

Jerzy S. Wasilewski

## **Eliadowskie inspiracje, anglosaskie weryfikacje – konfrontacja antropologiczna**

**Słowa kluczowe:** *Eliade, mityczne centrum, mityczny początek, święte słupy, zakazy żywieniowe, strukturalizm, symbolizm*

Myśl 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”? Nie będę tu oceniać tego, co dokonywało się wtedy w całej mojej dyscyplinie. Chcę tylko przedstawić dwie szczegółowe kontrowersje, w których poczyniono ważne ustalenia dotyczące podstawowych zagadnień kulturowych, a których eksponenci zajmowali zdecydowanie pro- lub antyeliadowskie stanowisko. Tym samym poddam weryfikacji słuszność 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 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.

Te dwie kwestie – najpierw pewna polemika wokół mitologicznej idei „centrum”, a potem kwestia „paradygmatu początków” jako myślowego zaplecza koncepcji zakazu magicznego (tabu) – wyznaczają obszar tematyczny niniejszego tekstu.

## I. 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 pielęgnowali więź ze swym mitycznym praprzodkiem, nosząc ze sobą słup, utożsamiany z tym, po którym ów przodek kończąc ziemską egzystencję wstąpił do nieba. Kierunek jego pochylenia wskazywał im szlak kolejnych wędrówek, tak więc gdy pał ów przypadkiem się złamał, a tym samym grupa straciła sakralny drogowy wskaz, „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).

Musiało 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 stanęła zasadność perspektyw, z których sam dokonywałem interpretacji zbieranych w terenie materiałów etnograficznych.

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, opierając się na fizycznym wręcz kontakcie z bóstwami, przodkami i duchami górnego i dolnego świata, dokonującym 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 poruszają się 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 ilutra-

cje też wielkiego paradygmatu. Kiedy np. dowiaduje się, że centralne elementy domostwa – wspomniany górny krąg jurty oraz główny spośród kamieni, stanowiących podstawę ogniska domowego – są 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, *of all places* – realiów kulturowych, co dodatkowo potwierdza uniwersalność przyjętego modelu.

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 słuszość. 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 wędrówkach 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 pał zламаł 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, pozaludzkim *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 zestawia się 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 wędrowki. 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 zamierzchłych prac 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 i tak obszar buddyjskiej (lamajskiej) duchowości, dobrze znanej Eliademu z wczesnych poszukiwań reli-

gijnych 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.

## II. Biblijne reguły czystości – mit wiecznego powrotu czy społeczny zakaz anomalii?

Drugi z Eliadowskich znaków rozpoznawczych, którym chcę się tu zająć, a zarazem kolejny przedmiot moich własnych ujęć monograficznych, jest niejako projekcją (kwestionowanego powyżej) ideowego kompleksu osi kosmicznej, „pępka świata”, z planu przestrzennego na czasowy (przestrzenny środek świata jest jakby „homologicznym odpowiednikiem” jego czasowego początku). U Eliadego idea powrotu do mitycznych początków to oczywiście kardynalna intencja, organizująca życie religijne, a zarazem kamień węgielny paradygmatu wyjaśniającego sens wszelkich działań religijnych, obrzędowych, symbolicznych, krótko mówiąc: zasadniczy *explanans* w próbach zrozumienia ludzkiej duchowości.

Chcę bronić tego ujęcia w odniesieniu do kwestii tabu, a mówiąc precyzyjnie – tradycyjnych zakazów magiczno-religijnych, w której to materii podjęcie przed laty Eliadowskiego tropu okazało się dla mnie szczególnie owocne. Szukając właściwszego paradygmatu dla zamierzonej całościowej analizy polskiego materiału etnograficznego, wyszedłem od weryfikacji innej, bardziej wówczas wpływowej i obiecującej teorii. Podwaliny pod nią stworzyła Mary Douglas w pracy *Purity and Danger* (oryg. 1966; wyd. pol. 2007), pokazując, jak zakazy biblijne – i zakazy w ogóle – tabuizują to, co ambiwalentne, by w ten sposób wzmocnić idee społecznego wydzielenia, szczególnie ważne dla „narodu wybranego”. Od tego punktu wyjścia szybko doszedłem do konfrontacji dwóch odmiennych interpretacji starotestamentowych zakazów pokarmowych: socjologizującego, właściwego antropologii społecznej (Douglas za Durkheimem) i mitologicznego, Eliadowskiego właśnie. W poniższym tekście próbuję spojrzeć na tę konfrontację z większego oddalenia czasowego, uzupełniając i weryfikując swoje dawniejsze ustalenia (Czytelnik odnajdzie poniżej fragmenty, bazujące na tamtych tekstach – patrz Wasilewski 1987, 1989).

Na wstępie przypomnę, że sam Eliade nie wiązał tabu z ideą powrotu do mitycznych początków. W swym *Traktacie o historii religii* (1966: 21) pisze o tabu to samo, co Gerardus van der Leeuw w *Fenomenologii religii*, a więc w sąsiedztwie omówień takich form obecności „mocy” jak *mana* i inne hierofanie: „jest lub

staje się tabu każdy przedmiot, czynność lub osoba, która ma w sobie jakąś siłę o mniej lub więcej określonej naturze...". Nie trzeba przekonywać, że zdanie to nie stanowi dobrego punktu wyjścia do badania tabu, jeśli tym terminem chce się ogarnąć nie tylko ograniczenia dostępu do groźnej sfery *sacrum*, ale też np. zakazy magiczne związane z osobami w tzw. stanie przejścia albo zalecenia dotyczące czystości rytualnej. A mimo to postaram się pokazać, że to właśnie Eliadowska koncepcja „powrotu do początków” w rozszerzonej interpretacji okazuje się właściwą drogą.

Zaczynając od nieuniknionych zastrzeżeń wstępnych, trzeba powiedzieć, że zgeneralizowany nad miarę termin tabu jest pojęciem mylnym i zwodniczym. Jeśli nie określi się precyzyjnie, o jaki obszar (kulturowy, instytucjonalny) chodzi, jest się skazanym na generalizacje ogólnikowe, spływające. Zwłaszcza w ujęciach słownikowych tabu straciło niepokojącą, ciemną głębię ambiwalencji – właśnie za sprawą Mary Douglas zredukowano je do roli terminu technicznego, traktując po prostu jako część złożonego systemu symbolicznego, który określa granice i zakresy, *Encyclopaedia Britannica – Micropaedia* 1984 (vol. 9: 756, s.v. taboo). Taka definicja nazbyt lekką ręką rozprawia się z bogactwem znaczeniowym tabu, zrównując je ze zwykłym znakiem drogowym czy czerwonym światłem. A przecież nie o każdej transgresji warto mówić jako o naruszeniu tabu.

Kolejny, większy kłopot uwidacznia się w definicji tabu w najnowszym oxfordzkim *Słowniku socjologii*: „społeczny, związany z *sacrum* zakaz nałożony na pewne rzeczy, ludzi lub czyny, który sprawia, że stają się one nietykalne lub nie można o nich mówić. Najstynnniejszą postacią t. jest tabu kazirodstwa, zakazujące utrzymywania stosunków seksualnych i małżeńskich między pewnymi kategoriami krewnych” (2005: 362 s.v. tabu). Ani w dalszym ciągu tego hasła, ani w następującym po nim „tabu kazirodstwa” nie znajdziemy jednak wyjaśnienia, jak mają się „kategorie krewnych” do owego *sacrum*, które ma przecież stać za całym zakazem, nadając mu specyficzny charakter i sankcję.

Bo też tabu to termin, który swą użyteczność zawdzięcza nieokreśloności. Ta przywieziona przez kapitana Cooka nazwa nader skomplikowanej instytucji społeczno-kulturowej wysp Oceanii najwyraźniej przydała się – bez tłumaczenia – w oświeceniowej Europie. Przez swą enigmatyczność oddaje ona owo intrygujące umysł splątanie, obecne w takich formułach i postawach: ich kategoryczność, skrajna i niejednoznaczna emocjonalność (strach, respekt, ale i odraza) czy nawet prymarność, sugerują iż chodzi tu o jakiś niezbywalny składnik ludzkiej natury, jej rdzeń czy opokę, coś, co jest słuszne i zasadne; ale zarazem formuły te i postawy stoją w rażącej sprzeczności z rozumem, który nie znajduje dla nich łatwego wyjaśnienia.

Tabu to kompleks postaw o bardzo niejednorodnej charakterystyce. Może zresztą lepiej byłoby powiedzieć, że tylko takie postawy warto opatrywać tym mianem, na prostsze używając neutralnych, mniej obciążonych terminów tech-

nicznych. Odnoszę wrażenie, że popularność tego słowa jako powszechnego zamiennika zwykłego zakazu (w polszczyźnie czy angielszczyźnie) jest skorelowana z upadkiem tabu jako instytucji: w dobie liberalizacji tracimy wiarę w to, że zakazy mają jakiekolwiek podstawy rozumowe, traktując je jako aprioryczne, nieracjonalne i chętnie opatrując enigmatycznym, sugerującym irracjonalność terminem.

