Realizm magiczny jako nośnik kulturowej tożsamości. O powieści Ailo Gaupa *Podróż na dźwiękach szamańskiego bębna*

JAKUB RUŹNIAK

Uniwersytet Gdański
jakub_ruzniak@wp.pl

Saamowie i saamski szamanizm

Saamowie (zwani po polsku również Lapończykami) to lud zamieszkujący północną część Półwyspu Skandynawskiego oraz część Półwyspu Kolskiego. Według niektórych badaczy są oni najstarszą ludnością w Europie. Prawdopodobnie przybyli na tereny Fennoskandii tuż po przejściu lodowców. Pierwotnie zamieszkiwali oni obszar znacznie bardziej rozległy niż współcześnie, ale wraz z nadejściem innych nacji do Skandynawii (takich jak Norwegowie czy Szwedzi), Saamowie zostali zepchnięci na samą północ (Mulk 2001: 3).

Najbardziej charakterystycznym zajęciem Saamów była (i nadal jest) hodowla reniferów, która wymagała od całej społeczności całorocznej wędrówki za stadem. Jednak badacze tego ludu, Ørnulv Vorren i Ernst Manker, wyróżniają cztery grupy Saamów: leśnych, morskich, górskich i wschodnich, przy czym jedynie leśni i górscy wiedli koczowniczy tryb życia (Vorren & Manker 1980: 23-94).

Niezależnie jednak od sposobu, w jaki żyli, niezwykle ważną w lokalnej społeczności była postać szamana, *noaidiego*. *Noaidi* potrafił leczyć choroby, porozumiewał się z duchami przodków, a także widział trzecim okiem, gdzie znajduje

się zwierzyna, na którą należy zapolować. Od szamana zatem zależało w znaczniej mierze przetrwanie saamskiej osady (Vorren & Manker 1980: 128-129).

O samych praktykach saamskich szamanów wiadomo jednak niewiele, głównie z powodu przymusowej chrystianizacji. Mircea Eliade, rumuński historyk religii, pisał na przykład, że szamanizm saamski zaniknął już w XVII wieku (Eliade 2001: 227). Chrześcijańscy duchowni widzieli bowiem w Saamach, a zwłaszcza w *noaidich*, dzieci samego Szatana, a teren przez nich zamieszkiwany określany był niekiedy jako „zamarznięte piekło" (*a frozen hell*, Balzamo 2014: 32-33).

Magiczny bęben

Dwa podstawowe atrybuty saamskiego szamana to magiczny bęben i joik. Same bębny występowały również w innych kulturach, między innymi u Ałtajczyków, Jakutów, Buriatów, Ostiaków, Samojedów czy Tatarów (Eliade 2001: 174-182). U Saamów spełniały one między innymi funkcję wróżbiarską i pomagały *noaidiemu* wpaść w trans. Istnieją cztery typu bębnów: ramowe, pierścieniowe (*gievrie* alho *geure*), czaszowe (*kåbdes*) i fińskie (*kannus*). Różnią się między sobą wykonaniem, ale kształt bębna zawsze jest owalny. Na membranę nanoszono różne symbole, oznaczające bogów, siły natury lub zwierzęta. Ich rozmieszczenie oraz ilość były jednak indywidualne, zależne od rejonu powstania lub nawet samego szamana, choć najczęściej pojawiającym się znakiem jest symbol słońca (*Peive*, zob. Joy 2020)[1]. Do wróżenia *noaidi* potrzebował jeszcze wskaźnika, który wykonany był z kości renifera i wędrował po membranie pod wpływem uderzeń małego młoteczka (również wykonanego z kości renifera) w kształcie litery T lub Y. Przyszłość odczytywana była z tego, na jakie symbole przesunie się wskaźnik (Vorren & Manker 1980: 124-128).

Należy jednak zaznaczyć, że dla samych Saamów bęben był czymś więcej niż narzędziem do wróżenia. Niekiedy bębny określano jako „duchowe kompasy" (Vorren & Manker 1980: 129), a Ailo Gaup mówił nawet, że „bęben jest naszym nauczycielem" i „żywą istotą połączoną ze wszystkimi rzeczywistościami" (von Lüpke & Gaup 2009: 286).

[1] Objaśnienie tego i innych przykładowych symboli – (Garski 2007: 334).

Joik

Joik to charakterystyczny gardłowy śpiew saamski. Stanowił istotny element rytuału szamańskiego, choć nie był zastrzeżony jedynie dla *noaidich*. Joiki mogą składać się z praktycznie samych onomatopeicznych fraz (typu lo-li-lo-la), ale mogą także być poematem epickim. Jednak, jak zauważa Nils Jernsletten: „Lapończycy śpiewają o wszystkim, co dotyczy życia człowieka. Nie wydaje mi się, by należało czynić to, co zwykli robić nie-lapońscy badacze, a więc klasyfikować pieśni wedle tego, czego dotyczą – według treści albo motywu. Po co rozszczepiać życie?" (Vorren & Manker 1980: 116).

W różnych opracowaniach dotyczących joiku zwraca się uwagę na to, że jest to śpiew kompletnie nieprzystający do standardów zachodnich. Jak twierdzi saamski poeta, Nils-Aslak Valkeapää: „Joik jest niczym wirujący w powietrzu krąg. Nie ma wersów. Muzyka zachodnia ze swymi walcami i marszami wydaje się nam kanciasta. Joik ma rytm swobodny, podobny rytmom natury – a jego głos unosi się i opada, zgodnie z jego treścią" (Sibińska 2004: 239).

