

Maria Sibińska
Uniwersytet Gdański

Krajobraz nomadyczny w *Muittalus samid birra* (1910) Johana Turiego

Abstract

The Nomadic Space in *Muittalus samid birra* by Johan Turi

The article introduces *Muittalus samid birra* (1910, *An account of the Sami*) by Johan Turi, the first book with a secular content written in the sami language by a sami person. The author, a wolf hunter and reindeer-breeder, describes a broad spectrum of his people's daily life. Pictures of everyday activities are supplemented with stories about the sami people's knowledge of the world (traditions, myths, legends).

Turi's book is a candid protest against the depreciation of the sami culture perpetrated by the Nordic countries (Sweden and Norway); a protest written by someone who "has witnessed the struggle of his people, or rather, his people giving in to dominating oppressors". The article concentrates on how Turi creates a specific "nomadic space" in his narrative. Writing – which till now has served as the effective tool of the authorities – is used in a subversive fashion by the author. Through his narrative he creates the limitless landscape of the nomad, a space where sami people feel at home and can assert their rights.

Keywords: Sami culture, Johan Turi, oral literature, nomadic space.

Celem niniejszego artykułu traktującego o książce *Muittalus samid birra* (1910) jest zwrócenie szczególnej uwagi na swoistość kreowanego w toku narracji krajobrazu nomadycznego, będącego dla narratora przestrzenią, na której może on, w sprzyjających warunkach, toczyć szczególną grę z kolonizatorem.

Muittalus samid birra (*Moja książka o Saamach*), traktująca o mieszkańcach Sápmi, była pierwszą publikacją o tematyce świeckiej napisaną przez Saama w rodzimym języku¹. Jej autor, Johan Turi (1854–1936), pochodzący ze szwedzko-

¹ Saamowie, których jest około 70 tysięcy, zamieszkują Norwegię, Finlandię i Szwecję, a także Rosję. Z tego około 25 tysięcy osób posługuje się jednym z języków saamskich. Językiem o największej liczbie użytkowników jest północnosaamski. Użyta w artykule forma *Saam/saamski* (zamiast

-norweskiego pogranicza myśliwy i hodowca reniferów, opowiadał w niej o życiu swojego ludu z początków XX wieku – o wierzeniach, obyczajach, codziennych zajęciach podporządkowanych rytmowi natury. Pierwsze wydanie *Muitalus samid birra* było książką dwujęzyczną – saamskiemu tekstowi towarzyszyło duńskie tłumaczenie, a proces powstawania książki był równie niezwykły jak jej treść. Do powstania książki przyczyniła się duńska antropolożka, a również pisarka i plastyczka, Emilie Demant Hatt (1873–1958). Bez jej determinacji Turi najprawdopodobniej nie spisałby swoich opowieści. Pierwsze spotkanie z autorem *Muitalus samid birra* Dunka tak zapamiętała:

Latem 1904 roku po raz pierwszy spotkałam Johana Turiego. Było to w pociągu między Riksgransen a Torneträsk. Od razu poczuliśmy wzajemną sympatię, ale nie mogliśmy z sobą porozmawiać, zanim pewien fiński współpasażer nie podjął się tłumaczenia. Wyjaśniłam wówczas owemu starszemu się Saamowi o bystrych oczach, że moim największym marzeniem, jeszcze z dzieciństwa, jest przeżyć cały rok wśród nomadów. Zdziwiony Saam przyjrzał mi się uważnie, po czym odrzekł, że takie życzenie, o ile jest szczerze, można spełnić (Demant Hatt 1994: 97)².

Powróciwszy do Kopenhagi, Demant Hatt rozpoczęła studia nad językiem i kulturą Saamów, utrzymując przez cały czas korespondencyjny kontakt z Johaniem Turim. Trzy lata po pamiętnym spotkaniu na szwedzko-norweskim pograniczu udała się ponownie na północ, gdzie zamieszkała u krewnych Turiego, który zachęcony przez swojego gościa zaczął pracować nad książką dojrzewającą w nim od lat. Zdaniem przyszłej tłumaczki Turiego tekst rodzący się podczas jej pobytu w Sápmi był głosem człowieka, który „[w]idział walkę swego ludu, lub, ściślej rzecz ujmując, jego stopniowe uleganie silniejszemu” (Turi 1910: VI).

Demant Hatt pozostała w Sápmi do lipca 1908 roku i czas ten postrzegala jako „najbogatszy i najdziwniejszy” okres swego życia (Turi 1910: VII). Towarzyszyła autorowi w jego zmaganiach z językowym tworzywem, gdyż przekucie gromadzonej od pokoleń i przekazywanej w formie ustnej wiedzy w literacki tekst okazało się ogromnym wyzwaniem dla Johana. Był on samoukiem, a swoje opowieści pierwotnie zamierzał spisać po fińsku, ulegając jednak perswazji swego duńskiego gościa, zaczął pisać w ojczystym języku. Powstająca opowieść niechętnie poddała się rygorom linearności:

Spisywana była niespójnie i po kawałku, zgodnie z tym, jak tematy przychodziły Turiemu do głowy. Układanie bowiem spójnej opowieści było dla niego czymś niemożliwym. Jednakże dzięki jego otwartości wiedziałam, co mu leży na sercu, i skłaniałam go do hasłowego zapisywania tego, co w danym momencie postrzegał najklarowniej. Czasami wracał do tego samego tematu w środku opowiadania o czymś innym – i często dokonywał zmian, opisując ponownie tę samą sprawę w inny sposób (Demant Hatt 1994: 105).

wciąż jeszcze funkcjonujących w polskim piśmiennictwie *Lapończyk/lapoński*), w której podwójna samogłoska stanowi ekwiwalencję samogłoski długiej, ewoluowała z używanej współcześnie w językach skandynawskich formy *same*. Ta z kolei stanowi przekształcenie północno-saamskiego endoetnonimu *sápmi* (nazwa ludu), który pisany wielką literą jest nazwą krainy, *Sápmi*.