W archaicznym tabu mieszają się respekt społeczny, groza religijna i lęk magiczno-demoniczny, a do tego – nawet we współczesnych, odczarowanych rozumieniach tego terminu – pewien pozaracjonalny kompleks niejasnych odczuć: odrazy, stłumienia, niepewności. Analizę tabu utrudnia fakt, że w identycznym języku wyrażane są nakazy izolacji zarówno obiektów świętych, jak i nieczystych, osób społecznie ważnych i marginalnych; kary za naruszenie odwołują się do moralności rozumianej religijnie („grzech”, a więc wina i kara boska), ale też mogą działać niezależnie od winy moralnej, ze skutecznością magiczną (tzn. bezosobową, natychmiastową, jak ładunek elektryczny zgromadzony w niebezpiecznym przedmiocie według metafory van der Leeuwa).

Skupmy się na jednym tylko, w miarę jednorodnym zbiorze tekstów – na starotestamentowym „prawie czystości”, określającym dozwolone („właściwe”, hebr. *koszer*, stąd koszerność, *kaszrut*) i zakazane sposoby postępowania w kontekście religijnym. Pięcioksiąg Mojżesza (czy raczej Tora, skoro mówimy o judaizmie), a w nim zwłaszcza dwie księgi, Kapłańska (*Leviticus*, hebr. *Wajikra*) i Powtórzonego Prawa (*Deuteronomium*, hebr. *Dewarim*), zawierają mnogość zaleceń *micwa* (l. mn. *micwot*). Żydowska tradycja egzegetyczna ustala ich liczbę na 613, w tym 365 zakazów i 248 nakazów. Oczywiście są to liczby symboliczne (druga z nich ma odpowiadać ilości członków ludzkiego ciała); skądinąd nie ma zupełnie jednoznacznej odpowiedniości między sformułowaniami Tory a regułami zaliczonymi do zestawu w efekcie ustaleń rabinicznych – patrz ich wyliczenie i objaśnienie w opracowaniu *613 przykazań judaizmu* 2006). Te ściśle religijne, symboliczne formuły można tylko dlatego traktować w analogii do rozumianego antropologicznie tabu, że nie posiadają samo przez się zrozumiałych wyjaśnień praktycznych, a tekst źródłowy nie podaje żadnych motywów ani innych uzasadnień, jak tylko Boży nakaz. Padają tu co najwyżej określenia takie, jak: „nie możecie”, „będzie dla was nieczysty”, „będą wam obrzydliwością”, albo z drugiej strony: „winniście być świętymi, bo ja jestem święty” czy „dokona przebłagania i stanie się czysty”.

Antropolog przystępujący do badania tych przepisów musi na początku dokonać kilku podstawowych wyborów: albo uznaje, że wierzenia tworzą pewien system, albo nie czuje się zobowiązany do przyjęcia takiego założenia. Pewnie zresztą należałoby powiedzieć, że jeszcze przed podjęciem pracy jest już w tej kwestii uwarunkowany (i powinien zdać sobie sprawę z tego, jak): może np. należeć do „ludzi, co widzą wszystko *oddzielnie*: że dom, że Stasiek, że koń,

że drzewo”. Będzie wtedy szukał racji wystarczających dla wyjaśnienia zakazu w okolicznościach praktycznych, determinujących negatywny charakter każdego z nieczystych stworzeń czy zakazanych czynności. Poruszając się na znacznie wyższym poziomie refleksji, może też ulec urokowi Wittgensteinowskiego sceptycyzmu rodem z *Uwag o „Złotej gałęzi” Frazera*. Byłaby to nieufność wobec wszelkiego dyskursywnego, językowego wyjaśniania formuł magiczno-religijnych, inspirowana zdaniami w rodzaju „Już sama myśl, by wyjaśnić zwyczaj [...], wydaje mi się chybiona. [...] U podstaw religijnego symbolu nie ma żadnego przekonania. [...] wszystkie rytuały [...] nazywać można działaniami instynktownymi” (1998: 12, 14).

Nie miałem i nie mam ochoty wstępować w tę krainę „etnologicznej fikcji” (tamże: 55). Wierzyłem w antropologię wielkich narracji. Lektury strukturalizmu, semiotyki czy fenomenologii religii – wszystkie one uczyły systemowego charakteru treści kultury: tylko pod warunkiem całościowej rekonstrukcji można zrozumieć poszczególne elementy.

Przejdźmy do lektury tekstu źródłowego, jaki stanowią wspólnie rozdział 11 Księgi Kapłańskiej i rozdział 14 Księgi Powtórzonego Prawa; ten drugi, zgodnie ze swą nazwą, powtarza z niewielkimi zmianami regulacje pierwszego. Rozdział 11 Kpł zawiera listę zwierząt „nieczystych”, czyli takich, których nie wolno zjadać i których padliny nie wolno dotykać (nawet pośrednio, np. poprzez naczynia), kolejno pogrupowanych: lądowych, wodnych i powietrznych.

Zaczyna się on imperatywną regułą generalną, określającą, jakie „zwierzęta żyjące na lądzie” wolno spożywać: „Wszystko, co ma rozdzielone kopyto, a przeżuwa [...], jeść będziecie” (Kpł 11, 3: wszystkie cytaty biblijne wedle najbardziej specjalistycznego z polskich przekładów, tzn. Biblii KUL 1970, 1971, czasem z Biblii „poznańskiej” 1991). W wymienionej następnie czwórce zwierząt zabronionych do jedzenia znajdzie się oczywiście sławetna świnia (skądinąd, w przekładzie Biblii KUL, i tylko tam – dzik), budząca obrzydzenie wyznawców judaizmu i dziedziczącego ten zakaz islamu. Ale Kpł w najmniejszym stopniu nie wyróżnia jej od innych zakazanych gatunków. W odniesieniu do wszystkich tych stworzeń formułuje cytowaną zasadę ogólną określania ich nieczystości, dopowiadając zaraz potem:

Jednak spośród tych, które tylko przeżuwiają albo też mają tylko rozdzielone kopyta, nie będziecie jadali następujących: wielbłąda, bo przeżuwa, ale nie ma rozdzielonych kopyt, jest więc dla was nieczysty; świstaka, bo przeżuwa, ale nie ma rozdzielonych kopyt, jest więc dla was nieczysty; zająca, bo przeżuwa, ale nie ma rozdzielonych kopyt, jest więc dla was nieczysty; świni, bo ma rozdzielone kopyta – to znaczy ma racice – ale nie przeżuwa, jest więc dla was nieczysta. Nie będziecie jadali ich mięsa ani nie będziecie dotykali ich padliny; są one dla was nieczyste (Kpł 11, 4–8).

Wyjaśnijmy pokrótce parę nasuwających się od razu wątpliwości. Dlaczego Biblia odmawia rozdwojonych kopyt wielbłądowi, który najoczywiejściej je posia-



da (należy do parzystokopytnych)? Zapewne dlatego, że jego racice są okryte od spodu poduszką skórną (ułatwiającą bieganie, zapobiegającą dostawianiu się między racice pustynnego żwiru), a do tego zakończone pazurokształtnymi wyrostkami. Dlaczego zając wedle *Tory* przeżuwa – oczywiście chodzi o wyglądające jak przeżuwanie ruchy mastykacyjne. Dlaczego królik..., który zresztą nie jest królikiem, świstakiem, borsukiem ani borsukiem skalnym z różnych przekładów Biblii. Najpewniej jest to góralek (góralik), *Procavia capensis* – pospolity w Palestynie mały ssak o – znów – pazurzasto zakończonych kopytkach. Jedyń w swoim rodzaju, w systematyce zwierząt stanowi oddzielny rząd; nieprzypadkowo w warszawskim zoo można go zobaczyć w pawilonie ze słoniami, bo to są jego najbliżsi krewni w królestwie zwierząt.

A więc, jak mówi reguła ogólna, zwierzęta dozwolone to wszystkie te, które przeżuwają, a zarazem mają rozdwojone kopyta (racice). *Deuteronomium* wylicza zwierzęta dopuszczone w zgodzie z tą zasadą do spożycia: „byk, młoda owca, młoda koza, jeleń, gazela, daniel, koziorożec, antylopa, dziki wół, dzika koza” (Pwt 14, 4–6). Można stąd wnosić, iż takie zwierzęta, które nie spełniają żadnego z dwóch kardynalnych kryteriów (np. drapieżniki), są zabronione na zasadzie oczywistości, bez konieczności wyliczania. Natomiast najwyraźniej mogły budzić wahania te cztery znane Izraelitom przypadki, które realizują wprawdzie jeden z dwóch wymogów, ale nie oba – w dwóch logicznych wariantach: „przeżuwa, ale nie dzieli kopyta” oraz „dzieli kopyto, ale nie przeżuwa”. Dla pewności zatem zostały one w Biblii po kolei wymienione; to wśród nich – na ostatnim miejscu, bez podawania żadnego dodatkowego uzasadnienia – znajdzie się świnia.

Zwróćmy uwagę na fakt, który w gruncie rzeczy powinien intrygować znacznie bardziej niż dyskutowana od wieków zagadka nieczystości świni. Oto za nieczyste zostają uznane przynajmniej dwa gatunki zwierząt, które były wykorzystywane w codziennych realiach pasterskiej czy nawet „postpasterskiej” Palestyny: wielbłąd (wymieniony jako pierwszy z zakazanych, bo niespełniający warunku rozdzielnego kopyta) i – *implicite* – osioł (który nie spełnia żadnego z dwóch warunków; podobnie zresztą muł czy koń). Taka dyskryminacja nie mogła być budowana na podstawie kryteriów wykorzystania gospodarczego, przydatności, praktycznej znajomości, sakralnej obcości itd. Powróć jeszcze do tej kwestii.