Co również istotne – joiku nie śpiewa się o kimś lub o czymś. Joikować można kogoś lub coś. Jak zaznacza Maria Sibińska, joik był „ważnym elementem konstruującym tożsamość Saama. Nie tylko świadczył o jego indywidualności, lecz również zaznaczał przynależność do rodu. Ktoś, kto otrzymał swój joik osobisty, stawał się członkiem społeczności" (Sibińska 2004: 238).

Historia prześladowań i dyskryminacji

Dzieje chrystianizacji Saamów sięgają XIV wieku, ale dopiero w wieku XVII stała się ona bardziej zdecydowana. Wówczas rozpoczęło się masowe palenie magicznych bębnów, które w oczach chrześcijańskich duchownych symbolizowały pogaństwo i Szatana. Wtedy też powstały pierwsze szkoły dla saamskich dzieci, gdzie duży nacisk kładziono na wiedzę o chrześcijaństwie i czytanie Biblii. Wraz z początkiem XIX wieku, kiedy to Norwegia odzyskała niepodległość, rozpoczęła się norwegizacja, w której – jak piszą Vorren i Manker – chodziło o to, aby „zmusić Lapończyków do odrzucenia swej własnej mowy i przejścia na język norweski, aby ich część kraju stała się w pełni Norwegią" (Vorren & Manker 1980: 166). W szkołach zakazywano więc porozumiewania się językiem saamskim, a w niektórych gminach aż do drugiej połowy XX wieku zabronione było także wykonywanie joiku (Sibińska 2004: 239).

Saamowie sprzeciwiali się takiemu traktowaniu, ale dopiero protest z końcówki lat siedemdziesiątych XX wieku, dotyczący budowy elektrowni na rzece Alta, zwrócił uwagę norweskiej opinii publicznej na problemy Saamów. Saamowie wówczas licznie protestowali pod parlamentem w Oslo, twierdząc, że powstająca elektrownia stanowi zagrożenie dla pastwisk reniferów.

Sama sprawa Alty została przegrana, ponieważ elektrownia ostatecznie powstała, ale protesty nagłośniły sytuację Saamów. Dzięki temu w 1989 roku działalność rozpoczął Parlament Saamów w Norwegii (Sametinget), a z biegiem czasu powstały również inne organizacje i instytucje walczące o podmiotowość Saamów.

Ailo Gaup

Na tym tle powstała w 1988 roku powieść Ailo Gaupa *Podróż na dźwiękach szamańskiego bębna* (norweskie: *Trommereisen*), która bazuje na biograficznych przeżyciach autora. Ailo Gaup (1944-2014) urodził w norweskim Finnmarku. Jego samotna matka została zmuszona, aby oddać syna. Gaup trafił do sierocińca, a po kilku latach został adoptowany przez Norwegów z południa, przez co stracił kontakt ze swoją kulturą. Swoich krewnych po raz pierwszy spotkał, gdy podróżował po Finnmarku jako dziennikarz „Aftenposten". W pisarstwie Gaupa widoczna jest próba samookreślenia, która to – jak pisze Sibińska – „dotyczy zarówno jednostki, jak i całej grupy etnicznej" (Sibińska 2004: 242), a „droga do siebie samego jest dla Gaupa drogą przez wieki wykorzenianej i stopniowo zapomnianej wiedzy, umożliwiającej pełniejszy kontakt z Naturą i minionymi pokoleniami" (Sibińska 2004: 242).

Gaup podróżował i zdobywał tajniki dawnej wiedzy nie tylko u *noaidich*, ale także u szamanów indiańskich. W końcu przeszedł wszystkie wtajemniczenia i sam został szamanem.

Podróż jest pierwszą powieścią Gaupa przetłumaczoną na język polski, ale nie jest to jego jedyny utwór literacki. Na fali protestów w sprawie Alty w 1981 roku powstał pierwszy teatr stworzony przez saamskich aktywistów – Beaivváš Sámi Teáhter. Gaup był jednym z jego twórców i razem z Knutem Vallem napisał pierwszą sztukę *Våre vidder*. W 1982 roku zadebiutował jako poeta zbiorem wierszy *Joiken og kniven* (*Joik i nóż*). Później opublikował także *I Stallos natt* (*W nocy Stallo*, 1984) i poetyckie opowiadanie *Under dobbel stjernehimmel* (*Pod podwójnie rozgwieżdżonym niebem*, 1985). Jedyne powieści napisane przez

Gaupa to właśnie *Podróż na dźwiękach szamańskiego bębna* (1988) oraz jej kontynuacja, *Natten mellom dagene* (*Noc między dniem a dniem*, 1992). Oprócz tego Gaup napisał też książki *stricte* autobiograficzne i opowiadające o byciu szamanem – *Sjamansonen* (2005) oraz *Inn i naturen* (2007). Warto podkreślić, że choć Gaup identyfikował się z kulturą saamską, to pisał w języku norweskim.

Realizm magiczny w powieści

Podróż opowiada o Jonie, dziennikarzu z Oslo, który zamierza przejść wtajemniczenia szamańskie i zostać *noaidim*. Robi to z powodu nawiedzających go snów o bębnie. Jon jest przekonany, że bęben go woła, dlatego razem ze swoją żoną Lajlą powraca w rodzinne strony na północ Norwegii, aby ów bęben odnaleźć. Tytułowy bęben się odnajduje, ale jest w posiadaniu złego czarownika imieniem Henry. Jon, chcąc zostać *noaidim*, musi odzyskać bęben, a pomagają mu w tym różne duchy pomocnicze.*Podróż na dźwiękach szamańskiego bębna* ma wszelkie znamiona powieści realizmu magicznego. Cechy te będą wymieniane za książką Tomasza Pindla *Realizm magiczny. Przewodnik (praktyczny)* (2014: 36-51).

