

## **Jerzy S. Wasilewski: Eliadowskie inspiracje, anglosaskie weryfikacje – konfrontacja antropologiczna**

Eliadowskie generalizacje trudno uznać za prawomocne. Nic też dziwnego, że sformułowania te były od początku płachtą na byka nie tylko dla religioznawców marksistowskich, ale i dla antropologów społecznych z Durkheimowskiego pnia – pisał Jerzy S. Wasilewski na łamach „Przeglądu Filozoficznego”. Przypominamy ten artykuł w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Eliade. Mity człowieka nowoczesnego”.

Myśl największego religioznawcy XX wieku, Mircei Eliadego, czy raczej jej podjęcie przed ponad trzydziestoma laty w obrębie polskiej etnologii, wyszło z pewnością na dobre naszej dyscyplinie, poszerzając rozumienie duchowego wymiaru kultury, którego tak brakowało w ówczesnych socjologizujących ujęciach. Ale czy idące wraz z tą inspiracją zamknięcie oczu na społeczne aspekty duchowości nie pociągnęło za sobą skrzywienia perspektywy, groźnego dla nauki, która występując pod inną nazwą, antropologii, często korzysta z przymiotnika „społeczna”? Chcę przedstawić pewną szczegółową kontrowersję, w której eksponenci zajmowali zdecydowanie pro- lub antyeliadowskie stanowisko. Tym samym poddam weryfikacji słusność moich własnych inspiracji, czerpanych z prac tego autora. To jego ujęciem idei „osi kosmicznej” posługiwałem się, prowadząc badania terenowe nad modelem świata w społecznościach tradycyjnych.

Z jego prac brałem też przekonanie, że religijna realizacja świętości polega na powrocie do mitycznych początków, co skonkretyzowałem w postaci hipotezy, że stanowiące część tzw. tradycyjnej kultury ludowej zakazy magiczno-religijne mają na celu odtworzenie idealnej sytuacji rajskiej.

### **Symbolika centrum – duchowość czy socjotechnika?**

Czytelnicy dawnego tomiku *Sacrum, mit, historia* – bodaj pierwszej prawdziwie popularnej pozycji naszego autora – mają na pewno w pamięci poruszającą opowieść o australijskich Achilpach, którzy pielęgowali więź ze swym mitycznym praprzodkiem, nosząc ze sobą słupek, utożsamiany z tym, po którym ów przodek kończąc ziemską egzystencję wstąpił do nieba. Kierunek jego pochylenia wskazywał im szlak kolejnych wędrówek, tak więc gdy słupek przypadkiem się złamał, a tym samym grupa straciła sakralny drogowy znak, „całe plemię popadło w panikę; członkowie jego przez jakiś czas błądzili bez celu, wreszcie usiedli na ziemi i już nie wstali” (Eliade 1970:71, z powołaniem na Spencera i Gillena 1926:388).

Musiałoby minąć wiele lat, zanim sięgnąłem do przywoływanych przez Eliadego tekstów, a to zmusiło mnie do weryfikacji całej sugestywnej konstrukcji, wzniesionej na tej historii. Pod znakiem zapytania stała zasadność perspektyw, z których sam dokonywałem interpretacji zbieranych w terenie materiałów etnograficznych.

*Ogólny model świata zdawał się określać wierzenia i praktyki rytualne, a nawet niektóre zachowania codzienne i tylko przez odniesienie doń można zrozumieć ich symbolikę.*

Kiedy bowiem przed laty przystępowałem do własnych badań, poświęconych stosunkowi człowieka do przestrzeni i sposobom jej sakralizacji (na materiale

koczowniczej kultury mongolskiej, patrz np. Wasilewski 1977, 1978), to całościowa Eliadowska koncepcja, wspierana takimi jak powyższa egzemplifikacjami, w ogromnym stopniu określiła ich kierunek i nastawienie. W moim rozmówcy widziałem owego *homo religiosus*, który całą swą egzystencję buduje w oparciu o fizyczny wręcz kontakt z bóstwami, przodkami i duchami górnego i dolnego świata, dokonujący się po wertykalnej *axis mundi*. Ogólny model świata zdawał się określać wierzenia i praktyki rytualne, a nawet niektóre zachowania codzienne i tylko przez odniesienie doń można zrozumieć ich symbolikę. Przez Eliadowskie okulary bez trudu dostrzegałem zarówno uniwersalne, jak i lokalne materializacje osi kosmicznej, które dawały ludziom ustawicznie koczującym poczucie stałości, sakralnego oparcia, więzi ze światem pozaziemskim. Mogły to być np. konkretne elementy domostwa – jurty.

