

JERZY SŁAWOMIR WASILEWSKI

(Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa)

## TABU, ZAKAZ MAGICZNY, NIECZYSTOŚĆ

*Część I*

## ZROZUMIEĆ TABU

Ponad 25 lat temu ukazał się w „Etnografii Polskiej” artykuł J. Klimaszewskiej (1960) poświęcony zakazom magicznym w tradycyjnej kulturze ludowej. Wystarczająco to długi odstęp czasu, aby warto było ponownie spojrzeć na ten tekst i sprawdzić, które z jego tez przetrwały, które z obiecujących wówczas perspektyw nadal wydają się obiecujące, oraz generalnie zastanowić się, czy posunęliśmy się w tym czasie naprzód w rozumieniu podstawowego zjawiska kultury, jakim jest zakaz magiczny lub religijny: tabu.

Autorka nie podejmuje dyskusji na temat genezy tabu — tłumaczy się na wstępie brakiem kontaktu z aktualną literaturą obcą. Dziś, gdy jesteśmy w stanie nadrobić ten brak, okazuje się, że bieżąca literatura nie zawsze ułatwia rozwiązanie problemu. Nowe kierunki nie odpowiadają bowiem na stare pytania — zostawiają je po prostu, jakby zmęczone ich powtarzaniem, a za to odkrywają nowe pola badań i stawiają nowe kwestie. Próżno oczekiwać, że kognitywizm albo *ethnoscience* rozstrzygną problem genezy czy pierwotnego sensu tabu — one co najwyżej wtrącają swoje trzy grosze, tzn. dodadzą nowy wymiar do i tak złożonego zagadnienia.

Czy w takim razie jedyny postęp możliwy w humanistyce to tylko zmiana, zwłaszcza zmiana paradygmatu? Czy nowe metody nie mogłyby jednak odpowiadać na odwieczne pytania, weryfikować stare odpowiedzi? Na szczęście nowe podejścia umożliwiają co najmniej jedno: dostrzeżenie i skorygowanie ograniczeń starych paradygmatów. Pokazują, że często zanim na pytanie udzielono (fałszywej) odpowiedzi, to przedtem źle je postaviono, bazując na fałszywych założeniach, wynikających ze słabości całego systemu dawnych eksplanansów. Te słabe punkty starych paradygmatów to:

— naiwna koncepcja człowieka: deklarowane lub ukryte, milcząco przyjmowane założenia na temat natury ludzkiej i motorów działania symbo-

licznego, np. strach przed duchami, obawa o duszę itp.; jest to wynik gabinetowości XIX-wiecznej nauki o „dzikich”;

– monomania interpretacyjna zamiast widzenia wielostronnego związku wytworów kultury; wąski paradygmat – kilka wszechobecných eksplanansów: magia, animizm. moc, widziany jednopłaszczyznowo mit itp.;

– brak przemyślanego całościowego ujęcia różnych sfer kultury duchowej – mitu, obrzędu, tekstów folkloru; na to miejsce „retoryka asocjacji” – wyliczanie skojarzeń;

– ta sama żywiolowość w sferze metodologii: mnożenie hipotez *ad hoc* bez poddawania ich stopniowej eliminacji – niechęć do stosowania „brzytwy Ockhama”; nieuwzględnianie faktu, że wprowadzenie jednego pojęcia czy hipotezy ma implikacje dla pojęć pozostałych, wymaga ich modyfikacji;

– niedostatki refleksji nad kulturą jako tekstem, nad pojęciami znaczenia, rozumienia, wyjaśniania, nieporadność w traktowaniu wieloznaczeniowości symbolu; utożsamianie pierwotnego sensu z genezą itp.

Błąd nieudolnego formułowania założeń badawczych oraz niekonsekwencja w budowie i weryfikacji paradygmatu mszczą się do dziś na badaczach podejmujących jakiekolwiek problemy szczegółowe w obrębie antropologii symbolicznej. Stąd konieczność podjęcia prac nad zwartym zespołem myślowych założeń, leżących u podstaw wszelkich interpretacji sensów, znaczeń, symboliki.

Streśćmy nasze zamiary:

Przedmiotem pracy będą tzw. zakazy magiczne – pojęcie utożsamiane na razie dla uproszczenia z terminem tabu. Spróbuję udowodnić, że można i trzeba rozumieć je jako sposób – mówiąc metaforycznie – odczyniania niedoskonałości świata; tu zarysuje się związek tabu z ideą nieczystości – elementarnym składnikiem owej niedoskonałości. Pierwszym krokiem do takiego sformułowania będzie krótki przegląd dotychczasowych koncepcji tabu. W obawie, że krytyka teoretyczna byłaby tu jałowa, szybko obieram inną drogę: konkretny wątek pewnej toczącej się od dawna debaty, aby na jego przykładzie przedstawić najważniejsze konkurencyjne interpretacje. Tym polem doświadczalnym będzie obszar biblijnych zakazów wraz z odwieczną kwestią powodów nieczystości świni u Semitów. Zagadnienie to obfituje w literaturę, i to tę szczegółową, dokonującą ustaleń, a nie tylko ogólną, postulującą metody. Można więc mieć nadzieję, że wnioski z takiej merytorycznej debaty będą mogły posłużyć za myślowy punkt podparcia, od którego można wyjść przy analizie innych zakazów.

Będzie ona przeprowadzona dwustopniowo: najpierw z zastosowaniem procedury dedukcyjnej, na niewielkiej próbie materiałowej, zostanie sformułowana hipoteza na temat zasadniczego sensu zakazów magicznych, po czym na próbie większej, na podstawie wnioskowania indukcyjnego, będzie przeprowadzona jej weryfikacja. W dalszym ciągu zostaje naszkicowany taki szerszy kontekst pojęciowy, w którym należy rozumieć tabu znajdzie swoje miejsce; nie tylko umożliwi on zrozumienie wielowymiarowości tego zjawiska,

ale też będzie mógł posłużyć do konsekwentnych interpretacji innych wytworów kultury symbolicznej. Jestem przekonany, że zanim paradygmat taki zostanie sformułowany (by można go było poddawać krytyce) wszelka działalność interpretacyjna na poszczególnych polach – mit, rytuał – będzie miała tylko doraźny, prowizoryczny charakter. Twierdzę też, że nie da się zrozumieć szczegółu nie posiadając przybliżonej wizji ogółu – jak nie da się naprawdę zrozumieć, „dlaczego to właśnie świnia jest zakazana”, bez odpowiedzi na pytanie, „co to znaczy, że jest ona zakazana” – dlaczego w ogóle funkcjonuje zakaz, czym jest i jak się ma do innych działań symbolicznych.

Finalnym celem jest więc szeroki paradygmat, wykluczający cząstkowe, doraźne, *ad hoc* sporządzane interpretacje. Myślenie potoczne ma nieuleczalną predylekcję do takich kawałkowych etiologii i na tej fali amatorskie wyjaśnienia poszczególnych, z osobna branych zakazów przedostają się do studiów i monografii etnograficznych, rażąc mentalnym rodowodem z drobnomieszczańskiego kręgu Tuwimowskich „ludzi, co widzą wszystko oddzielnie: że koń, że Stasiek, że pies, że drzewo”.

## I

Plaga doraźności trapiła wiele wcześniejszych interpretacji tabu. Pomijając w tej chwili pierwsze poważniejsze wystąpienia J. G. Frazera i W. Robertsona Smitha wystarczy wymienić prace H. Schurtza i H. Webstera. Obie one równie żałośnie, nieprzekonująco i eklektycznie wyliczają racje, dla których istniało tabu. „Wszystkie te przesady odzwierciedlają ignorancję człowieka wobec jego otoczenia [...] wywodzą się one ze strachu wobec nieznanego i niepoznawalnego” (Webster, 1942, s. 378; por. też Webster, 1916, s. 60) – tyle tylko zrozumiał widocznie autor dwóch bogatych repertoriów zakazów, albowiem tylko taki wspólny mianownik dostrzegł po wyliczeniu wszystkich okazji, w których obowiązują tabu: seks i kwestia rozdziału płci, śmierć i lęk przed zmarłymi, obcy i dziwne zjawiska, święte osoby i rzeczy, grzech i zmaza rytualna, a wreszcie ekonomiczne aspekty tabu (zakaz zjadania przydatnych zwierząt). Podobnie ogólnikowo łączy – z totemizmem – zakazy żywnościowe H. Schurtz, dostrzegając co najwyżej halucynogenną funkcję postów (osłabienie organizmu sprzyja zaistnieniu wizji – Schurtz, 1893, s. 40-41) oraz stwierdzając zakazy jedzenia tego, co należy do zmarłych. Rozumie on przynajmniej ów pozautilitarny, konwencjonalny i zrelatywizowany do kultury sens zakazu: „niewinna mucha w zupie lub piwie, ślimak w sałacie, dżdżownica w warzywach” – ileż obrzydzenia wywołują one we współczesnym konsumencie, a przecież w innych kulturach stanowią pożywienie i nawet ludzkie mięso zjadane przez kanibalów nie okazuje się szkodliwe (tamże, s. 16).

W podobnym duchu przemawia E. Crawley (1927, I wyd. 1902): sprowadza on znów tabu do idei unikania rzeczy groźnych, ale próbuje oprzeć cały wywód na niebezpieczeństwie kontaktu płci i mistycznych skażeń stąd

wynikających. Znacznie ciekawszy jest tam, gdzie pisze o przeciwieństwie zakazów – o idei karnawałowego rozpasania.