² O ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia z języków skandynawskich zostały sporządzone przez autorkę niniejszego artykułu.

Podjmując wyzwanie, jakim było tworzenie książki, autor musiał pokonać również swoistą barierę mentalną: pisanie było czynnością mało poważaną wśród Saamów, gdyż w kontekście ich codzienności jawiło się jako coś zupełnie jałowego (Turi 1910)³. Turi mógł się jednak wpisać w bogatą tradycję słowa mówionego. Sztuka snucia kreślonych niejednokrotnie z epickim rozmachem opowieści było umiejętnością cenioną, zarówno w półkoczowniczych społecznościach saamskich hodowców reniferów, jak i wśród tych Saamów, którzy wiedli osiadły tryb życia w osadach rozsianych wzdłuż północnonorweskich wybrzeży oraz wzdłuż rzek przecinających leśne obszary północnej Finlandii i Szwecji lub zamieszkujących Półwysep Kolski.

Kompozycja książki częściowo została podporządkowana rocznemu cyklowi natury, typowemu dla hodowców reniferów. Wiele podrozdziałów łączy się jednak z owym rocznym cyklem, raczej w sposób dygresyjny, i pogłębia powstający obraz, m.in. dzięki materiałowi mitologicznemu. Harald Gaski, autor wstępu do norweskiego wydania *Muittalus samid birra*, określił jej gatunek jako połączenie historycznego eseju z „saamskim *life writing*”, gdzie punktem wyjścia są doświadczenia życiowe jednostki, którą definiuje fakt bycia częścią wspólnoty (Turi 2011: 7).

Książka o wszystkim

Homi Bhabha w *Miejscach kultury*, w rozdziale zatytułowanym *Przebiegła układność*, przywołuje esej z początków XX wieku autorstwa Thomasa Babingtona Macaulaya, który pisząc o Kompani Wschodnioindyjskiej, wskazywał na przestrzeń przekłamań i wypaczeń, których źródłem była władza kolonialna – nawet jeśli owo zło nie było do końca przez jej przedstawicieli zamierzone. Płynące z metropolii dyrektywy poddawane urzędniczej interpretacji jawiły się jako instrukcje nakłaniające przedstawicieli systemu władzy do wchodzenia w podwójną rolę ojców i ciemiężycieli. Dyskurs imperialistyczny, podkreślający na każdym kroku istnienie państwa prawa, tworzył sytuację ambiwalentną, w którą uwikłani byli zarówno skolonizowany, jak i kolonizator, a tytułowa „przebiegła układność”, polegająca na pozornym akceptowaniu przez skolonizowanego systemu symbolicznego stosowanego przez władzę przy jego jednoczesnym rozmiękczeniu, była jedną ze strategii oporu wobec skolonizowania (Bhabha 2010: 89–99)

Opowieść Turiego mogła przedstawicielom narodu kolonizatorów jawić się jako niewygodna, a w każdym razie niepokojąca. Czytając *Muittalus samid birra*, widzimy, że narrator prowadzi od pierwszych zdań wyraźną grę, przybierając

³ Pisarstwo jeszcze w latach 80. XX w. nie było wyznacznikiem wysokiego statusu społecznego w świetle tradycyjnych saamskich wartości. „Bycie pisarzem jest nic nie warte” stwierdziła w jednym z wywiadów poetka Rauni Magga Lukkari. „Nie możesz się wykazać dniem pracy, który byłby godny wzmiankowania” (Lukkari 1982).

postawę „przebiegłej układności”⁴. Jako genezę książki wskazuje swe obywatelskie zaangażowanie, chęć współpracy z władzą w celu uczynienia jej lepszą, sprawiedliwszą, bardziej oświeconą. Jego projekt jest jednak swoistym działaniem wyprzedzającym w stosunku do działań przedstawicieli państwa: pozornie pragnie zaspokoić to, co Bhabha identyfikuje jako narcystyczne „zapotrzebowanie na narrację” kolonizatora, oczekującego, by kolonizowany uznał nadrzędność narzuconej władzy (Bhabha 2010). Zamiast jednak pozwolić na inkwizytorskie przepytывanie, Turi burzy niesprzyjający jego sprawie układ: (bierny) przepytывany – (aktywny) przepytывający. W zamian przyjmuje (aktywną) postawę opowiadającego, która pozwala mu zachować kontrolę nad udzielanymi informacjami: tworzy opowieść na swoich warunkach.

Sytuacja narracyjna w *Muittalus samid birra* jest szczegółowo nakreślona. Narrator w pierwszych zdaniach definiuje swoją tożsamość, podkreślając związek z konkretnym geograficzno-kulturowym krajobrazem (gmina Jukkasjärvi), czym z kolei legitymizuje podjęcie się roli dysponenta wiedzy o saamskich społecznościach. Wskazuje również adresata swoich wywodów. Przede wszystkim zwraca się do Szwedów, a szerzej rzecz ujmując, do nie-Saamów, którym pragnie ukazać złożony i bogaty obraz swego ludu. Jednocześnie zwraca się do odbiorcy rodzimego, mając nadzieję, że tym sposobem ocali pamięć o zanikających elementach bliskiego jemu i im świata:

Jestem Saamem, który trudnił się wszelkimi pracami, którymi zajmują się Saamowie, i znam ich warunki życia. I zrozumiałem, że rząd Szwecji chce nam pomóc na tyle, na ile może, ale nie uświadamia sobie, jak wygląda nasze życie i w jakich warunkach się ono toczy. A powód tego jest taki: kiedy Saam wchodzi do zamkniętego pomieszczenia, gdzie wiatr nie wieje mu w nozdrza, to prawie nic nie rozumie. Jego myśli nie płyną tak lekko, kiedy wokół są ściany, a nad głową zamyka się dach. Saamom nie jest też dobrze w gęstych lasach, kiedy jest ciepło. Jednak kiedy Saam znajduje się na wysokich wzniesieniach, to potrafi myśleć całkiem klarownie. I gdyby spotkanie było wysoko w górach, na tym czy innym szczycie, to pewnie potrafiłby jasno wyłożyć swoje sprawy.