Wypada powtórzyć, że wyróżnienie świni, zwierzęcia wręcz emblematycznego dla problematyki nieczystości, jest w Biblii znacznie słabsze niż w późniejszych przetworzeniach kulturowych. Jest ona uznana za nieczystą w tym samym stopniu co wielbłąd czy zając, a wszelkie późniejsze partykularne interpretacje – od dietetycznych po alegoryczne – ignorują zasady biblijnego prawa czystości, podane przecież *verbatim*. Dlaczego są one właśnie takie, a nie inne – tego Biblia nie wyjaśnia, co nie znaczy, że są one niepojęte.

Nie będę pierwszym, który zauważy, że „dwojenie kopyt” wyklucza pazurzaste zakończenia łap, a przeżuwanie jest alternatywą mięsożerności (Driver 1955; Soler

1973). O ile pazury służyć mogą (choć nie muszą) do chwytania i rozrywania zdobyczy, to kopyta nadają się tylko do chodzenia i biegu. Twórcy zakazów biblijnych rozumowali zatem jak twórca zasady korelacji w zoologii, Georges Cuvier, wedle słów którego wszystkie zwierzęta kopytne muszą być roślinożerne, jako że brak im narządów do chwytania zdobyczy (cyt. za Soler 1973: 938; pozostaje kwestią, dlaczego te kopyta muszą być dodatkowo rozdwojone). Z kolei przeżuwanie jest specjalną formą dokładnego żucia pokarmu roślinnego, bogatego w celulozę, nietrawioną przez zwierzęce enzymy. Wspólnym mianownikiem obu cech jest zatem roślinożerność, a więc nie-mięsożerność, nie-drapieżność. W zgodzie z tą logiką, zwierzęta nieposiadające obu cech gwarantujących roślinożerność zostały z ostrożności (choć czasem na wyrost) wykluczone.

Pora wprowadzić do tego rozumowania trop eliadowski. Najwyraźniej przecież mamy tu do czynienia z intencją powrotu do pewnej rzeczywistości idealnej, rajskiej, w której nie istniały przypadłości ziemskiego padole. Mityczny obraz takiej kondycji maluje oczywiście Księga Rodzaju i czyni to od razu na początku, w pierwszej opowieści o stworzeniu świata w ciągu sześciu dni, w tzw. *hexaémeronie*:

A wszystkim dzikim zwierzętom i ptactwu wszelkiego nieba, i wszystkiemu, co się na ziemi porusza i ma w sobie życie, przeznaczam wszelką trawę zieloną na pożywienie. I stało się tak (Rdz 1, 30, *Biblia poznańska* 1991).

A zatem, wedle nie bez pewnego zaskoczenia sformułowanego komentarza, autor „także dzikim zwierzętom każe się żywić pokarmem roślinnym”! I dalej najzupełniej słusznie: „Zapewne obrazuje to pierwotną harmonię, jaka według myśli Autora istniała po stworzeniu świata między wszelkimi istotami” (tamże: 7).

Tak więc zwierzęta mięsożerne nie figurują w ogóle w pierwotnym planie stworzenia. „Raj jest wegetariański” (Soler 1973: 944; o „prymitywnym wegetarianizmie” jako części folkloru ogólnosemickiego pisał już W. Robertson Smith 1894: 307). Nic tedy dziwnego, że taka właśnie wizja stanu idealnego legła u podstaw zaleceń prawodawców; to bowiem stan wyjściowy, taki jaki wyszedł wprost spod ręki Stwórcy, powinien być realizowany – w miarę możliwości – przez naród wybrany. Jedzenie mięsa przez człowieka jest złem koniecznym, zresztą dozwolonym przez Jahwe bardzo późno, bo dopiero po potopie, kiedy nienaprawialność ludzkiego plemienia została usankcjonowana; karmienie się mięsem tych zwierząt, które zabijają inne, byłoby złem do potęgi. Tabu religijne powstrzymuje przed jego popełnianiem.

Taka interpretacja nie budzi chyba wątpliwości. Nic zatem dziwnego, że występująca dalej, po zwierzętach wodnych grupa stworzeń zakazanych – lista ptaków nieczystych (Kpł 11, 13–19; Pwt 14, 11–18) bywa również interpretowana jako wyliczenie ptaków drapieżnych; do tej istotnej kwestii powrócimy niebawem. Niejasne mogą być natomiast powody nieczystości istot żyjących w wodach, o których

Biblia mówi, że czyste są tylko te, które posiadają skrzela i łuskę oraz nie rodzą żywych młodych (Kpł 11, 9–12; Pwt 9–10).

By należycie zrozumieć te ostatnie – zakazane stworzenia wodne, a ponadto zamykające listę rozmaite drobne zwierzęta i niektóre owady, trzeba przejść na kolejny poziom abstrakcji. Jest bowiem pewien jeszcze szerszy plan, w którym należy patrzeć na zakazy biblijne jako środki odtworzenia wyjściowej sytuacji idealnej. Dostrzeżenie tego właśnie planu, z dyskretnym jednak pominięciem nazwiska samego Eliadego, to ogromna zasługa Mary Douglas, zmarłej niedawno autorki najsłynniejszej antropologicznej interpretacji reguł biblijnych – rozdziału „Obrzydliwości Księgi Kapłańskiej” w uprzątnionej nareszcie po polsku pracy *Czystość i zmaza* (2007, oryg. 1966).

Jej punkt dojścia jest przynajmniej w połowie eliadowski: „Zakazy stanowią odbicie kosmicznych założeń i ideału ładu społecznego” (s. 110). A gdyby uzupełnić drugą część zdania o słowo „mitycznego” (ideału), to stałby się taki jeszcze bardziej. Choć bowiem Mary Douglas zgola co innego chce udowodnić i jej linia rozumowania przebiega zupełnie inaczej, to niektóre sformułowania wyjściowe brzmią nieobco. Trzeba to jednak poprzedzić zastrzeżeniem, że autorka nie patrzy bynajmniej przez eliadowskie szkło, które powiększa wymiar sakralny wszelkich przejawów ludzkiego działania symbolicznego. Wręcz przeciwnie: pojęcia wyrażone w tekście w języku *sacrum* sprowadza do profanicznych – społecznych, wcale nie duchowych, a po prostu rozumowych.

Ówczesna propozycja autorki jest na tyle dobrze znana (swego czasu zaliczono *Purity and Danger* do setki najbardziej wpływowych książek XX wieku), że ograniczę jej przypomnienie do minimum. U podstaw całokształtu biblijnej koncepcji nieczystości mają leżeć najzupełniej logiczne kryteria rozłączności i integralności. Nie ma w tym nic egzotycznego, pierwotnego, mistycznego – te same wymogi tkwią u podstaw naszych współczesnych rozumień czystości jako ładu i uporządkowania. Autorka bardzo mocno akcentuje klasyfikacyjny charakter nieczystości jako zakłócenia w świecie jednoznacznych stanów i kategorii. To jej zawdzięczamy pionierskie w tamtym okresie sformułowania, że nic nie jest brudne samo w sobie, a tylko zostaje zaliczone do nieczystości – w ramach ściśle intelektualnego procesu kategoryzowania – z powodu naruszenia granicy, znalezienia się w niewłaściwym otoczeniu, pomieszania stanów. Ich kwintesencją są słowa, niby-cytowane jako stare powiedzenie: „Brud to rzecz nie na miejscu” (w znaczeniu: nie na swoim miejscu)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ten ogromnie już popularny cytat (by się o tym przekonać, wystarczy wpisać do wyszukiwarki internetowej słowa *Dirt is matter out of place*) to przekleństwo referującego, który chciałby być akuratny. Dzięki Mary Douglas zrosł się on z osobą lorda Chesterfielda – osiemnastowiecznego autora setek nieśmiertelnych maksym życiowych, zawartych w listach do nieślubnego syna. Tymczasem: 1. w jej pierwszej publikacji, *Purity and Danger*, pojawia się on anonimowo, jako „stare powiedzenie”; 2. osobie lorda Chesterfielda zostaje przez nią przypisany w dwa lata później (wyd.

Dla starożytnego Izraela kryteria te były wymogiem religijnym, sformułowanym w wyjściowym micie początków, w pierwszych wierszach Księgi Rodzaju jako zasada stworzenia: to przez rozdzielenie tworzy Bóg świat – czyniąc rozdział między światłem i ciemnością, oddzielając niebo od ziemi, suchy ląd od morza (Rdz 1, 4–18). Skoro Księga Rodzaju opisuje ten ład jako trójdzielny, to można sądzić, że także wszystkie zamieszkujące w nim istoty zostały stworzone w postaci odpowiedniej do środowisk, w których przyszło im zamieszkiwać. Zwierzęta lądowe powinny chodzić, biegać, skakać, istoty wodne – pływać, a powietrzne latać. Naturalnie muszą mieć właściwe po temu narządy – nogi, skrzydła, skrzelą i łuski. Istoty, które wyłamują się z tego podziału, którym brak np. organów ruchu stosownych do zamieszkiwanego środowiska albo mają je w nadmiarze, mogą być traktowane jako anomalie i obłożone zakazem. Stąd w Biblii:

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

To zasada logicznego uporządkowania świata według kryteriów rozłączności i integralności – odniesiona do środowisk naturalnych i właściwych narządów – leży więc u podstaw idei czystości. Tyle że nie jest ona sformułowana *expressis verbis* i w niektórych miejscach pojawiają się kłopoty. Oto ptaki wymienione jako nieczyste nie poddają się tak łatwo interpretacji. „Z ptactwa te są, których jeść nie macie i strzec się ich macie: orla i gryfa, i orla morskiego, i kani, i sępa według rodzaju jego” *etc.* – w sumie 20 gatunków, aż po finalne „dudka też i nietoperza” (Kpł 11, 13–19). Mary Douglas z podziwu godną dezynwolturą przeskakuje ponad problemem: „Nie mogę nic powiedzieć o ptakach, ponieważ [...] zostały one tylko wymienione, bez opisu, tłumaczenie zaś ich nazw może być kwestionowane”. Sugeruje, że po właściwym przełożeniu okazałoby się, iż są to, trochę jak ten dwudziesty nietoperz, ptaki-nieptaki, np. nietoty albo takie, które latają w powietrzu, ale też nurkują w wodzie. „Gdyby na Bliskim Wschodzie żyły pingwiny, sądzę że wykluczono by je jako ptaki pozbawione skrzydeł” (Douglas 2007: 94, 95).