Dziela ówczesnych psychoanalityków, choć również wydają się należeć do archiwum koncepcji zwietrzałych, prezentują się oryginalniej. Wymienie dwóch tylko autorów, których tezy dadzą się później wykorzystać – pod warunkiem, że potraktuje się je nie jako ustalenia merytoryczne, ale jako metafory, i że dokona się ich przekładu na pojęcia bliższe rzeczywistości. Pierwszy to oczywiście Z. Freud (1913), traktujący tabu jako trwające do dziś stłumienie pragnień, które nurtowały niegdyś pierwotną hordę. Miały one doprowadzić do zabójstwa pierwszego ojca-tyrana przez jego synów, zjedzenia go i podziału praw do kobiet w hordzie. Dzisiejsze tabu totemiczne to nic innego jak wyrzuty sumienia przeniesione na totemiczne zwierzę, którego odtąd nie wolno zabijać ani jeść. Również egzogamia – a więc tabuizowanie kobiet z własnej grupy – jest podobną reakcją sumienia na to samo prawdydarzenie.

Mniej spekulatywny jest Geza Roheim (1945), psychoanalityk posługujący się w odróżnieniu od Freuda szczegółowym materiałem etnograficznym. Widzi on tabu jako środek symbolicznego zachowania jednej z najbardziej pożądanых wartości, a mianowicie mającej swe biologiczne korzenie dwustronnej jedności dziecka (płodni) i matki. Roheim traktuje najróżniejsze zachowania kulturowe – nawet takie, jak witanie się uściskiem dłoni i pocałunkiem – jako symboliczny wyraz „powrotu do łona”. Także tabu ma zapewniać osiągnięcie owej dwujedni, nakładając ograniczenia na wszelkie działania o charakterze symbolicznie separującym, wydzielającym. Autor wybiera dla ilustracji tabu eskimoskie: zakaz zdrapywania szronu z okien, usuwania osadu z lamp, cięcia brył śniegu i surowców do obróbki, wyprawiania skór, czesania się itp. Obowiązują one w sytuacji śmierci człowieka lub zwierzęcia, a więc – jak to interpretuje – wtedy, gdy osamotniona dusza powinna być jak dziecko przysparzona przez żywych członków plemienia dla osiągnięcia owej dwujedni.

Przeciwko tak wybiórczemu traktowaniu tabu zaprotestować musi każdy, kto choć trochę zna materiał eskimoski, np. ze studium M. Maussa (1973), dającego znacznie bardziej całościową jego interpretację. Zakaz separacji (od matki) to przecież tylko jeden z aspektów tabu, podobnie jak oddzielenie duszy, śmierć, to tylko jedna z wielu okoliczności, gdy ono obowiązuje. Chociaż widzę dużo racji w ujmowaniu tabu jako prowadzącego do osiągnięcia sytuacji płodowej (sam Roheim miał raczej na myśli sytuację dzieciństwa w ogóle) to jego wyjaśnienie okoliczności ogłaszania zakazów – kiedy owe „bezzadne dusze” powinny być potraktowane jak dzieci – trzeba odrzucić jako nadzwyczaj naiwne.

Oczywiście w nurcie psychoanalitycznym i poza nim znaleźć można więcej zwolenników tezy przeciwnej, wedle której tabu miałyby zapobiegać niedojrzałym chęciom powrotu do matki, więzom edypalnym czy tzw. fiksacji macierzyńskiej. To właśnie odcięcie od matki ma być celem różnych zabiegów

i zakazów nakładanych w momentach inicjacji, w okresach poporodowych itp. Liczne analizy powstające w obrębie amerykańskich *cross-cultural studies* (F. Young, Y. Cohen), jak i prace wielu inaczej, bo symbolicznie, zorientowanych badaczy europejskich (Luc de Heusch), idą właśnie w tym kierunku.

Na koniec wspomnijmy o zupełnie innym sposobie widzenia tabu – o traktowaniu go jako operatora tubylczych klasyfikacji. Tak rozumeli tę instytucję Durkheim i Mauss, tak też ujmował ją w swoim czasie C. Lévi-Strauss (1966, oryg. 1962). Jego tezę można w uproszczeniu podsumować następująco: zakazy, zwłaszcza dotyczące pożywienia, są związane z regułami zawierania małżeństw, są metaforycznym odpowiednikiem zakazów określających wymianę kobiet, są więc przetworzeniem reguł rządzących podstawową instytucją kultury. W ramach totemizmu jako uniwersalnego systemu klasyfikacyjnego zostaje ustanowiony metaforyczny związek między odpowiednimi lub nieodpowiednimi rodzajami zwierząt i roślin a grupami ludzkimi kwalifikującymi się lub nie do małżeńskich związków. Tabu (pokarmowe) to tylko projekcja reguł klasyfikacji matrymonialnej.

Francuski eseista Georges Bataille również ujmował tabu w ścisłym związku z kwestią płci, aczkolwiek raczej w jej erotycznym aspekcie; traktował je jako zakaz nałożony przez pracźłowika na wszelki gwałt przeszkadzający w pracy, która go ucłowiecza i daje mu przyszłość: na niekontrolowany seks, mord, krew menstruacyjną. Zalecające całościowe badanie tabu zamiast izolowanych wyjaśnień słowa Bataille (1962, s. 51) „najwyższy już czas byśmy zwrócili uwagę na wszystkie tabu religijne we wszystkich epokach i wszystkich klimatach” powinny być odczytywane przy dźwięku fanfar. Ale czy wobec różności postaw uczonych badających tabu i wobec różnorodności samego materiału da się odnaleźć w nim wspólny mianownik? Czy warto go zresztą szukać, skoro – jak konkluduje swą pracę o tabu Steiner (1956, s. 141) – nie jest ono jedną instytucją ani jednym problemem socjologicznym. Na Polinezji, z której przyszło do nas słowo *tapu* (dosł. „silnie zaznaczone”, złożenie *ta* – zaznaczać, *pu* – przysłówki intensywności), jest instytucją specyficzną, nie spotykaną w tym kształcie na innych obszarach. Spróbujmy więc raczej spojrzeć na jeden zwarty blok zakazów – zakazy biblijne, na temat których wypowiadały się pokolenia uczonych i egzegetów. Ponieważ interesuje nas tylko pewien wymiar tej kwestii, rozpocznę referowanie debaty dopiero od chwili, kiedy włącza się do niej nowoczesna antropologia – około ćwierć wieku temu: „Na początku była Mary Douglas”.

## II

Oryginalność tej autorki polegała na spostrzeżeniu, że nieczystość nie jest zjawiskiem motywowanym biologicznie, lecz logicznie. Nic nie jest – powiada ona – brudne samo w sobie; nieczyste jest to, co ma niejasny status w obrębie pewnej siatki pojęciowej, co wyłamuje się z danego porządku logicznego. Dotyczy to nawet „naturalnego” brudu; aby właściwie zrozumieć

stosunek doń, jaki panował w kulturach tradycyjnych, musimy zapomnieć całą tę wiedzę, którą posiadaliśmy dopiero w XIX w. — zapomnieć o idei patogeniczności brudu, o odkryciu bakteryjnej transmisji chorób, o prawidłach nowożytnej higieny. Jeśli abstrahujemy od tych nowoczesnych poglądów i pojęć, to pozostajemy — mówi autorka — ze starą definicją Lorda Chesterfielda: „brud to rzecz nie na miejscu” — w znaczeniu: nie na swoim miejscu (Douglas, 1966, s. 35). Tezę, że u źródeł nieczystości leżą nieład i nieporządek, może ilustrować wzmiankowane już zdanie Schurtza na temat „niewinnej muchy w zupie”, ale podajmy inny, bardziej brytyjski przykład: ziemia wniesiona na butach z ogródka. Tak długo, jak ziemia ta pozostawała „na swoim miejscu”, na grządkach — brudem wcale nie była. Staje się nim dopiero wtedy, gdy zostaje przeniesiona w miejsce dla niej niewłaściwe.

Brud — można więc uogólnić — nie jest nigdy izolowany, jest produktem pochodnym pewnego systemu porządkowania i klasyfikacji rzeczy. Ten sam mechanizm psychologiczny — potrzeba przestrzegania porządkującego systemu pojęciowego — rządzi postępowaniem członków plemion prymitywnych, gdzie zakazane jest mieszanie rzeczy z wyłączających się logicznie klas: wody słodkiej i słonej, mleka i mięsa itp., jak i postępowaniem człowieka współczesnego, który nie chce i nie lubi trzymać garnków w sypialni, a butów w łazience. Na cokolwiek osobistą nutę autorka opowiada, jak to właśnie wizyta w łazience znajomych, która zrobiła na niej wrażenie nieporządnej — przez stojący tam rząd gumowych butów i innych nieprzynależnych do tego miejsca rzeczy — przywiodła ją do takich sformułowań na temat nieczystości. Powrócimy jeszcze do tego spostrzeżenia.

Systematyczny materiał etnologiczny, który autorka interpretuje w świetle tych założeń, pochodzi z *Biblii*, z *Pięcioksiągu Mojżesza* (hebr. *Tora* — Prawo). Jego analiza wykazuje, że u podstaw religijnego pojęcia nieczystości w *Pięcioksiągu* leżą logiczne kryteria rozłączności i integralności. Są one wymogiem religijnym, sformulowanym na samym początku biblijnej *Księgi rodzaju* jako zasada Stworzenia: to przez rozdzielenie tworzy Bóg świat — czyniąc rozdział między światłem i ciemnością, oddzielając niebo od ziemi, suchy ląd od morza (*Rdz* 1, 4-18)<sup>1</sup>. Dopowiedzmy tu za E. Leachem (1962), że podjęte przez ludzi próby — budowa wieży Babel jako zamiar połączenia nieba i ziemi — są karane.