Pomyślałem, że byłoby najlepiej, gdyby istniała taka książka, w której napisano by wszystko o życiu Saamów, o jego warunkach, tak by nikt już nie musiał pytać, jaka jest sytuacja Saamów, i aby wszystkiego nie przekręcano. A to również po to, żeby oni – czyli ci, którzy chcą szerzyć kłamstwa o Saamach – nie mieli możliwości wszystkiego przeinaczać i zrzucać winy na Saamów, w czasach gdy mamy konflikty między rolnikami a Saamami w Norwegii i Szwecji. Konieczne jest też spisanie wszystkich wydarzeń i objaśnień, tak by stało się to na tyle jasne, żeby każdy człowiek rozumiał. A innym Saamom też przyjemnie posłuchać o sytuacji

⁴ Gra, którą poprowadził Turi nie przeszła niezauważona. Zwrócił na nią uwagę Knut Hamsun, jeden z najbardziej opiniotwórczych pisarzy skandynawskich przełomu XIX i XX w. W recenzji opublikowanej w „Verdens Gang” bardzo chwalił literacką wartość *Muittalus samid birra*, ale przestrzegał norweskich czytelników przed postawą jej autora, mogącą pośrednio zakwestionować norweską suwerenność na obszarach pogranicza szwedzko-norweskiego (Hamsun 1911). Należy zauważyć, że książkę na język norweski przetłumaczono dopiero w roku 2011.

Saamów. To, co piszę, tyczy się najbardziej Saamów w gminie Jukkasjärvi (Turi 2011: 11)⁵.

Powstająca w zasygnalizowanym przez narratora procesie snucia opowieści „książka o wszystkim”, która może przeciwdziałać rozpowszechnianiu negatywnego obrazu mieszkańców Sápmi, staje się ekwiwalencją topograficznie konkretnych obszarów, dających Saamowi poczucie bezpieczeństwa, wyrównujących jego szanse w spotkaniu z władzą i pozwalających mu na klarowne wyłożenie swoich racji. Atrybutami takiego przyjaznego krajobrazu są otwartość, płynność, ożywcza rzeźmość – powiązane z obrazem wiejącego wiatru. Poddająca się podmuchom wiatru przestrzeń jawi się jako pozbawiona centrum i charakteryzuje ją sytuacja „pomiędzy”, której metaforyzacją są wzniesienia stanowiące naturalny łącznik między światami, co dodaje wspomnianej przestrzeni wymiaru mitologicznego.

Już na samym początku Turi identyfikuje napięcie między słowem mówionym a słowem pisanym. Oba te sposoby przekazu przyporządkowuje odpowiednio saamskiej przestrzeni oraz przestrzeni sprzyjającej „innym” (władzy, nie-Saamom). Spisany komunikat będą **czytać** „inni”, Saamom natomiast będzie tych historii miło **posłuchać**. „Książka o wszystkim”, by spełnić swoją misję i stworzyć nomadyczny, przyjazny Saamom krajobraz, nie powinna zatracać cech ustnej opowieści.

Syed Manzurul Islam tworzy w *The Ethics of Travel* metaforę szczególnej postawy wobec świata, którą określa mianem podróży nomadycznej (Islam 1996). Jego zdaniem wędrowca definiuje jego wędrowka. O ile marszrut istnieje tyle, ile podróżujących, o tyle możemy mówić w zasadzie tylko o dwóch sposobach podróżowania: albo w sposób usztywniony (*rigid*), niczym człowiek osiadły, lub w sposób elastyczny (*supple*) – tak, jak to czyni nomada. Dla nomady, w przeciwieństwie do człowieka osiadłego, nie istnieje granica między podróżą a przebywaniem w domu, a z nomadycznym podróżowaniem łączy się zmienność perspektyw, z jakich oglądany jest świat. Ważną cechą nomadycznej podróży jest bowiem stałe przebywanie w ruchu, „pęd” (*speed*) uniemożliwiający nomadom kartografowanie i definiowanie *a priori* przemierzanego krajobrazu, co daje im możliwość przynajmniej częściowego stawania się *innym*.

Jedną z cech opowieści w kulturach oralnych jest jej funkcja organizowania, przechowywania i przekazywania wiedzy (Ong 2011). W opowieściach Turiego wiedza jawi się jako bogactwo, wytwarzane przez każdego członka społeczności w procesie polegającym na przyjmowaniu (słuchaniu) i oddawaniu (opowiadaniu) następnemu pokoleniu. Innymi słowy wiedza jest mieniem, które można posiadać, przekazywać, ale można je też zagubić.

