

ANTROPOLOGIA KULTURY W POLSCE – DZIEDZICTWO, POJĘCIA, INSPIRACJE MATERIAŁY DO SŁOWNIKA

Antropologia kultury jest nauką młodą. Jeszcze w 1952 r., w toku Symposium International of Anthropology w Nowym Jorku, Siegfried Frederick Nadel negocjował jej odrębność od funkcjonalistycznie rozumianej antropologii społecznej. Dzisiaj wprowadzić nikt już nie odmawia specyfiki tej dyscyplinie „której przedmiotem nie jest człowiek pełen znaczeń, ale człowiek twórca znaczeń”, jednak próby ściślejszego określenia jej zakresu i pozycji wśród nauk społeczno-historycznych natrafiają nadal na poważne trudności. Inną postawę prezentuje tu przecież socjologizująca grupa paryska Isaaca Chivy, inną ekonomizująca Maurice Godelier, związani z tradycją szkoły praskiej i Władimira Proppa przedstawiciele tartuskiej szkoły semiotycznej, etnologizujący historycy spod znaków Nouvelle Histoire etc. Na tym tle stosunkowo wyraźnie rysują się zainteresowania odległej od inspiracji socjologicznych i ekonomicznych nowej etnologii polskiej, której program charakteryzuje najpełniej pięć następujących postulatów:

1. — odejścia od pozytywistycznych i postpozytywistycznych (funkcjonalizm) kierunków etnologii w stronę ujęć systemowych, wychodzących od kategorii właściwych badanej kulturze, a więc niejako „od wewnątrz”;

2. — aplikowania koherentnego i konsekwentnego aparatu pojęciowo-metodologicznego, akcentującego stronę znaczeniową zjawisk kultury;

3. — koncentracji badań na systemie tzw. kultury duchowej w jej szerszym jednak rozumieniu, niż u Kazimierza Moszyńskiego, obejmującym również religijność, obrzędowość, mitologię, literaturę ludową, problematykę identyfikacji kulturowej etc.;

4. — zaniechania — warunkowanych przez formalne pseudoklasyfikacje — przypadkowych opisów zjawisk, na korzyść syntetycznych prac interpretacyjnych mających na celu ujawnienie ukrytych struktur długiego trwania;

5. — interdyscyplinarności rozumianej jako wielostronne wykrętywanie i asymilowanie współczesnych osiągnięć dyscyplin pokrewnych, na czele z historią, semiologią, religioznawstwem, językoznawstwem, biblistką, historią sztuki i literaturoznawstwem.

Pomimo tak zdecydowanego odcięcia się od tendencji reprezentowanych np. przez Maurice'a Godeliera, czy Marca Augé, program ten może być jeszcze — w zależności od realizacji — bliski co najmniej paru nurtom antropologii kultury. To właśnie mieliśmy na myśli pisząc, iż wyznacza on pozycję „stosunkowo wyraźną”. Niech więc nie dziwi czytelnika pewna niejednorodność haseł pomieszczonych w niniejszym słowniku. Ukazuje ona po prostu zakres wewnętrznego zróżnicowania tendencji, dostrzegalnych w nowej etnologii polskiej, która — jak sądzić można — rozwijać się poczyną w czterech uzupełniających się kierunkach: ortodoksyjnie strukturalnym, posilkującym się przede wszystkim dokonaniem radzieckiej szkoły semiotycznej, struk-

turalno-historycznym — dążącym do wzbogacenia dorobku etnologii osiągnięciami francuskiej, polskiej i radzieckiej „nouvelle histoire”, strukturalno-mitoznawczym — odwołującym się obok spuścizny Claude'a Lévi-Straussa i uczonych grupy tartuskiej również do tradycji mitoznawstwa porównawczego i wreszcie fenomenologicznym — podejmującym głównie zagadnienie identyfikacji kulturowej, mentalnych konsekwencji konfrontacji „swój:obcy”. Wydaje się, że ten właśnie oryginalny dobór różnych ale w istocie rzeczy blisko spokrewnionych orientacji, ich dopełnianie się i współpraca, decydują o specyfice i potencjale polskiej antropologii kultury.

Krótką historią antropologii kultury nie wyklucza oczywiście jej długiej tradycji. Nie ogranicza się więc do zdeklarowanych strukturalistów pierwsza część słownika — prezentująca uczonych, których dzieła stały się dla nowej etnologii polskiej żywym i bezcennym źródłem inspiracji. Nie chodzi w niej o omawianie całości dorobku uszeregowanych alfabetycznie klasyków, lecz tylko o prezentację tych ich prac, twierdzeń, czy dezyderatów, z których do dziś korzystamy, lub których czujemy się spadkobiercami. Jest to więc ujęcie głęboko i świadomie subiektywne, z czego autorzy zdają sobie w pełni sprawę.

Po części subiektywny charakter ma również dobór haseł i w drugim — metodologicznym rozdziale słownika, zawierającym prócz podstawowych pojęć i kategorii, także te z nich, które w procesie zwalczania nowości grupowały najczęściej ataków, jak również parę haseł mających dopiero sprowokować dyskusję i sprzeciw.

Trzecia i ostatnia część słownika poświęcona jest natomiast bilansowi dotychczasowych, konkretnych dokonań wypunktowanych orientacji nowej etnologii. Nie ma w niej kropek nad i, rozwiązań i obowiązujących formuł, raczej zbiór propozycji, hipotez i spostrzeżeń. I właśnie dlatego autorzy słownika wierzą, iż okaże się on użyteczny. (L.S.)

ROLAND BARTHES

Wskazania metodologiczne Rolanda Barthesa (1915—1930) zawarte przede wszystkim w pracach: *Mit dzisiaj* 1956, *Znak w wyobraźni* 1962 i *Działalność strukturalistyczna* 1963 (tłum. polskie w zbiorze *Mit i znak*, Warszawa 1970) nie wychodzą zasadniczo poza zakres ortodoksyjnego strukturalizmu, w jego lévi-straussowskim wydaniu. Wszakże ani wyróżnienia symbolicznych, paradigmatycznych i syntagmatycznych relacji znaku, ani znanej analizy mitu jako systemu semiologicznego nie sposób zaliczyć do jego oryginalnych osiągnięć. Niewątpliwie prekursorski charakter ma natomiast Barthesa krytyka socjologii, jak również typ podejmowanej przezeń problematyki.

W *Système de la mode* (1967) analizuje Roland Barthes „ubranie opisane” (*vêtement écrit*), a więc zbiór sugestii i dyrektyw przekazywanych w komunikatach mody przez masowe środki przekazu. Porównując serie takich komunikatów stara się wyłowić układ cech dystyngtywnych decydujących o tym, iż dany poszczególny egzemplarz „ubrania rzeczywistego” (*vêtement réel*) może być, w przeciwieństwie do innego, uznany za modny. Okazuje się, iż o „modności” stroju nie decyduje z osobna jego krój, typ materiału, kolor etc., lecz tylko utajona struktura ich powiązań. I tak oto znajduje potwierdzenie intuicja, iż np. osobnik wbity w szlagierowe spodnie, extra koszulę, a opatrzony ponadto supermodnymi detalami, miast być *en vogue*, stanowić może żalosną karykaturę mody — uosobienie niezrozumienia i zanegowania jej wymogów. Tymczasem socjologia skłonna jest do posługiwania się klasyfikacjami opartymi właśnie na pojedynczych, wyrwanych z kontekstu i czyisto zewnętrznych symptomach. „Na przykład, socjolog kultury — komentuje Stefan Żółkiewski — bada preferencyjne wybory filmowe danej zbiorowości. Jak ma poklasyfikować filmy będące przedmiotem wyboru, bez uprzedniej analizy semiotycznej i filmów i odpowiednich zachowań widzów? (...) Bez wyników uprzedniej analizy strukturalnej wszelka taka klasyfikacja, niezbędna przecież dla socjologa kultury, będzie dyletancka”. Dotyczy to zresztą nie tylko tak delikatnej i specyficznej materii, jak produkcja artystyczna ale również kultury materialnej, czy społecznej, do której aplikowane są uporczywie przez socjologów, rzekomo obiektywnie, a w rzeczywistości mechaniczne i często zatracające jakikolwiek sens wyników, podziały na grupy wieku, płci etc.

„Mit — stwierdził Roland Barthes — polega na przedstawieniu szeregów natury i kultury — ukazywaniu jako naturalnych, wytworów społecznych, ideologicznych, historycznych etc., przedstawianiu bezpośrednich produktów stosunków kulturowo-społecznych i związanych z nimi powikłań moralnych, estetycznych, klasowych, czy ideowych, jako powstałych same przez się, co w konsekwencji prowadzi do uznania ich za »dobre prawa«, »głos opinii publicznej«, »normy«, »chwalebne zasady« — jednym słowem za rzeczy wrodzone”. Wychodząc od tej definicji zdecydował się Roland Barthes na analizę, w kategoriach mitu, szeregu zjawisk tzw. współczesnej kultury elit. Weźmy na przykład pojęcie „postępu cywilizacyjnego”. Jest w jego ramach rzeczą pewną — i zgodną zresztą z powszechnym odczuciem Europejczyków — iż np. kultura prawna współczesnej Europy stoi wyżej od jurystyki Pigmejów Mbuti. Sąd ten wydaje się tak oczywisty, że nie musi być nawet uzasadniany czy to większą skutecznością (tak nie jest!), czy instrumentalną praktycznością (i tak nie jest!) naszych kodeksów. Wypływa on bowiem z nieuświadomianego, a w każdym razie rzadko formułowanego przekonania, że kultura europejska realizuje najlepiej ogólnoludzkie dążenia psychiczne, moralne i intelektualne. Innymi słowy, że naturalnym i wrodzonym dążeniem ludzkości jest pęd ku tej odmianie kultury, jaką w drodze specyficznych zbiegów okoliczności i procesów dziejowych wytworzyła zachodnia Europa. I tak oto sama natura człowieka, interes jego wrodzonych potrzeb usprawiedliwiać poczyną narzucanie dalekim Mbuti europejskich norm i praw, nawet jeśli prowadzi one do konfliktów, dezintegracji społecznej i zagłady.

Takie najprostsze przypadki mitu, stanowiące niejako rozwinięcie jego definicji, interesują jednak Rolanda Barthesa tylko marginalnie. Wyrafinowany smak intelektualny i ironiczny zmysł obserwacyjny, każą mu podejmnąć analizę przypadków, w których mit przejawia

się w sposób bardziej zakamuflowany, bądź paradoksalny. Znajdziemy na tej liście współczesnych mitów m.in.: nowy model Citroena, twarz Greta Garbo, Tour de France, francuski plakat wyborczy, strip-tease, wyobrażenia o Einsteinie, ikonografię Abbé Pierré’a, czy Guide Bleu.

Zatrzymajmy się chwilę przy ostatnim z tych przypadków. „Był pan w Hiszpanii?? — A czy widział pan Alhambrę, corridę, Escorial, flamenco, Prado i Samosierrę?” — Ten belkot pojęcio-zabytków charakteryzuje niemal w pełni Hiszpanię z perspektywy Trabanta. Hiszpanie są niejako dodatkiem do tego menu, dodatkiem właściwie zbędnym. Escorial przestaje być elementem całego systemu kultury iberyjskiej, wyrasta już sam przez się, *deus ex machina*, w rozkładzie obiektów, które poznać winien kulturalny turysta. Obejrzenie nie tylko zastępuje tu zrozumienie, ale niepostrzeżenie wkłada się w jego funkcje. Któż pyta: „czy rozumiał pan flamenco?” Ten intelektualny belkot znajduje jednak swoich sponsorów, schlebających jego ofiarom. Ależ to całkiem naturalne widzenie świata. Ależ tak właśnie trzeba. I tak ofiara zmienia się w wyrocznie, błędy w „słuszne zasady”. Powstaje kolejny mit. „Guide Bleu uznaje tylko pejzaże malownicze. Malownicze jest zaś to, co jest wyjątkowe. Pomiędzy widokami powoływanymi przez Guide do estetycznego istnienia równina występuje sporadycznie i to tylko wtedy, gdy można stwierdzić, że jest żywna. Płaskowzgórza nie istnieją wcale. Jedynie góra, wąwóz, przełęcz lub wartki potok zadośćuczynić mogą wymaganiom panteonu podróży, o tyle jednak tylko, o ile potęgować mogą uczucia grozy, samotności i im podobnych uniesień. (...) Ogólnie rzecz biorąc Guide Bleu dzieli miałość wszelkich opisów analitycznych odrzucających jednocześnie wyjaśnianie i fenomenologię — nie odpowiada on na żadne z pytań, które może sobie stawiać współczesny podróżnik przyglądający się widokom rzeczywistym, widokom, które trwają. Sam już dobór prezentowanych zabytków niweczy jednocześnie rzeczywistość danej ziemi i danych ludzi, pomija wszystko co ma tam miejsce w teraźniejszości, co jest więc historyczne. Istniejący zaś niejako sam przez się zabytek staje się w końcu niezrozumiały, a więc głupawy. Tak oto po wyniszczeniu wszystkiego, co służy zrozumieniu, spotyka nasz przewodnik los wspólny zresztą wszelkim mistyfikacjom — staje się on zaprzeczeniem własnej funkcji — narzędziem zaślepiania...” (*Mythologies*, 1968).

Wezwanie do ujęć systemowych, uwzględniających kontekst kulturowy nie jest na pewno w etnologii rzeczą nową. Rzadko kto dał mu jednak tak dramatyczną egzemplifikację, jak Roland Barthes. I któż jak on potrafił unaocznnić tę najgłębszą prawdę etnografii — Kogóż poznajecie? — Siebie samych poznajecie! (L.S.)