Jeśli pod tym kątem spojrzymy na sformułowane nieco dalej, w *Księdze kapłańskiej* i w *Księdze powtórzonego prawa*, zakazy religijne, to zauważymy, że wiele z nich bazuje na tym samym logicznym kryterium rozłączności. Przepisy *Księgi kapłańskiej* — „Praw moich strzeżcie. Bydlęcia twego nie

---

<sup>1</sup> Cytaty biblijne — wszędzie gdzie nie podano inaczej — pochodzą z *Pisma świętego Starego Testamentu* w przekładzie O. Jakuba Wujka, Warszawa 1956. W niektórych przypadkach ze względu na pożądaną ścisłość przekładu wobec *Biblii hebrajskiej* (a nie tylko Wulgaty i Septuaginty) sięgam do nowszych przekładów — *Biblii KUL* i *Biblii poznańskiej*.

spuszczaj z bydłętami rodzaju innego. Roli twojej nie osiewaj rozmaitym nasieniem. Szatę, która z dwu rzeczy jest utkana, nie obleczesz” (*Kpl* 19, 19) – ponawia *Księga powtórzonego prawa*: „Nie będziesz zasiewał winnicy twej różnym nasieniem, by siew, któryś posiał, i to co się rodzi z winnicy, razem się nie poświęciło. Nie będziesz orał wołem i osłem razem. Nie obleczesz się w szatę, która z wełny i z lnu jest utkana” (*Pwt* 21, 9-11). Różni komentatorzy usiłują odnaleźć w tych zakazach tzw. racjonalne jądro, co sprowadza się do pseudopraktycznych wtórnych racjonalizacji, które same w sobie nie zawsze są logiczne, jak ten oto komentarz do *Pwt* 22, 9: „Doświadczenie rolników uczy, że wykorzystywanie miejsca między winnymi szczepami na inną roślinę obniża zbiór z winnicy i praktycznie się nie opłaca. Prawodawca walczy tu zapewne z uczuciem chciwości u rodaków” (*Biblia poznańska*, 1973, s. 333). A przecież zakazy te są tylko w tym sensie racjonalne, że realizują podstawowy wymóg logiczny – niemieszania kategorii pojęciowych.

Kolejny wymóg logiczny, integralności, to postulat domagający się, by wszystkie obiekty występowały w swej morfologicznie pełnej, skończonej postaci. W takiej nieuszkodzonej, nieumniejszonej postaci, w jakiej został stworzony, ma występować człowiek, zwłaszcza gdy pełni obowiązki kapłana: „[...] który by miał jaką wadę, nie będzie ofiarował chleba Bogu swemu, ani nie przystąpi do służby jego, jeśli będzie chromy, jeśli małego nosa albo wielkiego, albo krzywego, jeśli złamanej nogi albo ręki” (*Kpl* 21, 17-19). Pełne powinno być też zwierzę ofiarne: „Wołu też albo owcę zbytnich albo niepełnych członków za dobrowolny dar ofiarować je możesz, ale ślub z nich przyjemny nie będzie” (*Kpl* 22, 23 – wyjątkowo cytuję w przekładzie Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego).

Podobnie wyeliminowane są osoby, które w danym momencie znajdują się w niedokończonym, niezamkniętym stanie czy etapie swego życia: „[...] człowiek, co zbudował dom nowy, a jeszcze go nie poświęcił [...], zasadził winnicę, a jeszcze jej nie oddał na zwykły użytek [...], co się zaręczył z kobietą, a nie pojął jej [...]” – wyłączeni zostają z walki i mają odejść z obozu (*Pwt* 20, 6-7). Przypomnijmy tu również nowotestamentową przypowieść (Łk 14, 16-21) o gościach, którzy wymawiali się od zaproszenia na wieczerzę takimi okolicznościami, jak świeżo dokonane kupno wsi, wołów, zawarcie małżeństwa; w świetle przepisów starotestamentowych mieli oni święte prawo tak postąpić. Przerywanie nowych przedsięwzięć było bowiem uważane za niepomyślne, zarówno w kontekście wojskowym, jak cywilnym – powtarza za wcześniejszymi komentatorami autorka, by później uogólnić to rozwijając myśl A. van Gennepa na temat obrzędów przejścia. Badacz ten

„widział społeczeństwo jako dom z pokojami i korytarzami, w którym przejście od jednego do drugiego jest niebezpieczne [jest to pierwsze zdanie III rozdziału *Rites de passage* – J.S.W.]. Niebezpieczeństwo leży w samych stanach przejścia, jako że przejście nie jest ani jednym stanem, ani drugim, nie daje się ono określić. Osoba, która musi go dokonać, jest sama w niebezpieczeństwie i emanuje je na innych” (Douglas, 1966, s. 96).

Choć autorka wypowiada to zdanie z pozycji durkheimowsko-pansocjologicznych (stan przejścia jest niebezpieczny, bo jest to wyjście poza strukturę społeczną), to przecież rozpoznajemy tu myśl analogiczną do tej, na której będą budować swe konstrukcje autorzy o wyraźnie strukturalnej albo symbolicznej orientacji: V. Turner (1964), E. Leach (1964), a u nas jako pierwszy L. Stomma (1975).

### III

Sam już tytuł wczesnego artykułu Turnera (1964; tekst włączony potem do Turner, 1967) dobrze charakteryzuje ambiwalencję momentów przejścia — idiomatyczne *Between and Between* znaczy „ani tu, ani tam, ni to, ni owo” (to samo określenie odnalazłem w znacznie wcześniejszej pracy innego angielskiego pioniera analizy symboli — A. Hocarta, 1927, s. 213; w jego analizie mitu indyjskiego pojawia się ono użyte dla scharakteryzowania piany, której Indra użył z tą ukrytą myślą, by zastosowanie owej „ani suchej, ani mokrej” substancji umożliwiło uznanie jego akcji za niebyłą).

Turner zwraca uwagę, że osoby znajdujące się w fazie liminalnej (co najzupełniej odpowiada fazie marginalnej u van Gennepa) już nie są zaklasyfikowane, a zarazem jeszcze nie są klasyfikowane. Jest to więc moment destrukuryzacji i restrukturyzacji, stąd symboliczne modelowanie go w obrzędzie za pomocą biologicznych procesów śmierci i pobytu w łonie, porodu. Zasada ekonomii symbolu (*parsimony of symbolic reference*; Turner, 1964, s. 8) sprawia, że logicznie sprzeczne zjawiska — śmierć i narodziny — mogą być wyrażone tym samym znakiem: inicjacyjny szalas jest zarazem grobem i łonem (*womb and tomb*), nagość jest nagością trupa i noworodka jednocześnie, itp.

E. Leach (1964, 1976) traktuje ambiwalencję jako myślowe podłoże instytucji tabu. Z właściwą sobie umiejętnością radykalnego upraszczania buduje taki oto wywód: świat wokół nas ma charakter *continuum* — czas i przestrzeń są ciągle, rzeczy — przemieszane i splątane. To ludzki umysł dokonuje w nim cięć, podziałów, pojęciowych rozgraniczeń. Operatorem tych binarnych klasyfikacji jest tabu, które służy do oddzielenia *ego* od świata zewnętrznego i do ustanowienia dalszych przedziałów między obiektami i klasami. Aby móc jednoznacznie klasyfikować, trzeba zignorować albo wręcz stłumić wszystko to, co w ciągłym świecie naturalnym znajdzie się na granicy sztucznie wydzielonych klas. A więc np. wydzieliny ludzkiego ciała; substancje te są tabuizowane, bo intrygują i wprowadzają zamieszanie. Przez swoją zasadniczą dwuznaczność — należą one do ciała, ale już nim nie są — utrudniają odpowiedź na zasadnicze pytanie o własną fizyczną tożsamość. Bo przecież wątpliwości „czym jestem ja w odróżnieniu od reszty świata” i „gdzie są moje granice” to pierwsze pytania i sfera pierwszych eksperymentów dziecka. Stąd też wszelkie obiekty graniczne stają się przedmiotem najsilniejszych tabu. Aby logika dychotomicznej klasyfikacji mogła działać

skutecznie, muszą zostać usunięte – stłumione lub zapomniane, czyli pokryte świadomym lub nieświadomym zakazem – wszystkie niewygodne obiekty, które należą do dwóch klas jednocześnie. Diagram Eulera – dwa przenikające się koła z zaszraflowaną powierzchnią wspólną (zakazaną) i formuła, że tabu jest „zarówno A jak i  $\sim A$ ”, powtarzać się będą odąd często w pracach Leacha.

Część materiałowa artykułu *O klasyfikowaniu zwierząt i brzydkich wyrazach* (Leach, 1964) budzi zdumienie. Oto pies zostaje wybrany jako przykład zwierzęcia tabuizowanego w naszej kulturze, czego przejawem ma być to, że wszelka myśl o jedzeniu go byłaby złamaniem podstawowej normy kulturowej. Dowodem tabuizacji ma być też fakt, że wzmiankowanie go (w słowach „ty psie” itp.) stanowi wyzwisko, a wszelkie przekleństwa polegają przecież na celowym naruszeniu tabu. Wyjaśnieniem owej tabuizacji psa ma być jakoby okoliczność, że to najściślej domowe zwierzę zajmuje miejsce pośrednie – a więc ambiwalentne – między człowiekiem a zwierzętami gospodarczymi. Obiekty pośrednie są zresztą tabuizowane na różnych planach: nie tylko werbalnie i konsumpcyjnie, lecz także w planie seksu i związków małżeńskich. Bierze się to stąd, że każda kultura ma całościowy system szeregowania oparty na odległości od Ego. Wedle Leacha sposób, w jaki w danej kulturze klasyfikuje się zwierzęta na jadalne i niejadalne, odpowiada sposobowi, w jaki klasyfikuje się kobiety, z którymi wolno i nie wolno się żenić. Zwierzęta domowe są więc tabuizowane, tak jak niedostępne są kuzynki pierwszego stopnia (Anglia); im dalej od domu, tym bardziej zwierzęta nadają się do jedzenia, a kobiety do związków małżeńskich.