Niebawem sprawdzimy zasadność tego gambitu, który autorka zaryzykowała wbrew opiniom zawartym w specjalistycznym piśmiennictwie. Przedtem wróćmy

---

pol. 2007a, s. 177), bez podania źródła; 3. nie udało mi się znaleźć tych słów w żadnej z publikacji lordowskich listów (por. [www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)). A skądinąd to paradoksalne, że ten piewca jedynie słusznego zdrowego rozsądku stał się patronem tezy, głoszącej relatywność myślowych werdyktów. Na przypisy u Mary Douglas ten i ów już się uskarżał (patrz np. [www.bytrent.demon.co.uk/douglas/douglas01.html](http://www.bytrent.demon.co.uk/douglas/douglas01.html)). Ma ona na swym koncie całą książkę (1992), gdzie są skróty odsyłacze z samymi tylko nazwiskami, bez bibliografii, która by je wyjaśniała.

jednak do czwórki nieczystych zwierząt lądowych. Douglas zupełnie ignoruje kwestię wegetariańskich aspektów przeżuwania i dwoistego kopyta (nigdy tego nie rozpatrzy, nawet w późniejszych szczegółowych analizach). Odpowiedzi szuka na obszarze tubylczych klasyfikacji. Przypomina, że dawni Izraelici byli pasterzami owiec. To właśnie owca, jako najlepiej im znana, była wzorem właściwego pożywienia, stanowiąc model zwierzęcia czystego; jeśli już jedli mięso zwierząt dzikich, to musiały mieć one zasadnicze cechy owcy. Ta zaś jest oczywiście parzystokopytnym przeżuwaczem. Świnia wraz z wielbłądem i paroma innymi zakłóca więc zasady taksonomiczne, wyznaczone przez zwierzę modelowe; posiadanie tylko jednej z dwóch cech charakterystycznych – przeżywanie bez parzystokopytności albo odwrotnie – to naruszenie porządku klasyfikacyjnego, hybrydyczność, a więc nieczystość.

Wolno jednak zapytać naszą autorkę, czemuż to ze wszystkich licznych cech owcy właśnie te dwie wybrane zostały jako wzorcowe. Bo przecież jeśli nawet parzystokopytność i przeżywanie to dwie zasadnicze kategorie współczesnej taksonomii, to nie musiały nimi być dla starożytnych (i oczywiście nie były – patrz przykład zająca czy góralka). Zarówno ze strony wulgarnych krytyków autorki (popularny swego czasu antropolog amerykański Marvin Harris, „materialista kulturowy”, a wedle złośliwych recenzji „paranoidalny”), jak i jej zwolenników (Ralph Bulmer, o którym dalej), pada zasadne pytanie: „dlaczego [biblijny] system taksonomiczny został tak zbudowany, że świnia ma w nim status anomalii, aczkolwiek nie ma przecież oczywistego, uniwersalnego powodu, dla którego nie miałaby być ona równie dobra do myślenia, jak do jedzenia” (Harris 1979: 192; też 1985).

Wprawdzie autorka w dalszych publikacjach pracowicie rozwijała rozumowanie, by na to pytanie odpowiedzieć (o czym poniżej), ale czyniła to tak, że w gruncie rzeczy ignorowała kwestię, nazwijmy to, „cuvierowską”. Nasuwa się podejrzenie, że świadomie unikała tropów wiodących w stronę mitologicznego wyjaśnienia w stylu Eliadego. Jego nazwisko pojawia się wprawdzie w jej pierwszej książce (i nigdy potem) parokrotnie, ale ani razu w kontekście zakazów czy mitu Genesis. Douglas budowała bowiem własną, zupełnie inną perspektywę interpretacyjną. W tej optyce szczególne miejsce zajmują tubylcze taksonomie jako odbicie społecznych reguł klasyfikowania, zarówno wewnętrznego, jak również oddzielania grupy własnej od obcych. Uwydatnia ona wszystkie społeczne uwarunkowania myślenia klasyfikacyjnego, demonstrując jednocześnie – w polemice z podejściami typu Lévi-Bruhla – że klasyfikowanie nie musi przebiegać inaczej w umysłach racjonalnego człowieka współczesnego i tego myślącego symbolicznie – archaicznego czy plemiennego.

Wspomniany już czysto logiczny wymóg rozłączności, stojący na straży klasyfikacyjnego porządku świata, dostrzega Douglas w zakazach dotyczących czynności.

Praw moich strzeżcie. Bydlęcia twego nie spuszczaј z bydlętami rodzaju innego. Roli twojej nie osiewaj rozmaitym nasieniem. Szaty, która z dwóch rzeczy jest utkana, nie obleczesz (Kpł 19, 19);

Nie będziesz zasiewał winnicy twej różnym nasieniem, by siew, któryś posiał, i to co się rodzi z winnicy, razem się nie poświęciło. Nie będziesz orał wołem i osłem razem. Nie obleczesz się w szatę, która z wełny i lnu jest utkana (Pwt 22, 9–11).

Od Mary Douglas można uczyć się ustawiania przeciwników do bicia, a zwłaszcza wybierania sobie takich wypowiedzi poprzedników, na tle których teza własna wypada szczególnie przekonująco. Jej sarkazm wobec wcześniejszych interpretatorów takich przepisów, spekulacji teologicznych równie sztucznych co pseudopraktyczne racjonalizacje „materialistów medycznych”, budzi satysfakcję u każdego czytelnika, który nie chce widzieć „wszystkiego *oddzielnie*”. Jeśli, idąc za nią w ślad, sięgniemy na nasz użytek do polskich, nawet specjalistycznych wydań Biblii, to podobnie stwierdzimy, że duchowego wymiaru reguł Pisma nie dostrzegają akurat ci, dla których powinno to stanowić powołanie. Zamiast tego odnajdziemy komentarze usiłujące odnaleźć tzw. racjonalne jądro, nie bez sugestii w tonacji *ethnic prejudice*, np. w takim oto objaśnieniu redaktorów do cytowanego wyżej passusu o podwójnym siewie:

Doświadczenie rolników uczy, że wykorzystywanie miejsca między winnymi szczepami na inną roślinę obniża zbiór z winnicy i praktycznie się nie opłaca. Prawodawca walczy tu zapewne z uczuciem chciwości u rodaków (*Biblia poznańska* 1991: 333).

Na takim tle można szczególnie docenić odkrywczość *Purity and Danger*.

Ale nie zapominajmy, że na sprawdzenie czeka jeszcze lista ptaków nieczystych, w której to sprawie autorka wypowiedziała się szczególnie mocno. Argument o trudnościach przekładu to nie jest jedynie jej wykręt: „nazwy niektórych ptaków występują jedynie w tym [jednym] miejscu, stąd ich odpowiedniki polskie nie mogą uchodzić za naukowo pewne” (*Biblia poznańska* 1991: 180). Dla przykładu: „niepewne jest znaczenie wyrazu „*tahmas*” [...] Według niektórych uczonych jest to odmiana strusia, a według innych – odmiana jaskółki” (*Biblia KUL* 1970, Kpł: 186). Kłopoty są też z gryfem z wiersza trzynastego listy: „nie wolno było spożywać również gryfa [...] jest to legendarne zwierzę czworonożne, uskrzydłone, należące do wielkich ptaków żarłocznych, które rzucają się na ofiarę” (tamże, 185–186). Czyżby więc Biblia formułowała zakaz polowania na zwierzęta bajeczne? Tłumacze ulegli tu tradycji rodem ze średniowiecznych bestiariuszy. Miarą desperacji dzisiejszych redaktorów niech będzie choćby fakt, że w cytowanym „poznańskim” wydaniu Biblii Wujkowy gryf został zastąpiony... południowoamerykańskim kondorem, który jako żywo w tamte części świata nigdy nie zalatywał.