JAN STANISŁAW BYSTRON

Bystron (1892—1964) zajmuje w dziejach etnografii polskiej pozycję wyjątkową, a jednocześnie zgółłą specyficzną. Otóż ani jego najważniejsze prace o charakterze podręcznikowym, do których przykładał szczególną wagę (*Wstęp do ludoznawstwa polskiego* 1926 i rozsz. 1939, *Kultura ludowa* 1936, *Etnografia Polski* 1947), ani zapożyczony od Emila Durkheima i w mniejszym stopniu od Luciena Lévy-Bruhla aparat metodologiczny nie oparły się zębowi czasu. Również monografie zwyczajów związanych z uprawą zbóż (*Zwyczaje żniwiarskie w Polsce* 1916) i z narodzinami (*Stowiańskie obrzędy rodzinne* 1916) są dziś w warstwie interpretacyjnej anachroniczne. Pomimo to jest spuścizna Jana Stanisława Bystrona żywym źródłem inspiracji nowoczesnej etnologii polskiej, a zadecydowały o tym trzy jej przesłania:

1. Pierwszy wśród polskich etnografów zwrócił Bystron uwagę na mitotwórczy charakter konfrontacji swój obcy (w której kryteria obcości mogą być bardzo różne: etniczne, językowe, religijne, zawodowe, klasowe, kulturalne...) i precyzyjnie opisał w *Megalomanii Narodowej* (1935) mechanizmy mityzacji obcego. I tak skonkretyzowane początkowo symptomy obcości poczynają podlegać — podług Jana Stanisława Bystronia — procesom idealizacji w trzech wymiarach. Pierwszy z nich, który moglibyśmy określić jako wyobraźniowy, to postępująca deformacja obrazu obcego. Np. religia żydowska jest najpierw inna, później oczywiście gorsza, następnie demoniczna, wreszcie diabelska i zbrodnicza (wyobrażenia o mordach rytualnych, dodawaniu krwi dzieci chrześcijańskich do macy etc.). Podobnie Niemiec ze śmiesznego cudaka staje się diabłem, komunistą, zyskuje miano Żyda, masona, świętokradcy, Antychrysta etc. Drugi wymiar to rozciąganie sądu indywidualnego na całą grupę: to stąd wyrastają koszarne powiedzenia o tym, „że dobry Niemiec to taki, który spoczywa pod ziemią”, o „skłonności amerykańskich Włochów do zbrodni”, „dybiących na cnotę europejskich pańienek Arabach”, „leńniwych chłopach”... Stereotyp przestaje różnicować. Zły jest każdy Niemiec, wszyscy Włosi to mafioso itd. Trzecim wreszcie wymiarem jest idealizacja historyczna wytworząca wrogów „odwiecznych”, „wiekowe krzywdy”, czy choćby tragiczne, wieńczące *Megalomanię narodową* przysłowie, że „jak świat światem nie będzie Niemiec Polakowi bratem”. Bywają również, acz znacznie rzadziej, sytuacje odwrotne: „Węgier, Polak dwa bratanki”, wierzymy w „angielski spokój”, „japońską pracowitość”, „skandynawską uczciwość” — znów bez wyjątków, bez zastrzeżeń. Na tym pozytywnym przykładzie zauważyć możemy dalszy etap kształtowania się obrazu obcych. Nie dość więc, że Anglik jest punktualny, że punktualny jest każdy Anglik, że każdy Anglik był, jest i będzie punktualny, trzeba jeszcze ten stereotyp zobiektywizować. I tak formuje się ostatecznie mit, w którym nasze wyobrażenia o „odwiecznej niższości kulturalnej” np. Papuasów przestają już być subiektywnymi, uwarunkowanymi historycznie sądami, a stają się „poczuciem instynktownym”. Zapóźnienie zaś Papuasa jest oczywiście cechą z „mlekiem matki wyssaną” (porównaj: „Polka mnie zrodziła, z jej piersi wyssałam...”) lub wykształconą przez obiektywne (sic!) warunki historyczne, czy nawet klimatyczne.

2. Szereg drobnych prac poświęcił Jan Stanisław Bystron problematyce nie penetrowanej dotąd przez etnografię, jak np: napisom na drzewach, mogiłach, przedmiotach codziennego użytku, szyldach etc. (*Napisy — drobiazgi tradycyjne* 1927), znakom granicznym i orientacyjnym (*Znaki* 1938), językowi uczniów szkolnych, korporacji zawodowych, grup przestępczych (*Języki drugorzędne* 1911), zasadom konstruowania dowcipów (*Komizm* 1939, wyd. zmien. 1960), tzw. łańcuszkom św. Antoniego (*Łańcuch szczęścia* 1938), czy ludowym wyobrażeniom kosmologicznym (*Wierzenia o środku świata* 1923, *Czynniki magiczno-religijne w osadnictwie* 1937) etc. Przyczyniły się one nie tylko do wydatnego rozszerzenia etnograficznej bazy źródłowej, lecz ukazały również, iż „charakter symboliczny”, osadzony w głębokich, utajonych strukturach myślenia mitycznego mogą mieć również zjawiska, których nie bylibyśmy wcale skłonni traktować jako „ludowe”, czy „pierwotne”, innymi słowy, że mit jest wśród nas. W analizie owych „drobiazgów” chwycił się Bystron różnych sposobów: od płaskiego socjologizmu (*Języki drugorzędne*), poprzez dociekania historyczno-genetyczne (*Łańcuch szczęścia*), aż po próby budowy bardzo zresztą uproszczonych modeli (*Czynniki...*). Nie osiągnąwszy na tym polu nadmiernych sukcesów

zwrócił wszelako Jan Stanisław Bystron uwagę na nie-świadomiany charakter wielu zjawisk kultury, a także — co w warunkach etnografii polskiej uznać należy za szczególnie pionierskie — na złożony charakter ich przemian: zmienność zdarzeń, przy jednoczesnym długim trwaniu struktur.

3. „Oczywiście nie mam złudzeń co do tego, że ogromna ilość czytelników będzie traktowała niniejszą książkę jako zbiór mniej lub więcej wesołych opowiadań i zabawnych konceptów. Niech i tak będzie! Jeżeli teoria okaże się chybiona, to niech przynajmniej książka w tej niezamierzonej roli okaże się przydatna. Tyle jest książek na świecie i to z najbardziej dostojnymi tytułami, z których nawet takiego pożytku nie ma” — pisał Jan Stanisław Bystron we wstępie do *Komizmu*. A więc — dystans do własnych dzieł, kpina z koturnów i pośólkich zasług, ludyczny również cel nauki. Jeśli przypomnimy jednak, że ten sam zobawiony autor portretował w *Megalomanii narodowej* zdobyć się na dramatyczne potępienie nacjonalizmu i nie cofnąć go nawet w obliczu najplągowatszych ataków i inwektyw, przyznać chyba będziemy mogli, że wybrał on humanistykę najistotniejszą częstką i uznać go za prawdziwego nauczyciela naukowej l'art de vivre. (L.S.)

GEORGES DUMÉZIL

Dumézil ur. 1898 jest twórcą nowoczesnego mitoznawstwa porównawczego, autorem m.in.: *Le Festin d'immortalité* (Uczta nieśmiertelności) 1924, *Loki* 1948, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* (Trójdzielna ideologia Indoeuropejczyków) 1958, *Les Dieux des Germains* (Bogowie Germanów) 1959, trylogii *Mythe et Epopée* 1968—1973, *Fêtes romaines d'été et d'automne* (Letnie i jesienne święta rzymskie) 1975, *Mariages romains* (Weseła rzymskie) 1979. Żadna z tych jego prac nie była tłumaczona na język polski.

O znaczeniu Georges Dumézila dla współczesnej etnologii zdecydowały przede wszystkim jego cztery podstawowe tezy:

1. Iż mitologie poszczególnych grup etnicznych, będąc odbiciami koherentnych i logicznych wizji świata, tworzą zawsze systemy.

2. Iż próby nawet względnego datowania wątków mitycznych są przedsięwzięciami ex definitione bezplodnymi, bowiem: „Krzesło nie jest prostą sumą kawałków drewna, wiechci słomy i śrub metalowych, z których zostało zrobione. Dopiero funkcjonowanie całości tłumaczy poszczególne elementy. Wiedza o wieku owych szczap, wiechci, czy śrub niewiele się więc przyczyni do zrozumienia — jeśli wolno się tak wyrazić — istoty krzesła.” Owszem, mity mają swoją historię ale wpisana jest ona w długie trwanie (*longue durée*) niemierzalne w kategoriach chronologicznych zapożyczonych z historii politycznej.

3. Iż obrzęd jest mitem w akcji, czyli innymi słowy, obrzędowość i mitologia będąc odbiciami tej samej wizji świata mogą być interpretowane łącznie (wzajemnie służyć swojej interpretacji). Natomiast kwestia pierwszeństwa mitu (Jacques Soustelle), czy rytuału (Victor Bérard, Robert Graves) nie ma większego znaczenia.

4. Iż struktura panteonu bóstw wszystkich mitologii indoeuropejskich jest trójdzielna — bóstwa owe realizują bowiem trzy zasadnicze funkcje odrębne ale i wzajemnie się dopełniające: a. panowania, w sensie władzy administracyjnej i nadprzyrodzonej nad światem, b. siły zdobywczej — militarnej, c. płodności. Np:

	Indie (Weda)	Skandyna- wia (Edda)	Rzym
funkcja a.	Mitra	Tyr	Dius
funkcja b.	Waruna	Odyn	Jupiter
	Indra	Thorr	Mars
	Bliźnięta	Nsordr	Quirinus
funkcja c.	Nasatya	Frejr	Flora
			etc.

Ostatnia (4) z tych tez budzi dzisiaj najwięcej uzasadnionych wątpliwości. Wysunięte kontrpropozycje ukazują bowiem system przeciwstawień binarnych jako zasadnicze rusztowanie konstrukcji mitów, w której układ triadowy odgrywałby tylko drugorzędną, uzupełniającą rolę. Natomiast pozostałe trzy tezy zostały w tym stopniu zasymilowane przez nowoczesną etnologię, że wydawać się już mogą — niebagatelny to dowód znaczenia dzieła ich autora dla rozwoju dyscypliny — nieledwie truizmami. Szczególnie przy tym ważne wydaje się dzisiaj stwierdzenie strukturalnej tożsamości mitów i cykli obrzędowych, oraz ich systemowego charakteru. Przesłanki te legły wszakże u podstaw nie tylko badań nad mitami, czy rytuałami ludowymi, lecz również ich pojedynczymi okrucami i pogłoskami, czyli tą sferą kultury, którą określać się przyjęło eufemistycznymi mianami: „wizerzeniowości”, „zabobonu” albo „przesądu”, a którą obecnie uważamy — zgodnie z Georgesem Dumézilem — za jedną z furtek do „wyświetlenia i zrozumienia struktur myślenia ludzkiego”. (L.S.)

STEFAN CZARNOWSKI I MARCEL MAUSS (OD SOCJOLOGICZNEJ INTERPRETACJI KULTURY DO ELEMENTARNYCH KATEGORII MYŚLI)

Odpowiedź na wstępne pytanie biograficzne: jaką etykietę przydawać obu tym postaciom — etnologów czy socjologów — będzie zależało od przyjętego kryterium wyróżniania obu dyscyplin. Jeśli o ich odrębności ma stanowić przedmiot badań, to wówczas znaczna część dorobku tych teoretyków kultury i badaczy społeczności archaicznych, ich religii, mitologii, tradycyjnej kultury, chłopskiej miejsc w szeroko pojętej etnologii. Można jednak różnicę między socjologią a etnologią ustanawiać nie w sferze przedmiotu badań i zjawisk wyjaśnianych, explanandum, ale w sferze explanansów — faktów przez które wyjaśnia się badaną rzeczywistość społeczno-kulturową. A wtedy socjologię będzie odróżniać od etnologii to, iż pierwsza tłumaczy kulturę funkcjonowaniem mechanizmów społeczeństwa, druga zaś — wewnętrznymi mechanizmami jej samej. Miejsce obu badaczy byłoby wówczas w dyscyplinie, przez samego Czarnowskiego nazywaną socjologią kultury.

Aby należycie szeroko — wbrew dzisiejszemu skłóceniu zrozumieć ten termin, trzeba wziąć pod uwagę, że zakorzeniony jest on w myśli teoretycznej francuskiej szkoły socjologicznej, stworzonej przez Emila Durkheima (1859—1917), której czynnymi uczestnikami byli obaj badacze. Zarówno etnologia jak socjologia czy nawet historia są w durkheimowskim ujęciu składowymi jednej nauki generalnej — antropologii, która traktuje o człowieku jako istocie społecznej. Nauki te odróżnia oczywiście specyfika bazy źródłowej, ale odmienne typy faktów mają służyć do konstruowania wspólnych dla całej antropologii ogólnych praw życia społecznego. Akcent kładziony tu na idei społeczeństwa przejawia się wyraźnie w hasłach, które nierzadko zasługują wręcz na miano mistyfikacji pan-socjologizmu. Programowe sformułowania Durkheima, typu: „pod postacią adorowanej świętości (bóstwa) grupa czci samą siebie”, dalej — utoż-

samienie tego co święte z tym co społeczne, a także idea prymatu społeczeństwa nad kategoriami myśli, nie mogą być kontynuowane przez strukturalną — ani w ogóle współczesną — etnologię. Konkretnie prace etnograficzne Marcela Maussa (1872—1950) przynoszą tu wprowadzić nierzadko ciekawą dokumentację też socjologizmu: gdy bada on okresowe narastanie i zamieranie życia religijnego Eskimosów jako prostą funkcję zjawiska społecznego — koncentracji i rozpraszania się wędrujących grup¹, gdy demonstruje potęgę społecznej sugestii doprowadzającej jednostkę do śmierci², czy też gdy szkicuje społeczne uwarunkowania indywidualnych, bezwiednych wręcz „sposobów posługiwania się ciałem”³ — wszędzie widoczne jest podporządkowanie faktów indywidualnych (fizjologicznych i psychologicznych) socjologicznym.

Chociaż poglądy te z pewnością nie są mylne i nie wymagają dziś szczególnej rewaloryzacji, to przecież nie w idei społeczeństwa szuka strukturalna etnologia paradygmatu dla wyjaśnienia kultury. Czym zatem zasłużył sobie Mauss na powtórne odkrycie, jakiego dokonał Lévi-Strauss, autor obszernego wprowadzenia do jego pism (*Sociologie et anthropologie* 1950, wyd. pol. *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973 (I). Analogicznie zapytajmy też, co w pracach Czarnowskiego wymaga dziś najuważniejszego odczytania. Kwestię tę potraktujemy zarazem jako sposobność do zastanowienia się, co dla etnologii strukturalnej wynika z prac o biegunowo odmiennych założeniach i jak to się w ogóle dzieje że w pracach tych — zaczynających się z reguły od zdecydowanie socjocentrycznych deklaracji programowych — jest zaskakująco dużo takich ustaleń, które i dzisiaj gotowi jesteśmy przyjąć.