Halverson (1976) wykazał, że literalnie ani jeden z podawanych przez Leacha przykładów nie był rzetelny. Wplątał się on też w fatalne utożsamianie tabu i świętości (sacrum jako obszar pośredni między człowiekiem a światem pozaludzkim da się opisać tą samą co tabu formułą „A i  $\sim A$ ”). A przecież – komentuje Halverson – choć świnia była dla Semitów zakazana, to wcale nie można powiedzieć, że była święta.

Zasygnalizujmy tu kwestię, która wymagać będzie dalej szerszego przedstawienia: paradoksalność tabu. Gnębiła ona tych XIX-wiecznych badaczy, którzy chcieli „racjonalnie” wyjaśnić nie mieszczący się w ich głowach fakt, że jeden termin obejmuje rzeczy święte na równi z nieczystymi. Z obserwacji, że zakazane i izolowane są zarówno plemienne świętości, jak i kobiety w czasie porodu i menstruacji, nie umiano wyciągnąć innego wniosku, jak tylko ten o zasadniczej tożsamości idei sacrum i nieczystości w pierwotnym umyśle. Wedle W. Robertsona Smitha i J. G. Frazera dziki nie odróżniał świętości od nieczystości – w obu wypadkach występowały groźne duchy i niebezpieczne moce wymagające tabuizacji. Nic więc dziwnego, że gdy pierwszy z tych badaczy chciał rozumieć powody tabuizacji świni, to musiał ryzykować tezę, że – wbrew materiałowi faktycznemu i Halversonowi – nieczysta świnia była niegdyś dla Semitów święta (Smith, 1894, s. 153, 290, 448).

Skoro jesteśmy przy świni to znak, że pora powrócić do prac Mary Douglas. Jej bowiem należy przypisać zasługę zbadania statusu klasyfikacyjnego tego zwierzęcia, co spowodowało później powstanie licznych prac pokazujących, jak zwierzęta mogą być nie tylko dobre do jedzenia oraz do myślenia (zwrot Lévi-Straussa), ale też ze względu na swój status będą dobre do zakazywania (patrz tytuły prac: Bulmer, 1967; Tambiah 1969; Sperber 1975). W swym pionierskim studium kultu pangolina (mrówkojada łuskowego) Douglas (1957) pokazuje, jak u podłoża szczególnej roli tego zwierzęcia w wierzeniach południowoafrykańskich Lele leży postrzeganie go jako „istoty zmieszanych kategorii”. Ma on łuski jak ryba, ale chodzi po drzewach. Wygląda jak wielka jaszczurka, ale karmi młode jak ssak; zamiast uciekać przed myśliwym — zwija się w kłębek i niejako sam oddaje w jego ręce.

Obserwacje te zaowocowały później w postaci niebanalnych spostrzeżeń w kwestii nieczystości świni.

#### IV

Oryginalność Mary Douglas polega na zerwaniu z liczącą zapewne około dwóch tysięcy lat tradycją debatowania nad poszczególnymi racjami, dla których świnia mogła być uznana za nieczystą. Do tej pory czyniono bowiem temu zwierzęciu zarzuty, że przenosi pasożyty, że mięso ma zbyt tłuste — zwłaszcza jak na klimat Południa — że żeruje na odpadkach albo posiada inne odrażające cechy, które słusznie powodują, iż ucieleśnia ono sobą brak wartości moralnych. Tradycyjne interpretacje religijne, w których zwierzę to figuruje jako alegoryczne upostaciowanie różnych wad, nie są wyjaśnieniami, ale pobożnymi komentarzami. Wszystkie one „nie są ani konsekwentne, ani całościowe — dla każdego rodzaju zwierząt musi zostać wymyślone odmienne tłumaczenie i nie ma końca jeśli chodzi o ilość możliwych wyjaśnień” (Douglas, 1966, s. 49).

Autorka, która już na pierwszej stronie książki wyznaje głęboką awersję do wszelkich kawałkowych interpretacji, jest świadoma, że właściwe wytłumaczenie musi objąć całość biblijnego tekstu dotyczącego zakazów, a przede wszystkim uwzględnić długą listę zwierząt nieczystych (podaną w *Kpł* 11, 1-46, i powtórzoną w *Pwt* 14, 3-21); obok świni znajdują się na niej wielbłąd i zając, krokodyl i konik polny na równi z wieloma gatunkami płazów, ptaków i owadów. Dlaczego wyróżniać właśnie świnie? trzeba raczej zbadać, jaka jest logika całego wyliczenia.

Tak oto przystępuje autorka do dowodu, że za nieczyste zostają uznane te zwierzęta, które jako istoty „mieszanych kategorii” nie realizują zasady logicznego uporządkowania świata — takie, które są niedoskonałymi członkami swojej klasy, lub te, których klasa sama w sobie psuje ów uniwersalny porządek. Od czasów Stworzenia istnieje — opisany w *Księdze rodzaju* (1, 20-26) — zadekretowany przez Stwórcę trójdzielny ład; wszystkie istoty

zostały stworzone w postaci odpowiedniej do środowisk, w których przyszło im zamieszkiwać. Zwierzęta lądowe chodzą, biegają, skaczą, wodne pływają, powietrzne latają. Naturalnie mają właściwe narządy — nogi, skrzydła, skrzel i łuski. Oczywiście jest więc, że istoty, które wyłamują się z tego podziału, którym brak np. organów ruchu stosownych do zamieszkiwanego środowiska albo mają je w nadmiarze — są nieczyste. Stąd też

„[...] cokolwiek skrzel i łuski nie ma z tych, które się w wodzie ruszają i żyją, obmierze wam i obrzydłe będzie; mięsa ich jeść nie będziecie, a zdechlin wystrzegać się będziecie. Wszystko, co nie ma skrzel i łuski w wodach nieczyste będzie [...] Wszystko latające, które chodzi na czterech nogach, obrzydłe wam będzie [...] Cokolwiek na piersiach łazi o czterech nogach albo nóg nie ma, albo pęta po ziemi, jeść nie będziecie bo brzydkie jest” (*Kpl* 11, 11-12, 20, 42).

Zasada logicznego uporządkowania świata według kryteriów integralności i rozłączności — tu odniesiona do środowisk naturalnych i właściwych narządów — okazuje się więc znów stać u podstaw idei czystości. Tyle że nie jest ona sformułowana *expressis verbis* i w niektórych miejscach pojawiają się kłopoty. Oto wymienione jako nieczyste ptaki nie poddają się tak łatwo interpretacji. „Z ptactwa te są, których jeść nie macie i strzec się ich macie: orla i gryfa, i orla morskiego i kani i sępa według rodzaju jego” *etc.* — w sumie 20 gatunków, aż po finalne „dudka też i nietoperza” (*Kpl* 11, 13-19). Autorka przyznaje się tu do niewiedzy, co będzie ją sporo kosztować w późniejszej krytyce: „O ptakach nie mogę powiedzieć nic, jako że są one wymienione, a nie opisane, zaś przekład tych nazw jest wątpliwy”. Dalej sugeruje, że mogą to być takie ptaki, które np. latają, a zarazem nurkują albo też ptaki-nieloty. „Gdyby pingwiny żyły na Bliskim Wschodzie, sądziłbym że byłyby uznane za nieczyste jako ptaki bez skrzydeł” (Douglas, 1966, s. 56).

I wreszcie dochodzimy do listy nieczystych zwierząt lądowych, w tym i świni, budzącej obrzydzenie Semitów. Ale *Kpl* w najmniejszym stopniu nie wyróżnia jej spośród kilku innych zakazanych gatunków. Tym razem formułuje najprzód zasadę ogólną określania nieczystości:

„Wszystko, co ma rozdzielone kopyto, a przeżuwa [...] jeść będziecie. Lecz cokolwiek przeżuwa wprawdzie i ma kopyto, ale nie dzieli go, jak wielbłąd i inne, tego jeść nie będziecie i między nieczyste policzycie. Jeź [...] i zając też, bo i ten przeżuwa, ale kopyta nie dzieli; i świnia, która dzieli wprawdzie kopyto, ale nie przeżuwa [...] wam są nieczyste” (*Kpl* 11, 3-8).

Świnia zostaje więc uznana za nieczystą z tego samego powodu, dla którego zakazanych jest kilka gatunków; wszelkie wyrywkowe interpretacje — od klimatologicznych po alegoryczne — idą więc brew duchowi i literze tekstu biblijnego „prawa czystości”. Kryteria klasyfikacji — przeżuwanie i parzystokopytność — zostają podane *verbatim*. Nie wiemy tylko, dlaczego są one właśnie takie, a nie inne; sama *Biblia* takiego wyjaśnienia nie zawiera.

Propozycja M. Douglas jest prosta, przekonująca, aczkolwiek — jak zobaczymy dalej — niekompletna. Autorka przypomina, że dawni Izraelici byli pasterzami owiec, którzy zapewne nie gustowali w zwierzynie łownej; nie

jest to zresztą kwestia gustów kulinarnych, lecz raczej pasterskiego etosu – być zmuszonym do jedzenia dziczyzny to znak, że jest się złym pasterzem. Wzorem właściwego pożywienia była dla nich najlepiej znana owca; ona też stanowiła model zwierzęcia czystego i jeśli już Izraelici jedli mięso dzikich zwierząt – np. antylopy nie są objęte zakazem – to musiały one mieć zasadnicze cechy charakterystyczne owcy. Ta zaś jest oczywiście parzystokopytnym przeżuwaczem. Świnia wraz z wielbłądem i paroma innymi zakłóca więc zasady taksonomiczne, wyznaczone przez zwierzę modelowe; posiadanie tylko jednej z dwóch cech charakterystycznych – przeżuwalność bez parzystokopytności albo odwrotnie – to naruszenie porządku klasyfikacyjnego, a więc nieczystość. Zagadkę świni uznaje autorka za rozwiązana – tabuizacja służy tu, jak wszędzie, utrzymaniu jasności podziałów, a więc podtrzymaniu sakralnego, opartego na Bożym błogosławieństwie porządku świata.