Po pierwsze powieść osadzona jest w realnej rzeczywistości. Narrator nie podaje zbyt dużo szczegółów geograficznych, ale pojawia się informacja o górze Saana[2] (*notabene* jest to święta góra Saamów; Pihl 2019: par. 2), znajdująca się po fińskiej stronie granicy, którą Jon kilkukrotnie przekracza, aby odwiedzić znajomych.

Po drugie, pojawiają się elementy magiczne, które – jak podkreśla Pindel – „nie dziwią bohaterów ani narratora" (Pindel 2014: 38), czego przykładem jest choćby poniższy cytat:

> Przez ścianę w pokoju weszli prababka z pradziadkiem. Oboje skinęli jej [Lajli – J.R.] głową. Oboje mieli na sobie jasne ubrania. Pradziadek miał na głowie piękny, ogromny pióropusz. Zniknęli równie prędko, jak się ukazali, a ściana pozostała równie nienaruszona. To pradziadek wykarczował ziemię, na której leżało gospodarstwo. Mieszkało się tu bezpiecznie […] (Gaup 2004: 62).

[2] W powieści jednak, zarówno w oryginale, jak i w tłumaczeniu, góra ta pojawia się jako „Saanen" (Gaup 1988: 30; 2004: 31).

Co interesujące, w powieści pojawia się ojciec Lajli, Tomas, który jest przeciwny dawnym wierzeniom („Powinniśmy się cieszyć, że przesądy zostały pogrzebane, że odeszły w pogańską przeszłość"; Gaup 2004: 80). Dla Jona postawa Tomasa to lęk przed diabłem. Warto jednak zaznaczyć, że choć Tomas przedstawia zjawiska magiczne w zupełnie innym świetle niż reszta rodziny, to nie zaprzecza ich istnieniu. Świadczą o tym jego wypowiedzi: „Ale trzeba było kamieniom składać ofiary. Im więcej ofiarowywano, tym więcej kamień się domagał" (Gaup 2004: 80) czy też, że istoty podziemne „nic innego nie robiły, jak tylko dokuczały ludziom […]. Wykręcały krowom kopyta, jeśli nie spełniało się ich życzeń" (Gaup 2004: 81).

Kolejna kategoria, o której pisze Pindel, to poddawanie w wątpliwość powszechnie przyjętych kategorii czasu, tożsamości i miejsca. W *Podróży* wielokrotnie mowa jest o tak zwanym Czasie Snu, podczas którego wszystko dzieje się po raz pierwszy (Jon nazywa ten czas również „mitologicznym czasem teraźniejszym", Gaup 2004: 53). Kategoria miejsca również jest zachwiania, bowiem pod koniec książki główny bohater przechodzi „między światy". I, co ważne, robi to nie w czasie transu, ale jak najbardziej fizycznie:

> Wtedy pień drzewa otworzył się i ukazał się człowiek. Piękny, nagi mężczyzna, znacznie mniejszy od Jona.
>
> — Wiesz, dokąd idziesz? — zapytał mężczyzna.
>
> Jon znieruchomiał.
>
> — Powinieneś wiedzieć. Wchodzisz teraz między światy — rzekł mężczyzna i zniknął (Gaup 2004: 179).

Następna cecha, czyli animalistyczne postrzeganie świata, które wypływa z tak zwanej mentalności magicznej (charakterystycznej dla ludów pierwotnych), również ma swoje odbicie w powieści Gaupa. Bęben ma bowiem własną wolę i to właśnie ona decyduje *de facto* o fabule. Pod koniec powieści bęben jest określany nawet „dawcą życia, doradcą, obrońcą" (Gaup 2004: 211). Ponadto animalistyczne podejście do świata jest odbiciem dawnego, pierwotnego postrzegania. Jak pisał pierwszy saamski pisarz, Johan Turi, w dawnych czasach „wszystkie zwierzęta i drzewa i kamienie i wszystko na ziemi potrafiło mówić" (Sibińska 2015: 147).

Kolejną cechą powieści realizmu magicznego jest możliwość transformacji. Jak pisze Pindel: „Wszystkie istoty powiązane są skomplikowaną siecią mistycznych zależności, toteż na przykład przemiana człowieka w zwierzę wcale

nie oznacza, że nastąpiła gwałtowna transformacja – zwierzę od zawsze było w pewnym sensie człowiekiem, tyle że pod inną postacią" (Pindel 2014: 50). Dokładnie taka sytuacja ma miejsce w *Podróży*. W powieści przytaczana jest następująca przepowiednia:

> — Wtedy kamień otworzył się. Najpierw wyfrunął stamtąd biały orzeł i zniknął. Potem wyszedł duży biały renifer z młodym cielakiem. Polował na nie wilk. Byk walczył z wilkiem. […] [Wilk – J.R.] w końcu dogonił cielaka i już miał się na niego rzucić. Wtedy pojawił się brunatny niedźwiedź, powalił wilka. Wziął cielaka w łapy i poniósł go na widdę[3]. Ale na widdzie cielak nie był już cielakiem.
> — A czym się stał?
> — Bębnem.
> — Bębnem szamańskim?
> — Tak (Gaup 2004: 165).

Elementy te można przełożyć na fabułę. Pomagający Jonowi Abraha przyznaje, że jego imię oznacza właśnie białego renifera. Jon staje się bębnem (sic!) po tym, jak symbole ze spalonego rzeczywistego instrumentu wnikają w niego. A Henry, który jest powieściowym antagonistą, zamienia się w wilka.

> Przed domem Henry zaczął krążyć na czworakach wokół karłowatej sosny, kąsając przy tym i warcząc. […] Stopniowo zaczął porastać sierścią, pojawił się ogon, a zamiast twarzy – wilczy pysk. Po trzecim okrążeniu spomiędzy sosnowych gałązek wybiegł wilk. Trzymając w pysku bęben, pognał zboczem w górę (Gaup 2004: 199).