Dwa aktualne do dziś dzieła Maussa to napisana wraz z H. Hubertem praca *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, 1902—1903, wyd. pol. *Zarys ogólnej teorii magii* (I), a przede wszystkim imponujący *Esquisse sur le don*, 1923—24 — *Szkic o darze* (I). W pierwszym formułuje myśli, które stanowią następny po dziele Frazera krok ku zrozumieniu magii. Uwydatnia binaryzm w myśleniu magicznym (zresztą to jego mistrz i wuj, Durkheim, jest twórcą opozycji sacrum — profanum, która robi później taką karierę w nauce: „wszystkie magie spekulowały na przeciwieństwach, na opozycjach: powodzenie i pech, zimno i ciepło, woda i ogień, wolność i przymus itd. Wiele rzeczy ugrupowano na zasadzie przeciwieństw i posługiwano się ich opozycyjnym charakterem. Będziemy zatem uważali pojęcie przeciwieństwa za specyficzne pojęcie magii” (I, s. 92). Precyzuje prawa myślowe, które rządzą magią, przy czym stale akcentuje ponad-indywidualny, społeczny charakter magicznych operacji myślowych, co upodabnia magię do języka: „Magia jest przecież możliwa tylko dlatego, że operuje poklasyfikowanymi gatunkami. Gatunki i klasyfikacje są już same zjawiskami zbiorowymi. Tego właśnie dowodzi ich arbitralny charakter i niewielka ilość wybranych przedmiotów do których się ograniczają. (...) stajemy tu wobec zjawisk podobnych do zjawisk mowy. (...) Podobnie jak dla rzeczy istnieje skończona ilość nazw i niewielka ilość znaków, podobnie jak słowa pozostają w odległym tylko albo zgoła żadnym związku z rzeczami, które oznaczają, tak związki między znakiem magicznym i rzeczą oznaczaną są wprowadzić bardzo ściśle, ale też i bardzo nierzeczywiste; są to związki liczby, płci, obrazu — i w ogóle wszystkich wyobrażonych jakości — wszelako jakości wyobrażonych przez społeczeństwo” (s. 103—4). „U podłoża systemu wróżbiarskiego znajduje się, przynajmniej implícite, system klasyfikacji (...) każda mitologia jest w gruncie rzeczy klasyfikacją” (I, s. 772—3).

Przyznanie kluczowej roli prawom klasyfikacji i kategorizacji, dzięki relacjom podobieństwa i ciągłości z jedną a opozycji z drugiej strony, upoważnia Maussa — kiedy wyjaśnia magię — do rezygnacji z Tylorowskiej koncepcji animizmu, teorii duszy, pojęcia partycypacji itd. Idee te uważa on nie bez racji za kategorie właściwe indywidualistycznie nastawionym europejskim umysłom, podczas gdy zjawisko magii — jak wszelkie inne — należy wyjaśniać za pomocą kategorii myślowych wypracowanych przez zbiorowości, w których ono istnieje. Kierując się tą dyrektywą odkrywa u podstaw zjawisk występujących w społeczeństwach plemiennych (takich jak magia czy permanentna wymiana darów) pewne specyficzne kategorie myślowe, które są owym grupom właściwe a „całkowicie obce naszym rozsądkom dorosłych Europejczyków”. Są to tubylcze idee typu *mana* — zarazem siły i substancji, jakby eteru, dzięki istnieniu którego możliwe jest działanie magiczne albo typu *hau* — „ducha rzeczy darowanej”, który powodować ma wieczne krążenie darów.

I tu właśnie — jak wskazuje Lévi-Strauss — rozpoczyna się ślepa uliczka: chcąc uciec od interpretacji europocentrycznych Mauss ulega spekulacjom tubylczym, które też przecież mistyfikują rzeczywistość. Zatem wyjaśnienie nie powinno odwoływać się do tubylczej teorii magii czy wymiany ani też do „europejskiej” logiki klasycznej, ale do „znacznie bardziej abstrakcyjnej matematycznej logiki relacji”, na język której Lévi-Strauss proponuje przeformułować pojęcie *mana* (I, s. XLV).

W zgodzie ze swymi pryncypiami socjologizmu Mauss postulował badanie wszystkich „elementarnych kategorii myśli zbiorowej” jako uzależnionych zawsze od form życia społecznego. Sama zresztą ludzka umiejętność kategoryzacji, klasyfikowania zjawisk ma w tym ujęciu — biegunowo odmiennym od strukturalistycznego — swój czysto społeczny rodowód. Analizując wraz z Durkheimem totemizm jako skłonność do wyróżnienia wszelkich rodzajów rzeczy (zwierząt, roślin itd.) na podobieństwo podziałów własnej grupy plemiennej, pisze: „Nie jest bynajmniej tak, jak zdaje się przypuszczać Frazer, że związki logiczne między rzeczami posłużyły za podstawę związkowi społecznemu między ludźmi, lecz wręcz przeciwnie, te drugie były pierwowzorem pierwszych” (I, s. 776). „Nie ma powodu przyjmować za rzecz oczywistą, że ludzie klasyfikują w sposób całkiem naturalny na mocy wewnętrznej konieczności swojego jednostkowego rozumu... to klasyfikacja rzeczy odwarza klasyfikację ludzi” (I, s. 714—715). Brzmi to jak polemika z Lévi-Straussem, który przecież dopiero w 60 lat później napisze: „Założeniem życia społecznego, nawet pierwotnego, jest zawsze działanie intelektu, którego właściwości formalne nie mogą być bezpośrednim odbiciem konkretnej organizacji społeczeństwa” (*Totemizm*, Warszawa 1962, s. 129).

Uprościlibyśmy jednak obraz powyższej kontrowersji gdybyśmy przeoczyli paradoksalny fakt, że cytowanym tu zdaniem Lévi-Strauss rekapitułuje poglądy ... samego Durkheima, w dziele którego dostrzega wewnętrzną sprzeczność: socjocentrycznej werbalistyce towarzyszy zrozumienie dla koncepcji wychodzącej od praw ludzkiego umysłu. Jeśli tak jest w istocie, to znaczyłoby, że ojcowie francuskiej szkoły socjologicznej w toku konkretnych analiz przebili się na drugą stronę swych własnych założeń; tak długo badali system myśli jako pochodny wobec systemu społecznego, że wreszcie okazał się on rzeczą nieledwie najważniejszą. Formułowany przez nich program badania „społecznej historii kategorii ludzkiego umysłu”, sporządzenia katalogu kategorii, z uwzględnieniem ich zmienności w różnych typach

społeczeństw, realizował cały zespół uczonych. W efekcie zadokumentowana została odmiennność pojmowania takich, zdawałoby się uniwersalnych kategorii, jak czas i przestrzeń, całość, rodzaj, osoba, substancja itd. Może to właśnie udowodnienie istnienia innej logiki, rządzącej np. kategorią czasu i przestrzeni, w myśleniu archaicznych wolno nam uznać za najistotniejsze osiągnięcie tej szkoły, choć przyczyn tych odmienności nie wiążemy dziś tak po prostu ze zmiennymi socjologicznymi.

Stefan Czarnowski (1879—1938) — zapoczątkował w ramach szkoły charakterystykę kategorii przestrzeni, idąc tu w ślad za Huberta studium o czasie. Całe jego dzieło jest zresztą przeniknięte duchem szkoły francuskiej. Teza Durkheima, że idea społeczeństwa odzwierciedla się w idei bóstwa, przebija nawet w takich lapidarnych konstatacjach Czarnowskiego na temat religijności ludu polskiego, jak często cytowany sąd iż chłop pańszczyźniany przydawał Matce Boskiej, Opiekunce i Orędownicze rysy łaskawej i wstawiającej się za nim „dobrej panienci ze dworu” (*Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, 1937 (w:) *Dzieła*, 1956 (II). Inspiracja Maussowska najwyraźniej występuje w studium na temat irlandzkiej legendy o św. Patryku, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Św. Patryk bohater narodowy Irlandii*, 1919 (II). Społeczeństwo irlandzkie wczesnego średniowiecza zostaje tu przedstawione trochę na podobieństwo Eskimosów, gdzie zasadniczą istotą kulturotwórczej zmiany jest fakt skupienia po okresowym rozproszeniu. Legenda irlandzka ma stanowić mit świąt narodowych — „jedynych chwil, gdy naród robi wrażenie zorganizowanej grupy”. Przez większość roku bowiem członkowie grupy żyją w rozproszeniu (nie ma tu miast ani wsi) „w dni powszednie nie istnieją oni, rzecz można, inaczej niż jako jednostki; spotykają się ze sobą wyłącznie w święta (...) Święto jest jedyną chwilą, w której społeczeństwo uświadamia sobie że istnieje jako grupa, a uświadamia tym silniej, im mniej jest kontakt między jego członkami w okresach dzielących jedno święto od drugiego” (II, t. IV, s. 118, 233).

Postać bohatera bada Czarnowski jako osobowy wzorek grupy — ale nie pokazuje wyraźnie mechanizmu społecznych uwarunkowań legendy. Odnajduje za to niejako wewnętrzne, historyczno-kulturowe i mitologiczne determinanty zespołu wierzeń na temat osoby świętego. Mówiąc krótko: dowodzi, iż chrześcijańska hagiografia zajęła tu miejsce plemiennej epiki, legendarna osobowość św. Patryka została bowiem zbudowana z elementów rodem z irlandzkiej tradycji epickiej i mitologicznej. Nie było to tylko przejęcie poszczególnych motywów mitycznych i wzbogacenie takimi kliszami legendarnego żywotu świętego. Legenda irlandzka to wcale nie zbiór epizodów mitycznych „nahaftowanych na kanwie opowiadania, lecz w gruncie rzeczy jej obcych”; tu sama kanwa ma charakter głęboko mitologiczny. Jak pokazuje Czarnowski kanwa ta — a więc powiedzielibyśmy: struktura tekstu — wspólna jest dla badanej legendy oraz dla większości mitów irlandzkiego cyklu mitologicznego. Cykl ten obejmuje wieloaktową historię kolejnych fal bogów i demonów, najeżdżających wyspę i niszczących się nawzajem. Głęboka analogia obejmuje nie tylko legendę i mity, ale także obrzędy — gromadne święta doroczne wraz ze składanymi na nich ofiarami. Prezentacja tego związku nie wypadła, ze względu na pogmatwanie irlandzkiej mitologii, zbyt czytelnie.

Mity irlandzkiego cyklu mówią o powtarzających się najazdach bogów zza morza, którzy wyzwalają kraj spod władzy poprzedników, zaś później sami giną. Chrystianizacyjna misja Patryka, który również przybył

— jako cudzoziemiec — zza morza, z krainy przypominającej mitologiczną siedzibę bogów — jest więc dziełem analogicznym i stanowi ostatni rozdział tej samej mitologii. Co więcej, śmierć starych bogów i triumf nowych oraz liczne, składające się na mitologię celtycką wątki pochodne wobec tego motywu (królobójstwa, tragiczne śmierci w dni wielkich świąt) są — jak to enigmatycznie formułuje Czarnowski — „mitami odpowiadającymi” największym świętom, przypadającym na początki zasadniczych pór roku; podobnie i legenda patrycjańska wiąże się kalendarzowo z Wielkanocą. Noto-ryczne w mitologii celtyckiej epizody śmierci i dzień-świeta mają stanowić „mit składanej tego dnia ofiary”, układając się w rytm cyklu rocznego. Świąteczna ofiara wynikać ma — tu Czarnowski idzie śladem Frazera — z idei uśmiercanego i zmartwychwstałego bóstwa; „odrodzenie się boga w rozmaitych postaciach jest stałym elementem wydarzeń związanych ze świętami w Irlandii (...) ofiara świąteczna jest czymś, co nam wyjaśnia kolejność klęsk i zwycięstw w życiu mitycznych najeźdźców. Powszechny w mitach motyw — stały powrót duchów kolonizatorów, którzy w pewne określone dni przybywają zastąpić swych krewnych zmarłych lub wymordowanych przez nich — sprowadza się do wyobrażenia obrzędowej śmierci boga świątecznego, śmierci poprzedzającej rychłe jego zmartwychwstanie (...) dzieje najazdów, których poszczególne epizody układają się zgodnie z kolejnością świąt, są mitycznym wyobrażeniem liczbowego cyklu pór roku. Cykl ten dzie-łi się na okresy, które odpowiadają zmianom zachodzą- cym w przyrodzie” (II, t. IV, 103, 107—108).

Natomiast rezultaty szczegółowej analizy skłaniają Czarnowskiego do wniosków, chyba cenniejszych niż te, które wynikałyby z socjologicznych założeń: św. Patryk zawdzięcza swą popularność nie tyle mechanizmom ściśle społecznym, ile zbieżności z postaciami i schematami mitologicznymi a w uformowaniu legendy uczestniczyły również ukryte reguły warunkujące jej związek z mi-tem, obrzędem cyklu dorocznego i logiką ofiary: Patryk pełni rolę nowego boga, zajmującego miejsce boga uś-mierconego w ofierze, jest więc bogiem odradzającym się, zwyciężskim.

W efekcie więc Czarnowski, podobnie jak jego fran-cuscy mistrzowie dążący skrupulatnie do ustalenia wszechobecności systemu społecznych uwarunkowań w kulturze, przyczynia się mimo woli do ujawnienia we-wnętrznej systemowości kultury. Podobnie rzecz się ma w przypadku dwóch krótkich *Studiów z socjologii poznania: Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w ma-gii*, oraz *Góra i dół w systemie kierunków sakralnych* (II), poświęconych kategorii przestrzeni w kulturach archaicznych. Autor rozpoczyna od deklaracji socjolo-gicznych; przestrzeń, w której działa określona moc ma-giczno-religijna (zbadanie reguł rozkładu tej mocy jest celem pracy) ma dla Czarnowskiego przede wszystkim walor społeczny, jest przestrzenią danej grupy. Odechodzi on jednak daleko od stwierdzenia prostego przekładu, odzwierciedlania się społeczeństwa w przestrzeni i szki-cuje wstępnie pełniejszą koncepcję jej waloryzacji i ka-tegoryzacji. Zdaje sobie sprawę z ważności opozycji: przestrzeń swoja — przestrzeń obca i jej sakralnych konotacji. Zwraca uwagę na magiczno-religijne znacze-nie granicy jako „przestrzeni odmiennej natury, niż przylegające do niej tereny”, widząc ją — wraz z dro-gami i wszelkiego typu miejscami pustymi, nieczyimi, jako świat nieuporządkowanego *sacrum*. W jego szkico-wej koncepcji zawarty jest postulat widzenia przestrze-ni jako układu koncentrycznych kręgów, w których *sacrum* realizuje się najmocniej w punkcie centralnym

oraz na granicy i poza jej obrębem, co wyznacza za-razem miejsca skuteczności obrzędów.