Chcący rzetelnie ustalić listę ptaków badacz, bojący się własnej niekompetencji w zakresie ornitologii dawnej Palestyny, ma przed sobą trudny wybór. Może zaufać ogólnie przyjętej przez anglosaskich biblistów liście, sporządzonej pół wieku temu, choć najwyraźniej nieznaney polskim tłumaczom, nie mówiąc o szerszym ogóle – no i zignorowanej zupełnie przez Mary Douglas. Jest ona warta przed-

stawienia szczególnie dziś, kiedy w efekcie wydania po polsku obu relewantnych prac Douglas, to raczej jej (odmienne) orzeczenia w tej kwestii mogą utrwalić się w czytelniczej świadomości. Lista ta była owocem pracy dwóch specjalistów z Oxfordu o międzynarodowej renomie: zasłużonego biblisty George'a Drivera, współpracującego z ornitologiem Davidem Lackiem, swego czasu dyrektorem oxfordzkiego centrum ornitologicznego; ich ustalenia przejęli potem inni autorzy, w tym także redaktorzy skorygowanego brytyjskiego wydania *New English Bible* (Driver 1955; popularyzacja – Parmalee 1959: 103–112; całą listę przytaczam w rozprawie Wasilewski 1989: 37). Dzięki ich pracy okazuje się, że „gryf” to w rzeczy samej orłosep brodaty, a struś to potężny palestyński puchacz, któremu Pismo nadaje miano „córkę dziczy” lub „córkę chciwości”; skądinąd ten struś wywoływał już zdziwienie komentatorów jako roślinożerny w tym raczej mięsożernym gronie (*Biblia KUL* 1970: 186). Jako puchacz zajmie on właściwe miejsce. Spośród 20 wymienionych jako nieczyste zwierząt powietrznych 18 to ptaki mięsożerne, w tym 15 to drapieżniki, głównie sowy. Dziewiętnasty jest dudek, ptak wszystkożerny, rzeczywiście nieczysty, bo „własne gniazdo kała” (obwodząc je gruczołem kuprowym); dopiero dwudziesta pozycja to jedyna anomalia na całej liście: latający jak ptak, ale nieupierzony i nieskładający jaj – nietoperz.

Skądinąd, nasi komentatorzy wyrażali już przypuszczenie, że skoro „wiele [z ptaków nieczystych] należy do gatunków drapieżnych, [to] może zatem aspekt zagrożenia życiu drugiej istoty każe wykluczyć te ptaki z użytku kultowego”, nie potrafili jednak odrzucić pokusy zrozumienia Biblii poprzez reguły diety: „mięso zwierząt przeżuujących uchodzi za zdrowsze od mięsa drapieżników; te drugie – jako nieprzeżuujące – są nieczyste” (*Biblia poznańska* 1991: 179, 180).

Mankamentem omawianej wersji listy stworzeń powietrznych jest fakt, że ustalający nazewnictwo autorzy przyjęli w przypadkach trudnych do rozstrzygnięcia założenie, przejęte z żydowskiej tradycji egzegetycznej (z *Miszny*), iż chodzić musi o ptaki mięsożerne. Wprawdzie dokonywali wielostronnych weryfikacji, a lista układa się w bardzo logiczny ciąg, pogrupowany, jak się okazuje, wedle pewnych typów, w obrębie których konsekwentnie zachowany jest układ od ptaków największych do najmniejszych, ale przyjmując ją, ryzykujemy, że zestaw stworzony na podstawie pewnej hipotezy traktujemy jako dowód jej słuszności.

Alternatywne wobec listy Drivera jest zestawienie Ralpha Bulmera (1989), na które będzie też się powoływać później Mary Douglas. Ono również stanowi wybór poniekąd tendencyjny, stworzony bowiem na podstawie założenia przeciwnego. Ten australijski antropolog od dawna był wyczulony na niuanse tubylczych klasyfikacji i ich uwarunkowania społeczne, co zademonstrował w pionierskim studium na temat kazuara który nie jest przez nowogwinejskich Karamów traktowany jak ptak, ale jak anomalia; jego pozycja taksonomiczna odpowiada pozycji różnych osób marginalnych w systematyce społecznej, a konkretnie w systemach zawierania małżeństw i poślubnego zamieszkiwania. Kla-

syfikacje są tylko z pozoru przyrodnicze – chodzi w nich o wyrażenie, a nawet wdrożenie reguł zasadniczo społecznych (Bulmer 1967).

Jego kolejne publikacje korespondowały ściśle z podejściem Mary Douglas, podejmowały z nią dialog i były przez nią wykorzystywane. W finalnym artykule (1989), podsumowującym pracę nad ptakami nieczystymi w Biblii (autor ukończył go na dwa dni przed śmiercią), rewiduje on listę Drivera, by ustalić, iż tylko dziesięć z dwudziestu pozycji to niewątpliwe drapieżniki. Pozostała dziesiątka nie daje się jednoznacznie zidentyfikować i Bulmer, nie proponując tłumaczeń na siłę (skoro komentatorzy starożydowscy i wczesnochrześcijańscy mieli z tym kłopoty już w kilka wieków po powstaniu tekstów), optuje za ogólnie hybrydycznym albo odbiegającym od „ptasiej normy” charakterem tych ptaków. Nawet wspomniany epitet „córka dziczy” czy „chciwości” bywa w Starym Testamencie odnoszony zarówno do puchacza, jak i – jednak – strusia. Ten ptak-nielot wchodzi zatem niejako na miejsce Douglasowego pingwina – nietoperz, to zdaniem Bulmera, bynajmniej nie jedyna anomalia na całej liście, choć autor nie ryzykuje dalszych konkretnych identyfikacji. Wnioskując nie na podstawie danych tekstowych (skoro są one nieweryfikowalne), ale przyjętych założeń wieloczynnikowej logiki nieczystości, autor twierdzi generalnie, że za nieczyste zostały uznane przez Izraelitów nie tyle wszystkie możliwe drapieżniki, ile raczej padlinożercy i ptaki żywiące się szeroko rozumianym „robactwem” – owadami, drobnymi gryzoniami-szkodnikami itp. W sumie jednak nie uznaje swojego przyczynku za rozstrzygający.

Tak oto pozornie techniczna kwestia biblistyczno-translatorska znów okazała się polem nierozstrzygalnej bitwy między radykalnie przeciwstawnymi paradygmatami humanistyki, na którym próżno oczekiwać decydujących ciosów w postaci rzeczowych ustaleń tekstologicznych.

Z pracy Bulmera wynikałoby, że zakaz nie powstaje na drodze wypreparowania jednej cechy (np. drapieżności) uznanej za negatywną z jakiegoś zasadniczego powodu i zgrupowania jako nieczystych wszystkich zwierząt ją posiadających. Byłoby raczej tak, że grupa zwierząt i ptaków objętych zakazem wykazuje różne cechy, kojarzone z nieczystością i uznawane za nietypowe bądź mające negatywne konotacje. Taką też linię rozumowania obiera Mary Douglas w późniejszych pracach, o których jeszcze wspomnę.

Na razie ośmielę się stwierdzić, że Bulmerowskie konkluzje nie prowadzą w dobrą stronę i można je zakwestionować. Jeśli bowiem spojrzymy na niektóre inne zwierzęta objęte regułami koszerności, to widzimy, że pozytywny lub negatywny „stereotyp” zwierzęcia nie ma nic wspólnego z jego czystościową kwalifikacją. Oto bowiem np. orzeł czy koń to stworzenia nieczyste, a przecież ich konotacje w Biblii są zdecydowanie pozytywne, wręcz królewskie; podobnie muł, ceniony za wartości użytkowe i sprowadzany od sąsiadów, był przecież zabroniony, jak wszelkie krzyżówki. Ta sama logika w przeciwnym przypadku: szarańcza ma konotacje negatywne, co nie przeszkadza, że zostaje zaliczona do



stworzeń czystych (Rosiński 2007). Wbrew Bulmerowi można zatem pokazać, że pozycja w systemie *kasztu* nie jest kwintesencją ogólnego, wieloczynnikowego wartościowania danego gatunku, ale najwyraźniej zasada się na wyróżnieniu jednej tylko, za to zasadniczej, cechy dyskryminującej.

Pozostało nam jeszcze do krótkiego zilustrowania drugie po rozłączności kryterium logiczne, stanowiące, zdaniem Douglas, o sakralnej czystości: wymóg integralności. Jest to postulat domagający się, by wszystkie obiekty występowały w swej morfologicznie pełnej, skończonej postaci. W takiej nieuszkodzonej, niezmnieszonej postaci, w jakiej został stworzony, ma występować człowiek, zwłaszcza gdy pełni obowiązki kapłana:

który by miał jaką wadę, nie będzie ofiarował chleba Bogu swemu, ani nie przystąpi do służby jego, jeśli będzie chromy, jeśli małego nosa albo wielkiego, albo krzywego, jeśli złamanej nogi albo ręki (Kpł 21, 17–19).

Pełne powinno też być zwierzę ofiarne (por. Kpł 22, 23). Podobnie wyeliminowane są osoby, które w danym momencie znajdują się w niedokończonym, niezamkniętym stanie czy etapie swego życia:

człowiek, co zbudował dom nowy, a jeszcze go nie poświęcił [...], zasadził winnicę, a jeszcze jej nie oddał na zwykły użytek [...], co się zaręczył z kobietą, a nie pojął jej [...] – wyłączeni zostają z walki i mają odejść z obozu (Pwt 20, 6–7).

Taki materiał nie mógł nie skierować Mary Douglas w stronę teorii obrzędów przejścia Arnolda van Gennepa, rozumianej przez nią w duchu Durkheimowskim – jako teoria stanów społecznie definiowanych; dobrze współbrzmiało to z proponowanym w tym samym czasie spojrzeniem na tabu jako na operator klasyfikacji, służący do tłumienia sytuacji poznawczo kłopotliwych, bo ambiwalentnych, wewnętrznie sprzecznych (strukturalizujące ujęcie Edmunda Leacha 1964, do którego jeszcze wrócę).