Wiedza przekazywana przez Turiego w *Muittalus samid birra* dotyczy „wszystkiego”, nie uzurpuje sobie jednak prawa do bycia jednowymiarowo absolutną

⁵ Wszystkie fragmenty tekstu Turiego przedstawione w tym artykule są cytowane na podstawie norweskojęzycznego wydania z roku 2011. Niniejszy fragment w przekładzie Krzysztofa Kalinowskiego i Adama Stańka. Tłumaczenie powstało w roku akademickim 2012/2013 w ramach prac studenckiego Koła Tłumaczy Literatur Skandynawskich w Katedrze Skandynawistyki UG, pod opieką M. Sibińskiej.

prawdą, gdyż taka jednoznaczna, bezwzględna, „sztywna” prawdziwość jest z jego perspektywy atrybutem kultury „innych” i ich słowa pisanego. „Są tu historie wszelkiego rodzaju, ale nie ma pewności, że zostały całkiem właściwie opowiedziane, gdyż ich nie spisywano” (Turi 2011: 13). Norweski antropolog, Jens Ivar Nergård, kartografujący w latach 80. i 90. ubiegłego wieku saamską obecność w kulturze i historii północnej Norwegii, wskazywał na „ruch” i „elastyczność” jako nieodzowne elementy oralnego przekazu, odzwierciedlające

[...] potrzebę właśnie takiej elastyczności i właśnie takiego ruchu, które są konieczne w wielu przejawach saamskiego życia. Nie można spisać reguł dotyczących przepędów stada przez określone tereny. Te manewry bowiem są wielorakimi i skomplikowanymi projektami, w których warunki pogodowe, pastwiska, stan podłoża na trasie, stada innych właścicieli, domagają się improwizowania i komponowania. [...] Zatem ważna część zasad związanych z wspólnym zagospodarowaniem konkretnych terenów została wpleciona w opowieści o danych terenach [...]. Wiedza o topografii i geografii jest zachowana zarówno w opowiedzianej historii, jak i w praktycznym doświadczeniu. Dzieci uczą się terenu, a także sposobu jego używania przez społeczność przez historie o nim (Nergård 1994: 150–151).

Nergård postrzegał wplatanie fizycznego doświadczenia wędrowni w opowieści, które następnie były przekazywane kolejnemu pokoleniu jako nieodzowny aspekt narracji. Widać to wyraźnie w *Muittalus samid birra*: wiedza nie jest nigdy czymś bezwzględnym, jest zawsze kontekstualizowana. Żadna informacja nie jest odizolowana i ma znaczenie tylko w odpowiedniej konstelacji, jako część niekończącego się aktu opowiadania, w którym elementy topografii, medycyny, mitologii i szeroko pojętej etnografii łączą się w jeden narracyjny strumień (Storfjell 2011; DuBois 2011).

Początkowy fragment jednej z pierwszych sekwencji, przywołującej saamskie pradzieje, dobitnie podkreśla funkcję opowieści, która jest zarówno źródłem wiedzy, jak i jej medium:

Nie istnieją żadne opowieści o pochodzeniu Saamów, o tym, że skądś przywędrowali. Saamowie żyli od zawsze w całej *Sápmi*. I za dawnych czasów, gdy Saamowie zamieszkiwali wybrzeże, nie było tam osadników – ani jednego. I wtedy dobrze było być Saamem (Turi 2011: 13).

Skoro nie ma żadnych śladów po opowieściach o tym, jak Saamowie przywędrowali do *Sápmi*, zdaniem narratora oznaczać to może tylko jedno: Saamowie mieszkali na tych terenach od zawsze. Ich prawo do tych ziem jest prawem Natury.

Świat widziany jest przez Turiego holistycznie. Nie ma wyraźnego podziału między teraźniejszością a mityczną przeszłością, między światami żyjących a zmarłych, między praktycznymi informacjami umożliwiającymi zdobycie pożywienia w surowym klimacie a podaniami tłumaczącymi zjawiska natury. Autor równie pieczołowicie opisuje różne plagi mogące uprzykrzać życie stadom reniferów, jak i praktykowane przez Saamów bożonarodzeniowe zwyczaje, łączące chrześcijańską symbolikę z przedchrześcijańskimi wyobrażeniami. Brak tu ostrego podziału na sfery ludzkie i zwierzęce, na świat rzeczy ożywionych i nieożywionych, gdyż w dawnych czasach „wszystkie zwierzęta i drzewa i kamienie i wszystko na zie-

mi potrafiło mówić” (Turi 2011: 114). Zwierzęta ponadto nierzadko symbolizują tych, którzy są w niesprawiedliwie urządzonym świecie uciskani. W opowieści o udomowieniu psa dowiadujemy się, że to on będzie pierwszym oskarżycielem na Sądzie Ostatecznym. „A potem nadejdą wszystkie zwierzęta, które pozostawiały pod władzą człowieka [...]. Każdy zatem powinien pamiętać, by nie być zbyt surowym dla tych, którzy są od niego zależni, obojętnie czy to człowiek, czy zwierzę” (Turi 2011: 114).

Narrator *Muittalus samid birra* idealizuje „dawne czasy”, które będąc dla niego symbolem dobrobytu, harmonii i swobody, stanowią kontrast do teraźniejszości, w której Saam traktowany jest jak intruz na własnej ziemi. Eksplicytnie formułuje oskarżenia, nie kierując ich jednak pod oczywisty adres, wskazując jedynie tych, „którzy chcą szerzyć kłamstwa o Saamach”.

Subwersja słowa pisanego?

Pokolenie Turiego było pierwszym, które w takim tempie i w takim stopniu doświadczyło przewartościowywania znanego sobie świata. Decyzjami na szczeblu międzynarodowym, ponad głowami Saamów, dokonywano regulacji granic, które do tej pory nie stanowiły przeszkód dla hodowców reniferów i ich stad.

Teraz prawo w Norwegii jest dla Saamów jak zasłona, przez którą nie można dostrzec – nawet najbystrzejszym okiem – co jest za nią. Ta zasłona utrudnia wiele spraw Saamowi. Już mu się w Norwegii nie żyje dobrze, jest jak obcy pies, a rzeczy mają się gorzej od czasu, gdy Norwegia odłączyła się od Szwecji (Turi 2011: 91)⁶.