Najbardziej oczywista w wypadku powieści Gaupa kategoria to nawiązanie do folkloru. *Podróż na dźwiękach szamańskiego bębna* jest wręcz przesycona nawiązaniami do ludowych zwyczajów Saamów, jak czczenie kamieni, joikowanie czy używanie bębna.

Choć, jak pisze Sibińska, Gaup posługuje się w powieści „mitem z pierwszej ręki" (czyli *de facto* własnym doświadczeniem), a nie „mitem wtórnym", czyli spisanym przez innych badaczy (Sibińska 2004: 245-246), to w *Podróży* można odnaleźć motywy charakterystyczne dla znanych saamskich opowieści..

[3] Widda – lekko pofałdowany krajobraz wyżynny z wieloma torfowiskami, głazami narzutowymi i jeziorkami.

Przede wszystkim pojawia się kwestia Saamów jako dzieci Słońca, które są przeciwstawione dzieciom Księżyca („z czasem wodzów z rodu Córki Słońca było coraz mniej. Potomkowie Córki Księżyca polowali na nich, zabijali ich", Gaup 2004: 111). Słynną postacią z saamskich mitów jest *stallo*, który nie pojawia się w powieści bezpośrednio, ale czytelnik dowiaduje się, że to pradziadek Lajli zabił *stallo*, który po śmierci zamienił się w kamień (Gaup 2004: 62)[4]. Pomagające Jonowi stare kobiety – Akko, Isir, Ellen i Ylwira – można natomiast utożsamić z *gieddešáhkku*, mądrymi staruchami pojawiającymi się w saamskich opowieściach (Mikołajewska & Zakrzewska 2011: 9-12). Motyw walki między dobrym (białym) a złym (czarnym) *noaidi* również jest ich stałym elementem (Sibińska 2004: 237). Także rurka, z której korzysta Henry, aby wessać prawdopodobnie duszę Jona, pojawia się w opowieściach o Stallo i jego żonie Luttak – jednak tam rurka służyła do wysysania krwi (Vorren & Manker 1980: 122). Vorren i Manker opisują także pierwotny zwyczaj, polegający na tym, aby unikać nazywania małych dzieci ich prawdziwym imieniem (Vorren & Manker 1980: 138). To również ma odzwierciedlenie w książce, gdy Jon dowiaduje się od Abrahy, że jego prawdziwe imię to Banzo.

> — Ty też masz dwa imiona — powiedział Abraha.
> — Mam tylko jedno imię, Jon — odparł.
> — Masz jeszcze jedno imię.
> — Masz na myśli Jovna[5]?
> — Nazywasz się Banzo — rzekł Abraha.
> — Banzo?
> — Nigdy o tym nie słyszałeś? (Gaup 2004: 45)

Te przykłady to jedynie odzwierciedlenie tego, że Gaup z „mitów wtórnych" również korzysta, choć nie ulega wątpliwości, że to właśnie „mity z pierwszej ręki" oraz zapomniana wiedza szamańska stanowią trzon opowieści.

Dodatkowo można jednak wspomnieć jeszcze o jednej kategorii realizmu magicznego, którą krytykuje Pindel. Chodzi o myśl Alejo Carpentiera, który we wstępie do *Królestwa z tego świata* twierdzi, że pisarz, chcąc opisywać

4 Sposobów na pokonanie *stallo* było wiele. Kilka z nich wymieniają Vorren i Manker (1980: 121-122).

5 Jovna – saamska wersja imienia Jon.

rzeczywistość cudowną, musi ją odczuwać, a „poczucie cudowności zakłada istnienie wiary" (Carpentier 1975: 7). Pindel zauważa, że „posiadanie wiary" przez twórcę jest kategorią nieprecyzyjną i trudną do zdefiniowania (Pindel 2014: 20). W wypadku Gaupa jednak można *a priori* założyć, że owa wiara występuje, skoro pisarz był jednocześnie szamanem. Świadczą o tym też jego różne wypowiedzi, między innymi ta dotycząca dzieciństwa pisarza: „W świecie saamskich legend istnieje coś, co nazywane jest éapparaš. Kiedy po raz pierwszy usłyszałem o éapparaš, poczułem, że to ma coś wspólnego ze mną. Éapparaš to dusze dzieci pozostawionych na pustkowiu, by umarły. Dzieci rodzonych we wstydzie. Nieochrzczonych" (Sibińska 2004: 241-242).

Podróż na dźwiękach szamańskiego bębna jest zatem modelowym przykładem powieści realizmu magicznego. Jak pisze Katarzyna Mroczkowska-Brand:

> […] powieść Gaupa otwiera literaturę na nowe obszary percepcji rzeczywistości poszerzonej w bardzo oryginalnej odmianie realizmu magicznego w nordyckim wydaniu. Kolejny przykład przeczący utartej powierzchownej opinii jakoby realizm magiczny mógł rozwijać się tylko w Ameryce Łacińskiej i że czas tego nurtu się skończył. […] (Mroczkowska-Brand 2009: 224-225).

„Zapomniana wiedza" i kultura saamska w powieści

Wszystkie wymienione cechy realistycznomagiczne łączą się oczywiście z duchowym dziedzictwem Saamów i szamańskimi rytuałami. Jednak elementy duchowości wiążą się również z saamską tożsamością kulturową i walką o własną podmiotowość, o czym pisała Mroczkowska-Brand: „Ta odmiana łączy się szczególnie często z użyciem dyskursu postkolonialnego, co w powieści Gaupa widoczne jest w przypominaniu nie tylko podporządkowania Saamów większości norweskiej, ale wręcz prześladowania członków tego plemienia […]" (Mroczkowska-Brand 2009: 225).

