

Wstęp

Afgańczycy zawsze budzili respekt. Byli wytrwałymi żołnierzami w armiach wielkich mocarstw – perskich, mogolskich, ale także ich postrachem i siłą trudną do okiełznania. Swojej odrębności bronili, kultywując dawne obyczaje, zachowując odrębne języki i dialekty. Tworzyli mozaikę ludów rozrzuconych w trudno dostępnych górach Hindukuszu, toteż różnorodność była tu normą, która przenikała niemal wszystkie sfery życia społecznego. Z wielką determinacją Afgańczycy występowali w obronie swojej niezależności w XVI w., a potem, po utworzeniu własnego państwa w 1747 r., w obronie Afganistanu – owej krainy różnorodności, która jeszcze pod koniec XIX w. nie miała ustalonych granic, a przez samych mieszkańców nazywana była różnie: Chorasán, Zabulestan, Kabulestan.

Afgańczycy przeganiali z kraju obcych najeźdźców, walcząc zaciekle z armią perską, brytyjską, a w ostatnich latach z Armią Czerwoną. Solidarność wobec wspólnego wroga nie przekształciła się jednak w poczucie wspólnoty całego społeczeństwa. Po przepędzeniu obcych – walczyli między sobą. Walka ta trwa po dziś dzień i wydaje się nie mieć końca. Rodzi się zatem pytanie, jaka jest logika tej walki, która wymyka się racjonalnemu osądowi. Co jest normą w polityce afgańskiej i co wytycza jej horyzonty? Jak rozumiane jest pojęcie ładu, stanowiące rdzeń świadomości politycznej?

Tak sformułowane pytania dotyczą najbardziej podstawowych zagadnień życia zbiorowego – jego struktury i organizacji, systemu wartości, jak również wzorów i wyobrażeń wyznaczających miary świata. Stanowiąc to może przedmiot badań wielu dyscyplin naukowych: socjologii, antropologii, historii, ale także językoznawstwa i nauk filologicznych, które poprzez język i tekst pozwalają dotrzeć do najgłębszych pokładów kultury. I właśnie ten sposób badania świadomości Afgańczyków wydaje się w równej mierze zaniedbany (języki

Afganistanu są mniej znane większości badaczy), jak ważny dla zrozumienia istoty tamtejszej kulturowej specyfiki.

W wielu nurtach badawczych podkreśla się aktywną i determinującą rolę języka w całości kształceniu kultury. Toteż, zdaniem badaczy kultury, każda próba podmiotowej rekonstrukcji kultury, jej form pojęciowych powinna uwzględnić rozważania nad językiem. Wojciech Burszta pisze, iż „rekonstruowanie podmiotowe kultury musi przede wszystkim dokonać werbalizacji składających się na nią sądów (normatywnych i dyrektywnych), korzystając z odpowiednich pojęć podmiotowych”¹. Badacze z tego kręgu postrzegają kulturę jako pewną „rzeczywistość myślową”, w której język odgrywa dominującą rolę. Różnie natomiast interpretują tę rolę.

Stanowisko etnolingwistyczne zakłada, że język jest przewodnikiem po rzeczywistości społecznej i stanowi podstawowy klucz do jej prawidłowego odczytania i zrozumienia. Język jest systemem a nie zbiorem norm, jego struktura nadaje kierunek myśleniu, narzuca siatkę interpretacyjną na świat zewnętrzny. „Dokonyjemy segmentacji natury tropami wyznaczonymi przez nasze języki ojczyste – twierdzi Benjamin Lee Whorf. – Wyodrębniamy pewne kategorie i typy w świecie zjawisk nie dlatego, że każdemu obserwatorowi rzucają się one w oczy, wręcz przeciwnie – rzeczywistość jawi się nam jako kalejdoskopowy strumień wrażeń, strukturę natomiast nadają jej nasze umysły – to jest przede wszystkim tkwiące w naszych umysłach systemy językowe”². Podstawową tezę tego kierunku jest twierdzenie, że tylko poprzez poznanie komunikatów językowych oraz językowego zaplecza każdej kultury można zrekonstruować odmienne „myślowo” systemy kulturowe. Koncepcje Whorfa i Edwarda Sapira, rozwinięte dalej przez Jane O. i Williama Brightów, należą do kluczowych w rozwoju tej orientacji.