Oto jej centralny krąg dachowy (drewniana obręcz, stanowiąca szkielet otworu dymno-okiennego i zarazem konstrukcji dachu) jest przez pasterzy *expressis verbis* przyrównywany – ze szczegółowymi uzasadnieniami – do góry Sumbur-uul (mongolska wersja indyjskiej góry kosmicznej Sumeru), która stoi w środku świata, sięgając swym

szczytem aż do Gwiazdy Polarnej i położonej wprost nad nią siedziby Buddy; tędy dusza szamana wstępuje do nieba w trakcie seansu, po tej osi spływają dusze noworodków i umierających, tu umieszcza się przedmioty związane z egzystencją praprzodków. Eliade słusznie nazwałby go „homologicznym odpowiednikiem” góry kosmicznej.

Nie ma dla etnografa-terenowca większej radości, niż ta, gdy odnajduje on w konkretnych, przyziemnych realiach badanej kultury wręcz dosłowne ilustracje tez wielkiego paradygmatu. Kiedy np. dowiaduje się, że centralne elementy domostwa – krąg jurty oraz główny spośród kamieni, stanowiących podstawę ogniska domowego – przed przekoczowaniem, w trakcie rozbierania jurty, odkładane precyzyjnie w tym kierunku, w którym znajduje się nowe obozowisko, to oczywiście traktuje to jako potwierdzenie Eliadowskich tez, a nawet zaskakujące nawiązanie do odległych – australijskich – realiów kulturowych, co dodatkowo potwierdza uniwersalność przyjętego modelu.

*Trudno chyba traktować te słowa jako potwierdzenie koncepcji homo religiosus – człowieka, który żyje ideą związku z niebiańskim, pozaludzkim sacrum.*

Nie ma też chyba większego zaskoczenia, niż gdy okaże się, że paradygmatyczne przykłady, podane przez mistrza, przytaczane były przezeń nader

tendencyjnie. Rodzą się wątpliwości co do uniwersalności paradygmatu, która gwarantowała jego oczywistą słuszność. Kiedy bowiem – przełamując niepewność, spowodowaną poczuciem

niekompetencji w kwestiach wierzeń pierwotnych Australijczyków – sięgniemy do źródeł pamiętnej opowieści, to okazuje się, że wygląda w nich ona zupełnie inaczej.

Wbrew wrażeniom, zasugerowanym pierwszą lekturą, nie jest to opowieść o etnograficznych realiach kulturowych (bogaty w znaczenia słup, autentyczny przypadek jego złamania, rzeczywista śmierć ludzi), ale przekaz mityczny – typowa australijska opowieść etiologiczna o wędrownikach praprzodków (postaci o bardzo skomplikowanej naturze, ubóstwionych, przedludzkich), którzy w różnych miejscach zostawiają ślady swego pobytu, czytelne w krajobrazie do dziś. Tekst jest bardzo długi (kilkadziesiąt stron), obfituje w niezliczoną ilość wydarzeń bogatych w szczegóły i trzeba mieć wyjątkowo silne okulary, by wyłowić akurat ten epizod i zredukować wielką mistyczną epopeję do krótkiej historii o jednoznacznej wymowie. Epizod ze słupem łatwo wręcz zbagatelizować, bo przecież w oryginalnym zapisie Spencera i Gillena przydarza się tylko małej podgrupce wędrowców, nie jest to wcale pointa długiej opowieści, a całe zdarzenie nie ma analogii w innych przekazach mitologicznych. Surowy krytyk Eliadego (choć zarazem jakoby jego wielbiciel), kolega-religioznawca z Uniwersytetu w Chicago, Jonathan Z. Smith (1987:1-18, 125-128), podważa też założoną homologiczną tożsamość słupa-drabiny praprzodka z obrzędowym palem, występującym rzeczywiście w niektórych obrzędach Achilpów; domniemuje również świeży wpływ monoteistycznego nauczania chrześcijańskich misjonarzy na detale mitu w jego wersji późniejszej, na którą powołuje się Eliade, których to szczegółów nie było jeszcze we wcześniejszych o ćwierć wieku zapisach tego samego mitu (Spencer, Gillen 1899 i 1926).

Co najistotniejsze, w samym tekście mitu padają fatalne słowa, które – jeśli wziąć je *à la lettre* – zadają wręcz kłam Eliadowskiej interpretacji. Oto powiada się w nim, że kiedy pal złamał się (przez nieuwagę wyciągających go z ziemi mężczyzn), to niewiele wystawał już nad powierzchnię i tym samym był dużo niższy niż liczne słupy napotkanej sąsiedniej podgrupy. „Przybyli tam skrajnie wyczerpani... zbyt zmęczeni i smutni, by się malować, bo ich [słup] Kauaua po złamaniu był niższy niż słup ludzi Unjiamba, zatem nie stawiali go, ale położyli się wszyscy razem i poumierali na miejscu” (Spencer, Gillen 1899:414).