Również szkolne reformy uitorowały drogę zmianom mentalności. Turi w zwykły sobie, „układny” sposób nie odrzuca owych narzuconych reform jednoznacznie. Czuje, że powstrzymać zmian się nie da. Ostrzega jednak, że one w żaden sposób nie respektują saamskiej kultury:

Pięcioletnia szkoła dobra jest dla ubogich Saamów, gdy dzieci chodzą do szkoły wtedy, gdy są za małe, by zapracować na pożywienie. Dobrze też, gdy nauczą się czytać i pisać i liczyć, tak by ich wszędzie nie oszukiwali kupcy i chłopci, którzy niejednego omamili za pomocą wódki i rachowania. Ale szkoła jednak niszczy dzieci Saamów; zdobywają oczywiście dużo przydatnych umiejętności, ale uczą się też wielu niepotrzebnych rzeczy.

Uczą się dużo o kulturze chłopskiej i w najlepszy dla nauki czas są z dala od Saamów, no i uczą się tylko życia chłopskiego, życia Saamów nie uczą się. A i ich natura się zmienia. Znika natura saamska, za to chłopska się pojawia (Turi 2011: 28–29).

⁶ Rozpad unii szwedzko-norweskiej w 1905 r., a wcześniej jeszcze ustalenie granic z Finlandią, nie pozostały bez wpływu na życie saamskich pasterzy. Usankcjonowane wielopokoleniową tradycją szlaki sezonowych przepędów stad, które łączyły zimowe pastwiska na szwedzkich i fińskich terenach z letnimi pastwiskami położonymi na norweskim wybrzeżu, przecięły międzypaństwowe granice.

Prawo jawi się w opowieści Turiego jako synonim przemocy innych (zwłaszcza przedstawicieli władzy państwowej, zarówno w Szwecji, jak i w Norwegii) wobec Saamów. Tworzona literą prawa przestrzeń jest zaprzeczeniem owych otwartych, ożywianych podmuchami wiatru krajobrazów, będących żywiołem saamskich pasterzy. Atrybutami przestrzeni tworzonej przez spisane prawo są gęstość i nieprzeniknioność, konotujące otulającą krajobraz mgłę, niebezpieczną dla wędrowca – uniemożliwiającą ogląd i rozpoznanie sytuacji.

Jednocześnie projekt Turiego jest wyraźną próbą zawłaszczenia właśnie tego narzędzia, którego władza do tej pory efektywnie używała do podporządkowania sobie Saamów. Narrator w *Muittalus samid birra* stara się, by pismo obróciło się przeciwko swemu pierwotnemu dysponentowi – czyli kolonizatorowi. Marzy, by spisana narracja nabrała takiej samej mocy jak kodeksy praw ogłaszane przez kolonizatora: i ten nie będzie już mógł wszystkiego przeinaczać. Turi zdaje się również mieć świadomość, że spisana narracja pozwoli przetrwać opowieściom, nawet jeśli na skutek zmieniającej się rzeczywistości następne pokolenie Saamów nie będzie potrafiło już ich opowiadać. Chociaż ceną za przetrwanie owych opowieści będzie z pewnością utrata ich „pędu” i „elastyczności”.

Ambiwalentny świat Saamów w opowieściach Turiego

Pomimo wyraźnego projektu, jakim jest ukazanie bogactwa saamskiego świata, jego obraz wyłaniający się z opowieści Turiego nie jest jednoznacznie afirmacyjny i zdradza ambiwalentny, momentami zdystansowany stosunek narratora do własnego dziedzictwa kulturowego. Nie bez znaczenia jest silna pozycja chrześcijaństwa w wielu saamskich społecznościach. Umocowanie w tradycji chrześcijańskiej stanowiło również istotny element biografii autora *Muittalus samid birra*.

Przede wszystkim narrator *Muittalus samid birra* sceptycznie odnosi się do szamanistycznej tradycji swego ludu. Postać saamskiego szamana, *noaide*, łączy z wilkiem, stworzeniem będącym dla pasterskiego ludu uosobieniem zła. Sugeruje wręcz, że niektórzy szamani zachowywali się niczym wilki w owczej skórze, przyjeżdżając

[...] do kościoła saniami zaprzężonymi w wilka. A gdy taki już przyjechał do kościoła, ściągał uprzęż, a wilk zniknął. Gdy miał wracać, ten sam wilk pojawiał się znowu, a potem wyprzedzali wszystkie inne zaprzęgi. I szamani ci, gdy przystępowali do swoich rytuałów, opuszczali ciało, które wyglądało jak martwe, a ich duch wędrował, by działać razem z aniołami diabła i aby czynić zło raz temu, raz innemu (Turi 2011: 140).

W negatywnych charakterystykach *noaide* pojawia się jednakże czasami pęknięcie sugerujące swoisty szacunek, jakim Turi darzył ludzi pełniących w społecznościach taką funkcję. Dzieje się tak np. w opowieści o Johanie Martinie Kaavenowi (1835–1918), jednym z najbardziej znanych, owianych nimbem cudotwórcy, saamskich szamanów z przełomu wieków.

Był kiedyś pewien *noaide*, którego również ja (J. Turi) widziałem, a na imię mu było Johan Koven⁷. Mieszkał w osadzie Kistrand w Porsanger, w Norwegii. Był potężnym *noaide*. Podróżował wzdłuż norweskiego wybrzeża i zjawiał się w Lyngen podczas każdego jarmarku. Był on z tych, którzy uzdrawiali chorych, a w czasie jarmarku zjawia się dużo ludzi. I oczywiście, że tam, gdzie jest dużo ludzi i dużo różnych ludzi, tam też pojawiają się i tacy, którzy okradają innych. I rozumiano, że Koven należy do tych, którzy potrafią zmusić złodzieja, by ten wrócił ze skradzionymi rzeczami. I gdy złodziej kradli, to ludzie szli do Kovena i mówili, co zniknęło, a on zmuszał złodzieja, by oddawał łupy – bez względu na to, jak bardzo się oddalił, musiał zawrócić, obojętnie, czy był to Saam, czy Norweg. W końcu złodziej tak się wystraszył, że nie kradli tam, gdzie pojawiał się Koven.