Inną rolę w kulturze odgrywa język w ujęciu Claude’a Lévi-Straussa i zwolenników antropologii strukturalnej. Język postrzegany jest jako warunek kultury tj. jako środek transmisji kultury, a także jako wspólna strukturalna budowa z innymi systemami kulturowymi (religia, mitologia). W koncepcji tej zarówno język jak kultura sytuowane są na poziomie myśli nieuświadomianej, są dwoma równoległymi przejawami bardziej fundamentalnej działalności, jaką stanowi aktywność ludzkiego umysłu. Odkrywanie systemów w obrębie języka, systemów nieuświadomianych, jest dla strukturalistów metodą odkrywania podobnych systemów w innych dziedzinach kultury. „Z wielu powodów

¹ W. Burszta, *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1986, s. 132.

² Zob. B. L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa 2002, s. 286.

uważam język za najbardziej zasadniczy fakt kulturowy – twierdzi Lévi-Strauss. – Po pierwsze, język jest częścią kultury(...). Po drugie, język jest zasadniczym instrumentem, uprzywilejowanym środkiem, dzięki któremu przyswajamy kulturę naszej grupy (...). W końcu, i przede wszystkim, język jest najdoskonalszym ze wszystkich przejawów porządku kulturowego, tworzących systemy na tej czy innej zasadzie. I jeśli chcemy zrozumieć, czym jest sztuka, religia, prawo, a może nawet i kuchnia lub zasady uprzejmości, należy je rozumieć jako kody utworzone przez artykulacje znaków, według modelu lingwistycznego porozumiewania się”³.

Język jako jeden z aspektów kultury, ze wszystkich innych aspektów dał się najłatwiej opisać i sformalizować, toteż dużego znaczenia dla badań różnych dziedzin kultury nabrały teoria i metodologia lingwistyki strukturalnej. Na gruncie amerykańskim rozwinęła się antropologia kognitywna, zwana też etnonauką, która wykorzystuje osiągnięcia lingwistyki strukturalnej. Dla kognitywistów punktem wyjścia są analizy semiotyczne, a pojęcie znaku rozszerzono na inne aspekty kultury. Czołowi przedstawiciele etnonauki, tacy jak Ward Goodenough, Stephen A. Tyler, Anthony Wallace i inni uznają badanie komunikatów językowych za główne źródło poznania kodów kulturowych, czyli podstawowych standardów postrzegania, wierzenia, oceniania i działania. Twierdzą, że za pośrednictwem języka można zrozumieć sposób konceptualizowania przez ludzi zarówno świata przyrodniczego, jak i społecznego. Standardy zachowania się językowego, uporządkowane w poszczególne systemy: fonologiczny, morfologiczny, syntaktyczny, semantyczny i symboliczny, są dla tych badaczy katalogiem form, które jednostka narzuca na doświadczaną rzeczywistość. Formy językowe stają się zatem rodzajem kodu dla form pozajęzykowych, czyli całego zakresu pojęć i doznań, za pomocą których ludzie rozumieją sens świata⁴.

Zarówno etnolingwistyka, antropologia kognitywna, jak i strukturalizm etnologiczny odkrywają w teorii języka podstawę teorii kultury. Ten zwrot ku badaniom językowym, *linguistic turn*, jaki dokonał się w naukach społecznych, przyniósł także zmianę przedmiotu badań. Kluczem do badań nad kulturą i zbiorowościami społecznymi stało się w ostatnich dziesięcioleciach odszukanie sensu subiektywnego, tj. zawartości znaczeniowej zjawisk kulturowych. Uwaga badaczy kierowana jest na sens, jaki społeczeństwa i jednostki nadają

³ G. Charbonnier, *Rozmowy z Lévi-Straussem*, przekład J. Trznadel, Warszawa 1968, s. 142.