Związek idei świętości i wydzielenia, oddzielenia, zapisany jest też w głębokich pokładach języka hebrajskiego. Słowa *kadosz* – święty, *kadasz* – uświęcać wywodzą się z rdzenia *qds* denotującego separację, oddzielenie (Smith, 1894, s. 150; Steiner, 1956, s. 69). W socjologicznej interpretacji naszej autorki chęć Izraelitów bycia narodem wybranym pociąga za sobą dokonywanie rygorystycznych wydzielen, podziałów i dyskryminacji – nie tylko oddzielenie sacrum od profanum, ale też utrzymanie rozdziału między klasami rzeczy, zwłaszcza kategoriami stworzenia. Konkludujące jedenasty rozdział *Kpł* zdanie – admonicja Pana: „Świętymi będziecie, bo ja święty jestem” (11, 45) – może być więc tłumaczona (choć z oczywistym zubożeniem sensu) „Bądźcie wydzieleni, bo ja jestem wydzielony” (Douglas, 1966, s. 8, 56).

## V

Zamykając prezentację ustaleń M. Douglas w kwestii biblijnych zakazów żywnościowych trzeba odnotować, że w jej myśleniu przewijają się co najmniej trzy wątki. Pierwszy można chyba określić jako Durkheimowski. Dominuje on zdecydowanie w pozostałych, tu nie referowanych partiach jej studium, w tym też kierunku poszła autorka w swych późniejszych pracach i obstaje przy nim do dziś. Akcent pada tu na związek między kategoriami myślowymi a społecznymi, przy czym pierwsze są pochodną drugich, ostrość zaś podziałów logicznych widziana jest przede wszystkim jako środek wyrazu socjologicznych zasad i realizacji społecznych celów, takich jak utrzymanie odrębności etnicznej, kastowej itp.

Wątek drugi, najsłabiej przez autorkę akcentowany, jest najściślej symboliczny. To wątek mitologiczny, widoczny, gdy zakazy biblijne okazują się być wyrazem dążenia do utrzymania rzeczy w takich samych ramach, w takim samym łańdzu taksonomicznym, w jakim powstały w czasach Stworzenia. Ten kierunek rozumowania najmniej pociąga autorkę, a przecież wart on będzie, jak zobaczymy, kontynuowania.

Trzeci wreszcie nurt nazwałbym umownie „mentalistycznym”: ma on dwie

odnogi – strukturalistyczną i taksonomiczną. O pierwszej z nich mówić można tam, gdzie autorka uwydatnia ważność idei myślowego rozdzielania, dokonywania intelektualnych operacji cięcia, rozróżniania, dyskryminacji oraz tam, gdzie podkreśla, iż „nieczystość” ma swe miejsce w całym systemie takich operacji raczej aniżeli w biologii. „Cięcie leży u źródeł dyferencjacji, a dyferencjacja jest warunkiem wstępnym sygnifikacji [procesu tworzenia znaczenia]” (Soler, 1973, s. 946).

Jeśli chodzi o ujęcie taksonomiczne, to w rzeczy samej można chyba uznać M. Douglas za jedną z inicjatorek tego podejścia, które zaowocowało później wieloma szczegółowymi studiami tubylczych taksonomii roślin i zwierząt. (Wiele studiów B. Berlina, H. Conklina; Bulmer, 1967; Ellen, Reason, 1970; Tambiah 1969).

Ta kierunkowa rozległość nie całkiem jest zresztą poddana w tekście *Purity and Danger* należnej stratyfikacji. Konieczność dokonania takich wyodrębnień w niniejszym artykule z pewnością wpłynęła niekorzystnie na tryb przedstawiania oryginału, zmuszając do komplikującego meandrowania, które niestety nie kończy się na tym miejscu. To właśnie owa rozległość sprawiła, że książka ta, a zwłaszcza jej część traktująca o „obrzydliwościach” w *Księdze kapłańskiej*, stała się inspiracją i punktem odniesienia tak różnych prac współczesnej humanistyki, podchwytyjących wedle upodobania którąś z naczelných tez brytyjskiej autorki. Jako najświeższy znany mi przykład podam pracę Julii Kristevej, traktującej w specyficznie freudowsko-semiotyczny sposób o zjawisku odrazy, obrzydzenia (Kristeva, 1980).

Była też i krytyka. Z najostrzejszym jej rodzajem, w najbardziej zjadliwej formie wystąpił Marvin Harris, słynny – by nie rzec osławiony – antropolog amerykański. Autor ten, bardzo popularny wśród studentów (zwłaszcza młodszych, *undergraduates*), reprezentuje tzw. „materializm kulturowy” – bez żenady identyfikując się z XIX-wiecznym wulgarnym materializmem, uzupełnionym jedynie o ekologię. Odsłaniając w swych książkach pozaintelektualne i pozasymboliczne uwarunkowania kultury i religii, Harris świadomie szarżuje i prowokująco lekceważy wszelkie elementy intelektualnego dyskursu. A że czyni to w sposób zjadliwie dowcipny, z dużą ilością ujmująco prostej demagogii w swych tezach – stąd jego popularność w zawsze pragmatycznie myślącej Ameryce.

Jego ekologiczno-ekonomiczne tłumaczenie tabu świni jest krótkie i proste: w warunkach naturalnych Palestyny jest to zwierzę na dłuższą metę zbyt kosztowne w utrzymaniu, tym niemniej kuszące przez obfitość mięsa. „Dlatego Jahwe, jak słyszano, powiedział, że świnie są nieczyste” (Harris, 1985, s. 49). Religijne tabu jest najskuteczniejszym środkiem na przecięcie tej wątpliwości, eliminując nieracjonalną tzn. nieekonomiczną pokusę; tę tezę rozszerza autor na inne zakazy żywnościowe, które według niego mają na celu przecięcie ambiwalencji rachunków zysku i strat (Harris, 1979, s. 192-193).

Prymitywizm i pobieżność Harrisowskiego ujęcia odbierają ochotę do wszelkiej polemiki. Zresztą w przewidywaniu argumentu krytycznego, iż wy-

rywa świnie z kontekstu zwierząt zakazanych, przygotował autor taką odpowiedź: pozostałe zakazy jedzenia ptaków i skorupiaków też nie są nieracjonalne, „nie ma przecież niczego irracjonalnego w tym, że ktoś nie spędza czasu polując na sępy na obiad lub wędrując trzydzieści kilometrów przez pustynię po danie z mięczaków na połówce muszli” (Harris, 1985, s. 40-50).

Jeśli dla kogoś wystarczającym wyjaśnieniem logiki złożonego systemu jest zapewnienie, że nie był on irracjonalny (a to słowo u Harrisa znaczy „powodujący śmierć głodową”), niech przyjmuje stanowisko tego autora. Polemikę z klasyfikacjonistycznymi ujęciami M. Douglas prowadzi on w postaci uwag, że ich podstawą powinno być coś więcej niż tylko jedna wyprawa do czyjejs łazienki i sarkastycznych stwierdzeń, że autorka „zrezygnowałaby z tezy o nieporządku jako głównym składniku brudu, gdyby musiała posprzątać trawnik upstrzony złotymi zegarkami i brylantowymi pierścienkami” (Harris, 1979, s. 197).

Pomijając wszystkie te fajerwerki, jest u Harrisa jedno pytanie, które wymaga odpowiedzi: „dlaczego [biblijny] system taksonomiczny został tak zbudowany, że świnia ma w nim status anomalii, aczkolwiek nie ma przecież oczywistego, uniwersalnego powodu, dla którego nie miałyby być ona równie dobra do myślenia, jak do jedzenia” (tamże, s. 192). Na pytanie to można udzielić dwóch odpowiedzi. Jedna z nich będzie reprezentować nurt klasyfikacjonistyczny i będzie operować akceptowanym przez Harrisa „naukowym” językiem obiektywnych taksonomii, zestawionych z klasyfikacjami tubylczymi. Odpowiada ona bezpośrednio na pytanie Harrisa, tym niemniej ukaże jej słabości, które moim zdaniem podważają jej finalny charakter. Okaże się wtedy, że ostateczne, doprowadzające do pełnego zrozumienia uzupełnienie przynosi dopiero wprowadzenie paradygmatu mitologicznego.

Odpowiedź pierwszą trzeba rozpocząć od stwierdzenia, że w swym pociągu do zdroworozsądkowego patrzenia Harris przeoczył fakt, że świnia, choć na pozór zupełnie normalna, jest anomalią klasyfikacyjną także ze ściśle naukowego punktu widzenia – ulubione Harrisowskie *etic*, przeciwstawione *emic*. Oto spośród 91 znanych na Bliskim Wschodzie gatunków zwierząt, które nie przeżuwiają, świnia jest jedynym parzystokopytnym; odpowiednio spośród 11 parzystokopytnych – jedynym nieprzeżuującym (Hunn, 1970, s. 113). Tak brzmi argument scjentystycznego klasyfikacjonisty, który zwraca do tego uwagę, że również grupa 10 zwierząt czystych, wymienionych w *Pwt* 14, 4-6 (wół, owca, koza i inne parzystokopytne przeżuujące) tworzy – wedle kryteriów naukowej systematyki gatunków odrębny takson, w którym mieszczą się wszystkie znane na Bliskim Wschodzie gatunki należące do podrzędu *Ruminantia* rzędu *Artiodactyla*. A zatem klasyfikacja ludowa daje ten sam efekt, co taksonomia naukowa; obie one bazując na tych samych kryteriach wyróżniają identyczny takson, przy czym ta ostatnia przyjmuje jego ważność filogenetyczną, tj. wspólnotę pochodzeniową jego członków (tamże, s. 108).