W powieści, gdy Jon rozmawia ze swoim przyjacielem Heaiką, pojawia się wątek politycznej walki o indywidualność. Jak mówi Heaika: „Boję się, że zapominamy o polityce. Społeczeństwo wokół nas jest politycznie zaangażowane i oczekuje tego samego od nas" (Gaup 2004: 140). Po czym dodaje: „Niełatwo jest narodowi, który jest tak rozdrobniony jak my. Nasze siły się wyczerpały. Pochłonęła je walka o Altę. Na dobrą sprawę jesteśmy zniszczonym narodem" (Gaup 2004: 140).

Jon przyznaje mu rację, ale widzi sens nie tyle w działaniach politycznych, co w powrocie do duchowego dziedzictwa i pierwotnej wiedzy. Jak mówi: „Najbardziej zajmuje mnie ciemiężona cząstka naszej tożsamości. W tej sferze byliśmy prześladowani również przez siebie samych. Odrzuciliśmy duchowe dziedzictwo przodków. Naród bez przeszłości jest narodem bez przyszłości" (Gaup 2004: 140). I dalej:

> Wtedy [przy okazji sporu o Altę – J.R.] język polityki spełniał swą funkcję. Wewnętrzną i zewnętrzną. Wtedy słowa były kluczami. Otwierały się drzwi do głębszego zrozumienia. Teraz konieczne są nowe słowa, które otworzą drogę do nowego zrozumienia, a bardzo nam go potrzeba (Gaup 2004: 141).

Dla Heaiki postawa Jona to zwykła niedorzeczność, jednak dla Jona ważne jest, aby wiedza o mitologii i siłach duchowych stała na równi ze świadomością polityczną (Gaup 2004: 142). W *Podróży* najważniejszym wyznacznikiem podmiotowości jest siła duchowa, co idealnie oddają słowa Isir: „Źródła naszej mocy są w złych rękach. Dlatego jesteśmy słabym ludem" (Gaup 2004: 130). W powieści źródłem mocy jest oczywiście bęben, będący w posiadaniu Henry'ego.

> [Jon – J.R.] potrzebował pomocy. Odzyskanie bębna to zadanie dla całej wspólnoty. Wszyscy powinni w tym uczestniczyć. Ale krąg wspólnoty został przerwany. […] Tego, co niemożliwe dla jednej osoby, można było dokonać wspólnie. To, co jednemu człowiekowi groziło śmiercią, kilkorgu mogło się udać (Gaup 2004: 134-135).

Powieść można interpretować nie tylko jako skierowaną do niesaamskiego czytelnika, który chce się dowiedzieć czegoś o obcej kulturze, ale chyba przede wszystkim jako adresowaną do samych Saamów, aby przypomnieć im owo „odrzucone dziedzictwo". Potwierdza to dialog Jona z Abrahą:

> — Teraz możesz zażądać zapłaty za przeszłość.
> — Za co?
> — Za przemoc z przeszłości.
> — Za to, co nam wyrządzono?
> — Tak — odrzekł Abraha.
> — Poradzę sobie z tym.
> — Lecz również za to, co wyrządziliśmy sami sobie i wiedzy, sprzeciwiając się jej, zapominając o niej.

— Z tym będzie gorzej.
— To jest jednak najważniejsze.
— To mój słaby punkt. Żyłem wiele lat z dala od plemienia.
— Dlatego jesteś silny (Gaup 2004: 171).

Choć na początku powieści można znaleźć zdanie, że Jon „czuł się tak, jakby wyruszył na wojnę religijną" (Gaup 2004: 10), to warto zaznaczyć, że w oczach Gaupa pierwotna wiedza szamańska i wiara chrześcijańska wcale się nie wykluczają.

> Na samym środku serca [Jon – J. R.] ujrzał krajobraz. Na górze, przy kamieniu, siedział mężczyzna. Miał aureolę wokół głowy. To był Jezus. Wówczas nadszedł Jov. Jov i Jezus byli dobrymi przyjaciółmi, mieli o czym rozmawiać. Często byli razem w górach i zbierali siły, by pomóc ludziom. Jov miał ze sobą bęben. Siedzieli i rozmawiali o bębnie (Gaup 2004: 116-117).

Scena ta jest podważeniem stwierdzenia, które pada na początku powieści: „Ale Bóg nie mówił po saamsku. Bębny należało spalić" (Gaup 2004: 39). Jest to bowiem ostrze krytyki wymierzone w struktury Kościoła i duchownych, którzy jedynie zabraniali i potępiali określone zachowania, co widać w poniższym cytacie:

> [Jon – J. R.] ujrzał w myślach kapłanów w ich dostojnych szatach i usłyszał uroczyste, pełne namaszczenia i potępienia słowa z ambony. To było bezduszne i bezpłciowe. Słyszał tak wiele kazań, które raziły jego zmysł religijny. Nigdy radości, zawsze zimne potępienie. Mało ciepła, nigdy zmysłowości (Gaup 2004: 114).

Zatem, aby dotrzeć do pierwotnej, zapomnianej wiedzy, (która w powieści wraca „spod mchu i spoza gwiazd"; Gaup 2004: 112), należy najpierw pokonać strach przed ową wiedzą, który został, wpojony przez chrześcijaństwo jako lęk przed diabłem. Przykładami takich postaw w powieści są Tomas i Abraha. Ten drugi odznaczał się takim strachem przed duchami opiekuńczymi, że sądził – nauczony tak przez chrześcijaństwo – że atakują go ciemne moce.