I chorzy ściągali na jarmarki, by ujrzeć Kovena, tak by mógł ich uzdrowić. A on leczył wielu, nie używając leków. Czasami lekarstw używał, ale większość ludzi leczył bez pomocy lekarstw. I uwalniał ludzi od upiorów. I nigdy nie słyszano, by komuś wyrządził krzywdę, chociaż pewnie by mógł, gdyby tylko zechciał.

Kiedyś jeden Norweg okradł pewnego Saama z kilku rzeczy, z mięsa i skór. Odplynął w łodzi, w której było wielu. Saam zauważył, że złodziej zabrał mu jego rzeczy. Wtedy poszedł do Kovena, prosząc go o pomoc, i wtedy Koven zaczął. Dosiągnął łódź, gdy oddaliła się ona już na wiele mil. I wówczas łódź nie posuwała się już do przodu, ani nawet odrobinę. Trzeba było zawrócić, chociaż było tam wielu niewinnych. Złodziej musiał oddać łupy. A Koven wiele takich sztuczek na rabusiacz dokonywał (Turi 2011: 142).

Pod niedomówieniem „Koven zaczął” kryje się zapewne informacja o szamańskim seansie, podczas którego duch szamana opuszczał ciało, by „działać razem z aniołami diabła”. Narrator ocenił jednak swój przekaz dla czytelnika, by historia o powszechnie szanowanej przez Saamów postaci pozostała pozytywna w swym wydźwięku. Zakładał zapewne, że saamski odbiorca-słuchacz ma konieczną wiedzę, która uczyni przekaz pełnym.

Poza tym Turi dystansuje się od tak zwanego buntu w Kautokeino, wydarzenia, które nastąpiło w roku 1852 i było traktowane jako jeden z punktów zwrotnych nowszej historii Saamów⁸. Symptomatycznie nazywa on owo zajście „zbłądzeniem w Kautokeino” (Turi 2011: 185). W przytaczanych opowieściach, przyjmu-

⁷ Turi stosuje uproszczoną pisownię nazwiska.

⁸ „Buntem w Kautokeino” w tradycji skandynawskiej nazywane są wydarzenia, które nastąpiły 8 listopada 1852 r. w niewielkiej osadzie na północnych rubieżach Norwegii. Około trzydziestopięciosobowa grupa pasterzy reniferów, pozostająca pod wpływami nauk pastora Larsa Levi Læstadiusa nawołującego Saamów do duchowej i moralnej odnowy, zaatakowała mieszkających w Kautokeino przedstawicieli lokalnego establishmentu: lensmana, kupca i pastora. Zarówno lensman, jak i kupiec zostali w trakcie zajęć zabici, podczas gdy pastora i jego domowników wychłostano. Bunt szybko został stłumiony, a uczestników osądzono: dwóch ścięto, a jedenaście osób, w tym pięć kobiet, skazano na ciężkie roboty. Przyczyny wydarzeń są zdaniem historyków złożone i szukać ich należy zarówno w wymiarze społeczno-ekonomicznym (były to m.in. ignorancja władz państwowych i kościelnych, niespektujących kulturowej specyfiki Saamów; pycha, chciwość i bezkarność ich lokalnych przedstawicieli), jak i religijnym (rozbudzenie moralne i intelektualne zwolenników Læstadiusa, skutkujące m.in. całkowitym potępieniem handlu alkoholem, stanowiącego źródło dochodów miejscowych kupców), a obie płaszczyzny przenikają się (Zorgdrager 1997). Fresk filmowy pt. *Bunt w Kautokeino* w reżyserii Nilsa Gaupa zrealizowano na podstawie historii owych wypadków.

jąc punkt widzenia podobny jak ówczesna elita władzy państwowej i kościelnej, postrzega uczestników wydarzeń w sposób protekcyjny, jako dzieci, „które jeszcze nie potrafią chodzić”, a którym zapal religijny wzniecony naukami pastora *Larsa Levi Læstadiusa* „uderzył do głowy”, tak że w końcu „rozum im się pomieszzał”, i które pozbawione duchowego przywództwa (*Læstadius* nie miał możliwości przyjechać do Kautokeino) poszły własną drogą. Tytuł jednej z historii jest symptomatyczny dla postawy Turiego w tej materii: „Jeszcze jedno opowiadanie o tym, jak znamienitym ludziom z Kautokeino nie udało się stawić oporu głupim Saamom, którzy ich chłostali i w końcu zabili” (Turi 2011: 188).

Można się zastanowić, dlaczego Turi narrator opisuje zajścia z wyraźnie olimpijskiego punktu widzenia, nie próbując ani na moment spojrzeć na nie oczami buntowników. Jak wynika z relacji, wybór optyki narratora, dokonującego specyficznej selekcji podań o buncie grupy saamskich pasterzy z okolic Kautokeino, był podyktowany rodzinną tradycją: po stronie lojalistów, pomagających obezwładnić buntowników, brał udział jego ojciec, Olav Turi, który (według autorelacji) o włos uniknął śmierci z rąk rebeliantów. Dodać należy, że ojciec autora uważał się za bliskiego przyjaciela pastora Hvosleva wychłostanego w trakcie zajść. O zażyłości między norweskim duchownym a Olavem świadczy fakt, iż pastor został chrześcynym Johana. Jako że opowieść jest w oczach Turiego gwarantem prawdy (nawet jeśli nie jest to prawda absolutna), nie wątpi on w solidność świadectwa ojca. Ojcowską postawę pisarz tłumaczy zarówno przyjaźnią z pastorem, jak i sprzeciwem Olava wobec przemocy praktykowanej przez zbuntowanych.