Ale to, co cieszy taksonoma – martwi antropologa symbolicznego; spróbujmy znaleźć lukę w tym rozumowaniu. Po pierwsze, spostrzeżenie, że kryteria biblijne odpowiadają kryteriom współczesnej systematyki gatunków wydaje się podejrzaną; to alibi jest zbyt dobre, by było prawdziwe. Biblijne określenia: „dzielenie kopyta” i „przeżuwanie”, tylko na pozór odpowiadają zoologicznym terminom parzystokopytności i ruminacji. Przyjrzyjmy się trójce zwierząt uznanych za nieczyste, jako że przeżuwają, ale nie dzielą kopyta: wielbłąd, zając i jeź (*Kpl* 11, 4-6).

Wielbłąd, któremu odmawia się tu rozdwojonych kopyt, należy przecież do parzystokopytnych, tyle że jego racice są okryte od spodu poduszką ułatwiającą bieganie i mają pazurokształtne zakończenia. Zając, któremu *Kpl* i *Pwt* każą przeżuwać, czyni to tylko pozornie (zjawisko zwane mastykacją). Jeź... nie jest wcale jeżem. Tu mała dygresja: ten błędny przekład ks. Wujka – za Septuagintą – starały się skorygować *Biblia poznańska* („świsłak”) i *Biblia KUL* („borsuk”). Jeśli wierzyć specjalistom od identyfikacji zwierząt biblijnych, to chodzi tu o gatunek *Procavia capensis*, po polsku „góralek”. Jest to pospolity w Palestynie ssak wielkości królika o pazurzastych kopytach, podobny do kapibary. Zresztą trudny do opisanie (patrz WEP albo *Mały słownik zoologiczny*), bo „jedyne w swoim rodzaju”; w systematyce zwierząt stanowi oddzielny rząd, a jego najbliżsi krewni w królestwie zwierząt to ... słonie. „Góralek” jest więc nie tylko anomalią klasyfikacyjną, ale wręcz unikatem.

Wracamy do zasadniczej kwestii przeżuwania i kopyta. Choć – jak mówiliśmy – nowożytny takson parzystokopytnych przeżuwaczy został w *Biblii* wyróżniony prawidłowo, to jednak nie znajdziemy tu innych pogrupowań, które odpowiadałyby taksonom systematyki gatunków. Mówiąc o zwierzętach, które „kopyta nie dzielą”, nie ma przecież *Biblia* na myśli rzędu nieparzystokopytnych *Perissodactyla*: ani wielbłąd, ani zając, ani jeź (lub świsłak, borsuk czy „góralek”) nie należą przecież do nieparzystokopytnych – są to wszystko zwierzęta różnych rzędów.

Jeśli więc biblijny podział tylko częściowo odpowiada współczesnej systematyce, to w gruncie rzeczy pytanie M. Harrisa nadal pozostaje w mocy. Nie wiemy, dlaczego Hebrajczycy klasyfikowali zwierzęta tak, że świnia była tam anomalią, aczkolwiek wiemy, że kryteriami tej klasyfikacji były rozdwojone kopyta (racice) i przeżuwanie. Przyjrzyjmy się obu tym cechom.

## VI

Racice wykluczają pazury. Jak widzieliśmy, *Biblia* mówiąc o zwierzętach nieczystych, które nie dwoją kopyta, miała na myśli takie, których łapy (a nawet racice, jak u wielbłąda i „góralka”) zakończone są pazurami. Do czego służą pazury – oczywiście do chwytania i rozrywania zdobyczy; do czego są dobre kopyta – raczej do chodzenia i biegu. A teraz przeżuwanie: jest to charakterystyczna forma dokładnego żucia pokarmu polegająca na

powtarzającym się „odłykaniu”, dostosowana do konieczności rozdrobnienia pokarmu roślinnego, bogatego w celulozę, nietrawioną przez zwierzęce enzymy.

Zbieżny charakter obu tych cech jest oczywisty – ich wspólnym mianownikiem jest roślinożerność, a więc „nie-mięsożerność”. Starożytni Hebrajczycy zwracali uwagę na budowę nóg zwierzęcych, dostrzegali bowiem związek pomiędzy anatomią a sposobem odżywiania. Rozumowali tu – powtórzmy za Jean Solerem – jak twórca zasady korelacji w zoologii, Georges Cuvier, wedle słów którego „wszystkie zwierzęta kopytne muszą być roślinożerne, jako że brak im narządów do chwytania zdobyczy” (cyt. za Soler, 1973, s. 938).

Zanim wyciągniemy wnioski z tego ustalenia rozszerzmy naszą analizę na listę ptaków nieczystych. Lista ta (*Kpl* 11, 13-19) powtórzona prawie bez zmian w *Pwt* (14, 12-18) sprawiała zawsze tłumaczom *Biblii* wiele kłopotów. Oto próbka komentarzy naukowych z polskich przekładów: „nazwy niektórych ptaków występują jedynie w tym miejscu, stąd ich odpowiedniki polskie nie mogą uchodzić za naukowo pewne” (*Biblia poznawska*, 1973, s. 180). Czy jednak upoważniało to rzeczywiście tłumaczy do zastąpienia Wujkowego „gryfa”, w wierszu trzynastym, południowoamerykańskim kondorem? Inny komentarz: „niepewne jest znaczenie wyrazu tahmas [...]. Według niektórych uczonych jest to odmiana strusia, a według innych – odmiana jaskółki” (*Biblia KUL, Ks. Kapł.*, 1970, s. 186). Jeszcze raz na temat gryfa: „nie wolno było spożywać również gryfa [...] jest to legendarne zwierzę czworonożne, uskrzydłone, należące do wielkich ptaków żarłocznych, które rzucają się na ofiarę” (tamże, s. 185-186). Czyżby więc *Biblia* formułowała zakaz polowania na zwierzęta legendarne? Tłumacze ulegli tu tradycji rodem ze średniowiecznych bestiariuszy. Istnieją jednak sporządzone przez biblistów w konsultacji z ornitologami, a więc zweryfikowane merytorycznie i językowo przekłady nazw ptaków biblijnych (Parmalee, 1959, wykorzystując specjalistyczne prace znanego ornitologa Dawida Lacka i biblisty G. Driver’a), z których wynika, że gryf to w rzeczy samej orłosep brodaty, a struś z naszych i obcych wydań *Biblii* to potężny palestyński puchacz, nazywany tam „córką ciemności”. Skądinąd struś wywoływał już zdziwienie komentatorów jako roślinożerny w tym raczej mięsożernym gronie (*Biblia KUL, Ks. Kapł.*, 1970, s. 186). Po prawidłowym przełożeniu jako puchacz zajmie on właściwe miejsce. Okaze się wtedy również, że spośród 20 wymienionych jako nieczyste zwierząt powietrznych – 18 to ptaki mięsożerne, w tym 15 to drapieżniki – praktycznie wszystkie warte wzmianki ptaki drapieżne dawnej Palestyny. Dziewiętnasty jest dudek, ptak wszystkożerny, na dodatek słynny z tego, że swym gruczołem kuprowym „własne gniazdo kala” – patrz NKPP, s.v. „dudek” znane już przez Reja przysłowia „śmierdzi jak dudek”, „dudek i sam śmierdzi, i gniazdo swe zawsze zapługawi”, itp. Dwudziesty jest nietoperz – jedyna anomalia na całej liście: „ptak, bo lata, ale nieupierzony i nie składający jaj”.

Komentatorzy tylko niepewnie wyrażali dotąd przypuszczenie, że skoro „wiele [z ptaków nieczystych] należy do gatunków drapieżnych [to] może

zatem aspekt zagrożenia życiu drugiej istoty każe wykluczyć te ptaki z użytku kultowego?" (*Biblia poznańska*, 1973, s. 180). Przeważało widzenie *Biblii* w kategoriach dietytyki: „Mięso zwierząt przeżuujących uchodzi za zdrowsze od mięsa drapieżników; te drugie — jako nie przeżuujące — są nieczyste” (tamże, s. 179).

Takie wyjaśnienie ignoruje zupełnie to, co *Biblia* mówi wcześniej na temat zwierząt. A przecież mówi o nich od samego początku, od pierwszej opowieści o stworzeniu świata w ciągu sześciu dni, tzw. hexaameronu: „A wszystkim dzikim zwierzętom i ptactwu wszelkiemu nieba, i wszystkiemu, co się na ziemi porusza i ma w sobie życie, przeznaczam wszelką trawę zieloną na pożywienie. I stało się tak” (*Rdz* 1, 30, *Biblia poznańska*). A zatem, wedle tego samego, nie bez pewnego zaskoczenia sformułowanego komentarza, autor hexaameronu „także dzikim zwierzętom każe się żywić pokarmem roślinnym!” I dalej najzupełniej słusznie: „Zapewne obrazuje to pierwotną harmonię, jaka według myśli Autora istniała po stworzeniu świata między wszelkimi istotami” (tamże, s. 7).

Tak więc zwierzęta mięsożerne i ptaki drapieżne nie figurują w ogóle w pierwotnym planie stworzenia; „raj jest wegetariański” (Soler, 1973, s. 944). Idylla Edenu kończy się jednak, rzecz można, równie tragicznie dla człowieka, jak i dla zwierzęcia. Po wygnaniu z raju zwierzęce skóry stają się okryciem człowieka (*Rdz* 3, 21). Rozszerzmy w tym miejscu nasz wywód o celne słowa św. Augustyna, *De Genesi contra Manichaeos*, II, który dostrzegał związek symboliczny między odzieniem ze skór a zapoczątkowaną właśnie śmiertelnością pierwszych ludzi: „Oni tak długo przebywali w raju, dopóki nie otrzymali odzienia ze skór, czyli śmiertelności życia doczesnego [...] Jakimż bowiem lepszym znakiem można było zapowiedzieć śmierć, którą czujemy w ciele niż przez skóry, które zwykle zdiera się z martwych zwierząt” (św. Augustyn, 1980, s. 73). Zdanie to przypomnimy później, analizując tradycyjne ludowe zakazy związane ze skórą, kozuchem itp.