> — Dostałem ducha opiekuńczego — rzekł Abraha. […] Nie chciałem go przyjąć, ale on mnie dręczył. Aż oszalałem. Trwało to cały rok. Zachowywałem się jak szaleniec. Nie mogłem znieść wzroku żony i dzieci. Krążyłem samotny po widdzie. W końcu zamknęli mnie w szpitalu. Leżałem tam, faszerowany lekarstwami […].

— W jaki sposób wyszedłeś?

— Powiedziałem duchowi „tak".

— Dlaczego nie zgodziłeś się od razu? […]

— Myślałem, że to diabeł chce mojej duszy. Myślałem, że jestem skazany na zagładę. Słyszałem to w szkole i w kościele i drogo mnie to kosztowało (Gaup 2004: 147).

Autor skupia się na dotarciu do duchowego dziedzictwa przodków, ukazując drogę Jona do zostania *noaidim*. Jak pisze Sibińska, do tej pory „opowieści szamana były przeznaczone dla wtajemniczonych, Gaup zaś podporządkowuje je wymogom literackiego dyskursu, otwierając literaturę na nowe, nieznane obszary" (Sibińska 2004: 247-248).

Jak widać, *Podróż na dźwiękach szamańskiego bębna* opisuje odkrywanie duchowego dziedzictwa Saamów[6]. Owego odkrycia dokonuje nie tylko bohater powieści, ale wraz z nim także i czytelnicy. Zastosowany zaś realizm magiczny służy zaprezentowaniu tradycyjnych praktyk szamańskich i w efekcie staje się on swego rodzaju nośnikiem kulturowej tożsamości saamskiej.

Saamowie i saamski szamanizm po wydaniu powieści

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku nastąpił wzrost zainteresowania kulturą saamską i saamskim szamanizmem. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, skąd owo zainteresowanie się wzięło. Niewątpliwie spore znaczenie miały protesty w sprawie Alty, które w pewien sposób przedstawiły norweskiej opinii publicznej sytuację Saamów. Jednak jak zaznacza Grzegorz Bonusiak, emancypacja Saamów miała trzy wyraźne etapy, z których sprawa Alty stanowiła etap ostatni, ale najbardziej znaczący. Wówczas bowiem „kwestie dotyczące Saamów po raz pierwszy przestały być lokalnym i regionalnym problemem interesującym wyłącznie mieszkańców Północy" (Bonusiak 2016: 165).

Pierwsza faza saamskiego odrodzenia to okres od końcówki XIX wieku do około roku 1924. Wówczas zaczęła powstawać pierwsza literatura saamska (na przykład *Muitalus sámiid birra* Johana Turiego z 1910 roku, powieść *Bæivve-Alggo*

6 Na marginesie należy też dodać, że Johan Turi w *Muittalus sámiid birra*, czyli pierwszej książce w języku saamskim, „sceptycznie odnosi się do szamanistycznej tradycji swego ludu" (Sibińska 2015: 148), a „postać saamskiego szamana, noaide, łączy z wilkiem, stworzeniem będącym dla pasterskiego ludu uosobieniem zła" (Sibińska 2015: 148).

Andersa Larsena z 1912 roku) czy też gazety saamskojęzyczne („Muittalægje" 1873-1875, „Waren Sardne" 1922-1925). Najważniejszym wydarzeniem tego okresu był ogólnokrajowy zjazd Saamów, który odbył się w lutym 1917 roku w Trondheim, gdzie spotkali się Saamowie z północy i z południa, z Norwegii i ze Szwecji. W następnych latach jednak działania saamskich organizacji były prawie niedostrzegalne (Bonusiak 2016: 156-158).

Druga faza to okres powojenny. Saamowie, którzy do tej pory żyli często na dalekiej Północy z dala od cywilizacji, w czasie wojny musieli uciekać ze swoich wiosek przed nazistami, którzy stosowali taktykę spalonej ziemi (w wielu miejscach zniszczono 90% zabudowań). Z terenów Finnmarku uchodzili jednak nie tylko Saamowie, ale też Norwegowie, co dało im wspólne doświadczenia wojenne i ułatwiało wzajemne zrozumienie. Jak pisze Bonusiak:

> Wydaje się też, że doświadczenie II wojny światowej i przesiedleń wyrwało dużą część społeczności rdzennej z zainteresowania wyłącznie najbliższym otoczeniem i własnymi sprawami oraz problemami lokalnej społeczności. Poprzez konfrontację z globalnymi wydarzeniami, a jednocześnie wobec świadomości wspólnego wojennego losu i doświadczeń, także wśród Saamów łatwiej było o jednolitość postaw i działań oraz jedność organizacyjną (Bonusiak 2016: 160).

W 1948 roku powstały dwie najważniejsze saamskie organizacje: Saamskie Stowarzyszenie Hodowców Reniferów w Norwegii (Norske Reindriftsamers Landsforening) i Towarzystwo Saamów (Sámiid Saervi), z których ta druga miała charakter bardziej otwarty i mogli w niej uczestniczyć również nie-Saamowie. W 1968 roku natomiast powstało Norweskie Stowarzyszenie Saamów (Norgga Sámiid Riikasearvi), które stało się reprezentantem wszystkich lokalnych organizacji saamskich w Norwegii.

W okresie powojennym powstała również pierwsza audycja w języku północnosaamskim w państwowej rozgłośni NRK. W 1946 roku program ten trwał dwadzieścia minut i był nadawany raz w tygodniu, a w połowie lat siedemdziesiątych powstała osobna stacja radiowa – NRK Sápmi (Bonusiak 2016: 158-163).