W sposób zgola prekursorski dostrzega związek ka-tegorii przestrzeni i czasu, rozumianego jako następstwa pokoleń, związek, który myśl symboliczna unaocznia w idei centralnej osi kosmicznej. Zwraca uwagę na głębo-kie znaczenie w obrzędowości ruchu spiralnego i jego związek z ruchem po osi góra-dół, choć ogranicza się tu do interpretacji socjologicznych.

Czarnowski uwarzliwia nas na fakt nieciągłości przestrzeni w kulturach tradycyjnych, na to że nie jest tam ona czystą „formą poznania”, że jest różnorodnie wartościowana i zabarwiona uczuciowo. Wychodząc z za-łożenia, że to określone konwencje społeczne determi-nują sposoby podziału przestrzeni nie ukazał wprawdzie, że owe konwencje bazują na systemach wyobrażeń ma-jących swą logikę, był jednak bardzo blisko ustalenia podstawowych zasad tej logiki. Przeczuwał to chyba, bowiem w swych rozważaniach nad ruchem wirowym wypowiada zdanie, któremu i z dzisiejszej perspektywy przyznajemy słusność: „Zdaje mi się, że przyczyniam się do rozwiązania dość ważnego zagadnienia, w każdym razie moja próba stanowi *novum*”. (J.S.W.)

¹ *Szkice o sezonowych przemianach społeczeństw Es-kimosów. Studium z morfologii społecznej*, (w:) *Socjo-logia i antropologia*, Warszawa 1973.

² *Idea śmierci wpajana przez zbiorowość i jej wpływ na ciało jednostki, tamże.*

³ *Sposoby posługiwania się ciałem, tamże.*

MIRCEA ELIADE I RUDOLF OTTO (OD FENOMENOLOGII RE-LIGII DO FENOMENOLOGII KULTURY)

Eliade urodził się w 1907 r. w Bukareszcie, dziesięć lat przed ukazaniem się podstawowego studium z zakresu morfologii *sacrum*, dzieła Rudolfa Otto — *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917. (tłum. pol. — *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968 (I). Pisarz, religioznawca świadomie nawiązujący w swych późniejszych pracach¹ do dorobku niemieckiego uczo-nego, kontynuator fenomenologicznego kierunku badań nad symbolem, mitem i religią (Carl Gustav Jung, Ger-ardus van der Leeuw). Tak jak w analizach Otto ka-pitałne znaczenie miało ujawnienie pierwiastka irra-cjonalnego w wyobrażeniach, doświadczeniach i przeży-ciach *sacrum*, tak dla ogromnych syntez Eliade'go istot-ne było ukazanie jego złożoności, wieloznaczności i peł-ni: ... pomaszterujemy jednak inną drogą: oświecimy zjawisko świętości w całej jego złożoności, a nie tylko skoncentrujemy spojrzenie na jego stronie irracjonalnej. Interesuje nas nie tylko stosunek między elementem nieracjonalnym i racjonalnym, a świętość w całej pełni”. Zanim doszło do tego wyznania uczonego i realizacji postawionego w nim sobie celu, w postaci takich fun-damentalnych prac, jak: *Traité d'histoire des religions*, 1949, tłum. pol. *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966 (II); *Le mythe de l'éternel retour. Archetypes et ré pé-titions* (Mit wiecznego powrotu, Archetypy i powtórze-nia) 1949; *Images et Symboles. Essais sur le Symbolis-me magico — religieus* (Obrazy i symbole. Eseje o symbolizmie magiczno-religijnym) 1952; *Mythes, re-ves, mystères* (Mity, marzenia, misteria) 1957 — wybór łączny tłum. pol. *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970 (III) *Birth and Rebirth. Patterns of Initiation* (Narodziny i Odrodzenie. Wzory inicjacji) 1958 — warto zwrócić uwagę na niektóre elementy jego biografii, pozwalające lepiej uchwycić i zrozumieć nie tylko główne wątki i te-

maty jego naukowej twórczości, ale również przyznawa-
ne mu w powszechnej opinii świata nauki, jakże rzad-
kie w dobie współczesnej specjalizacji, miano integral-
nego humanisty. W curriculum vitae rumuńskiego uczo-
nego dadzą się bowiem odnaleźć zarówno takie mo-
menty, które pozwalają w nim widzieć już to filozofa,
już to filologa, literaturoznawcę, indianistę, badacza
folkloru, jak i te, dla nas najbardziej znaczące, które
pozwalały spojrzeć w nim przede wszystkim etnografa,
zgodnie z tym, co o istocie tej nauki sądzi Claude Lé-
vi-Strauss, ujmując ją jako „oscylację między misją
a azylem (...) reakcją prawie zakonną pobudzającą do
wycofania się na pewien czas lub na zawsze w dzie-
dzinę studiów, wchłonięcia i rozpowszechniania war-
tości niezależnych od chwili, która przemija; co zaś do
przyszłego uczonego, jego cel jest współmierny jedynie
z czasem trwania wszechświata”. „(...) etnograf stara się
zarazem poznać i osądzić człowieka z punktu widzenia
dostatecznie wyniosłego i oddalonego, aby uczynić to
w oderwaniu od cech przypadkowych, związanych z ok-
reślonym społeczeństwem lub z określoną cywilizacją”
— dla którego wreszcie etnografia jest tą specyficzną
historią, która jako „(...) historia dotycząca swymi dwo-
ma krańcami historii świata i mojej historii odsłania za-
razem ich wspólną rację, a proponując mi badanie czło-
wieka wyzwala mnie od zwątpienia, rozważa bowiem
różnice i przemiany mające znaczenie dla wszystkich,
z wyjątkiem ludzi przystosowanych do jednej, jedynej
cywilizacji i którzyby ulegli rozkładowi, gdyby mieli się
znaleźć poza nią”.

Początek tej drogi Eliade'go stanowią studia na
uniwersytecie bukareszteńskim z zakresu indianistyki,
kontynuowane w Kalkucie pod kierunkiem wybitnego
historyka filozofii indyjskiej Surendramatha Dasgupty.
Po studiach akademickich następuje trzyletni okres „wy-
cofania się” w podhimalajski region gór Uttar Prade-
szu, gdzie Eliade staje się uczniem hinduskiej szkoły
duchowej praktykując ascezę i jogę. Owocem tego eta-
pu jest jego praca doktorska: *Yoga, Essai sur les ori-
genes de la mystique indienne* (*Joga. Rozprawa o ge-
niezie mistyki indyjskiej*) 1936, późniejsze monografie
tematyczne takie jak np. studium o szamanizmie —
*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'ex-
tase* (*Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*) 1951,
studium o symbolice węzłów — *Les dieux lieurs et le
symbolisme des noeuds* (*Bóstwa wierzące i symbolizm
węzłów*) 1947, oraz szereg artykułów wydawanych w za-
łożonym przez siebie czasopiśmie, ukazującym się w la-
tach 1938—42 „Zalmoxis. Revue des études religieuses”,
które niewątpliwie zbliżyły autora ku pierwszemu spo-
śród dwu biegunów wspomnianej oscylacji między mis-
ją a azylem. Okres misji i rozpowszechnienia wchło-
niętych wartości trwa nieprzerwanie od powrotu Eli-
ade'go do Europy, gdzie początkowo podejmuje wykłady
z historii religii na Uniwersytecie Bukareszteńskim,
ogłaszając m.in. publikacje: *Metalurgy, Magic, Alchemy*
(*Metalurgia, Magia, Alchemia*) 1938; *Cosmologie si al-
chimie babyloniana* (*Kosmologia i alchemia babilońska*)
1937; *Notes sur le symbolisme aquatique* (*Uwagi o sym-
bolizmie akwaticznym*) 1938; *La mandragore et les my-
thes de la „naissance miraculeuse”* (*Mandragora i mity
o cudownych narodzinach*) 1940—42; *Mitul reintegrari*
(*Mit reintegracji*) 1942; *Les livres populaires dans la
littérature romaine* (*Literatura ludowa w literaturze ru-
muńskiej*) 1939. Od 1946 następuje okres współpracy
z Georgesem Dumezilem oraz wykładów z zakresu
morfologii *sacrum* i struktur mitów w E'cole Pratique
des Hautes Études, uwieńczonych wydaniem *Traktatu...*
i wspomnianych już syntez. W 1957 r. Eliade obejmuje
po Joachime Wachu katedrę historii religii na Uniwer-

sytecie w Chicago. W latach 50-tych ukazuje się popra-
wione i rozszerzone wydanie Jogi p.t. *Le Yoga. Immor-
talite et liberte* (*Joga. Nieśmiertelność i wolność*) 1954.
W 1960 r. przystępuje do wydania nowego czasopisma
„Antaios, Zeitschrift für eine freie Welt”, w którego
przedmowie zamieścił następującą deklarację: „Abstra-
hując od wszelkiej problematyki wyznaniowej, świato-
poglądowej czy politycznej „Antaios” pragnie służyć ży-
wej tradycji, ponieważ człowiek doby dzisiejszej, jeżeli
nie chce pójść całkowicie w niewolę automatów, musi
nawiązać łączność z tym co stałe, ponadczasowe, co znaj-
duje swój wyraz w symbolu, micie, poezji”. W dekla-
racji tej, jak i w innych wypowiedziach pełnych kry-
tycznych akcentów pod adresem współczesnej cywili-
zacji odnajdujemy echa podobnych wątków i proble-
mów, z którymi spotykamy się w pionierskim studium
morfologii *sacrum* Rudolfa Otto.

Rudolf Otto (1869—1937) teolog protestancki.
W latach 1911—12 miał okazję zetknięcia się z religij-
nością Wschodu biorąc udział w wyprawach nauko-
wych do Maroka, Indii, Japonii. Podstawowym zagad-
nieniem jego pracy *Świętość...* jest pytanie o istotę do-
świadczenia religijnego, doświadczenia tego, co święte.
Analizując poszczególne elementy tego doświadczenia
w oparciu o teksty modlitw, hymnów, wypowiedzi o Bo-
gu — teksty numinotyczne poprzez analizę etymologicz-
ną słownictwa odnoszącego się do świętości, Otto doko-
nuje oczyszczenia tego pojęcia z jego późniejszych na-
warstwień i wydobywania na jaw jego pierwotnych zna-
czeń. Odpadają kolejno moralno-etyczne orzeczniki koja-
rzenia ze słowem „święty”. Święty to nie tyle dobry,
doskonały, prawy (np. święty człowiek) co przede wszyst-
kim niezwykły, dziwny, napawający lękiem, niesamowi-
ty, całkiem inny. Na plan pierwszy wysuwa się tu
element irracjonalny świętości, bóstwa — *numinosum*,
element grozy (*tremendum*), mocy (gniew boży, *orge
theou, ira deorum*), element wszechmocy (*majestas*),
wobec której człowiek czuje się „prochem i pyłem”,
element tajemnicy (*mysterium*) — którym towarzyszą:
lęk, poczucie bojaźni i trwogi („straszne to miejsce”
woła Jakub po przebudzeniu się ze snu w Betel, świę-
tym miejscu).

Otto podkreśla tę ambiwalencję: uczuciom strachu
i grozy towarzyszy fascynacja (element *fascinans*), po-
czucie niezwykłości (element *mirum*), cudowności, wznios-
łości *numinosum* (element *augustum*), odczuwanie wo-
bec niego szacunku i czci. Śledząc te elementy, obser-
wując wzajemne ich relacje i odcienie, przydając im
nazwy, Otto stale wskazuje na opór jaki stawia to, co
święte myśleniu dyskursywnemu, wszelkiej racjonalnej
analizie i obróbce pojęciowej. To co święte zawiera
w sobie zawsze jakąś nadwyżkę znaczeniową, której nie
podobna oddać w pojęciach. Człowiek zbliża się do tego
co święte tylko poprzez pojęciopodobne przedstawienia,
wyobrażenia — ideogramy, obrazy, analogie. Stanowią
one próbę racjonalizowania tego co irracjonalne.

Śledząc napięcie pomiędzy elementem irracjonalnym
i racjonalnym w mistrzowski sposób Otto rysuje via
negationis na jakiej człowiek szuka dostępu do tego
co święte, do *numinosum*, które jak Bóg u mistyka
Tersteegen'a („Bóg, którego można pojąć nie jest Bo-
giem”) jest wciąż czymś całkiem, zupełnie innym: „Cze-
go oko nie widziało ani ucho nie słyszało i w serce
człowieka nie wstąpiło... któż nie odczuł podniosłego
tonu tych słów Pawła... Pouczające jest, że w tych sło-
wach, w których uczucie chciałoby wypowiedzieć to,
co ma najwyższego, znowu ustępują obrazy, umysł ucie-
ka od obrazów i chwytła tylko to, co negatywne. A jesz-
cze bardziej pouczające jest, że przy czytaniu czy słu-
chaniu tych słów prawie wcale nie zauważamy ich wy-

łącznie negatywnego charakteru... napisano całe hymny wywierające ogromne wrażenie, w których właściwie nic nie ma. Jest to pouczające ze względu na okoliczność, jak niezależna jest pozytywna treść od wyrazistości pojęciowej" (I, s. 67).