Wyrażone *expressis verbis* przyzwolenie Boże na uśmiercanie zwierząt pojawia się jednak później, dopiero po potopie. Wtedy to Jahwe pogodzi się z ludzką niedoskonałością (*Rdz* 8, 21) i niejako koncesjonując skłonność człowieka do niegodziwości i przemocy zezwoli na zabijanie i zjadanie zwierząt. „A strach wasz i drzenie niechaj będzie nad wszelkim zwierzęciem ziemi i nad wszystkim ptactwem powietrznym ze wszystkim, co się rusza na ziemi; wszystkie ryby morskie ręce waszej podane są. A wszystko co się rusza i żyje, będzie wam na pokarm” (*Rdz* 9, 2-3). Zezwolenie na spożywanie mięsa zostało więc niejako wymuszone na Jahwe, w każdym bądź razie zostało ono dane ludziom dopiero w fazie upadku<sup>2</sup>. Nic więc dziw-

<sup>2</sup> Por. Piotr Skarga, *Żywoty świętych*, t. I, Kraków 1933, s. 529: „Za Noego Pan Bóg [...] dozwolił im tego, aby już od onego czasu zwierzęta i ryby, i ptaki zabijać i pożywać mięso ich mogli. Bo Adamowi i potomkom jego nie kazał Pan Bóg jeść, jedno owoce a zioła. I żaden człowiek na świecie aż do potopu nie jadł mięsa, bo mieli mocne a gorące natury i długowieczni byli. Ale potopem Pan Bóg już napsował powietrza i zdrowia ludziom skrócił i wiek odjął”.

nego, że przez prawodawców — autorów czy redaktorów *Tory* — zostaje ono zaakceptowane jedynie jako zło konieczne: nie można wszak odżywiać się wyłącznie manną, choć było to pożywienie najdoskonalsze (*Wj* 16, 4-35). Autorzy ci, jak wszyscy prawodawcy religijni, dążą przecież do tego, by tworzony przez nich system religijny oparty był na niewzruszonych podstawach ufundowanych przez Stwórcę w pierwszym okresie stworzenia, by jego reguły naśladowały intencje, wedle których stworzony został wzorcowy świat — raj. Ponieważ nie było w nim miejsca dla zwierząt i ptaków mięsożernych, to właśnie one zostają uznane za szczególnie nie stosowne. Jedzenie mięsa przez człowieka jest złem koniecznym; karmienie się mięsem takich zwierząt, które zabijają inne, byłoby złem do potęgi. Tabu powstrzymuje przed jego popełnianiem.

## VII

Przedstawione tu wyjaśnienie zwięźcza więc wywód o przyczynach nieczystości świni w judaizmie, odnajdując rację wystarczającą jej tabuizacji w fakcie odbiegania od rajskiego wzoru. Tłumaczenie nasze wychodzi poza paradygmat klasyfikacyjny i w istotny sposób go uzupełnia; jak pokazałem, u podłoża zakazu nie zawsze leży fakt odbiegania od rajskiej wzorcowej taksonomii (jak w przypadku anomalii, hybryd itp.), ale fakt złamania rajskiej zasady harmonii i nienaruszania życia.

Zanim sformułujemy ostateczne konkluzje, musimy jeszcze rozważyć parę kwestii szczegółowych. Można spytać dlaczego w takim razie wprowadza *Kpl* koniunkcję dwóch kryteriów jako warunek czystości, skoro wystarczyłoby jedno — przeżuwanie albo kopyta, i to niekoniecznie rozdwojone — wszak nieparzystokopytne są również nieszkodliwe. Za Solerem (1973) przyjmuję, że wskazanie samego tylko przeżuwania byłoby zwodnicze, czego przykład daje zresztą sama *Biblia*. Jako przeżuwacz figuruje w niej np. zając — z daleka łatwo jest wziąć za przeżuwanie ciągle ruchy mastykacyjne pyska. Wniosekowanie z budowy anatomicznej jest mniej zawodne: oglądając nogę zwierzęcia łatwiej przekonać się, czy ma ono pazury drapieżnika czy nie. A że nie zawsze pazury idą w parze z drapieżnością (znowu przykład zająca) to już Hebrajczycy najwidoczniej przezornie zignorowali. Porządkując swą wiedzę i ustanawiając normatywy bazowali — powtórzę raz jeszcze znaną tezę — na budowie nogi najlepiej sobie znanych parzystokopytnych zwierząt domowych, z całą pewnością nie-mięsożernych; dlatego traktowali kopyto jako organ stąpania po ziemi, pazury zaś — chwytania zdobyczy. W traktowaniu bydła jako wzorca mogła ich zresztą utwierdzać *Księga rodzaju*, wedle której zwierzęta domowe zostały stworzone w ostatecznej postaci już w szóstym dniu stworzenia: „I uczynił Bóg zwierzęta ziemi według rodzajów ich i bydło i wszelkie ziemiopłazy [...]” (*Rdz* 1, 24-25); nie ma dalej mowy w *Biblii* o ich udomowieniu. Wzorowanie się na bydło sprawiło też, że wybrano kryterium rozdwojonego kopyta, a nie kopyta w ogóle, co dodatkowo wyeliminowało wszystkie, skądinąd nieszkodliwe koniowate (osła itd.).

A tak na marginesie, to trudno oprzeć się oczywistej uwadze, że właściwa znajomość odnośnych danych empirycznych odgrywa kluczową rolę przy budowie teorii. Gdyby Mary Douglas знаła właściwie przetłumaczoną listę ptaków nieczystych (Parmalee, 1959) to nie mogłaby pocieszać się nadzieją, że po poprawnym przetłumaczeniu okażą się one palestyńskimi pingwinami. I zapewne nie popełniłaby kolejnego błędu, który pojawił się w jej późniejszym studium, mającym korygować nieuniknione uproszczenia pierwszej pracy. Cytuje w nim zdanie z Miszny: „Cechy ptaków [zakazanych przez *Torę*] nie są podane, ale Mędrcy powiadają, że każdy ptak drapieżny (który używa pazurów do wyswobodzenia się lub do ataku) jest nieczysty”; komentuje je w taki sposób: drapieżniki są nieczyste, bowiem nie spuszczają krwi z mięsa, a to jest podstawowy nakaz religii żydowskiej – krew należy do Boga (Douglas, 1972, s. 77).

Autorka, chcąc pozostać w swych interpretacjach możliwie blisko tekstu biblijnego i odwołując się do naczelnej zasady rytualnej, nie zauważa tu okoliczności, że kilka ptaków z listy nieczystych odżywia się tylko rybą i owadami, tak więc kwestia spuszczenia krwi ich nie dotyczy – i nie tłumaczy ich obecności na liście.

Oczywiście szukanie wyjaśnień w samym tekście jest intencją chwalebną – jeśli reguły są w nim wyrażone *explicite*, to znalezienie ich tam zapobiega zbędnym spekulacjom, a do tego wyjaśnia różne postanowienia szczegółowe. Tak więc zakaz spożywania krwi oznajmiony przez Jahwe (*Rdz* 9, 4; *Kpl* 17, 10-14) i biorąca się stąd praktyka rytualnego spuszczenia krwi generują kolejne zakazy, aż po tabu pomidora u chasydów – ze względu na skojarzenia go z pęcherzem krwi. Tym niemniej, jak widzieliśmy, żeby dotrzeć do podłoża zakazu trzeba wziąć pod uwagę cały „tekst kultury”, nie zaś tylko czubek góry lodowej – wyjaśnienia paragrafów *Kpl* i *Pwt*.

Okaże się wtedy, że bazują one na wspólnej zasadzie ogólnej – są zawsze zakazami naruszania sytuacji wzorcowej, rajskiej, sakralnej. Są nimi na dwóch planach: jeden to plan klasyfikacji, kategoryzacji – tu działa tabu anomalii. Drugi to plan tych akcji, które w inny sposób łamią zasadę przedustanowionej harmonii – np. zabijanie i zjadanie. Można przypuszczać, że taka zasada ogólna jest tylko jednym z elementów „rajsko-sakralnego kompleksu” malowanego przez różne mitologie: obrazu świata alternatywnego, w którym nie istniały (nie istnieją) koniunkcja seksu i śmierci, choroby, konieczność odżywiania się, fizjologia, nieczystości biologicznego rozkładu, tak samo jak nie istniały klasyfikacyjne anomalie i hybrydy. Oczywiście mogą istnieć również inne, wręcz przeciwne modele owego kompleksu rajsko-sakralnego, na razie uznaję jednak za wiodący ten, wedle którego świat sacrum jest jednolity, statyczny i transcendentny – nie podlegając czasowości, biologii, zmianie. Trzeba przy tym pamiętać, by nie popełnić błędu jednostronnego widzenia: oczywiście nie było tak, że kultury najpierw ustaliły sobie wizję raj, a później dostosowywały do niej rytuały i wierzenia. Do tej ważnej sprawy będę chciał jeszcze wrócić.