Ustalenia Douglas nie unieważniają oczywiście Eliadowskiego paradygmatu; niektóre z nich zgoda go wspierają. Tym niemniej mogą skłaniać do pytania, o co w zakazach chodzi „bardziej”: o mito-rytualny powrót czy o wykluczenie anomalii tam, gdzie przemawiają za tym reguły socjalnej taksonomii, przyjęte w danej grupie. Trzeba bowiem dopowiedzieć, że autorce nie wystarcza teza, iż anomalie są zakazane, bo odbiegają od pierwotnego wzorca, jaki wyszedł bezpośrednio spod ręki Stwórcy. Oczywiście uznaje ona, że tabuizacja służy utrzymaniu tamtych podziałów, a tym samym podtrzymaniu sakralnego porządku świata. W kolejnych publikacjach konsekwentnie zmierza jednak ku dowodowi, że idea klasyfikowania, wydzielania, oznaczania hybryd jako nieczystych i opatrywania zakazem wszelkich anomalii jest znamieną dla (każdego) społeczeństwa, które oddziela siebie od innych, nie zezwała na „hybrydyczne” związki małżeńskie z obcymi, uważa się za naród wybrany.

Formułuje radykalną tezę ogólnosocjologiczną: im więcej w społeczno-historycznej rzeczywistości danego ludu takich postaw (czy to w nastawieniu na zewnątrz, czy to akcentujących podziały wewnętrzne, kastowe), tym większa sztywność klasyfikacji przyrodniczych, tym silniejsze piętnowanie wszelkich obserwowanych w naturze anomalii. Kategorie myślowe nie biorą się – tak najwyraźniej sądzi autorka – z beznamietnej obserwacji; są nam wspólne na mocy życia w społeczeństwie, są kategoriami z istoty swej społecznymi i przez społeczeństwo są zdeterminowane. Inaczej należałoby pytać, jak to się w ogóle dzieje, że te abstrakcyjne reguły tak silnie odbijają się na życiu społecznym.

Takie stanowisko chciałoby się opatrzyć sarkastyczną uwagą Rodneya Needhama, nieco idiosynkratycznego oksfordzkiego strukturalisty, że na tej samej zasadzie klasyfikację Linneusza trzeba by traktować jako produkt systemu społecznego – hierarchii rang w ówczesnej Szwecji (Needham 1980: 6). Ale Mary Douglas nie wstydy się za taki właśnie punkt widzenia. „Niereformowalny durkheimianizm w formie czystej” – cytuje z uśmiechem czyjaś opinię o swojej postawie (Douglas 2007a: 367; oryg. 1972/1975). Nawet jeśli uzna zasadę drapieżności ptaków zakazanych, to tylko jako produkt uboczny tej Durkheimowskiej logiki (tamże, s. 358); gdy zamieści rysunek kopyt nieczystej czwórki (s. 371), to na dobrą sprawę nie wiadomo po co, bo nie powie przy tym w ogóle o mitologicznej roślinożerności; kiedy marginalnie w nowszej pracy wspomni o niedrapieżności, zbywa tę możliwość komentarzem, że „jak na tę księgę jest to idea zbyt hellenistyczna, zbyt zorientowana na uczucia” (Douglas 1999: 143).

Przyjmuje – sygnalizowaną powyżej – sugestię Bulmera, iż „równie dobrze można by twierdzić, że świni przyznano status taksonomicznej anomalii, ponieważ była nieczysta, jak upierać się, że była nieczysta ze względu na swój status taksonomicznej anomalii (Bulmer 1967: 23, Douglas 2007a: 359–360). Zgadza się, że Leviticus tylko wtórnie motywuje nieczystość świni jej „połowiczną czystością”, bo w gruncie rzeczy chodzi tu o „zakaz spożywania zwierzęcia, którego prawdopodobnie należało unikać z wielorakich powodów”, i przyjmuje kilka różnych racji jej unikania – to, że świnia stanowi anomalię, że jest padlinożerna, że bywa pożywieniem proponowanym przez nie-Izraelitów. No dobrze, można jednak ponownie spytać, czy ta sama wielorakość źródeł nieczystości dotyczy też góralka albo wielbłąda, a nawet konia czy osła?

Ale byłoby niesprawiedliwością utrzymywać, że autorka zamknęła się w socjologizującym schematyzmie. Dotąd referowałem i krytykowałem raczej jej wcześniejsze propozycje interpretacyjne, bowiem to one mogłyby mieć charakter paradygmatyczny (alternatywny wobec Eliadego) dla interpretacji zakazów magiczno-religijnych w ogóle. Ale w świetle kolejnych jej prac nie wypada – przestrzega jej monografista, Richard Fardon (1999: 204) – powtarzać za dawną Douglas tezy o roli tabu w tworzeniu żydowskiego ekskluzywizmu etnicznego; także obrzydliwości przestają być obrzydliwościami.

Jej późniejszy wkład do biblijnej antropologii, a zwłaszcza niedawne całościowe studium na temat Księgi Kapańskiej (1999) musi budzić najwyższy szacunek, zarówno jeśli chodzi o kompetencje judaistyczne, jak i śmiałość interpretacyjną. Porzuca schematyczny klasyfikacjonizm, którego nowatorstwo przyniosło jej niegdyś takie uznanie, w obawie, iż oznacza on „sukces w narzucaniu naszej lokalnej logiki na myśl tubylców” (Douglas 2007a: 363). Zamiast starych schematów odnajduje w tej księdze przede wszystkim ideę odpowiedzialności narodu wybranego za wszelkie stworzenie. Jej wyrazem są przepisy, które stanowią, że zabijanie jest dopuszczalne jedynie pod postacią ofiary (spuszczenia krwi). Zwierzęta czyste, godne ofiary, są „wybrane” tak samo jak naród, któremu Stwórca je powierzył. Skoro ofiara to jedyny dopuszczalny sposób uśmiercania, to i wykluczająca ją nieczystość zwierzęcia staje się paradoksalnie gwarantem życia; reguły czystościowe byłyby tedy wyrazem wcale nie obrzydzenia – orzeka autorka, chyba jednak wbrew literze często tu przytaczanego rozdziału jedenastego – ale właśnie szacunku wobec życia; jego najlepszym przejawem byłby znany zakaz gotowania koźlęcia w mleku jego matki – sposób okazania szacunku dla jego dawczyni.

Zwraca uwagę na odmiennność dwóch porządków moralnych, panujących w Księdze Kapańskiej i w Księdze Powtórzonego Prawa, przestrzegając przed łącznym ich interpretowaniem. Oto zakazy w Kpł są motywowane bardziej kosmologicznie, w Pwt – indywidualnie i moralnie. Np. zakaz pracy w dzień szabat: pierwsza z ksiąg wyjaśnia go przez analogię do odpoczynku Pana po stworzeniu, druga – do uwolnienia Izraela z niewoli egipskiej, którego wspomnienie staje się osobistym doznaniem emocjonalnym każdego Izraelity.

Powróć teraz do „eliadowskiej” linii rozumowania w materii zakazów. Wprawdzie byłoby nieprzyzwoitością zarzucać wrywanie danych z kontekstu autorce, której niepodważalną zasługą było zerwanie z odwieczną tradycją wyjaśnień kawałkowych, wolno jednak zauważyć, że jej przegląd biblijnych zakazów zawsze był niepełny, a przynajmniej stronniczy. Pozostając tylko przy zabronionych zwierzętach, które interpretuje wyłącznie jako anomalie klasyfikacyjne, Douglas nie próbuje objąć interpretacją zakazów o zupełnie jednoznacznym charakterze, np. tych związanych z seksualnością, śmiercią czy pracą fizyczną. To zrozumiałe, bo pierwszeństwo ma dla niej optyka społeczna – interesują ją tylko takie zakazy, które przekładają się na kategorie społeczne, a nie np. mitologiczne. Zresztą już w kilka lat po *Purity and Danger* w sposób radykalniejszy niż w tamtym debiucie odmawia mitowi miejsca przy socjoantropologicznej analizie zakazu („lepiej byłoby unikać materiału mitycznego... Mit plasuje się ponad wymaganiami życia społecznego i w poprzek nich. Potrafi przedstawić najpierw jeden obraz, a potem jego opozycję” – Douglas 2007a: 375, oryg. 1972). Nie muszę podkreślać, że z Eliadowskiego punktu widzenia takie przeświadczenie nie stwarza perspektywy zrozumienia zakazu religijnego i nieczystości w ogóle. Spójrzmy zatem, jakie

jeszcze zakazy powinny zostać poddane analizie, by w konkluzji podsumować ich interpretację w sygnalizowanym tu duchu.

Najoczywistsze to nieczystości ciała. Żeby zrozumieć, dlaczego Tora mówi o menstruacji czy polucjach jako „niemiłych Jahwe”, nie trzeba chyba wskrzeszać starej tezy Edmunda Leacha (1964) o logicznej ambiwalencji wszelkich wydzielin; wedle tej dobrze korespondującej z pierwszymi propozycjami Douglas tezy wydzieliny jako znajdujące się dokładnie na granicy między ciałem a tym, co nim już nie jest, wyraźnie naruszają podstawowe rozróżnienie poznawcze między „ja” a „nie-ja”, zakłócając ostrość podziałów logicznych, której wymaga działanie umysłu, i z tego względu muszą być stłumione – czyli w praktyce kulturowej obłożone zakazem, uznane za nieprzyzwoite, tabuizowane. Teza smakowita, niestety dawno temu kompetentnie ośmieszona (Halverson 1976).