Trudno chyba traktować te słowa jako potwierdzenie koncepcji *homo religiosus* – człowieka, który żyje ideą związku z niebiańskim, pozaludzkiem *sacrum*. Czytany w swej integralnej postaci mit Achilpów ilustruje raczej mentalność owego *homo hierarchicus*, czy generalnie *homo politicus*, walczącego o prestiż i dominację nad współplemieńcami (i o posiadanie symboli tej wyższości), dla których to wartości nie ma godnego miejsca w Eliadowskiej koncepcji człowieka. A komentarz Eliadego, wracającego do tego samego tekstu w późniejszej pracy o religiach Australijczyków (2004:80), iż „rzadko można znaleźć bardziej wzruszający opis sytuacji polegającej na tym, że człowiek nie może żyć bez uświęconego centrum” brzmi jeszcze bardziej fałszywie, gdy zestawimy go z faktem – sam Eliade też o tym pisze – że takie umieranie praprzodków powtarza się niejednokrotnie w mitach jako skutek ich zmęczenia działaniami twórczymi, kosmizacyjnymi i jest sposobem oddalenia się czy usunięcia tych ubóstwionych postaci z ziemi, po przygotowaniu jej na pojawienie się człowieka. I jeszcze zupełny drobiazg: sięgnięcie do tekstu źródłowego każe odrzucić interpretację Eliadego, iż to słup wskazywał wędrowcom

drogę – mit mówi wyraźnie, że był on celowo ustawiany tak, by nachylał się w kierunku dalszej wędrówki. Prawie tak, jak w Mongolii, ale wbrew tezie o sakralnym drogowskazie.

Eliadowskie generalizacje trudno zatem uznać za prawomocne. Nic też dziwnego, że sformułowania te były od początku płachtą na byka nie tylko dla religioznawców marksistowskich (patrz wyważona mimo wszystko krytyka Margula 1964), ale i dla tych antropologów społecznych z Durkheimowskiego pnia, głównie brytyjskich, którzy to co religijne tłumaczyli tym, co społeczne, a nie na odwrót (Leach 1966, Lafontaine 1985; Douglas, Perry 1985; nie inaczej jezuita Saliba 1976).

W szczególności w kwestii środka świata wypomniano Eliademu, że jego wzorzec myślowy, idea „góry kosmicznej” jest fikcją. Zacerpnął ją bowiem z zamierzonych prac tzw. szkoły panbabilońskiej Alfreda Jeremiasa, zawierających od dawna już jakoby nieaktualne ustalenia. A więc, mówiąc lapidarnie, środka świata nigdy nie było, a jeśli był, to miał charakter polityczny, a nie duchowy (Smith 1987, Korom 1992).

W ferworze krytyki wygodnie zapomniano, że nawet jeśli zakwestionować odniesienia babilońskie, to zostają jeszcze, bagatela, Indie z obecną w kosmologii hinduistycznej i buddyjskiej górą Sumeru. Czy to też wymaga rewizji – nic mi o tym nie wiadomo.

Śpieszę zatem bronić Eliadego, a zarazem uspokoić Czytelnika, iż może wierzyć przynajmniej w prawomocność moich własnych wyżej wspomnianych wywodów na temat sakralizacji przestrzeni w kulturze koczowniczej. Mongolska jurta czy pasterskie obozowisko to przecież

obszar buddyjskiej (lamajskiej) duchowości, dobrze znanej Eliademu z wczesnych poszukiwań religijnych w Indiach, gdzie formowała się jego optyka badawcza, na bazie której budował potem swoje sposoby rozumienia innych systemów (o czym zapominają wspomnieć przywołani wcześniej krytycy). A zatem, szczęśliwie dla moich dawnych badań, można bez ryzyka nadinterpretacji przenieść ustalenia poczynione w odniesieniu do tej samej formacji duchowej z obszaru południowego, „ultramontańskiego”, na rejony położone na północ od Himalajów. Paradygmat nie musi być więc z gruntu fałszywy – ale też jego potwierdzenie nie jest argumentem wzmacniającym tezę o uniwersalności pewnego typu myślenia.

*Jerzy S. Wasilewski*

*Tekst stanowi fragment artykułu „Eliadowskie inspiracje, anglosaskie weryfikacje – konfrontacja antropologiczna”, który ukazał się w czasopiśmie naukowym „Przegląd Filozoficzny”, nr 4/2007 (64), s. 227-252.*