Kulturalnie i politycznie największe znaczenie miał trzeci etap, związany przede wszystkim z planami budowy elektrowni na rzece Alta pod koniec lat siedemdziesiątych. Wówczas saamska społeczność protestowała zarówno w miejscu planowanej budowy, jak i przed parlamentem w Oslo. W konsekwencji w 1980 roku rząd norweski powołał Komisję Praw Saamów (Samerettsutvalget) oraz Komisję Kultury Saamów (Samekulturutvalget). Zwłaszcza ta pierwsza „stała się

katalizatorem zarówno zmian prawnych, jak i zmian klimatu politycznego wokół sprawy Saamów, co sprawiło, że Norwegia z czasem porzuciła politykę norwegizacji" (Bonusiak 2016: 166). W raporcie Komisji Praw Saamów z 1984 roku zalecono, aby w norweskiej konstytucji znalazła się klauzula dotycząca statusu i ochrony Saamów, a także aby utworzony został parlament Saamów. Komisja Kultury Saamów natomiast zalecała, żeby chronić saamską kulturę poprzez zachowanie odrębności języków saamskich oraz utrzymanie tradycyjnego stylu życia rdzennej ludności. Zalecenia obu komisji zostały prawnie przyjęte przez norweski parlament w 1987 roku, kiedy uchwalona została ustawa o parlamencie Saamów i innych prawach dotyczących Saamów (Bonusiak 2016: 163-170).

W latach siedemdziesiątych rozpoczął się także największy rozkwit saamskiej kultury. Wówczas bowiem powstały wiersze Paulusa Utsiego (1918-1975), które stały się inspiracją dla następnych pokoleń poetów. Wtedy też zadebiutował Nils-Aslak Valkeapää (1943-2001), jeden z najwybitniejszych saamskich twórców, który w 1991 roku jako pierwszy pisarz tworzący w języku saamskim zdobył Nagrodę literacką Rady Nordyckiej (Sibińska 2017: 24-26).

Zmianie uległo również podejście do joiku. W 1985 roku zadebiutowała Mari Boine (urodzona w 1956), piosenkarka, która wykonuje utwory inspirowane tradycyjnym joikiem, często z elementami rocka, jazzu czy popu. Jest najpopularniejszą saamską wokalistką i z tego powodu przez lata nieoficjalnie pełniła funkcję ambasadora saamskich interesów na arenie międzynarodowej (Wiśniewska 2016: 125). Sam joik zaś, który przez wieki określany był jako „diabelski", zyskał na popularności. Świadczyć o tym może między innymi fakt, że w muzycznym programie *Stjernekamp*, (który jest produkcją typu *talent show*, emitowanym przez publiczną telewizję norweską NRK), uczestnicy w jednym z odcinków musieli zaśpiewać właśnie joik[7].

Wzrost zainteresowania saamskim szamanizmem mógł wynikać ze zwiększonego zainteresowania samą kulturą saamską, ale też mógł być to efekt większej popularności tak zwanego „neoszamanizmu", mającego swoje początki w Stanach Zjednoczonych w latach sześćdziesiątych XX wieku. Jak pisze Krystian Mesjasz:

> Był to bardzo burzliwy i rewolucyjny okres, który koncentrował się przede wszystkim na kontrkulturowej działalności młodzieżowego ruchu hipisów. To w tym czasie na

[7] Choć jednocześnie trzeba przyznać, że na dziewięć wyemitowanych sezonów *Stjernekamp* zadanie zaśpiewania joiku pojawia się jedynie w ósmym odcinku siódmego sezonu (Tv.nrk.no 2018).

> niespotykaną dotychczas skalę eksperymentowano ze środkami zmieniającymi świadomość. W potocznym użyciu występowały takie środki jak marihuana, haszysz czy LSD. Moment ten był równoległy z nowymi odkryciami antropologicznymi, a dotyczył odkrycia tajemniczych roślin używanych w rytualnych ceremoniach szamanów Ameryki Południowej. Fascynacja roślinami endogennymi nie była główną przyczyną zainteresowania się szamanizmem. Badacze zajmujący się tym tematem wskazują na ogólny kryzys egzystencjalny zachodniego świata, rozczarowanie konsumpcyjnym stylem życia, ciągłą pogonią za dobrami materialnymi (Mesjasz 2012: 137).

Stąd wynikło zainteresowanie religiami i wierzeniami ludów rdzennych, które było widoczne praktycznie na całym świecie[8]. Do rozpowszechnienia idei neoszamanizmu najbardziej przyczynili się Carlos Castaneda i Michael Harner, antropolodzy, którzy w swoich pracach opisywali swoje treningi szamańskie czy też spożywanie wywaru z ayahuaski (Mesjasz 2012: 137-138).

Ailo Gaup by jednym z saamskich *noaidich*, którzy nauczali technik szamańskich. Jak sam mówił:

> Istotą naszej tradycji jest podtrzymywanie pamięci i podtrzymywanie kontaktu z tym, co święte. Według Saamów ścieżkę do świętego centrum bytu można odnaleźć w naturze oraz we wnętrzu nas samych. Znajdują się tam przejścia do innych światów – do rzeczywistości nieba i podziemi. Tam odkrywamy przestrzeń, w której zwierzęta, ludzie i wszystkie inne istoty żyją w doskonałej harmonii – to coś w rodzaju wielkiego serca. Poszukując tego miejsca, ludzie doświadczają świętości. W swoich ceremoniach wracamy do centrum, z którego wyszliśmy, w którym zostaliśmy stworzeni i do którego zawsze tęsknimy (von Lüpke & Gaup 2009: 284-285).