Szczególnie dla nas interesujące mogą być te partie analiz Otta, które śledzą wspomniane elementy doświadczenia numinotycznego oraz ową *via negationis* w kulturze-sztuce, muzyce, języku liturgicznym: „Element potworności i zgrozy prymitywnych obrazów i wizerunków bogów, wydający się nam dziś dość często tak odpychający, miał w ludziach prymitywnych i naiwnych, nawet dzisiaj jeszcze, a przypadkowo nawet i u nas, wzbudzić poprzez swe oddziaływanie prawdziwe uczucie, prawdziwej religijnej bojaźni... Srogie, surowe a często nawet straszne, stare bizantyjskie panagie bardziej pobudzają niektórych katolików do pobożności niż Madonny Rafaela. Specjalnie daje się zauważyć ten rys u pewnych postaci bogów indyjskich. Durga, bengalska „Wielka Macierz”, której kult może być otoczony prawdziwym obłokiem najgłębszej pełnej drżenia pobożności, jak w kanonicznym przedstawieniu prawdziwa karykaturą diabła. Pomieszanie przerażającej zgrozy z najwyższą świętością nigdzie nie występuje w sposób tak przejrzysty, jak w XI księdze *Bhagawadgity*. (...) Dla nas ludzi Zachodu, najbardziej numinotyczną sztuką wydaje się gotyk, a to przede wszystkim z powodu swej podniosłości. Ale to nie wystarcza. Jest zaśluga Worringera, autora dzieła *Probleme der Gotik* wykazanie, że szczególne wrażenie, jakie sprawia gotyk, polega nie tylko na jego podniosłości, lecz na odcieniu i dziedzictwie prastarego magicznego nadawania formy, które on stara się wprowadzić historycznie. (...) Gotyk posiada jakiś urok, a ten jest czymś więcej niż urok czegoś wzniosłego (...) To co wzniosłe, a także to co tylko magiczne, jest — o ile tylko może — tylko pośrednim środkiem przedstawienia numinosum w sztuce. Bezpośrednich środków ma ona u nas na Zachodzie tylko dwa. I są one w charakterystyczny sposób jedynie negatywne, są to ciemność i milczenie (...). Panie, mów ty sam /W ciszy najgłębszej/ I ciemności do mnie. (...) Ciemność musi być taka, aby mogła być spotęgowana przez kontrast, a tym samym jeszcze bardziej wyczuwalna: ona sama musi jeszcze chcieć przewyciężyć ostatnie światło. Dopiero półmrok jest mistyczny (...). Półmrok zapadający w halach o wysokich sklepieniach, pod konarami wysokich drzew rosnących wzdłuż alei, osobiście ożywiany na skutek tajemniczej gry półświatła, wciąż jeszcze przemawia do psychiki, i budowniczości świątyń, meczetów i kościołów potrafili zrobić z niego użytek. W języku dźwięków, ciemności odpowiada milczenie. (...) Najświętszy, najbardziej numinotyczny moment we mszy, moment konsekracji, nawet najdoskonalsza muzyka mszalna wyraża tylko przez to, że milczy, i to całkowicie i przez dłuższy czas, tak, że jednocześnie może przebrzmieć samo milczenie. I żaden inny, choćby najbardziej pobudzający do pobożności moment mszy nie da się porównać z tym milczeniem przed Panem. Pouczające jest posłuchać Mszy H-mo! Bacha. Jej najbardziej mistyczną częścią, jak to zazwyczaj bywa w skomponowanych mszach, jest *incarnatus*. Efekt polega tu na cichym, szepczącym, powolnym następowaniu po sobie fug, które przechodzą w pianissimo. W tym półgłosie, w tych w najwyższym stopniu osobliwych, opadających w dół małymi tercjami pasażach, w tych urywanych synkopach i w tym prowadzeniu melodii w górę i w dół, wyrażających pełne lęku zdumienie, można się tylko domyślać wstrzymującej oddech tajemnicy; jest ona tu raczej zasygnalizowania niż wyrażona wprost. (...)

Obok milczenia i ciemności sztuka Wschodu zna jeszcze trzeci środek zdecydowanie numinotycznego wrażenia: próżnię i przestrzenną pustkę. Przestrzenna pustka jest jakby wzniosłością w tym co przyziemne. Rozległe pustynie, bezkresne jednostajne stopy są czymś podniosłym (...). Architektura chińska — jako sztuka układu i zgrupowania budowli — wykorzystuje ten element bardzo mądrze i głęboko. Osiąga wrażenie czegoś uroczystego nie przez wysokie hale czy imponujące piony, a przecież nie ma nic uroczystsze niż milczące przestrzenie placów, podwórców i dziedzińców, którymi operuje. Najlepszym tego przykładem są grobowce cesarzy z dynastii Ming koło Nankinu i Pekinu, wciągające do kompozycji puste przestrzenie całego krajobrazu. Jeszcze bardziej interesująca jest pustka w malarstwie chińskim. Istnieje tu wręcz sztuka malowania pustki, przedstawiania jej jako czegoś wyczuwalnego i różnicowania tego szczególnego tematu w różnorodny sposób. Nie tylko istnieją obrazy, na których prawie nic nie ma, nie tylko jest właściwością stylu wywoływanie jak najsilniejszego wrażenia skąpą kreską i oszczędnymi środkami, ale przy dużej ilości obrazów, zwłaszcza przy tych, które mają jakiś związek z kontemplacją, odnosi się wrażenie, że sama pustka jest wymalowanym przedmiotem i to głównym przedmiotem obrazu." (I, s. 99, 104—197).

Eliade'go łączy z Ottem wyraźna niechęć do przeceniania wartości rozumu dyskursywnego myślenia pojęciowego, zmierzającego do ścisłości i precyzacji terminologicznej z jakim mamy do czynienia w kulturze Zachodu. Łączy ich przekonanie o ogromnej wartości innych dróg poznania zachowujących pozytywną treść przy zamięśnieniu braku precyzji pojęciowej. Jak Otto wydobyl i zaakcentował *via negationis*, tak Eliade ujawnia i akcentuje *via creationis*, która spoczywa w symbolach, ideogramach, mitach. Dla obu jednakże wspólne jest przekonanie, że: „Obrazy takie zbliżają jednak ludzi skuteczniej i w sposób istotniejszy niż język analityczny. W istocie jeśli istnieje pełna solidarność rodzaju ludzkiego, można ją odczuć i «uczynić» na poziomie obrazów” (III, s. 38). Przykładem mogą tu być studia Otta nad porównaniem zachodniej i wschodniej mistyki, odsłonięcie podobieństw między nihil zachodniej mistyki, a próżnią wschodniej, ukazanie zbieżności zbieżności pomiędzy słownictwem Mistrza Eckhardta a słownictwem Siankary².

Przekładanie symboli, obrazów, mitów na język dyskursywny jest dla Eliade'go zajęciem bezprzedmiotowym, podobnie jak rozważania genetyczne „wyjaśniające” ich pochodzenie. Charakterystyczna jest dla niego podzielenia z innymi fenomenologami religii rezerwa dla rozważań historyczno-genetycznych, ewolucjonistycznych, uchylenia wyjaśnień przyczynowo-skutkowych (istnieje różnica pomiędzy stwierdzeniem obecności strachu, lęku, trwogi, które towarzyszy doświadczeniu religijnemu — jak czyni to Otto, a upatrywaniem w strachu, lęku i trwodze np. wobec sił przyrody przyczyn postawy religijnej, budowania na tym teorii „naturyzmu” jako jednego z pierwotnych, w sensie ewolucjonistyczno-rozwojowego, stadium religii). To drugie, mało że nie uzasadnione postępowanie, redukuje złożoność doświadczenia religijnego do jednego zaledwie elementu (*tremendum*), charakterystyczne jest także uchylenie stawianego przez pozytywizm problemu fałszu i prawdy wyobrażeń, wierzeń, symboli, idei religijnych. Eliade podobnie jak Jung reprezentuje stanowisko, iż jedyną prawdą symboli, obrazów jest ich istnienie, a tym co może zrobić nauka jest uznanie ich istnienia i badanie jako autentycznego przedmiotu, nie dającego się sprowadzić do innych zjawisk.

„Zjawisko religijne należy badać w skali religijnej” (II, s. 1). W tym fenomenologicznym duchu Eliade atakuje Freuda, „który uważał się za wielkiego wtajemniczonego, podczas gdy był jedynie ostatnim pozytywistą. (...) Pociąg jaki dziecko płci męskiej odczuwa wobec matki i jego pochodna — kompleks Edypa, mogą szkolować o tyle, o ile traktuje się to zjawisko dosłownie, zamiast — jak należy — przedstawić je jako obrazy. Bo prawdziwy jest Obraz Matki, nie zaś taka to a taka matka, hic et nunc, jak to rozumiał Freud. To Obraz Matki odsłania, i jedynie on może odsłonić swą rzeczywistość i swe funkcje — zarazem kosmologiczne, antropologiczne i psychologiczne. Przekładanie obrazów na terminy konkretne to zabieg bezsensowny; obrazy zawierają wszelkie aluzje do konkretnego, ujawnione przez Freuda, ale rzeczywistość jaką usiłują wyrazić nie mieści się bez reszty w tego rodzaju odniesieniach do konkretnego. (...) Wystarczy przypomnieć, że pociąg budzony przez matkę, interpretowany w płaszczyźnie bezpośredniej i „konkretniej” — jako pożądliwość w stosunku do własnej matki — ma sens jednoznaczny i ograniczony; jeżeli natomiast zważymy, że chodzi tu o Obraz Matki, pociąg ów nabiera wielu znaczeń, jest to zarówno chęć odzyskania błogostanu, jaki właściwy był materii ożywionej, jeszcze «nieukształtowanej», z wszystkimi możliwymi aspektami: kosmologicznym, antropologicznym itp, urok wywierany na «ducha» przez «materię», nostalgia za prajednością, a więc także chęć obalenia przeciwności, polaryzacja itp. Otóż jak powiedziałem i jak próbuję to wykazać Obrazy z samej swej struktury są wielowartościowe” (III, s. 35). Eliade akcentuje polisemityczną wartość obrazu i symbolu. „Prawdziwy jest więc obraz jako taki, jako zespół znaczeń, nie zaś jedno z jego znaczeń, bądź też jeden tylko z licznych planów odniesienia (III, s. 36). Ustawia to całą działalność naukową Eliade’go nie po stronie nauk ścisłych (monologicznych) a po stronie nauk humanistycznych (dialogicznych), żeby użyć tu rozróżnienia wprowadzonego przez Bachtina: „Granica nauki w naukach ścisłych okazuje się identyfikacją $a = a$, w badaniach literackich (w ogóle humanistycznych: antropologii, etnografii — dodajmy tu od siebie — Z.B.) — to przezwyciężenie obecności obcego, bez przekształcenia go w czysto swoje (...) Przejście obrazu w symbol nadaje mu szczególną głębię znaczeniową i perspektywę znaczeniową. Treść prawdziwego symbolu przez upośrednione złączenia znaczeniowe wykazuje współzależność z ideą całkowitości świata, z pełnią universum kosmicznego i ludzkiego. (...) W jakiej mierze można skomentować sens (obrazu czy symbolu)? Tylko przy pomocy innego (izomorficznego) sensu (obrazu czy symbolu). Odsłonić go w pojęciach niepodobna. Możliwa jest albo względna racjonalizacja sensu (zwykła analiza naukowa), albo jego pogłębianie przy pomocy innych sensów (...) pogłębianie drogą poszerzenia dalekiego kontekstu. Wyjaśnianie struktur symbolicznych, z konieczności przesuwają się w nieskończoność sensów symbolicznych, dlatego też nie może stać się naukowym w sensie nauk ścisłych. Interpretacja symboli nie może być naukowa lecz jest ona głęboko poznawcza”³.

Rozumienie symbolu przez symbol, wydobywanie i zestawianie wielu wartości tego samego symbolu na tle innych, umieszczanie go na tle zespołów i kompleksów symbolicznych — oto drogi rozumienia znaczeń i sensu, którymi posuwa się Eliade. Wiąże się z tym określona terminologia, zadomowiona już zresztą we współczesnym słowniku etnologicznym, którą wprowadza Eliade w swych studiach nad religią i człowiekiem religijnym, *homo religiosus*. To, co pozwala rozpatrywać

religię jako autonomiczny przedmiot badań, nie dający się sprowadzić bez reszty do wymiarów historycznych, socjologicznych, ekonomicznych, językowych, co tworzy skalę religijną — to przeciwstawienie *sacrum* i *profanum* występujące we wszystkich religiach. Dla człowieka religijnego (którego Eliade, częstokroć zasadnie, w oparciu o materiał etnologiczny utożsamia z człowiekiem społeczeństw tradycyjnych, pierwotnych, „prymitywnych” i przeciwstawia mu człowieka świeckiego często identyfikowanego z reprezentantem współczesnej cywilizacji) nie istnieje jedna jednorodna przestrzeń, jeden jednorodny czas. Postawa religijna wiąże się nieodłącznie z wartościowaniem, waloryzacją, wyborem. Pewna tylko przestrzeń jest święta, wyodrębniona z całego otaczającego świata (miejsce święte, świątynia, cudowne źródło, święta góra itp.) pewien określony czas jest czasem świętym (czas świąt, postu, pielgrzymki, modlitwy itp.). Ale i człowiek świecki zna odpowiedniki przestrzeni i czasu niecodziennego, niezwykłego (egzotyczne krajoobrazy, „Hawaje”, czas wakacji, zabawy). Nawet żyjący w czasie „najbardziej historycznym”, świeckim, człowiek zna różne rytmy czasowe — czas zakochania, czas melancholii, słuchania muzyki — w których przekracza granice czasu historycznego. Cała fenomenologia religii uprawiana przez Eliade’go zmierza do ożywienia źródeł tych współczesnych, zdezaktualizowanych obrazów, tęsknoty za czymś zupełnie innym.