⁴ Więcej na ten temat zob. M. Buchowski, W. J. Burszta, *Antropologia kognitywna: charakterystyka orientacji*, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia kognitywna*, Instytut Kultury, Warszawa 1993.

instytucjom, działaniom, wyobrażeniom, zdarzeniom czy obyczajom. Sens subiektywny stał się podstawą koncepcji badań antropologicznych w pierwszej połowie XX w. Ważnym przedstawicielem tej orientacji jest brytyjski funkcjonalista, Edward Evan Evans-Pritchard, który za główne zadanie antropologii uważał uchwycenie sensu i znaczenia, jakie mają poszczególne normy czy instytucje dla uczestników badanej kultury. Wraz ze zmianą przedmiotu badań zmieniły się także metody i logika wyjaśnień. Głównym narzędziem wyjaśniania stała się interpretacja. Clifford Geertz, amerykański antropolog uznawany za największy autorytet nowej antropologii lat osiemdziesiątych XX w., twierdzi, że analiza kulturowa jest (lub powinna być) domyślaniami się sensów (*meanings*), szacowaniem domysłów i wyciąganiem wniosków. Każda interpretacja jest w pewnym sensie rozpoczynana od nowa; oznacza to zbieranie wciąż nowych materiałów, które służyć będą do kolejnych, odmiennych od poprzednich analiz⁵. Interpretowanie jest zatem ciągłym, niekończącym się procesem, w którym uczeni starają się znaleźć odpowiedź na pytanie „jak ta czy inna grupa ludzi, ta czy inna epoka, ta czy inna osoba dla siebie samej tworzy sens”⁶.

Odszukanie tego sensu wymaga między innymi uchwycenia znaczenia symboli, znaków i przekazów. To one kryją w sobie podstawowe informacje objaśniające relacje zachodzące w społeczeństwie i sens, jaki im jest nadawany. Pozwalają odczytać systemy wartości i wzorce etyczne, dotrzeć do wyobraźni zbiorowej. Dążenie do rozumienia zjawisk kulturowych poprzez badanie sensu subiektywnego stało się naczelnym celem antropologii symbolicznej, dziedziny, która żywo rozwija się w ostatnich dziesięcioleciach. Podstawowym założeniem „nowej antropologii” jest przekonanie, że ludzie organizują swoje działania nie według warunków obiektywnych, takich, jakie może z zewnątrz zaobserwować badacz, ale zgodnie z własną wizją świata. Odtworzenie myślowego modelu świata, stanowiącego podstawę działania, możliwe jest poprzez badanie struktur symbolicznych, mitów, ideologii i rytuałów, wierzeń religijnych i magicznych itp. Wykładnię podstawowych zasad nowej antropologii dał jeden z jej twórców Edmund Leach w książce *Culture and Communication* (Cambridge 1976). Szczególnie w Wielkiej Brytanii badania nad kulturą symboliczną stanowią obecnie większość badań antropologicznych, w tym znaczna część dotyczy problemów rytuału, symbolizmu i jego klasyfikacji.

⁵ Zob. C. Geertz, *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, w: *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, s. 20.

⁶ C. Geertz, *O gatunkach znaczących (Nowe konfiguracje myśli społecznych)*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wybór i przekład R. Nycz, Kraków 1997, s. 218.

Znaczny wpływ na rozwój orientacji związanej z ideą badań symbolicznych miały wcześniej prace Kennetha Burke'a, Ernesta Cassirera, Michela Foucaulta czy Emila Durkheima. Przyczyniły się one do rozwoju badań nad relacjami między strukturami społecznymi a systemami przedstawień. W naukach społecznych zastosowano pojęcie mitu do opisu rzeczywistości społeczno-politycznej, co doprowadziło do wyodrębnienia kategorii mitu społecznego i politycznego. Analiza wydarzeń politycznych potwierdziła, że zjawiska świadomościowe, ale także iluzoryczne wyobrażenia o rzeczywistości, determinują bieg wydarzeń politycznych⁷. Toteż pojęcie „wyobraźni” w ostatnich latach stało się przedmiotem badań wielu dyscyplin. Każda z nich – zarówno antropologia, socjologia, psychologia, jak i historia – odkrywała wielorakie funkcje, jakie wyobraźnia odgrywa w życiu zbiorowym, zwłaszcza w związku z pełnieniem władzy. Władza polityczna bowiem szczególnie bazuje na wyobrażeniach, symbolach i mitach.