Podejście współczesnych *noaidich*, takich jak Gaup, można oczywiście rozpatrywać pod kątem marketingowym, ponieważ sprzedają swoje usługi[9]. Można jednak spojrzeć na ich działalność także jako na swego rodzaju renesans „zapomnianej wiedzy", z którego wynika wzmocnienie saamskiej tożsamości. Odnawiane są bowiem rytuały, które były ogromnie ważne dla pierwotnej społeczności. W swoich powieściach pisze o tym również Gaup. Jego bohater

8 „Były to religie rdzennych mieszkańców. Ich rozkwit można odnaleźć praktycznie w każdym kraju, od kultu vodou na Haiti, po druidyzm w Anglii czy wierzenia celtyckie w krajach skandynawskich" (Mesjasz 2012: 137).

9 O czym między innymi w pracy doktorskiej pisze Trude A. Fonneland (Fonneland 2010).

zagłębia się w przeszłość i odnajduje wewnętrzną równowagę właśnie w odkrytej saamskiej tożsamości, która wcześniej była ukrywana (Fonneland 2010: 29-30).

Niewątpliwie znaczący wpływ na tę zmianę miała coraz większa popularność saamskich artystów, o czym wspomniano wcześniej. Ailo Gaup był również jednym z nich, a prócz tego był też aktywistą i *noaidim*, więc jego twórczość (zarówno fabularna, jak *Podróż na dźwiękach szamańskiego bębna* czy *Natten mellom dagene*, a także poetycka i niefikcjonalna) również miała wpływ na zmianę w postrzeganiu saamskiej społeczności.

Źródła cytowań

Balzamo, Elena (2014), 'The Geopolitical Laplander. From Olaus Magnus to Johannes Schefferus', *Journal of Nothern Studies*: 2, ss. 29-43.

Carpentier, Alejo (1975), *Królestwo z tego świata*, przekł. Kalina Wojciechowska, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Eliade, Mircea (2001), *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przekł. i wstęp Krzysztof Kocjan, oprac. Jerzy Tulisow, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Fonneland, Trude A. (2010), *Samisk nysjamanisme: i dialog med (for)tid og stad. Ein kulturanalytisk studie av nysjamanar sine erfaringsforteljingar – identitetsforhandlingar og verdiskaping*, Bergen: Universitetet i Bergen, online: https://bora.uib.no/bora-xmlui/bitstream/handle/1956/3993/Dr.thesis_Trude%20Fonneland.pdf?sequence=1&isAllowed=y, [dostęp: 15.03.2021].

Garski, Andrzej (2007), *Skandynawia. Parki narodowe i rezerwaty przyrody*, Pelplin: Wydawnictwo Bernardium.

Gaup, Ailo (1988), *Trommereisen. Roman*, Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Gaup, Ailo (2004), *Podróż na dźwiękach szamańskiego bębna*, przekł. Maria Sibińska, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

Joy, Francis (2020), 'The Importance of the Sun Symbol in the Restoration of Sámi Spiritual Traditions and Healing Practice', *Religions*: 11, ss. 270-291.

Lüpke, Geseko von, Ailo Gaup (2009), 'Przekraczanie granic czasu', w: Geseko von Lüpke, *Dawna mądrość na nowe czasy. Rozmowy z uzdrawiaczami i szamanami XXI wieku*, przekł. Barbara Bernhardt, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, ss. 284-300.

Mesjasz, Krystian (2012), 'Neoszamanizm – technologia ekstazy', w: Jakub Kornhauser, Barbara Zając (red.), *Horyzonty wyobraźni. Fantazja i fantastyczność we współczesnej kulturze*, Kraków: Scriptum, ss. 133-144.

Mikołajewska, Katarzyna, Anna Zakrzewska, red. (2011), *Bajki saamskie. Antologia*, przekł. Naukowe Koło Tłumaczy Literatur Skandynawskich sekcja norweska pod opieką dr Marii Sibińskiej, Gdańsk: [brak wydawnictwa], online: https://fil.ug.edu.pl/sites/default/files/_nodes/strona-filologiczny/12967/files/bajki_saamskie.pdf, [dostęp: 13.03.2021].

Mroczkowska-Brand, Katarzyna (2009), *Przeczucia innego porządku. Mapa realizmu magicznego w literaturze światowej XX i XXI wieku*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Mulk, Inga-Maria (2001), 'Przedmowa', w: Sunna Kuoljok, John E. Utsi, *Lapończycy. Ludzie słońca i wiatru*, przekł. Katarzyna Głodowska, Warszawa: Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie, s. 3.

Pihl, Roger (2019), 'Enontekis', online: https://snl.no/Enontekis, [dostęp: 23.03.2021].

Pindel, Tomasz (2014), *Realizm magiczny. Przewodnik (praktyczny)*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas".

Sibińska, Maria (2004), 'Posłowie tłumaczki', w: Ailo Gaup, *Podróż na dźwiękach szamańskiego bębna*, przekł. Maria Sibińska, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, ss. 236-248.

Sibińska, Maria (2015), 'Krajobraz nomadyczny w *Muittalus samid birra* (1910) Johana Turiego', *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego Prace Etnograficzne*: 2, ss. 141-154.

Sibińska, Maria (2017), 'Tułacze i nomadzi. O twórczości Sigbjørna Skådena', *Studia Scandinavica*: 21, ss. 22-37.

Turi, Johan (2011), *Min bok om samene*, przekł. Harald O. Lindbach, Karasjok: CálliidLágádus.

Tv.nrk.no (2018), *Stjernekamp – 8. episode (Sesong 7)*, online: https://tv.nrk.no/serie/stjernekamp/sesong/7/episode/8/avspiller, [dostęp: 16.03.2021].

Vorren, Ørnulv, Ernst Manker (1980), *Lapończycy. Zarys historii kultury*, przekł. Tadeusz Adrian Malanowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Wilk, Mariusz (2007), *Tropami rena*, Warszawa: Noir sur Blanc.

Wiśniewska, Ilona (2016), *Hen. Na północy Norwegii*, Wołowiec: Czarne.