Ale przecież zacząć należałoby od dwóch zasadniczych przypadłości ludzkiej kondycji, wzajemnie się warunkujących: śmierci i seksualności. Biologiczność, cielesność to przecież antyteza transcendencji. Dla odczytującego Księgę Rodzaju z perspektywy antropologii kulturowej nie ulega wątpliwości, że i tu, podobnie jak w tylu tradycjach mitycznych, te dwa końce są splecione już w micie początkowym, przedstawiającym pierwszą parę jako aseksualną i nieśmiertelną; konsekwencją Upadku jest przejście do przeciwstawnej kondycji na ziemskim padole, oba elementy, śmierć i seks, są zatem obłożone piętnem nieczystości.

Wystarczy przypomnieć, że wedle Tory kapłan nie powinien mieć styczności ze zwłokami (Kpł 21, 3); arcykapłan nie może przystąpić nawet do zmarłego członka swej najbliższej rodziny; może się żenić wyłącznie z dziewicą. Nie chodzi tu bynajmniej o moralne zagrożenia płynące ze strony seksu – także seks małżeński powoduje przecież nieczystość, tyle że legalną, po której wystarczy się obmyć, zanim przystąpi się do świątyni. Seksualność, tak jak i śmiertelność, po prostu nie licuje ze świętością, ani nawet ze świątecznością – patrz zakaz używania małżeństwa w święty dzień szabatu według apokryficznej *Księgi jubileuszy* (50, 9, 17 – Paściak 1984: 166).

Skądinąd, patrzenie na seksualność jako źródło nieczystości o charakterze etycznym, dominujące w tylu hermeneutykach, utrudnia właściwe rozumienie nawet oczywistych, zdawałoby się, zakazów. Przypomnijmy przepis z Pwt 23, 19, stanowiący, że „pieniądze zarobione przez nierządnicę ani też »zarobek psa« nie mogą być ofiarowane w świątyni”. Oto jak objaśnia go wyraźnie zdezorientowany współczesny edytor: „nie jest pewne czy »zarobek psa« pozostaje w związku z rozwiązłością psów, czy ich wiernością do swych panów” – *Biblia KUL* 1971: 228. Niech ten przykład piramidalnego niezrozumienia rozgrzeszy mnie z winy mówienia oczywistości. Bo przecież interpretacja generalna byłaby tu zupełnie wystarczająca, zwłaszcza gdyby pamiętać o wyjaśnieniu Józefa Flawiusza, piszącego w *Starożytnościach żydowskich*, że chodzi tu o „zapłatę za wypożyczenie psa do rozplodu, czy to psa łownego, czy też pasterskiego” (1979: 241).

Zanim dokończę listę biblijnych zakazów, źle zrozumianych lub zignorowanych w krytykowanych tu interpretacjach, sformułuję tezę ogólną, o eliadowskim wydźwięku: intencję czy rację wystarczającą biblijnych zakazów stanowi odtwarzanie stanu rajskiego; niech mi wolno będzie powtórzyć swój wywód sprzed lat.

Zakaz religijny tworzy warunki do zaistnienia sytuacji wzorcowej, świętej. Przede wszystkim wyłącza biologię i zmianę – dwa przejawy czasowości, która nie godzi się z transcendencją – by ustanowić choć chwilową replikę rzeczywistości sakralnej. Jej wzór został ukonkretniony w postaci „rajsko-sakralnego kompleksu mitologicznego”: jest to mityczny obraz świata alternatywnego, w którym nie istniały (nie istnieją) koniunkcja seksu i śmierci, choroby, konieczność odżywiania się, fizjologia, nieczystości biologicznego rozkładu, tak samo jak nie istniały klasyfikacyjne anomalie i hybrydy.

W zgodzie z tym wolno przyjąć, że zakazy religijne bazują na wspólnej zasadzie ogólnej – są zawsze zakazami naruszania sytuacji wzorcowej, rajskiej, sakralnej. W przypadku Biblii są nimi na dwóch planach: jeden to plan klasyfikacji, kategoryzacji – tu działa tabu anomalii. Drugi to plan tych akcji, które w inny sposób łamią zasadę przedustanowionej harmonii – np. zabijanie i zjadanie.

A zatem, wbrew schematowi, każącemu patrzeć na tabu jako na sposób izolowania człowieka przed wejściem w sferę świętości, przedstawione zakazy religijne mają za zadanie utrzymanie go w porządku sakralnym.

Takie wyjaśnienie zwieńcza więc wywód o przyczynach nieczystości w judaizmie, odnajdując rację wystarczającą tabuizacji w fakcie odbiegania od rajskiego wzoru. Wychodzi ono poza „paradygmat klasyfikacyjny” i w istotny sposób go uzupełnia; jak pokazałem, u podnóża zakazu nie zawsze leży fakt odbiegania od rajskiej wzorcowej taksonomii (jak w przypadku anomalii, hybryd itp.), ale fakt złamania rajskiej zasady harmonii i nienaruszania życia.

To nienaruszanie wolno jednak rozumieć bardzo szeroko. Przekonują o tym liczne zalecenia, nakazujące specyficzny stan zatrzymania na czas święta. Przepisy żydowskie obfitują w zakazy pracy w szabat i w inne dni świąteczne, z wyszczególnieniem takich zajęć jak przenoszenie ciężarów, rozpalać ognia, pieczenie, gotowanie, prace polowe (Wj 20, 8–10; 31; 14–17; 34, 21; 35, 2–3; Kpt 23, 3; Lb 15, 32–36); zakaz odbierania długu w dzień i rok szabatowy (Jer 17, 21), kiedy to również kupcy nie sprzedają i nie oszukują na wadze (Ne 10, 31; 13, 15–22; Am 8, 5). Często spotyka się w Biblii wzmiankę o dniu nowiu księżycowego jako identycznie tabuizowanym co dzień szabat (2 Krl 4, 23; Iz 1, 13; Am 8, 5). Zakaz umieszczania żelaza na ołtarzu oraz przestrogi przed choćby przypadkowym pokazywania tam nagości (Wj 20, 25–26) są zawarte tuż po przykazaniach Dekalogu. Ogromna ilość mniej i bardziej przyziemnych czynności jest obwarowana ostrymi regułami koszerności, podanymi w *Torze ustnej*, do dziś interpretowanymi przez rabinów.

Już Erich Fromm (1972: 235–243) widział w przepisach religii żydowskiej nakazy odpoczynku rozumianego jako pokój między człowiekiem a naturą, a zarazem

harmonii międzyludzkiej; ich urzeczywistnienie w dzień szabatu jest antycypacją czasu mesjanistycznego. Spostrzeżenie to nie wyjaśnia tych zakazów do końca – jaki sens ma na przykład biblijny „dzień zapowiedni” albo tabuizowanie dnia nowiu Księżyca? Skądinąd przynajmniej niektóre z nich przywodzą raczej na myśl zakazy magiczne niż *stricte* religijne, przypominając takie same formuły, notowane choćby w naszej kulturze ludowej.

Jak wspominałem, do badania zakazów biblijnych przystępowałem przed laty z intencją znalezienia wzorca dla całościowej interpretacji tego właśnie, ściśle etnograficznego korpusu zakazów magiczno-religijnych. Są to niezliczone formuły, które zabraniają wykonywania określonej czynności w pewnym momencie (na ogół świątecznym, przełomowym) pod sankcjami symbolicznymi, których nie da się zrationalizować. Na jakiej bowiem zasadzie nie wolno dotykać gołą ręką zarówno świętego przedmiotu, np. monstrancji, jak i postronka przy sprzedawanym zwierzęciu, które w takim razie źle by się hodowało? Czy naprawdę kobieta w ciąży nie miała większych obaw niż ta, że jej dziecku będzie *kapalo z nosa* – a takie są właśnie motywacje zakazu jedzenia wtedy niektórych pokarmów? Dlaczego nie należy wypożyczać nic z domu w dni świąteczne, a także przed wyjazdem? Tysiące takich formuł, notowanych przez etnografię, wymagają całościowej analizy, opartej na sprawdzonym paradygmacie.

Jeśli coś upoważniało do analizowania tych przekazów w kategoriach tabu, to fakt, że charakteru racjonalnego nie ma ani zakaz, ani jego motywacja, a związek ich obu też nie jest łatwy do wytłumaczenia (dodatkowo: czas, w którym obowiązują, również nie jest czasem zwyczajnym). Paradygmat strukturalno-klasyfikacyjny, dla konstrukcji którego dzieło Mary Douglas miało zasadnicze znaczenie, wydawał się bardzo obiecujący. Może zeń wynikać, iż zakaz nakłada się w momentach przełomowych, albowiem jest on logiczną składową obrzędu przejścia (jak np. wszelkie zakazy zamykania, zawiązywania). Ale na dłuższą metę takie interpretacje i ten paradygmat nie prowadzą do całościowego tłumaczenia korpusu tekstów; więcej argumentów przemawiało za produktywnością Eliadowskiego wzorca interpretacyjnego. Jednak po gruntownym przejściu przez cały materiał okazało się, że żaden z nich nie jest wystarczający.