W ostatnich latach w naukach społecznych dokonał się istotny zwrot, który znacznie zbliżył je do tradycyjnej humanistyki. Nauki humanistyczne, takie jak filologia czy psychologia, stały się przedmiotem zainteresowania wielu socjologów. Przedstawiciele nauk społecznych przyznają, iż pojmowanie życia społecznego jedynie w kategoriach funkcji, organizacji, struktury nie wyczerpuje jego istoty, obraz zaś społeczeństwa działającego na wzór maszyny dawno się zdezaktualizował, był bowiem niepełny i wypaczony. Ideał fizyki społecznej mierzącej różne funkcje, opierającej się na pomiarach, faktach i analizach ma coraz mniej zwolenników, gdyż nie objaśnia w sposób wyczerpujący różnorodności świata, wielości form i zjawisk. Pozytywistyczny model nauki przeniesiony z nauk przyrodniczych na naukę o kulturze nie przyniósł w efekcie oczekiwanego spójnego systemu teoretycznego, wyjaśniającego wszelkie zjawiska kulturowe, takie bowiem aspekty kultury jak myśli, uczucia i wyobrażenia nie dały się ująć w formę strukturalnych modeli.

Nowe teorie społeczne odwołują się zatem do świata sztuki, psychologii, literatury, języka. Uczeni poszukują analogii w świecie humanistyki. Niektórzy, jak Ludwig Wittgenstein, Peter Winch czy Erving Goffman, zachowania zbiorowe postrzegają w kategoriach gry⁸. Opis działań społecznych przeprowadzany jest na podobieństwo zachowań partnera i kontrpartnera w grze.

⁷ Więcej na ten temat zob. S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1983; S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988; T. Biernat, *Mit polityczny*, Warszawa 1989.

⁸ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przekład B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972; P. Winch, *The Idea of a Social Science*, London 1958; E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia*, przekład H. i P. Śpiewak, oprac. i wstęp J. Szacki, Warszawa 1981.

Zgodnie z tym poprawność lub niepoprawność danego zachowania określić można wyłącznie w obrębie gry, w której jest ono ruchem, w koncepcji Wittgensteina – w kontekście danej gry językowej. Grą językową nazywa on proces polegający na używaniu wyrażen w określony, nie dowolny sposób. Język, w jego pojęciu, nie służy do zdawania sprawy, co ma, a co nie ma miejsca, lecz do komunikowania się ludzi między sobą. Aby jednak ta komunikacja istniała, ludzie muszą nauczyć się języka, tzn. nauczyć się nie tylko poprawnie wypowiadać (zapisywać, czytać) wyrażenia, ale także używać ich w sposób, w jaki używane są w (zastanej) grze językowej. Dla zwolenników teorii gry wszelkie zachowanie zawsze musi być widziane przez pryzmat określonej reguły, pod którą ono podpada. Jedynie znajomość reguł pozwala właściwie ocenić zachowanie, właściwie określić znaczenie.

Duże zainteresowanie budzi także koncepcja koncentrująca się na sposobie utrwalania znaczeń, w której opis zachowań opiera się na analogii związanej z czynnościami pisarza i czytelnika. W takim ujęciu życie jest jak tekst, który utrwalił mowę. Badacze traktują obszar kultury i tradycji (a niekiedy całą dostępną nam rzeczywistość) na podobieństwo tekstu podlegającego interpretacji. Wszelkie działania społeczne są, zgodnie z tą koncepcją, sposobem budowania tekstu, zestawiania symboli dla celów ekspresji. Analiza stosowanych środków zapisu, a mogą to być instytucje, obyczaje, przemiany społeczne, tak jak analiza tekstu pozwala ustalić, w jaki sposób społeczeństwo utrwała działanie, jak się organizuje itp., w jaki sposób nadaje sens i wreszcie jaki nadaje sens. Do przedstawicieli tego kierunku zalicza się m.in. językoznawcę Altona Beckera, który w odrodzonej, nowej filologii upatruje szansę dla badań społecznych. Uważa on, że badanie tekstów winno być nierozzerwalnie związane z badaniami zjawisk społecznych. Nie wystarcza samo tłumaczenie, objaśnianie słów, sam przekład. Od nowej filologii wymaga się ustalenia natury tekstów – zasad ich konstruowania, połączenia pracy nad znaczeniem utrwalonym (tekstem) z pracą nad procesami społecznymi, które dokonują owego utrwalania (mogą to być np. żarty, obrzędy, kazania, system kast hinduskich, zwyczaj palenia wdów i inne). Nowego filologa Becker postrzega jako „specjalistę od relacji kontekstualnych we wszystkich dziedzinach, w których główną czynnością jest budowanie tekstu: w literaturze, historii, prawie, muzyce, polityce, psychologii, handlu, nawet w odniesieniu do wojny i pokoju”⁹.