Fenomenolog religii staje przed problemem, co uznać za fakty religijne, jakie dokumenty rozpatrywać dla uporządkowania niezwykle ich różnorodności i bogactwa. Eliade operuje tutaj terminem: *hierofania* = coś, co objawia *sacrum*. Takie szerokie rozumienie faktu w jego zasadniczej funkcji — hierofanicznej, umożliwia rozpatrywanie i odkrywanie wszechzwiązku pomiędzy szeregiem tak strukturalnie odmiennych od siebie faktów i dokumentów religijnych. Zarówno ważny jest tu tekst mitu, przesąd, gest liturgiczny, działanie techniczne otoczone obrzędem, rytuał, wizerunki, słowa modlitwy i zaklęcia, architektura sakralna, muzyka i śpiew, szata kapłana, amulet, wyryty na nim symbol itd. Dla poznania zjawiska religijnego, jego istoty, równie ważne są doktrynalne, teologiczne ujęcia idei religijnych, wypracowane przez elity, jak i wersje ludowe, apokryficzne, niejasne, odbiegające od ortodoksyjnych wykładni. Wszystkie one udzielają sobie wzajemnie światła, uczestnicząc w dających się wydzielić zespołach, odmianach, typach sakralności. Przynależąc do różnych religii, podnoszą różne znaczenia i sensy tego, co święte. Wszystkie zanurzone w historii, będąc konkretnymi historycznymi przykładami kształtowania się stosunku człowieka do świętości, mogą stać się przedmiotem rozpatrywania i rozważania:

- 1 — tego co w nich historyczne
- 2 — tego, co w nich lokalne,
- 3 — tego co uniwersalne,
- 4 — tego co hierofaniczne i kryptofaniczne,
- 5 — tego, co je dzieli i łączy.

(1) Każda hierofania zawiera w sobie pewien określony moment historyczny: „Weźmy np. wedyjski tekst odnoszący się do zmarłego: „Pełzaj, ku ziemi, matce twej! Niechaj wybawi cię od nicości! (Rigweda, X, 13, 10). Tekst ten ujawnia nam (3) strukturę sakralności tellurycznej (ziemia występuje jako matka, Tellus Mater) a jednocześnie pewien moment w historii religii indyjskiej, ten, w którym Tellus Mater nabrała określonej wartości — przynajmniej dla pewnej grupy ludzi — jako opiekunka broniąca przed nicością (co zresztą zostało później zarzucone w wyniku reformy, jaką pociągnęły za sobą Upaniszady i Nauczanie Buddy)” (II, s. 8).

(2) Hierofania lokalna to np. jakiś określony gatunek drzewa uważany za święty, istniejący obok wyobrażenia (3) drzewa kosmicznego (Axis Mundi) w danej religii. Chociaż jest hierofanią (nie jest bowiem drzewem zwykłym lecz świętym) i chociaż wyraża tę samą symbolikę nieprzerwanej regeneracji świata, jej znaczenie jest oczywiste tylko w kręgu tej religii i ma wartość lokalną, podczas gdy wyobrażenie Axis Mundi jest hierofanią uniwersalną, znaną we wszystkich starożytnych cywilizacjach.

(4) Hierofania jawna jest ideogram drzewa kosmicznego, kryptofania zaś — wiosenny maik, zwyczaj uroczystego przenoszenia gałązki na wiosnę do wsi, wprowadzanie chłopca ubranego w gałęzie — „Zielonego Jerzego” w Karyntii (w dn. Św. Jerzego), zielonego „Jasia kominiarza” (Jack-in-the-green) w Anglii w dn. 1 maja, zwyczaj dotykania drzewa przez kobietę ciężarną dla spowodowania pomyślnego porodu, zwyczaj sadzenia drzew nowo narodzonemu dziecku lub przez dzieci, zakaz ścinania drzew itp.

(5) Przykładem może tu być obserwowanie prze wartościowania, przesunięć znaczeń i sensów w takich zestawieniach jak: Axis Mundi, drzewo życia, krzyż, palma wielkanocna.

W świetle bogactwa, wielorakości hierofanii, podział na *sacrum* i *profanum* traci pozornie swoją wyrazistość. „W gruncie rzeczy nie wiemy, czy istnieje coś — przedmiot, gest, funkcja fizjologiczna, zabawa itd — co by gdzieś w ciągu historii ludzkości nie przekształciło się w hierofanię” (II, s. 17). To bogactwo sakralności, dające się obserwować na wszystkich poziomach rzeczywistości (sztuka, dramat, taniec, muzyka, instrumenty muzyczne, działania techniczne, tradycje zawodowe i zawody, rośliny, zwierzęta, zjawiska atmosferyczne i astro-nomiczne, gry, zabawy, zabawki — jak np. grzechotka odpędzająca od dziecka złe duchy i śmierć, kołatka Wielkopiątkowa), pierwotny kultowy charakter otaczający świat i rzeczy, z którymi stykał się człowiek w ciągu swej historii — nie tylko, że nie skłania do wyeliminowania przeciwstawienia *sacrum* i *profanum*, ale pozwala w oparciu o nie dostrzegać w owym chaosie sakralności pewne odmiany, typu hierofanii, podnoszące różne znaczenia i sensy tego co święte (hierofanie uraniczne, aquatyczne, telluryczne, agrarno-wegetacyjne itd).

Hierofania oznacza bowiem zawsze jakiś wybór, jakieś oddzielenie od reszty zjawisk i rzeczy. Święty kamień, święte drzewo, święte źródło są wyraźnie wyodrębnione i wydzielone od reszty kamieni, drzew, wód. Owo oddzielenie widać nawet w przypadku jednostkowej hierofanii: „Oddzielenie przedmiotu hierofanicznego jest w każdym bądź razie oddzieleniem przynajmniej od *niego samego*, ponieważ przedmiot ten staje się hierofanią dopiero wtedy, gdy przestaje być zwykłym przedmiotem świeckim i przybiera nowe wymiary, «wymiar» sakralności.” Święty kamień, święte drzewo stają się hierofaniami, gdy niejako przestają być sobą — zwykłym kamieniem, zwykłym drzewem. Na tym jednostkowym etapie dialektyka hierofanii, jej rozumienie, jakie znajdujemy u Eliade’go przypomina rozumienie symbolu i jego dialektyki przez Junga: „Symbolowi przysługuje ten podwójny charakter realności i nie-realności. Nie byłby on symbolem, gdyby był tylko realny, albowiem wtedy byłby realnym zjawiskiem, które nie mogłoby być symboliczne. A symboliczne może być tylko to, co w jednej rzeczy obejmuje jeszcze inną. Gdyby zaś symbol był nierealny to byłby tylko czynnikiem pustym i wyimaginowanym, nie odnoszącym się do żadnej rzeczywistości, wskutek czego także nie byłby symbolem.”

Te dwa kluczowe terminy: przeciwstawienie *sacrum* i *profanum*, oraz *hierofania*, w oparciu o które Eliade przedstawia i porządkuje zjawiska z zakresu historii religii (docierając do uniwersalnych, powtarzalnych struktur w najrozmaitszych i kulturowo odległych odmianach doświadczenia religijnego) pozwalają utrzymać i połączyć ze sobą dwie perspektywy ujmujące istotę tych zjawisk. Perspektywę akcentującą wybór (dialektyka: gr. dialogo — wybieram, rozdzielam, wydrążam) i perspektywę akcentującą szczególnego rodzaju wartość, jaką zawiera w sobie każda hierofania — wartość symbolu, nie tylko z jego wielowymiarowym, integrującym, o czym już była mowa, ale również z przezroczystym, przezierającym, otwartym na inne znaczenia i sensy charakterem, co najtrafniej wyraża ulubiona sentencja Paula Ricoeur’a: „Symbol daje do myślenia”.

Co innego dają do myślenia, i co innego „mówią” hierofanie uraniczne (symbole, postaci związane z niebem), co innego telluryczne, co innego lunarne. Z dwójstej perspektywy, ta pierwsza pozwala obserwować:

1 — otwieranie się poszczególnych zespołów symbolicznych na inne aspekty rzeczywistości *sacrum*;

2 — przesunięcia akcentów, znaczeń i sensów, tak jak np. przesunięcia od hierofanii uranicznych mówiących o oddaleniu, transcendencji, wzniosłości, do tellurycznych i agrarno-wegetacyjnych, akcentujących moc, skuteczność, płodność, gdzie miejsce hierofanii (czegoś co objawia *sacrum*) zajmują kratofanie (coś, co objawia moc);

3 — charakterystyczne i powtarzalne zjawiska jak np. dei otiosi — bóstwa bez kultu, bóstwa nieba wypierane przez telluryczno-agrarno-wegetacyjne kultury i symbolikę płodności; fenomen wspólny zarówno dla religii plemiennych, jak i dla pewnych etapów rozwoju uniwersalnych systemów religijnych (np. w judochrześcijaństwie odwracanie się od Jahwe ku Baalom — w Starym testamencie, od Stwórcy ku stworzeniu — pogaństwo piętnowane przez Apostoła Pawła (Rzym. 1, 18—25);

4 — charakterystyczne zjawiska nieodłącznie związane z życiem hierofanii, symboli i obrazów — b. ogólnie pojęte zjawisko *ikonoklazmu* (burzenia jednych obrazów i symboli, zastępowania ich innymi) oraz *idolatrii* (ratowanie starych obrazów i symboli przez integrowanie ich w nowych układach);

5 — „imperializm” boskich postaci i lokalnych hierofanii, które zmierzają do wyrażenia wszystkich znaczeń związanych z innymi hierofaniami i postaciami, i przekształcania się na drodze totalizacji znaczeń w postacie i hierofanie uniwersalne itp. (że poprzestaniemy na wymienieniu tylko tych kilku fenomenów obserwowanych przez Eliade’go).

Druga zaś perspektywa (żeby pozostać przy tym samym uranicznym przykładzie) pozwala odnajdować sens symboliki niebiańskiej wstępowania, wchodzenia po schodach (w rytuałach intronizacyjnych); w motywach wędrówki mitycznych bohaterów i świętych, wznoszenia się, latania, „bycia porwanym do trzeciego nieba” — jak to określają świadectwa o świętych i świętym zachwyceniu, w technikach ekstatycznych; w symbolicznej ciągłości pomiędzy świętymi górami, mitologicznymi wyobrażeniami góry kosmicznej, drzewa kosmicznego, kontynuacji tych samych znaczeń w ideogramach wieży, schodów, drabin, symbolicznie miejsc podniesionych i podniosłych jak np. tron, ołtarz.

Perspektywa taka pokazuje jak symbol „(...) pozwala na przejście, na obieg z jednej płaszczyzny do drugiej, z jednego świata do drugiego, scalając wszystkie te płaszczyzny i wszystkie te poziomy, ale nie stapiając ich w jedno” (por. np. symbol perły łączący w sobie symbolizm aquatyczny i lunarne — II. s. 432—3). Na

koniec perspektywa taka umożliwia dostrzeżenie korespondencji między np. niezwykle pojemnym kompleksem symboliki lunarnej, związanej z rytmem faz księżyca, a tak różnorodnymi faktami jak „narodziny, stawanie się, śmierć, zmartwychwstanie; wody, rośliny, kobieta, płodność, nieśmiertelność, ciemności kosmiczne, życie płodowe, egzystencja pozagrobowa z następującym po niej odrodzeniem typu lunarnego (światło wyłaniające się z ciemności), tkanie, symbol nici żywota, przeznaczenie, czasowość itd.” (III, s. 162). Pozwala też śledzić na jej tle wyrażniające się subkompleksy, jak np. lunarno-rozrodczy, księżyca-wody-kobiety-ziemi, księżyca-deszczu-płodności-kobiety-śmierci itp (por. II, s. 95—207).

Obie zaś perspektywy wyznaczają drogę, na której Eliade poddaje krytyce szereg pokutujących dotychczas w etnografii pojęć dotyczących zjawisk religijnych, oraz opacznych interpretacji i teorii z nimi związanych. Przykładem może tu być krytyka pojęcia *mana* — upatrywania w tym zjawisku wiary w moc, siłę otaczającą przedmioty, osoby, zwierzęta, rośliny — pierwotnej, preanimistycznej fazy religii. Idąc w tej krytyce śladami swych poprzedników etnologów: Hocarta, Hogbina, Williamsona, Radina i in., rozważając odpowiedniki melanezyjskiego terminu *mana* (oznaczającego ową magiczną moc i siłę) — jak *orenda* u Irokezów, *oki* u Huronów, *megebe* Pigmejów, *wokanda* i *manitoo* Siuksów i Algonkinów, Eliade kwestionuje tezę, iż w terminie *mana* znajduje wyraz wiara w bezosobową siłę i moc rozproszoną w kosmosie, jak też poddaje w wątpliwość w ogóle wszelkie interpretacje stawiające problem osobowości tej mocy, docierając do istotnych immanentnych kategorii związanych z tymi wierzeniami. Daje on do zrozumienia jak w odrzuconych interpretacjach, dochodzą do głosu projekcje i kategorie narzucone przez obserwatorów i badaczy. Podczas gdy Paul Radin uważa w odniesieniu do pojęć *wokanda* i *manitoo*, iż najbardziej adekwatnymi terminami, oddającymi ich sens są: „święty”, „dziwny”, „ważny”, „cudowny”, „niezwykły”, „silny”, i że chodzi w nich przede wszystkim o zwrócenie uwagi na moc realnego istnienia — Eliade dochodzi do wniosku, iż przedmioty, zwierzęta, rośliny, dusze ludzkie, osoby posiadające *mana* — to przede wszystkim przedmioty, rośliny, etc. istniejące *par excellence*. „Krótko mówiąc wszystko co *par excellence* istnieje, tym samym posiada *mana*; inaczej mówiąc, posiada *mana* to wszystko, co wydaje się człowiekowi skuteczne, twórcze, doskonałe (...)”. Tak więc problem postawić należy w kategoriach ontologicznych: z jednej strony to, co istnieje, co jest rzeczywiste, z drugiej strony to, co nie istnieje; nie zaś w kategoriach osobowe-bezosobowe, cielesne-bezcielesne, pojęcia te bowiem w świadomości ludzi pierwotnych nie mają pozycji, jaką zyskały w kulturach wyższych. To, co jest wyposażone w *mana* — istnieje w płaszczyźnie ontologicznej i tym samym jest skuteczne, pełne, owoce. Nie można więc mówić o «bezosobowości» *mana*, pojęcie to bowiem w archaicznym horyzoncie duchowym nie ma sensu” (III, s. 172).