Otwartość narracji w *Muittalus samid birra*

Chociaż Turi chce pisać „książkę o wszystkim”, sugeruje, że nie ma zamiaru przekazywać całej wiedzy obcym. Widać to m.in. w rozdziale opisującym porady medyczne, gdzie we wstępie czytamy:

Nie da się jednak opisać w tej książce wszystkich sposobów, gdyż czytać ją będą na całym świecie, a uczonym panom nie przystoi słuchać takich rad. Nie wierzą w nie, śmieją się tylko z głupoty Saamów, lecz gdyby zobaczyli, co Saam potrafi, zdziwiłaby ich ta moc i to, skąd ona pochodzi (Turi 2011: 123).

Mamy zatem do czynienia z przekazem, który niejedno przemilcza, pozostając jednocześnie „książką o wszystkim”. Symptomatyczny jest tutaj rozdział o joiku, czyli tradycyjnym śpiewie Saamów, definiowanym przez Turiego następująco: „Joikowanie jest śpiewem Saamów. Jest sztuką pamiętania innych ludzi. Niektórych wspomina się w nienawiści, innych w miłości, a jeszcze innych w smutku” (Turi 2011: 167).

Joik jest szczególną formą słowno-muzycznej ekspresji o prastarych szamanistycznych korzeniach, łączącą się z różnymi poziomami saamskiej rzeczywistości

– społecznym, religijnym, artystycznym⁹. Chociaż joik był nieodzowną częścią szamańskiego seansu, sytuacja rytualna nie jest jedynym właściwym dla niego kontekstem. Joik był i nadal jest wpisany w saamską codzienność, jest jej muzycznym obrazem. Znane są joiki o skomplikowanych epickich tekstach. Najczęściej jednak teksty zredukowane są do kilku centralnych słów oplecionych rytmicznymi wypełniaczami (np. lo-li-lo, voja-voja, nana-nana itp.). Choć joik funkcjonuje często jako komentarz ulotnej chwili, to istnieją jednak joiki, które są w sposób zamierzony traktowane jako przywoływanie dawnej wiedzy, doświadczenia, tradycji. Wówczas w tekstach takich pieśni znajdziemy informację, że „tak to kiedyś joikowano” (Kjellström i in. 1988: 141–142).

Słuchając joiku, ma się wrażenie, że „nie ma on początku ani końca i jest zatem raczej cyrkularny niż linearny”. Z nielinearnością joiku wiąże się wyrażana w nim przestrzeń, związana z fizycznym, cielesnym doświadczeniem wędrowki przez bezkresne krajobrazy aż po horyzont. Wiąże się z przestrzenią przemierzaną przez pasterza lub myśliwego, ale również przez niesforne stado reniferów. Ową cyrkularność joików można też wiązać z holistycznym pojmowaniem świata (Somby 1995: 15–16).

Nie joikuje się o czymś, lecz coś: człowieka, krajobraz, zwierzę. Zdaniem Waltera Onga taka sprawcza moc słowa jest czymś zasadniczym w kulturach oralnych. Wiarę w magiczną, kreatywną moc wypowiedzianych słów łączy Ong z brzmieniem, z dynamicznością dźwięku, swoistą cielesnością mowy. W kulturach oralnych – a do takich do niedawna należała kultura Saamów – słowo mówione jest zdarzeniem, dzianiem się w czasie, nie tyle odpowiednikiem myśli, ile sposobem działania (Ong 2011: 69–71).

Turi, wyjaśniając naturę owych pieśni, przytacza teksty kilku tradycyjnych joików i wpłata je w historię miłości i zazdrości, sprytu i życiowej niezaradności. Joiki te u rodzimych słuchaczy opowieści Turiego wywołują z pamięci postacie dziewcząt i młodzieńców oraz ich losy, o których zachodni czytelnik tekstu Turiego otrzyma nader powierzchowną wiedzę. Poza tym joiki pojawiają się dygresyjnie w innych kontekstach, zakłócając linearność narracji. Za przykład posłużyć może *Joik dzikiego renifera*, wywołujący obraz zwierzęcia w ruchu, a uzupełniający historię o jego udomowieniu w rozdziale *O dzikich reniferach*:

Goddi, goddi, nana, nana
 Dzikie renie, dziki renie, nana, nana
 Dzikie renie, dziki renie, pomykasz niczym cień
 Dzikie renie, dziki renie, nana, nana, voja, voja
 Połyskując niczym srebro
 Dzikie renie, dziki renie, nana, nana, voja, voja
 Voja, niczym sieja

⁹ Słowo „joik” na oznaczenie charakterystycznego śpiewu Saamów, które z języków skandynawskich wchodzi do języka polskiego, wywodzi się od saamskiego czasownika *juoigat*, czyli „śpiewać joik”, „joikować”. Ten typ utworu, który jest „joikowany”, nazywa się odpowiednio w północno-saamskim *luohti*, a w języku południowych Saamów *vuolle* (Kjellström i in. 1988: 89–91).

Innym przejawem holistyczności opowieści Turiego są rysunki o narracyjnej konstrukcji, w które zaopatrzył on swój tekst. Do książki z roku 1910 dołączony był bowiem atlas, stanowiący swoistą czasoprzestrzenną mapę saamskiego wszechświata i będący integralną częścią opowieści Turiego. Składało się nań dwanaście plansz prezentujących sceny z życia społeczności saamskich pasterzy, przedstawionych z uwzględnieniem zmieniających się pór roku. Ostatnie dwie plansze zawierają obrazy nocnego nieba nad Sápmi. Rysunki, tak jak i tekst werbalny, są opowieściami dotyczącymi również tych elementów świata, których nie można dostrzec gołym okiem. Plansze z pierwszego wydania zostały opisane przez Demant Hatt po konsultacji z autorem¹⁰.