Inni badacze w dramacie dostrzegają analogię do życia społecznego. Relacje zachodzące między aktorem i widownią odpowiadają działaniom społecz-

⁹ Cyt. za: C. Geertz, *O gatunkach zmaconych*, op. cit., s. 232.

nym. Głównym przedstawicielem teorii „dramatu społecznego” jako procesu regeneracji jest brytyjski antropolog Victor Turner. W myśl tej teorii na wszystkich poziomach organizacji społecznej, od rodziny po państwo, toczy się dramat społeczny. Konflikty o różnej skali, zrodzone na różnych poziomach społecznych, dochodzą do punktu kulminacyjnego. Ich rozstrzygnięcie następuje poprzez różne formy obrzędu, „dzięki publicznie odegranym, skonwencjonalizowanym zachowaniom”. Mogą to być: spór sądowy, wendeta, ofiara, modlitwa – formy te wyznaczają i narzucają granice i porządek. Pogwałcenie ich prowadzi do zmiany *status quo*, do przemiany¹⁰. Teorie te opierają się na przekonaniu, iż równowaga społeczna jest chwiejna, a społeczeństwo targane jest konfliktami, których źródłem nie są patologiczne odchylenia od norm lub zewnętrzne wpływy, lecz sama istota struktury społecznej.

Struktura społeczna jest naczelnym pojęciem w orientacji strukturalistycznej, rozwijającej się na gruncie brytyjskiej antropologii społecznej, którą reprezentuje Alfred Reginald Radcliffe-Brown. Uważa on, że zjawiska z zakresu kultury symbolicznej, w tym językowe, są wtórne wobec struktury społecznej. Kluczową rolę w tej koncepcji odgrywają dwa pojęcia: struktura społeczna i funkcja. Dla Radcliffe-Browna struktura społeczna to „trwałe uporządkowanie osób w obrębie stosunków społecznych określonych czy też kontrolowanych przez instytucje, tj. społecznie ustanowione normy lub wzory zachowania”¹¹. W myśl tej teorii, struktura stanowi bezpośrednią przyczynę wszelkich procesów społecznych, tj. zachowań i interakcji w obrębie badanych grup.

Stabilności i konserwatyzmowi struktury przeciwstawiała się koncepcja Turnera i wprowadzone przez niego pojęcie „antystruktury”, którym określa marginalną sferę działań społecznych. Turner kładzie szczególny nacisk na dynamiczny charakter procesu społecznego. W swoich pracach zastosował kategorię marginalności czy liminalności, z której wyprowadzał teorię zmiany społecznej. Według tej teorii społeczeństwo tworzy specjalne marginesy struktury, które pozostają częściowo poza zasięgiem ustalonego systemu norm. Te marginalne obszary stwarzają możliwość eksperymentowania i wprowadzania nowych idei, które – zaakceptowane – zostają przyjęte do ogólnego systemu wzorów życia. Do takich marginalnych, choć najistotniejszych z punktu widzenia zmiany społecznej, obszarów życia zalicza m.in. naukę, sztukę, rytuał, ale także wszelkiego rodzaju zamknięte i izolowane społeczności rządzące się własnymi zasadami, jak np. zakony, tajne stowarzyszenia, komuny młodzie-

¹⁰ Por. V. Turner, *From Ritual to Theatre*, New York 1982.

¹¹ A. R. Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology*, Chicago 1968, s. 177.

zowe. Turner uważa, że sytuacja marginalna pozwala wyzwolić się z ograniczeń kulturowych i formułować alternatywne wzory ładu społecznego, a w końcowym efekcie prowadzi do przeobrażeń strukturalnych¹².

W naszych badaniach nad wyobraźnią polityczną Afgańczyków uwzględniliśmy stanowiska zwłaszcza tych badaczy, którzy za podstawę przyjmują język, ale wzięliśmy pod uwagę również teorie przyznające strukturze prymat w kształtowaniu wzorów zachowań. Określenie „logiki polityki afgańskiej” wymagało ustalenia jej normatywno-aksjologicznych uwarunkowań. Przedmiotem naszych badań były zatem system wartości i normy prawa oraz struktura organizacji społecznej odzwierciedlająca pojęcie ładu, będącego rdzeniem świadomości politycznej. Głównym kluczem, według którego przeprowadzaliśmy analizę materiału, był klucz językowy.

Ponieważ o wyborach i decyzjach politycznych w dużym stopniu decyduje system wyznawanych wartości, w pierwszej części pracy omawiamy systemy etyczne, jakie kształtowały postawy Afgańczyków. Za podstawę przyjęliśmy język, który stanowi (wyraża, odzwierciedla) określoną wizję świata, a tym samym staje się główną drogą do poznania jego podstawowych wartości.

W Afganistanie dwa języki nieustannie walczą o prymat: język paszto i perski¹³. W literaturze naukowej perski zwany jest językiem nowoperskim, w Afganistanie zaś nosi nazwę dari. Jest to dawna nazwa języka perskiego przyjęta oficjalnie przez Afgańczyków w 1958 r. zamiast dotychczasowej nazwy *farsi* (perski). Oznacza „język dworu” od perskiego *dabar* lub *dar* – dwór. Spotyka się także interpretację, że nazwa ta oznacza „język doliny” od perskiego *darra* – dolina. Zmiana nazwy miała podkreślić odrębność języka perskiego używanego w Afganistanie i związana była z kształtowaniem się tendencji nacjonalistycznych. Oba języki, paszto i perski, należą do grupy języków irańskich. Właściwy termin brzmi języki nowoirañskie i taką nazwę przyjmuje się dla języków irańskich występujących współcześnie. Dzieje języków irańskich w czasach historycznych dzieli się na okres staroirañski (ok. IX w. p.n.e. – IV w. p.n.e), średnioirański (IV w. p.n.e. – IX/X w. n.e.) i nowoirañski (od IX/X w. n.e do czasów współczesnych). Jedynie dwa odrębne języki nowoirañskie są kontynuacją języków średnioirańskich: język nowoperski (wraz z tadżyckim) oraz jagnobi¹⁴.

¹² Por. V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca 1974.

¹³ Interesujący opis obu języków w ujęciu socjolingwistycznym zob. J. Pstrusińska, *Afghanistan 1989 in Sociolinguistic Perspective*, „Central Asian Survey”, Incidental Papers Series, nr 7, London 1990.

¹⁴ Por. *Języki indoeuropejskie*, Warszawa 1986, t. I, s. 163 i dalsze.

Zarówno język perski, jak i paszto są nośnikami odrębnych systemów wartości, utrwalonych w poezji, a także w legendach, pieśniach, przysłowiacz, przez wieki żyjących w ustnych przekazach. Do najważniejszych źródeł w języku paszto kształtujących wzory etyczne należy Pasztunwali – niepisany kodeks Pasztunów. Pierwszą i dotychczas jedyną próbą przedstawienia tego kodeksu jest wydana w 1331 r. hidżry (1953) w Kabulu książka Ghijam ad-Din Chadima *Pasztunwali*. W języku polskim ukazały się jej fragmenty w „Etnografii Polskiej”¹⁵.

Niezwykle cennym źródłem jest praca afgańskiego badacza Mohammada Ibrahima Atai, *De pasztani ghabilo estelahi ghamus (hoghughi – džazai – ta’ameli)*, (*Słownik pasztuńskiej terminologii plemiennej [prawniczej – karnej – obyczajowej]*) wydana w Kabulu 1357 (1978)¹⁶. Książka ta to rezultat wieloletniej pracy badawczej w takich prowincjach jak Helmand, Kandahar, Paktja, Nangarhar. Autor podkreśla, że wszystkie zamieszczone terminy są współcześnie używane w rejonach, w których plemienne instytucje są nadal silne. Dotyczy to szczególnie terenów pogranicza afgańsko-pakistańskiego, gdzie tradycje plemienne są bardzo żywe, głęboko zakorzenione w okresie przedmuzułmańskim. Autor wspomina, że w czasie badań terenowych właśnie w tym rejonie natknął się na niezwykle stary dialekt języka paszto – wanetsi.

Wiele norm i prawd o systemie wartości przechowało się w ludowych piosenkach i przysłowiacz. W naszej pracy wykorzystaliśmy zbiór przysłów pasztuńskich *Paszto mataluna* wydany w 1358 r. h. (1979) w Kabulu. Zbiór ten ukazał się w języku paszto oraz w tłumaczeniu na język dari (A. R. Benawa) i angielski (A. M. Szinwari).

Cennym źródłem były także popularne pieśni Pasztunów. Po raz pierwszy zebrał je i przetłumaczył na język francuski orientalista James Darmesteter. W *Chantes Populaires des Afghans* wydanych w Paryżu w latach 1888-1890 autor przedstawił teksty ballad zebranych przez niego w czasie naukowej ekspedycji w Afganistanie w latach 1886-1887. J. Darmesteter jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę na rolę pieśni i piosenek w życiu Pasztunów. Pisał, iż ludowa poezja, pogardzana i odrzucana przez ludzi wykształconych, stanowi nadzwyczaj cenne zjawisko. Tworzona przez niepiśmiennych poetów, wyraża

¹⁵ J. Pstrusińska, *Pasztunwali – afgański kodeks postępowania*, „Etnografia Polska”, vol. 21, zeszyt 2, 1977, s. 63-79.

¹⁶ W 1978 r. ukazało się angielskie tłumaczenie pt. *A Dictionary of the Terminology of Pashtun's Tribal Customary Law and Usages*, przekład A. Mohammad Shinwary, International Centre for Pashto Studies, Academy of Science of Afghanistan, Kabul 1358 h.

ich uczucia i utrwała prawdziwe życie narodu¹⁷. Praca zawiera także zarys gramatyki oraz krótką historię literatury języka paszto.

Zbiór pieśni pasztuńskich ukazał się także w przekładzie na język rosyjski. Tradycje literatury niepisanej (ustnej) były przedmiotem badań Georgija Fiedorowicza Girsy, który w pracy pt. *Istoriczeskije piesni Pusztunow* (Moskwa 1984) zebrał pieśni pasztuńskie, opowiadające o walkach za wiarę i wolność, głównie w okresie wojen angielsko-afgańskich.

Także *Pata Chazana* (Ukryty Skarb), najstarszy zbiór poezji pasztuńskiej, przechował idee i wartości wyznaczające miary świata Pasztunów. Po raz pierwszy zbiór ten opublikowany został w 1944 r. i wzbudził wiele dyskusji nad autentycznością niektórych zebranych w nim wierszy. Zawiera utwory w języku paszto datowane już na VII, VIII, IX w., czego nie potwierdzają żadne inne źródła. Początki literatury w języku paszto datowane są na wiek XV. Biografie poetów i ich wiersze zebrał Mohammad Hotak, który w ciągu wielu lat zapisywał zachowane w pamięci Pasztunów utwory i informacje o autorach. Jak podaje sam autor, dzieło to rozpoczął w 1142 r. hidżry. W 1945 r. zbiór ukazał się w tłumaczeniu na język dari.

Cenny materiał do badań nad aksjologicznymi aspektami tradycji afgańskiej stanowiła poezja XVII-wiecznego poety-wojownika, piewcy ideałów pasztuńskich – Chuszał Chan Chattaka. Jego wiersze, śpiewane i recytowane przez bardów, przetrwały w ustnej tradycji. Doczekały się także wielu wydań i przekładów (Cuthbert Edward Biddulph, D. Mackenzi, Georg Morgenstierne, M. Jeremina, A. Gierasimowa, Girs i inni).

W przeciwieństwie do paszto, język perski posiada znacznie bogatszą i starszą tradycję literacką. Najpełniej wyrażał się w poezji, szczególnie w poezji sufickiej, która na tych terenach rozwijała się szczególnie intensywnie. Poezja przechowywana była w ustnych przekazach nie tylko wśród ludzi wykształconych, lecz i wśród najszerszych kręgów afgańskiej społeczności. Między innymi tą drogą – poprzez poezję – sufizm docierał do najodleglejszych zakątków Afganistanu, kształtując postawy i wartości ludzi zamieszkujących niedostępne doliny i odległe górskie wioski.

