości „pierwiastki zwierzęce”; w tym aspekcie trzeba mówić jedynie o zintensyfikowaniu się poczucia łączności z przyrodą i kosmosem. I można by tu zacytować Synesiosa z Kyreny, mimo że jego refleksje wyrosły z innego kręgu kulturowego:

„Czarowne, pełne nadziei obietnice, tak drogie człowiekowi, dalekowzroczne, nasycone lękiem przypuszczenia — wszystko to przychodzi ku nam przez sny. W praktyce nic bardziej nie nadaje się do podtrzymywania w nas nadziei; to dobro tak wielkie i tak cenne, iż bez niego nie bylibyśmy w stanie, jak mawiali najznakomitsi sofisci, dźwigać brzemienia życia...”

Jest to bardzo ważne, by zrozumieć charakter owych opowieści. Freudysta z pewnością byłby skłonny zinterpretować w pierwszej części realistyczną, w drugiej zaś — przypominającą fantasmagorię senną, legendę o chłopcu-motyłu na bazie urazów erotycznych, tymczasem wynika ona po prostu z właściwości pierwotnej wyobraźni, skłonnej do symboliki. Zatem przytoczmy na zakończenie następującą uwagę Frazera ze *Złotej gałęzi*:

„Indianie z Gran Chaco opowiadają często najbardziej nieprawdopodobne historie jako coś, co sami widzieli lub

o czym sami słyszeli. Obcy, którzy ich bliżej nie znają, mówią pochopnie, że ci Indianie są kłamcami. W istocie Indianie są głęboko przekonani, że mówią prawdę, albowiem wszystkie te wspaniałe przygody są po prostu snami, których nie odróżniają od rzeczywistości na jawie”.

Myślę, że lektura „literatury”, co nie знаła jeszcze pojęcia fikcji i fabuły, konwencji narratorskiej itp., przynosi czytelnikowi niemało satysfakcji. Działa jak odtrutka, trzeba tylko umieć nastawić się na jej przyjęcie.

Jan Pieśczechowicz



Spis treści

Ninawa — wieloryb lądowy	5
Kobieta-nur	28
Chłopiec-motyl	52
Szaleństwo tańca	57
Zakłęcie miłości	64
Umai	66
Dziewczyna do chaty	74
Tesilia — córka Słońca	92
Mąż i żona	108
Od tłumacza	117
Posłowie	120