Dobrym przykładem wielotorowości narracji jest rysunek na planszy 6, na którym widać saamską wieś kościelną. Pomimo swoistej naiwności rysownika widać dbałość o szczegóły: elementy stroju i uprząży, wydeptane na śniegu ślady, języki wystające z pysków zmęczonych zwierząt zaprzęgowych. W świetle komentarza duńskiej tłumaczki rysunek przedstawia Jukkasjärvi podczas „dorocznej uroczystości” (prawdopodobnie Wielkanocy).

W dawnych czasach, gdy w samej wsi mieszkało niewiele osób, Saamowie wzniesli wokół kościoła niewielkie chatki, w których można było zanoćować. Niektórzy przywozili z sobą namioty, które służyły za tymczasowe schronienie. Na rysunku widnieje namiot i pięć kościelnych chatek. Z wszystkich stron przybywają Saamowie, w niedużych saniach o łódkowatym kształcie, ze swymi nieodłącznymi towarzyszami – psami [...]. Między dzwonnica a kościołem Turi narysował sosnę, która rośnie w tamtym miejscu. Z najniższej gałęzi zwisa wisielec. Turi wyjaśnił, że pewnego mężczyznę, który powiesił się w lesie, pochowano obok kościoła, a na grobie sama z siebie wyrosła sosna, taka jak ta, na której się powiesił. Bezgłowe postacie za kościołem to zaś zjawy wędrujące po cmentarzu (Turi 1910: 253).

Zgodnie z saamską tradycją zmarli nie porzucają świata żywych. Tak długo, jak są obecni w opowieściach i joikach, są również częścią krajobrazu, po którym wędrują pasterze i ich stada reniferów. Turi rysownik, tak jak joikujący śpiewak, do minimum skraca dystans między doświadczaną zmysłowo teraźniejszością a istniejącą dzięki opowieściom przeszłością. Tym sposobem odbiorca jego opowieści może doświadczać różnych wymiarów czasu symultanicznie. Rysunek Turiego to również proces: trwający przez pewien czas, potem nagle przerwany. Zarysy tułowi na obrzeżach planszy nie stały się reniferami. Rysownik nomada powędrował dalej, zostawiając za sobą otwarty, nieukończony krajobraz.

¹⁰ Redaktorzy jubileuszowego wydania (2011), które przygotowano dla upamiętnienia setnej rocznicy wydania książki, zamieścili rysunki Turiego bez komentarzy tłumaczki. Zasugerowane przez Demant Hatt tytuły plansz: *Przepęd stada, Obozowisko jesienią, Zagroda reniferów jesienią, Przepęd stada zimą, Obóz zimowy, Wzgórze kościelne, Zaręczyny, Namiot lavvo w górach, Atak wilków na stado reniferów, Przeprowa przez rzekę wiosenną porą, Przeprowa do Norwegii i z powrotem, Polowanie, Nocne niebo I, Nocne niebo II*. O mitach astralnych, do których nawiązują rysunki nocnego nieba (dwie ostatnie plansze), zob. Sibińska 2013.

Muittalus samid birra jest opowieścią wielowątkową, dygresyjną, niejednoznaczną w swej ocenie rzeczywistości, o zakłóconej linearności, redefiniującej moc słowa pisanego dzięki zakotwiczeniu się narratora w słowie mówionym: w pieśni, micie, baśni. Słowo pisane w *Muittalus samid birra* przestaje być synonimem narzuconego Saamom prawa, a jawi się jako ekwiwalencja wędrówki prowadzonej wciąż modyfikowanymi szlakami, korygowanymi pod wpływem wielorakich impulsów; wędrówki przebiegającej w krajobrazie, którego się nie posiada, ale z którego się we wspólnocie korzysta.

Bibliografia

- Bhabha H.K.
2010 *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków.
- Demant Hatt E.
1994 *Johan Turi og hvordan bogen „Muittalus samid birra” blev til*, [w:] *Boares nauti Johan Thuri*, red. N.A. Valkeapää, Kautokeino, s. 97–108.
- DuBois T.
2011 „*The Same Nature as the Reindeer*”. *Turi’s Portrayal of Sami Knowledge*, „*Scandinavian Studies*”, nr 4, s. 519–544.
- Hamsun K.
1911 *En Bok om Lappernes Liv*, „*Verdens Gang*”, 15.01.1911.
- Islam S.M.
1996 *The Ethics of Travel*, Manchester, New York.
- Kjellström R. i in.
1988 *Om joik*, Hedemora.
- Lukkari R.M.
1982 „*Fuglen er et merkelig vesen, så klar til å fly*” *Rauni Magga Lukkari intervjuet av Laila Stien*, „*Nordnorsk Magasin*”, nr 3.
- Nergård J.I.
1994 *Det skjulte Nord- Norge*, Oslo.
- Ong W.J.
2011 *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Warszawa.
- Sibińska M.
2013 *Kosmiczne polowanie, czyli opowieści arktycznego nieba*, [w:] *Jan Heweliusz i kultura Heweliuszowska. Utilitas et Delectatio*, red. M. Mendel, J. Włodarski, Gdańsk, s. 209–219.
- Somby Á.
1995 *Joik and the theory of knowledge*, [w:] *Kunnskap og utvikling*, red. M. Haavelsrud, Tromsø, s. 14–16.
- Storfjell T.
2011 *From Mountaintops to Writing: Traditional Knowledge and Colonial Forms in Turi’s Hybrid Text*, „*Scandinavian Studies*”, nr 4, s. 573–580.

Turi J.

1910 *Muittalus samid birra / En bog om lappernes liv*, przeł. E. Demant Hatt, Stockholm.

2011 *Min bok om samer*, przeł. H.O. Lindbach, Karasjok.

Zorgdrager N.

1997 *De rettferdiges strid. Kautokeino 1852: Samisk motstand mot norsk kolonialisme*, przeł. T. Kirkeby-Garstad, Nesbru.

http://www.nordisk-sprakrad.no/nsr_situa.htm (dostęp: 1.07.2015).