Rekonstruując ów horyzont duchowy człowieka religijnego (w kulturach archaicznych, pierwotnych, plemiennych) Eliade dociera do szeregu uniwersalnych zjawisk i towarzyszących im działań i postaw *homo religiosus*. Takim zjawiskiem jest *illud tempus*, czas święty, mityczny, czas wzorcowy. Człowiek religijny pragnie żyć w *owym czasie* (mocnym, rzeczywistym, reaktualizowanym, powtarzanym, odtwarzanym w rytuale, obrzędzie, zwyczaju, działaniu technicznym) naśladować ów czas początku, kiedy wszystko działo się po raz pierwszy. Mit, święta historia (odpowiednio do tradycji z jej: „Tak robili nasi ojcowie, dziadowie i pradziadowie...”) jest opowieścią o *gesta deorum*, jest zbiorem preceden-

sowych aktów, działań, wydarzeń. Jest więc wzorcową historią.

Człowiek religijny poprzez obrzędy, rytuały, obrazy (imago — imitare = naśladować) odtwarza ów czas, ową świętą rzeczywistość, stara się zbliżyć doń i odzyskać jej doskonałość i pełnię. Widać to zarówno w zwyczaju pielgrzymki na Kalwarię (która, jak zauważa Stefan Czarnowski w studium o religijności ludowej, jest powrotem do czasu Męki Pańskiej, „(...) wędrówki Jezusa od Wieczernika poprzez Górę Oliwną aż na Golgotę”) jak i w samych *kalwariach* odtwarzających wierne scenerię tych wydarzeń („Jerozolima przeniesiona do Polski!” powie Czarnowski), w Bożonarodzeniowych zwyczajach żłobka, rozścielania słomy w izbie, wkładania siana pod obrus wigilijnego stołu itp. Owo odtwarzanie czasu początków szczególnie wyraźnie widać w kulturach plemiennych, gdzie zajęciom technicznym, rolniczym, gospodarczym (np. budowaniu domu, konstruowaniu łodzi, uprawie ogrodów) bądź towarzyszy recytacja mitu kosmogonicznego, bądź też są one wiernym odtworzeniem i powtarzaniem czynności oraz działań objawionych przez Bogów, herosów, o którym opowiada mit.

Szczególną rolę w reaktualizowaniu czasu świętego odgrywają mity kosmogoniczne z ich zasadniczymi wątkami przejścia od Chaosu do Kosmosu, od bezładu do uformowania, od śmierci do życia, „obrazy Raju”, symbolizm *centrum*, symbolika *środką świata* (por. Stefan Czarnowski, jego prekursorskie studia o magiczno-religijnym wartościowaniu przestrzeni).

Człowiek religijny pragnie żyć w *centrum*, w samym środku rzeczywistości *par excellence* istniejącej, tam gdzie możliwy jest kontakt ze wszystkimi poziomami *sacrum*, gdzie możliwe jest przejście z jednej sfery do drugiej (niebo-ziemia-podziemie). Takimi elementami symbolizmu *centrum* są np. *święta góra*, *góra kosmiczna* dotykająca swym wierzchołkiem nieba, przechodząca przez nią oś *świata*, *drzewo kosmiczne*, znajdujące się w obrazach Raju *drzewo życia*, *źródło wody żywej*. Skupia te elementy w sobie świątynia (np. w architekturze cerkwi występuje podział na niebo i ziemię, złączone rajsłkimi, królewskimi wrotami), która jest Obrazem Świata (Imago Mundi), siedziby ludzkie, domy zorientowane na środek świata (ołtarze domowe, miejsca święte) same będące odwzorowaniem Kosmosu (por. studium o kosmologicznych aspektach symboliki jurty Jerzego Sławomira Wasilewskiego), lokalne sanktuaria i miejsca święte dublujące symboliczną strukturę „środką świata” (Eliade zwraca uwagę na charakterystyczny fenomen częstych dubletów w kulturach tradycyjnych — por. studium Mariusza Wieczorkowskiego na temat legendy o środku świata w Oporowie — w tradycji o św. Stanisławie Oporowskim).

Ten kreacjonistyczny pierwiastek, przejścia od Chaosu do Kosmosu, nawiązanie do prawzorcia stworzenia świata, powrót do *illud tempus* obserwować możemy w rytuałach konsekracyjnych, w obchodach świąt cyklu dorocznego, w przejściu od Starego do Nowego Roku, od zimy do wiosny (utożsamianych z przejściem od śmierci do życia). Przykładem mogą tu być, częstokroć realizujące się w sposób niejawni, nawiązania do praczasu i praaktu stworzenia (np. obrazy stworzenia świata, Raju — w kołędach bożonarodzeniowych, *światy* wykonane z opłatka i zawieszane u powały, symbolika choinki czy palmy wielkanocnej jako kryptofanii Drzewa Życia), nawiązanie do mitu kosmogonicznego w najdrobniejszych szczegółach obrzędowości dorocznej i rodzinnej, w symbolach, emblematkach, zwyczajach, wyobrażeniach, wierzeniach, składających się na folklor — wiedzę, czy też ludową wizję świata (szerzej o nawiąza-

niach do mitu kosmogonicznego — por. Joanna i Ryszard Tomicz, *Drzewo Życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975).

Inne przykłady to: obrzędowość towarzysząca narodzinom dziecka, stanowiąca kompleks *humi positio* (rozwiązania na ziemi — obrzęd napotykaną prawie wszędzie od Australii po Chiny, od Afryki po Amerykę Południową, posiadający swe odpowiedniki u starożytnych Greków i Rzymian w wyobrażeniach bogini narodzin (Ejletyja, Damia, Aukseja), przedstawiających ją na klęczkach, w pozycji kobiety, która rodzi na ziemi), w jeszcze bardziej powszechnym zwyczaju kładzenia noworodka na ziemię, w którym znajduje wyraz doświadczenie iż: „matka ludzka jest tylko przedstawicielką Wielkiej Matki tellurycznej (...) poczęcie i rozwiązanie to mikrokosmiczne wersje wzorcowego aktu dopełnionego przez ziemię: matka ludzka naśladuje tylko i powtarza praakt pojawienia się życia w łonie ziemi” (III, s. 151). Do tej samej symboliki — dającej wyraz przekonaniu o ciągłości życia i śmierci, ich paradoksalnej jedności, o uzyskaniu nowego życia przez śmierć — nawiązuje zwyczaj grzebania zmarłych w pozycji kucznej (embrionalnej); a także obrzędy nowych narodzin (posiadające moc uzdrawiającą symboliczne pogrzebanie chorych, grzeszników, a w rytuałach inicjacyjnych obejmujących obrzędową śmierć i zmartwychwstanie — pogrzebanie neofity w ziemi, umieszczenie go w dole) gdzie symboliczny pogrzeb ma tę samą wartość magiczno-religijną, co zanurzenie w wodzie, chrzest. „Chrzest uzmysławia śmierć i pogrzeb, życie i zmartwychwstanie. Gdy zanurzymy głowę w wodzie, jakby w grobie, stary człowiek pogrąża się i zostaje pogrzebany; gdy wychodzi z wody: wraz pojawia się nowy człowiek.” (Jan Chryzostom).

W obrzędach związanych z palmą wielkanocną: obchodząc z nią pola, stawiając ją w rogach pól, uderzając nią zwierzęta podczas pierwszego wiosennego wypędu bydła na pastwisko (palmy używa się wówczas wymiennie z choinką, zachowaną do tego celu od Bożego Narodzenia) — w geście uderzenia palmą ludzi, w zatykaniu jej pod dachem domu czy budynków gospodarczych: człowiek stwarza niejako na nowo siebie, zwierzęta, pola itd. czy też precyzyjniej mówiąc — od-twarza na nowo świat.

Podobnie symbolizm „stworzenia świata” odnajdujemy w zwyczajach obdarowywania dzieci i zmarłych podczas Niedzieli Przewodniej — jajkami, pisankami (z jajka wyprowadzały początek świata kosmogoniczne mity Egiptu, Fenicji, Chaldei, starożytnych Indii, Polinezji i Malanezji, w Oceanii np. panuje przekonanie, że człowiek rodzi się z jajka). Kosmogonii odpowiada wówczas antropogonia, stworzenie człowieka naśladuje i powtarza stworzenie Kosmosu. Zna „jajo wszechświata” także i mitologia grecka — pelazgijski i homerycki mīt o stworzeniu świata. W misteriach orfickich barwione do połowy na czarno jajo symbolizowało noc i dzień, śmierć i życie. Jajka uważano też za ulubioną potrawę zmarłych, o czym świadczą malowidła nagrobne i znaleziska skorupki, świadczących o zwyczaju składania w starożytności jajek do grobu. Splot tych kreacjonistycznych znaków możemy znaleźć w zwyczaju zanoszenia pisanek na mogiły, w zawieszaniu ich skorupki na drzewkach „maikach”, w geście przeżegnania się znakiem krzyża, w modlitwach rozpoczynających i kończących dzień, modlitewkach do świętych i formułach towarzyszących zabiegom magiczno-medycznym, w których przywołuje się obrazy Raju, Golgoty, Męki Pańskiej (por. teksty modlitewek zebranych przez Franciszka Kotulę w książce pt. *Znaki przeszłości*). Wszyst-

kie obrazy wprowadzają człowieka w symboliczne uczestnictwo w odrodzeniu i odnowieniu Kosmosu.

Pierwiastek kreacjonistyczny możemy także obserwować w samej strukturze czasu świątecznego — w zawieszeniu na co dzień obowiązujących norm (rytualne rozpasanie, orgie), w odwróceniu ról związanych z podziałem na płci, w obrzędowej zamianie szat, w symbolicznym powrocie do czasu Chaosu, pierwotnego nieukształtowania poprzedzającego akt stworzenia, czasu, który charakteryzuje się, podobnie jak czas eschatologiczny („pagórki będą zrównane a doliny wypełnione”, „lew będzie obok jagnięcia”, „dziecko obok żmiji”), podobnie jak Bóg w „definicji” Mikołaja z Kuzy — „Tajemnica pełni”, pogodzeniem sprzeczności, jednością przeciwieństw, *coincidentia oppositorum*.

To co u Eliade’go (obok ujawnienia kosmo-teologicznych funkcji symbolu, w świetle których tracą rację bytu takie pojęcia jak np. kult roślin czy kult zmarłych) stanowi morfologię *sacrum*, fenomenologię świętości, to u Gerarda van der Leeuwa (1890—1950), holenderskiego teologa, pastora, religioznawcy, muzykologa i egiptologa, autora *Phänomenologie der Religion*, 1956 (tłum. pol. *Fenomenologia Religii*, Warszawa 1978 (IV) i wielu innych prac⁴ — jest fenomenologią mocy. „Człowiek religijny — pisze Leeuw — pragnie życia bogatszego, głębszego i szerszego, pragnie mocy. Innymi słowy człowiek szuka w swym życiu czegoś, co go przewyższa, pragnąc się tym posłużyć, albo się do tego modlić. Człowiek, który nie przyjmuje życia po prostu, lecz czegoś odeń chce (mocy), stara się znaleźć w życiu sens. Porządkuje życie w jakąś sensowną całość (znaczeniową): w ten sposób powstaje kultura. Na pstrakacizną danych zarzuka regularnie splecioną sieć; wtedy pojawiają się różne postacie: dzieła sztuki, obyczaj, gospodarka. Z kamienia człowiek czyni sobie obraz, z popędu nakaz, z pustkownia — uprawne pole. W ten sposób rozwija moc. Ale nie poprzestaje na tym, szuka dalej coraz głębszego i szerszego sensu” (IV, s. 720).

Tak jak w przypadku Eliade’go, zasygnalizowaliśmy tylko niektóre wątki z jego studiów, tak i w przypadku autora *Fenomenologii religii* ograniczymy się tylko do wypowiedzi określających postępowanie fenomenologiczne. W wypowiedziach tych mamy do czynienia z bardziej — aniżeli u Eliade’go — świadomym wyartykułowaniem zasad i etapów metody fenomenologicznej.

Fenomenologia religii, jakkolwiek uprawiana i przez teologów, czy też ujawniająca kosmo-teologiczne funkcje symboli, różni się od teologii: „Teologia mówi o Bogu. W fenomenologii Bóg nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem, albowiem musiałby być fenomenem, tj. musiałby ukazywać się. Bóg zaś nie ukazuje się, tj. nie ukazuje się w taki sposób, żebyśmy mogli go rozumieć i mówić o nim. Kiedy się ukazuje, robi to w zupełnie inny sposób, taki, który nie pociąga za sobą zrozumiałej mowy, lecz zwiastowanie” (IV, s. 728). Fenomenologia natomiast jest świadectwem, jakie składa badacz z tego, co zostało mu ukazane, co zrozumiał przyglądając się ludziom, zdarzeniom, faktom (religijnym, kulturowym). W teologii mówiącej o Bogu, ogarniającej kierunek pionowy (drogę od Boga do człowieka) i poziom (drogę człowieka do Boga), treścią zwiastowania o Bogu jest jego *ukrycie i objawienie*. Fenomenologia natomiast zajmuje się tylko kierunkiem poziomym. „Jej domem — nawet jeśli opiera się ona na miłości do zaświatów — jest ziemia” (IV, s. 728). Treścią, świadectwem fenomenologii jest więc to, co *dane i interpretacja*.

Fenomenologia, jakkolwiek mówiąca o przeżyciach, nie jest psychologią. Nie interesują jej subiektywne stany, odczucia, doznania, ale zobiiektywizowane, udo-

kumentowane, (częstokroć nie wyrażone bezpośrednio) przeżycia, w takim rozumieniu jakie zawiera w sobie np. „przeżycie drzewa, jako epifanii życia, odradzania się, młodości, nieśmiertelności” itp.