Oto bowiem zakazy magiczno-religijne kultury ludowej przypadają nie tylko i nie tyle na święta, ile na wszelkiego typu momenty Początku: roku (Boże Narodzenie to czas szczególnej ich obfitości), życia człowieka (okres ciąży – kolejny wysyp zakazów), cykliów wegetacyjnych (siew, wszelkie załadki i zarodki), działań budowlanych itp. Wbrew popularnej teorii Arnolda van Gennepa (skądinąd dającej w badaniu tzw. wierzeń ludowych dobre owoce) akcentuję tu właśnie element początku, a nie przejścia. Upoważnia mnie do tego drobiazgowa analiza magicznych motywacji przestrzegania i sankcji za naruszenie tabu. Pokazuje ona, iż symboliczny powrót do sytuacji rajskiej, idealnej (przez zakaz czynności, które symbolicznie ową sytuację naruszają) ma na celu stworzenie najlepszych warun-

ków początkowych – wzorowanych przecież na rajskich początkach – dla stanu zarodkowego, embrionalnego; natomiast wykroczenie ma powodować skutki, które najwyraźniej są wzorowane na konsekwencjach mitycznego upadku, utraty raju. Zakazy zapewniają wykluczenie tego wszystkiego, czego w fazie rajskiej nie było właśnie wtedy, kiedy decyduje się przyszłość, gdy określone zostają losy każdego jej zalążka. Zakaz magiczny pomaga w sformowaniu idealnych początków, albowiem odtwarza wzorcową sytuację takich właśnie początków – raj.

A na najbardziej abstrakcyjnym poziomie analizy zakaz współtworzy święto przez stworzenie szczególnego bezruchu, zatrzymania czasu, wstrzymania oddechu, fizycznego i społecznego stanu spoczynkowego. Opatruję go sumarycznym mianem *stasis*, który to stan odpowiada zarówno wymogom kontaktu ze sferą *sacrum*, jak i markuje ów moment stanięcia wahadła, które niezbędne jest, by oddzielić dwa interwały czasowe. Zakaz magiczno-religijny nie tylko tworzy święto jako rzeczywistość transcendentną, ale także jest sposobem na pokazanie czy zaznaczenie upływu czasu i następstwa okresów; jest środkiem symbolicznym wyrażenia podstawowego wymiaru ludzkiej egzystencji – czasowości.

Na koniec pozwolę sobie na ton skargi. Mimo całej owocności własnego postępowania badawczego i przekonania o przełomowym, odkrywczym charakterze ustaleń antropologii w ogóle, z żalem uświadamiam sobie, że nawet praca Mary Douglas nie przełożyła się na potoczną świadomość w kwestii biblijnych zakazów pokarmowych czy szerzej – logiki myślenia mitycznego. Nadal pokutują te same wtórne racjonalizacje wierzeń wyszarpywanych z kontekstu: o niezdrowej, tłustej lub grożącej trychinozą wieprzowinie, o nieekonomicznym charakterze zakazanych czynności. Psychologowie-behawiorysty od Skinera uważają za znaczące eksperymenty, w których udaje im się nauczyć przesądności gołębia, uznając to najwyraźniej za drogę do wyjaśnienia ludzkiej irracjonalności. Z kolei religijni fataliści na forach internetowych odmawiają w ogóle prawa do pytania o sens zakazów, bo przecież i tak nie pojmujemy racji, znanych tylko Stwórcy. A w potocznej świadomości króluje jakiś uproszczony Wittgenstein (wielka szkoda, że Mary Douglas nie umieściła go na swej liście figur do bicia); wedle tej interpretacji źródła takich formuł są psychologiczne, jednostkowe, przypadkowe i wszelkie próby systemowego ich wyjaśniania to zbędny trud. A jakby tego wszystkiego było mało, na pierwszej stronie amerykańskiego internetowego portalu rabinackiego, wyrokującego w tych finezyjnych kwestiach ([www.kashrut.org](http://www.kashrut.org)), można przeczytać zachęcające słowa, że „koszerność to wielomilionowy interes”.

Może zatem, przy braku innych uzasadnień, ta akurat racja spowoduje, że coś z zakazów przetrwa – na przekór obawom tych filozofów, którzy w podważaniu wszelkich tabu widzą dziś największe zagrożenie dla przyszłości człowieka.

**Bibliografia**

613 przykazań...

2006 *613 przykazań judaizmu oraz Siedem przykazań rabinicznych i Siedem przykazań dla potomków Noego*, oprac. E. Gordon, Kraków 2006.

*Biblia KUL*

1970 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Księga Kapłańska*, oprac. ks. dr S. Łach, Poznań–Warszawa.

1971 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Księga Powtórzonego Prawa*, oprac. ks. dr S. Łach, Poznań–Warszawa.

*Biblia poznańska*

1991 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. pod red. ks. M. Petera, t. I, Poznań.

Bulmer R.

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

1989 *The uncleanness of the birds of Leviticus and Deuteronomy*, „Man”, vol. 24, nr 2, s. 304–321.

Douglas M.

1992 *Objects and Objections*, Toronto.

1999 *Leviticus as Literature*, Oxford.

2007 *Czystość i zmaza*, Warszawa (oryg. 1966).

2007a *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, Warszawa (oryg. 1972/1975).

Douglas M., Perry E.

1985 *Anthropology and comparative religion*, „Theology Today”, vol. 41, nr 4, s. 410–427.

Driver G. R.

1955 *Birds in the Old Testament*, „Palestine Exploration Quarterly”, Jan–April, s. 5–20.

Eliade M.

1966 *Traktat o historii religii*, Warszawa.

1971 *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa.

2004 *Religie australijskie. Wprowadzenie*, Warszawa.

Fardon R.

1999 *Mary Douglas. An intellectual biography*, London–N.Y.

Flawiusz Józef

1979 *Dawne dzieje Izraela*, Poznań.

Fromm E.

1972 *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, Warszawa.



- Halverson J.  
1976 *Animal categories and terms of abuse*, „Man”, vol. 11, s. 505–516
- Harris M.  
1979 *Cultural Materialism*, NY.
- 1985 *Krowy, świny, wojny, czarownice*, Warszawa
- Korom F.  
1992 *Of Navels and mountains. A further inquiry into the history of an idea*, *Asian Folklore Studies*, vol. 51, no. 1: 103–125.
- La Fontaine J.  
1985 *Initiation*, NY.
- Leach E. R.  
1964 *Anthropological aspects of abuse*, w: *New Directions in the Study of Language*, E. Lenneberg (ed.), Cambridge (Mass.).
- 1966 *Sermons by a man on a ladder*, „The New York Review of Books”, vol. VII, no. 6, October 20.
- Margul T.  
1964 *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa.
- Needham R.  
1980 *Reconnaissances*, Toronto.
- Paściak J.  
1984 *Dziesięć słów Boga*, w: D. von Hildebrand, *Wobec wartości*, Poznań.
- Rosiński F.  
2007 *Zwierzęta w ujęciu biblijnym*, w: *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach, sztuce i życiu codziennym*, (red.) P. Kowalski i in., Opole, s. 49–72.
- Saliba J. A.  
1976 *Homo religiosus in Mircea Eliade. An anthropological evolution*, Leiden.
- Słownik socjologii*  
2005 *Słownik socjologii i nauk społecznych*, (red.) G. Marshall, Warszawa.
- Smith J. Z.  
1987 *To take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago & London.
- Smith W. R.  
1894 *Lectures on the Religion of the Semites*, London.
- Soler J.  
1973 *Sémiotique de la nourriture dans la Bible*, „Annales ESC”, vol. 28, s. 943–955.
- Spencer B., Gillen F. J.  
1899 *The native tribes of Central Australia*, London.
- 1926 *The Arunta*, London.
- Wasilewski J. S.  
1977 *Symboliczne universum jurty mongolskiej*, „Etnografia Polska”, t. 21, z. 1, s. 96–116.

- 1978 *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, „Etnografia Polska”, t. 22, z. 1, s. 81–108.
- 1987 *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość*. Część I: Zrozumieć tabu, „Etnografia Polska”, t. 31, z. 1, s. 19–41.
- 1989 *Tabu a paradygmaty etnologii* (rozprawa habilitacyjna), Warszawa.
- Wittgenstein L.
- 1998 *Uwagi o „Złotej gałęzi” Frazera*, Warszawa.

### Eliade's Inspirations; Anglo-Saxon Verifications

**Kew words:** *Eliade, mythical center, mythical origins, sacred poles, food prohibitions, structuralism, symbolism*

Two basic ideas originating in Eliade are the leading theme of this article. Eliade inspired a wide interest in the mythical concept of the 'center', and he is also responsible for highlighting the concept of the 'paradigm of the origins' as the mental background of magic prohibition, or *tabu*. Having these two contributions of Eliade's in mind, the author exposes his theoretical assumptions to empirical criticism, on the one hand, and proposes some reverse criticism, on the other. Thus, Eliade's critics have shown that Eliade may have been carried away in some of his symbolic interpretations. For instance, the sacred poles in Australia do not seem to have had the character of a spiritual ladder that enabled contact with the ancestors, as Eliade claimed, but on close examination turn out to be primarily symbols of prestige and instruments of domination. Eliade's *homo religious* seems consequently to have been eclipsed by *homo hierarchicus*. But the author rejects such simple dichotomies and favors a dual approach. The instrumental function of the poles does not exhaust their meaning. As a piece of reverse criticism the author shows that magic poles, not only those which were found in Australia, but also those that were erected in the Buddhist Mongolia, had an undeniable religious aspect. Another area of the confrontation between two paradigms is the body of Jewish food prohibitions. Here two interpretations clash: the structuralist, represented by Mary Douglas, and symbolic, championed by Mircea Eliade. Both seem to be partly true. The structuralist interpretation dovetails with ethnic exclusivism of Israelites, the symbolic interpretation points to the mythical origins of cultural classifications which indicate a perfect order that presumably characteristic for paradise.