Sufizm jako wielopostaciowy nurt doczekał się bardzo licznych prac poświęconych różnym jego aspektom. Od ponad dwóch wieków w orientalistyce europejskiej, a nieco później w amerykańskiej, kanadyjskiej i japońskiej prowadzone są badania nad tym nurtem. Spośród szerokiego grona uczonych naj-

¹⁷ J. Darmesteter, *Afghan Life in Afghan Songs*, „Contemporary Review”, London, October 1887, s. 454.

większy wkład w rozwój badań mieli niewątpliwie Louis Massignon, Arthur Arberry, John Spencer Trimingham i Annemarie Schimmel. W zakresie badań nad sufizmem irańskim i środkowoazjatyckim niezwykle cenne są prace Ewgenija Bertelsa, Marijan Mole'a, Henry'ego Corbina. Ważny udział mają także sami Irańczycy, a prace Seyyeda Hosseina Nasra i Abdul Hosajna Zarin-kuba prezentują muzułmański punkt widzenia. W samym Afganistanie religia nie doczekała się poważniejszych badań, toteż niewiele jest także prac dotyczących rozwoju sufizmu na tych terenach. W ostatnich latach lukę te uzupełniają prace Davida B. Edwardsa, cennym źródłem są także prace Saiyida Athara Abbasa Rizwiego omawiające historię sufizmu w Indiach. W ostatnim czasie w Iranie ukazała się praca pt. *Tarich-e chanaghah dar Iran*. Autor, Muhammad Kijani, uwzględnia w niej obszar historycznego Chorasanu, obecnie należącego w części do Afganistanu.

Tradycje sufickie ujęte w formę poezji stanowiły część edukacji religijnej Afgańczyków, a tym samym edukacji społecznej, gdyż dążenia społeczne i polityczne w społeczeństwach muzułmańskich wyrażają się w formie religijnej. Toteż dla poznania społeczeństwa materiały dotyczące religii stanowią źródła o podstawowym znaczeniu. W naszej pracy wykorzystaliśmy popularne teksty do nauki religii *Pandz gandz* (Pięć skarbów) oraz *Kollijat-e Czahar Kitab* (Zbiór Czterech Ksiąg), których treść znana była w najbardziej odległych wsiach i osadach.

Spośród wielu problemów badawczych dotyczących sufizmu interesował nas przede wszystkim jego aspekt etyczny, a także struktura organizacyjna bractw. Zrozumienie logiki polityki afgańskiej wymaga bowiem, obok ustalenia miar etycznych, określenia, w jaki sposób pojmowano ład, według jakiego wzorca społeczeństwo afgańskie organizowało się, jakie były archetypy władzy. Odpowiedzi na postawione pytania poszukujemy w drugiej części pracy, zatytułowanej *Wzory ładu społecznego*, w której analizujemy plemienną strukturę oraz strukturę bractw sufich. Odmienność tych struktur świadczy o tym, iż pojęcie ładu dla Afgańczyków miało różne znaczenie, budowane było według różnych wzorców, a ich ślady i symbole przetrwały w zwyczajach, w przysłowiach, w poezji.

W trzeciej części pracy zatytułowanej *Granice wyobraźni politycznej* pokazano, jak ideały, wzorce, wartości i normy moralne, przechowywane w zbiorowej wyobraźni Afgańczyków, wpływały na wybory i postawy polityczne, jak kształtowały polityczny sposób działania. Jakiego ładu broniły normy prawne powszechnie akceptowane w Afganistanie. Ponieważ polityka nabiera szcze-

gólnego znaczenia wraz z powstaniem państwa¹⁸, koncentrujemy się na okresach, kiedy państwo afgańskie wykazywało dużą aktywność, tj. od czasów rządów emira Abdur Rahmana, poprzez okres szacha Amanullaha, rządy prezydenta Mohammada Dauda, aż po czasy państwa totalitarnego rządzonego przez Ludowo-Demokratyczną Partię Afganistanu (LDPA) i jego rozpad w okresie toczącej się wojny domowej.

¹⁸ Maria Szyszkowska uważa, że polityka zaczyna się wraz z powstaniem państwa i jest późniejsza od prawa, które w postaci prawa natury dochodziło do głosu również przed utworzeniem państwa, por. M. Szyszkowska, *Związki filozofii polityki z filozofią prawa*, w: *Elementy filozofii polityki*, Warszawa 1992, s. 53.