Aczkolwiek zupełnie różna od strukturalizmu, bo uznająca ciągłość pomiędzy przeżyciem a rzeczywistością, rekonstruująca przeżycie jako organiczną całość, dającą się rozumieć na podstawie jej części (por. rekonstrukcje przeżycia numinotycznego u Rudolfa Otta), fenomenologia ma z nim wiele wspólnych elementów. Cóż bowiem oznacza ta rekonstrukcja? — „Można ją opisać jako wprowadzenie pewnego planu w chaotyczną gmatwaninę wątków tzw. rzeczywistości. Plan ten nazywa się strukturą. Struktura to związek, który nie jest ani jedynie przeżywany, ani też jedynie wyabstrahowany logicznie czy kauzalnie, lecz — rozumiany. Stanowi ona organiczną całość, której nie można rozłożyć na części, ale którą należy rozumieć na podstawie jej części; stanowi tkaninę, której nie uda się utkać przez dodawanie poszczególnych elementów czy dedukowanie jednego elementu z innego, ale którą znów da się rozumieć jako całość. Innymi słowy struktura jest wprawdzie przeżywana, ale nie bezpośrednio; jest konstruowana, ale nie w sposób logiczno-przyczynowo-abstrakcyjny. Struktura jest sensownie ułożoną rzeczywistością. Sens zaś należy częściowo do samej rzeczywistości a częściowo do kogoś, kto stara się ją zrozumieć. Sens jest zawsze zarówno zrozumiałością, jak rozumieniem, i to w niepodzielnym, przeżywanym związku. Nigdy nie da się powiedzieć z całą pewnością, co jest moim rozumieniem, a co zrozumiałością tego, co rozumiane. To mamy na myśli, kiedy mówimy, że odsłania się przed nami zrozumiałość jakiegoś związku, jakiegoś człowieka czy też jakiegoś wydarzenia” (IV, s. 713). Sens nie jest tu więc wynikiem matematycznych (logicznych) możliwości kombinacji znaczeń — „... wyklucza się tu wszelkiego rodzaju przemoc wobec rzeczy, empiryczną, logiczną czy metafizyczną” (IV, s. 719).

Nawiązanie do tradycji nauk humanistycznych, opierających się na rozumieniu (Dilthey), ta głęboka dialektyczność — „Cała istota fenomenu dana jest w tym, że jawi się »komuś«. Kiedy ów »ktoś« zaczyna mówić o tym, co się jawi, wówczas mamy do czynienia z fenomenologią” (IV, s. 712) — pozwala porównać charakter postępowania fenomenologicznego do rozmowy, jaką prowadzi badacz z rzeczywistością (dokumentami, wypowiedziami, faktami, odnoszącymi się częstokroć do dalekiej przeszłości, w tym sensie do zaświatów) i przyznać, że: „Fenomenologia nie jest wyspekulowaną metodą, lecz prawdziwie ludzką działalnością życiową, która polega na tym, że nie gubimy się ani w rzeczach, ani w naszym ego, nie unosimy się, jak Bóg, nad rzeczami ani nie poruszamy się wśród nich jak zwierzęta, lecz czynimy coś, co nie jest dane ani zwierzęciu, ani Bogu: stajemy rozumiejącą na uboczu i oglądamy to, co się nam ukazuje” (IV, s. 717). „Każde poszczególnie przeżycie jest już związkiem, (odnosi się to zarówno do procesu badawczego, do rozumienia, i do przeżycia jako przedmiotu rekonstrukcji — przyp. Z.B.). To co się ukazuje, ukazuje się w obrazie. Ma plany (tła) dalsze i plany boczne; wobec innych ukazujących się jestestw (Wesenheiten) pozostaje w stosunku podobieństwa lub kontrastu, lub też w stu innych relacjach, takich jak: uwarunkowanie, położenie peryferyjne lub centralne, konkurencja, dystans itp. Relacje te są zawsze relacjami postrzegalnymi, stosunkami rozumianymi. Nie są to nigdy relacje faktyczne, stosunki przyczynowe. Naturalnie, nie wykluczają tych ostatnich, ale nie o nich nie mówią. Mają znaczenie wyłącznie w zrozumiałym związku. Tego rodzaju związek — niezależnie od tego, czy dotyczy

jakiegoś człowieka, sytuacji historycznej czy religii — nazywamy typem lub typem idealnym” (IV, s. 714). (Por. typologię religii przeprowadzoną przez Leeuwa, wśród znanych systemów religijnych, np.: religia dystansu i ucieczki, religia walki, religia spokoju, religia niepokoju, religia nieskończoności i ascezy, religia nicości i współczucia, religia miłości).

Na fenomenologię, „która jest mówieniem o tym, co się nam pojawiło”, składają się następujące stadia:

a — Nazywanie — „temu co stało się widzialne nadajemy nazwę. (...) Nadając nazwy rozdzielamy fenomeny i łączymy je ze sobą, tj. innymi słowy klasyfikujemy je. Coś do czegoś włączamy albo z czegoś eliminujemy. To nazywamy »ofiara«, to znów »oczyszczeniem«” (IV, s. 715) „...symbolizmem centrum”, „hierofanią”, „humini positio”, „mysterium tremendum” itp.

b — Włączenie fenomenu we własne życie — „... jeżeli barbarzyńca opowiada profesorowi, że ongiś istniał jedynie wielki pierzasty wąż, to ten uczony mąż nie mógłby w ogóle uznać się za znawcę w tej materii, gdyby nie poczuł się wewnętrznie wstrząśnięty i przynajmniej w pewnej mierze nie zechciał zapragnąć, ażeby ów barbarzyńca miał słuszność. Tylko stałe i usilne ćwiczenie w umiejętności wzywania się, tylko nieustanne uczenie się różnych ról pozwala fenomenologom wyjaśniać to, co się ukazuje” (IV, s. 716);

c — Powstrzymanie się od sądów (epoché) — fenomenologia mówiąc np. o symbolicznej wodzie, zadowala się tu stwierdzeniem zawartej w niej concidentia oppositorum (woda, jako nośnik życia, odrodzenia, i woda, jako nośnik śmierci, chaosu) — uchylając wszelkie sądy, dotyczące tego, czy taki charakter symbolizmu wody wynika z empirycznych, metafizycznych, czy też logicznych (myślenie binarne) właściwości wody;

d — Wyjaśnienie — „... to, co należy do siebie, powinno zostać złączone, to, co różne, powinno zostać od siebie oddzielone. Nie w ten jednak sposób, by związki przyczynowe determinowały wyjaśnienie, jak np. A wynika z B, C znów ma taką genezę, która zbliża je do D — lecz jedynie i wyłącznie w ten sposób, że uzyskują formę zrozumiałych związków, jak to np. czyni pejzażysta łącząc lub oddzielając poszczególne »fragmenty«. Współistnienie nie powinno stawać się istnieniem odrębnym, lecz zrozumiałą łącznością. Innymi słowy szukamy związku o charakterze typu idealnego. Następnie staramy się związek ten przyporządkować większej całości znaczeniowej itd. (IV, s. 717);

e — Wszystkie te akty razem i jednocześnie stanowią właściwe rozumienie. Doświadczenia fenomenologii religii, która jest nie historią, lecz rozumieniem faktów religijnych, wymagającym nieustannej korektury i współdziałania ze strony historii, filologii, archeologii i innych nauk szczegółowych, nie tylko wydają się nieodzowne w badaniu i rekonstruowaniu kultury duchowej, ale mogą wnieść wiele cennych inspiracji do badań nad kulturą w ogóle. Wystarczy bowiem zauważyć, iż pomiędzy faktami religijnymi a faktami kulturowymi występuje istotne podobieństwo. Wystarczy dokonać małego przesunięcia, które zawiera się już w pojęciu „rzeczy świętych” (a więc odznaczających się szczególną wartością, wagą i znaczeniem, jakie się do nich przywiązuje). by znaleźć się na gruncie fenomenologii kultury, zajmującej się takimi faktami, które w danej społeczności, kulturze, wyróżniają się od pozostałych rzeczy swą nadwartościowością. „Badając życie i współżycie ludzi obecnie lub w przeszłości — pisze fenomenolog Jacques D. J. Waardenburg — wśród danych faktów możemy zawsze rozróżnić kilka takich, które w tym życiu czy współżyciu miały lub mają dla zainteresowanego znacze-

nie szczególne, większe niż wydarzenia codzienne. Takie wyróżnione fakty zajmują specjalne miejsce w naszym życiu. Do tych faktów różniących się od pozostałych wydarzeń naszego życia swą nadwartością (Mehrwert) należą zarówno sposoby zachowania, wyobrażenia, opowieści itd., jak i określone konkretne rzeczy, zwierzęta i ludzie. Przy tym aspekt znaczeniowy zazwyczaj dominuje nad aspektem faktycznym, tak, że wyróżnione w ten sposób fakty życia danej jednostki czy społeczności nie tylko spełniają funkcję wyznaczoną przez samo tworzywo, lecz zarazem także stanowią to, co zwykle nazywamy systemem symboli. Krótko mówiąc, spełniają one funkcję symboliczną. Podobnie jak z chwilą przybycia do obcego kraju, który chcielibyśmy poznać, będziemy szukać tych rzeczy, które ewidentnie interesują danych ludzi, tak też badając inną niż nasza kulturę — zwłaszcza wtedy gdy chodzi o problem religii — szukamy tego, co ma tam większą wartość dla zainteresowanego. Wykrycie tego rodzaju znaczących faktów dokonuje się częściowo na podstawie tego, co badaczowi rzuca się bezpośrednio w oczy ze względu na zgodność lub kontrast z jego własną kulturą i co uświadamia on sobie w nowy i szczególny sposób, częściowo zaś dzięki jego wysiłkowi, by pojąć wewnętrzną strukturę odnośnej kultury i religii oraz zrozumieć związki w danej całości. W odniesieniu do pierwszego przypadku interesujące może być stwierdzenie, że zgodność i kontrast odnoszą się nie tylko do zewnętrznych, odizolowanych faktów z życia badacza i badanej kultury, lecz także do głębszych warstw, jak np. wzajemny układ tych znaczących faktów w odnośnej kulturze¹. Fenomenologia „idąc po tej drodze, musi pokonać wiele przeszkód. Nie dany jej jest ogłód «twarzą w twarz». Ale i za pomocą zwierciadła można wiele zobaczyć. A o tym, co się widzi, można mówić”. (IV, s. 719).

Na gruncie etnografii polskiej możemy znaleźć szereg prac, które aczkolwiek nie identyfikują się z tradycją fenomenologiczną, to jednak w próbie docierania do tych znacznych faktów, wewnętrznych kategorii składających się na rzeczywistość badanej kultury, realizują stawiane sobie przez fenomenologię cele (por. np. Jacka Olędzkiego *Kultura artystyczna ludności kurpiowskiej*, Wrocław, 1971). Natomiast świadomą reprezentantką podejścia fenomenologicznego była Cezaria Baudouin de

Courtenay Ehrenkreutz Jędrzejewiczowa (1886—1967), autorka takich prac jak: *Ślady wałk Rosjan z Mordwinami w rosyjskiej literaturze ludowej*, 1916; *Echa stosunków polsko-rosyjskich w bylinach*, 1918; *Obrzędy weselne ludu polskiego jako forma dramatyczna*, 1927; *Ze studiów nad obrzędami weselnymi ludu polskiego*, 1929; *Zwyczaj wiośenne ludu polskiego*, 1927; *Kwiatki św. Jerzego*, 1927; *Kalendarz świętojeński*, 1959—1960; *Legenda o Krakusie Mistrza Wincentego i pogromcy smoka, św. Jerzy w legendzie aurea J. de Voraigne; Onomastyka najstarszych roczników świętojeńskich*, 1954—55; która w swym studium o patronce muzyki, św. Cecylii (*Św. Cecylia*, „Lud”, 1922) przedstawia znany ze współczesnej tradycji ludowej „apokryficzny” typ św. Cecylii, jako ślepej, kornej, cichej dziewczyny na tle udokumentowanej w zabytkach kultury rzymskiej i w tradycji hagiograficznej, „liturgicznej” wersji, ukazującej tę samą postać, jako bogatą, dostojną, dumną przedstawicielkę rodu Ceceljuszów Metelli. Dzięki takiemu zestawieniu dochodzi autorka do wydobywania istotnych cech charakteryzujących tradycję ludową, takich jak udratyzowanie, przerysowanie postaci (poprzez przypisanie jej ślepoty, podkreślenie ułomności, upośledzenia) odsłaniając tym samym zakorzenienie takiego wizerunku w tradycyjnej ludowej wizji świętości, kojarzącej częstokroć przynależną świętości niezwykłość z ułomnością (kalecy, nawiedzeni, „jurodiwi”, muzykujący ślepcy, żebracy etc.).

Odtwarzając prawdopodobną drogę przejścia od motywu „bogactwa” zawartego w imieniu gens Cecylia do motywu „ślepoty”, docierając do specyficznego zjawiska, jakim jest twórcza ludowa etymologia, w oparciu o materiał historyczny i filologiczny, rekonstruuje pełny obraz tradycji, związanej ze świętą Cecylią. Przy czym historia, która stanowi podstawę do tej rekonstrukcji nie jest traktowana jako empiryczne następstwo faktów, ale jako stopniowe kształtowanie się sensu. Dla Baudouin de Courtenay, dla której tak jak dla innych fenomenologów, przedmiot nauki jest do pewnego stopnia „wytworem czynności naukowych”, „każdy wytwór kultury, który należy do zakresu badań etnologicznych jest tylko ostatnim ogniwem poprzedzającego, go szeregu form przekazywanych przez tradycję, ostatnim wykładnikiem tej tradycji”. (Z.B.)

¹ *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des religiösen (Świętość i świeckość. O ilocie religii)* 1957.

² *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung (Zachodnio-wschodnia mistyka. Porównanie i rozróżnienie dla interpretacji istot)* 1926; *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum (Indyjska religia łaski a chrześcijaństwo)* 1930.

³ M. Bachtin, *Uwagi do metodologii badań literackich*, Tłum. pol. w: „Literatura” 1976, nr 22 (3.VI), s. 5.

⁴ Min.: *Goodsvorstellungen in de oud — Aegyptische pyramideteksten* 1916 (*Wyobrażenia bogów w staroegipskich tekstach Piramid*); *Egyptische Eschatologie* 1919 (*Eschatologia Egipska*); *Bach's Mattheuspasion* 1937 (*Paśja według św. Mateusza. Bacha*); *In dem Himmel ist ein Tanz... Über religiöse Bedeutung des Tanzes und des Festzuges* 1937. (*W niebie jest taniec... O religijnym znaczeniu tańca i odświętnego pochodu*). Tłum. pol. w: „Literatura na świecie”, 1978, nr 5; *Sacred und Profane Beauty: The Holy in Art*, 1963 (*Święte i świeckie Piękno: Święte w sztuce*).

⁵ Jacques D. J. Waardenburg, *W sprawie fenomenologii religii. Uwagi zasadnicze* [w:] „Euhemer, Przegląd Religioznawczy”, 1974 nr 3, s. 73, 74.