Zwróćmy uwagę, że naszkicowana zasada ogólna nie jest nigdzie w tekście sformułowana *expressis verbis*. Tym niemniej jeśli nie zaryzykujemy jej przyjęcia, to pozostaniemy na manowcach czczego klasyfikacjonizmu albo prędzej czy później znajdziemy się w ślepych uliczkach doraźnych interpretacji. Można oczywiście zapytać, dlaczego ta ogólna zasada nie jest w tekście jednoznacznie wyrażona. Byłoby to w gruncie rzeczy pytanie o naturę symbolu. Tekst mityczny polega z samej definicji na tym, że nie objaśnia sam siebie w niesymbolicznym języku dyskursywnym, że nie ma on zamiaru dokonywać na końcu samoeksplikacji. Być może zresztą jest to gwarancją jego trwania – gdyby poddawał się racjonalizacji albo ujawniał swe założenia to poddawałby się też krytyce, a wtedy szybko przestałby być tekstem świętym czy mitem. Zwróćmy uwagę, że nawet współczesne, niesymboliczne teksty normatywne nie tłumaczą przyczyn swych postanowień. Kodeks karny ustanawia zakazy zabijania, kradzieży itp. (ściśle: określa karę za ich naruszanie), ale nie wdaje się w podawanie racji. Te są do odczytania tylko w „tekście kultury”.

Tak więc według proponowanego tu rozumienia tabu, zakaz religijny tworzy warunki do zaistnienia sytuacji wzorcowej, świętej. Przede wszystkim wyłącza biologię i zmianę – dwa przejawy czasowości, która nie godzi się z transcendencją – by ustanowić choć chwilową replikę rzeczywistości sakralnej. Tylko przyjąwszy powyższą charakterystykę zakazu i świętości można zrozumieć te biblijne zakazy, które odnoszą się do szeroko rozumianej biologii. Aby pojąć dlaczego tak często mówi się w *Kpl* i *Pwt* o wszelkich wydzielinach jako „niemiłych Jahwe”, nie trzeba chyba wskrzeszać tezy Leacha o ich ambiwalencji. Podobnie gdy chodzi o śmierć i seks: kapłan nie powinien mieć styczności ze zwłokami (*Kpl* 21, 3); arcykapłan nie może przystąpić nawet do zmarłego członka swej najbliższej rodziny; może się on żenić wyłącznie z dziewicą. Seks małżeński powoduje nieczystość – aczkolwiek legalną. „Pieniądze zarobione przez nierządnicę ani też «zarobek psa» nie mogą być ofiarowane w świątyni” (komentarz do: *Pwt* 23, 19); lepsze wyjaśnienie tego przepisu aniżeli współczesny komentator („nie jest pewne czy «zarobek psa» pozostaje w związku z rozwiązłością psów, czy ich wiernością do swych panów” – *Biblia KUL*, *Pwt* s. 228) daje Józef Flawiusz pisząc w *Starożytnościach żydowskich*, że chodzi tu o „zapłatę za wypożyczenie psa do rozplodu, czy to psa łownego, czy też pasterskiego” Flawiusz, s. 241).

Wiele biblijnych zakazów nie tłumaczy się tak łatwo przez proste odniesienie do pojęcia wykluczającego skalanie świętości. Zakaz umieszczania żelaza na ołtarzu (*Wj* 20, 25) jest potraktowany prawie na równi z przykazaniami Dekalogu; często wymieniane są zakazy pracy w szabat z wyszczególnieniem takich zajęć, jak przenoszenie ciężarów, rozpalać ognia, pieczenie, gotowanie, prace polowe (*Wj* 20, 8-10; 31, 14-17; 34, 21; 35, 2-3, 16-23; *Kpl* 23, 3); zakaz odbierania długu w dzień i rok szabatowy (*Jer* 17, 21), kiedy to również kupcy nie sprzedają i nie oszukują na wadze (*Ne* 10, 31; 13, 15-22; *Am* 8, 5); zakaz używania małżeństwa w dzień szabatu według

apokryficznej *Księgi jubileuszy* (50. 9. 17 — Paściak, 1984, s. 166). Często spotyka się w *Biblii* wzmiankę o dniu nowiu księżycowego jako identycznie tabuizowanym co dzień szabatu (2 *Krl* 4, 23; *Iz* 1, 13; *Am* 8, 5).

W tych przypadkach ogólnikowe odwołanie się do idei świętości nie jest wytłumaczeniem wystarczającym. Skądinąd zakazy te przypominają znane w naszej kulturze ludowej zakazy magiczne, m. in. te analizowane przez Klimaszewską (1960). Warto będzie zobaczyć, czy także one dadzą się wyjaśnić na podstawie ustaleń dotyczących podstawowych nieczystości biblijnych. Być może ich analiza rzuci z kolei światło na właściwy sens ostatnio wymienionej grupy zakazów.

#### LITERATURA

Augustyn, Św.

1985 *Pisma egzegetyczne przeciw Manichejczykom*, w serii: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 25, Warszawa.

Bataille, G.

1962 *Death and Sensuality. A study of eroticism and the taboo*, New York 1962.

*Biblia KUL*

1970 *Pismo Święte Starego Testamentu. Księga kapłańska*, Wstęp — przekład z oryginału — komentarz — ekskursy, opracował ks. dr S. Łach, Poznań — Warszawa.

*Biblia poznańska*

1973 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, opracował zespół pod redakcją ks. Michała Petera, *Stary Testament*, t. 1, Poznań.

Bulmer, R.

1967 *Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands*, "Man", n.s. vol. 2, nr 1, s. 5-25.

Crawley, E.

1927 *The Mystic Rose*, New York 1927.

Douglas, M.

1957 *Animals in Lele religious symbolism*, "Africa", t. 27, s. 46-57.

1966 *Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, London 1966.

1972 *Deciphering a meal*, "Daedalus", nr 4, s. 61-81.

Ellen, R., Reason, D. (ed.)

1970 *Classifications in their social context*, London — New York 1970.

Flawiusz, Józef

1979 *Dawne dzieje Izraela*, Poznań.

Halverson, J.

1976 *Animal categories and terms of abuse*, "Man", vol. 11, s. 505-516.

Harris, M.

1979 *Cultural materialism*, New York 1979.

1985 *Krowy, świnie, wojny i czarownice*, Warszawa 1985.

Hockart, A.

1927 *Kingship*, Oxford.

Hunn, E.

1970 *Abominations of Leviticus revisited*, [w:] Ellen, Reason 1970.

Klimaszewska, J.

1960 *Zakazy magiczne związane z rokiem obrzędowym w Polsce*, „Etnografia Polska”, t. 4.

Kristeva, J.

1980 *Pouvoirs de l'horreur*, Paris 1980.

- Lévi-Strauss, C.  
1966 *Mysł nieswojona*, Warszawa.
- Leach, E.  
1962 *Genesis as myth*, "Discovery", vol. 23, nr 5, s. 30-35.  
1964 *Anthropological aspects of abuse*, [w:] E. Lenneberg (ed.) *New directions in the study of language*, Cambridge (Mass.).  
1976 *Culture and communication. The logic by which symbols are connected*, Cambridge.
- NKPP  
1969 *Nowa księga przysłów polskich*, red. J. Krzyżanowski, t. 1.
- Parmalee, A.  
1959 *All the birds of the Bible. Their stories, identifications and meaning*, New York.
- Paściak, J.  
1984 *Dziesięć słów Boga*, [w:] D. von Hildebrand, *Wobec wartości*, Poznań.
- Roheim, G.  
1945 *War, crime and the covenant*, Montello, N. Y.
- Schurtz, H.  
1893 *Die Speiseverbote. Ein Problem der Völkerkunde*, Hamburg.
- Smith, W. R.  
1894 *Lectures on the Religion of the Semites*, London.
- Soler, J.  
1973 *Sémiotique de la nourriture dans la Bible*, "Annales ESC", vol. 28, s. 943-955.
- Sperber, D.  
1975 *Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?* "L'Homme", vol. 15, s. 5-34.
- Steiner, F.  
1956 *Taboo*, New York.
- Stomma, L.  
1976 *Mit Alkmeny*, "Etnografia Polska", t. 20, z. 1, s. 99-110.
- Tambiah, S. J.  
1969 *Animals are good to think and good to prohibit*, "Ethnology", vol. 8, s. 423-459.
- Turner, V.  
1964 *Betwixt and between: the liminal period in rites de passage*, Proceedings of the American Ethnological Society, Symposium on new approaches to the study of religion, Seattle, s. 4-20.  
1967 *Forest of symbols*, London 1967.
- Webster, H.  
1916 *Rest days. A study in early law and morality*, New York.  
1942 *Taboo. A sociological study*, Stanford.

Jerzy S. Wasilewski

## TABOO, MAGIC PROHIBITION, IMPURITY

### Part I

## TO UNDERSTAND TABOO

### Summary

The presented paper is an introductory part of a larger study on taboo and ritual impurity in traditional symbolic systems. I begin with presenting some previous approaches to these issues, then I discuss in a more detailed way one particular clue – the debate on the Biblical

prohibitions in Leviticus. The debate was initiated in anthropology by Mary Douglas in the 60-ties and her way of thinking seemed then to be a very promising one, pointing to the notions of "ambiguity" and "ambivalence". Taboo has been conceived as the means for excluding anomalies, the way of ensuring an univocal and logical perception of the universe.

In the next part of my study I show, that the alimentary taboos in Leviticus eliminate not only the abnormal and the ambivalent. For example birds and animals recognized as impure are birds of prey and the animals being carnivorous in fact or bearing some of the features of carnivorous beasts (they have no cloven hoofs, they may have claws and/or aren't ruminants). They are prohibited for they don't go with the model of the World of Paradise. According to Genesis the Paradise was vegetarian and the religious prohibitions tend to re-establish that situation by eliminating all the manifestations of biology and mortality. The foundations of all the religious taboos is the idea of suspending and eliminating any change and temporality which are not in accordance with the order of the transcendent sacrum. This ascertainment will make my point of departure in the analysis in view concerning Polish folk taboos in order to understand their symbolism.

*Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek*