

OSTROŻNIE Z WYOBRAŹNIĄ! UWAGI O ANTROPOLOGII I DEMONOLOGII

Magdalena Zowczak

Inni szatani byli tam czynni
J. Kaczyński 2007/ K. Ujejski 1847

Mam wrażenie, że kariera demonów rozwinęła się na przelomie wieków w opozycji wobec duchowości spod znaku New Age, która przywróciła kulturze anioły, przekształcając je w samoistne opiekuńcze duchy, a w formie pop – nawet duszki. New Age dawno już jednak przestał być „nową” erą. Jakby w reakcji na jego rozbudowaną angelologię przeżywamy obecnie raczej popularność obrazów Apokalipsy, a aniołki zmieniły się w demoniczne anioły zagłady. Media w dużym stopniu utraciły rolę informacyjną na rzecz wspomagania, a nawet wywoływania psychoz indywidualnych, a także zbiorowych. Medialna popularność tworców zbiorowej wyobraźni, których osobiście niby nikt nie traktuje poważnie, idzie w parze ze wzrostem zapotrzebowania na egzorcystów. Popyt na ich usługi rósł gwałtownie w ciągu ostatnich dekad w znanych mi Kościołach chrześcijańskich. Czyżby to proces sekularyzacji prowadził do odnowy demonologii? Zapewne można go dostrzec w wypieraniu religii przez słabo określoną duchowość, naszpikowaną pseudoracjonalizacjami (symptomatyczne jest np. nadużywanie słów takich jak „energia”, „geny” czy „feromony”, którym przypisuje się uniwersalną, acz bliżej niesprecyzowaną, moc wyjaśniającą, przynależną zmytizowanej wiedzy potocznej). Wydaje mi się jednak, że dla opisu polskiej rzeczywistości kulturowej bardziej użyteczne jest pojęcie rozproszona *sacrum*, które wymknęło się instytucjom, przemieszczając się do różnych dziedzin życia społecznego (Hervieu-Léger 1999: 60–80).

We współczesnej antropologii kładzie się nacisk na to, że wyobrażenia są faktami społecznymi; zatem tak właśnie będzie też postrzegany przedmiot demonologii, która należy do kosmologii jako pewnej koncepcji ładu świata. To jednak nie wystarczy. Aby „wyjaśnić”, czy też raczej zinterpretować

demonologię, antropolog od czasów Ruth Benedict odwołuje się zazwyczaj do psychoanalizy, a zwłaszcza do mechanizmu projekcji. Problem polega na tym, że etnografia, która nadal stanowi fundament wszelkiej poważnej praktyki antropologicznej, została wypracowana dla pogłębionych badań małego kadru, wycinka życia społecznego, związanego z konkretnym kulturowym fenomenem. W tej sytuacji uprawiana przez antropologa psychoanaliza łatwo przenosi – czy nawet nie całkiem świadomie projektuje – obserwacje dotyczące jednostki na „reprezentowaną” przez nią zbiorowość. W piśarstwie antropologicznym, którego najbardziej adekwatną formą jest esej lub monografia, do pewnego stopnia nieuniknione jest posługiwanie się metaforą i synekdochą, skoro część w jakimś stopniu „reprezentuje” całość. Toteż naturalnym efektem politycznym badań etnograficznych bywa przyjęcie przez badacza roli adwokata albo (co obecnie rzadsze, ale nie mniej spektakularne) oskarżyciela opisywanej przez niego społeczności. Tropiąc projekcje, antropolog zwykle dokonuje projekcji własnych, a zdystansowana lektura studiów antropologicznych pozwala śledzić anatomię przesądów kulturowych ich autorów.

Efekt „obserwacji uczestniczącej” jest tym trudniejszy do wyważenia, kiedy przedmiotem opisu stają się wyobrażenia zbiorowe. Pojawia się tu kolejny problem: podczas gdy zrationalizowany obserwator przejawia tendencję do ich lekceważenia jako irracjonalnych fantazji ludu, „uczestnik”, odczuwając ich uwodzicielską siłę, może nadawać im znaczenie przerastające ich funkcje w kulturze badanej. Zanim przejdę do skonstrastowanych przykładów przeciwstawnych postaw badaczy, skoncentrowanych bądź na „obserwacji”, bądź „uczestnictwie”, chciałabym zwrócić uwagę na bardziej wyważoną perspektywę, zarysowaną przez Michaela Herzfelda, jednego z najbardziej prominentnych współczesnych antropologów.

Spoleczna rola demonów polega na zadośćuczynieniu potrzebie obarczania kogoś lub czegoś odpowiedzialnością i winą, której w końcu człowiek sam nie może w całości brać na siebie. „Jeśli nawet nie ma mowy o winie, to nieszczęście wymaga jednak pewnego wytłumaczenia: w obliczu chaosu ludzie najwyraźniej poszukują źródeł otuchy” – pisze Herzfeld. Nazywa ten egzegetyczny aspekt kosmologii teodyceą, której celem jest „wytłumaczenie tego, co wydaje nam się wszechobecną niesprawiedliwością zamieszkiwanego przez nas świata”. W tym kontekście „obietnica ładu staje się najpełniejszą formą nadziei” (Herzfeld 2004: 279). Ta sformułowana przez Herzfelda teza przypomina pocieszenie, jakie Pan ofiarował Hiobowi, mówiąc do niego z wichru: „Gdzieś był, gdy zakładałem ziemię? Powiedz, jeśli znasz mądrość” (Hi 38,4). Bo przecież w opisie stworzeń, który Jahwe roztacza przed Hiobem, trudno się dopatrzeć jakiegokolwiek wyjaśnienia jego tragedii. Hiob nie usłyszał niczego, „co mogłoby być

uważane za odpowiedź, za rozwiązanie problemu cierpienia i śmierci, nic, co mogłoby być użyte na usprawiedliwienie Boga w obrębie jakiejś teodycei” (Ricoeur 1985: 51).

Proponowana przez Herzfelda perspektywa interpretacji wyobrażeń zbiorowych nie wydaje się sprzeczna z judeochrześcijańską demonologią, z główną postacią Satanaela-Samaela-Szatana jako „trucizny Boga” i „Przeciwnika”, a pierwotnie Oskarżyciela, któremu dana została władza dręczenia i wystawiania nas na próby, o czym opowiada Księga Hioba¹. Przenosi jednak punkt ciężkości na człowieka, więc właściwsze byłoby może określenie tej kategorii racjonalizacji jako homodycea. Współczesnych antropologów zajmuje bowiem – jak się rzekło – przede wszystkim społeczna rola demonów. Nie da się jej jednak opisać bez odwołania do symbolicznych kategorii kultury. W perspektywie semantycznej operacje myśli symbolicznej są zaś te same dla religii i magii, ofiary bezkrwawej i krwawej, Boga i szatana. Dlatego też w języku antropologii religii sfera *sacrum* obejmuje obie instytucje. Również w praktyce nieraz bardzo trudno, a nawet nie sposób, określić konkretne praktyki jako religijne bądź magiczne, ponieważ kryteria tego podziału mają charakter etyczny albo moralny i rzadko są otwarcie werbalizowane. Inaczej mówiąc, różnica między nimi zależy od woli i intencji aktora społecznego, a te zazwyczaj nie są dostępne badaczowi².

Teodycea, jak zauważa Herzfeld, daje początek oskarżeniom o działania magiczne, które – w odróżnieniu od czarnoksięstwa – nie wiążą się ze złą wolą i nie muszą być kierowane przeciwko konkretnym osobom. Również jednak i takie oskarżenia – o praktyki czarnoksięskie – „pełnią funkcję strategii społecznej” i bez względu na to, czy konkretni aktorzy społeczni „wierzą” w ideę czarnej magii, czy też nie, pozwalają one zachować społeczną harmonię (Herzfeld 2004: 280)³. Tak postrzegana rola magii zaskakująco współbrzmi z „terapeutyczną” interpretacją Malinowskiego, zgodnie z którą funkcją tej instytucji miałoby być wspomaganie optymizmu w sytuacjach kryzysowych. Z drugiej jednak strony – co od początku zarzucano tej teorii – te same praktyki magiczne stają się przyczyną psychozy i kryzysu, wprowadzają społeczną destrukcję, wywołując lęki i podejrzenia nawet wobec najbliższego otoczenia.

¹ Traktuję tu „zbiorczo” szatana i demony. Jak pisze ks. K. Kościelniak: „ważne rozróżnienie terminologiczne demony – szatan, jakkolwiek przydatne w systematyzacji, w próbie syntezy demonologicznej nie może być izolowane. Można powiedzieć, że postać szatana ujawnia się w sposób wyrazistszy na tle (czasem ogólnie przedstawianego) świata bytów złych” (Kościelniak 2002: 142).

² „Jak ktoś zapala świeczkę u Matki Bożej w Ostrej Bramie, albo wrzuca pieniądź do skarbonki, to nigdy pani nie wie, czy nie zapala na panią [zamiast z a p a n i ą – MZ], żeby Pan Bóg pokarał”, jak tłumaczyli mi rozmówcy na Wileńszczyźnie w początkach lat dziewięćdziesiątych.

³ Praktyki magiczne opierają się na mocy o działaniu mechanicznym, funkcjonującej niezależnie od religijnego *sacrum*, z którego jednak czerpią energię.

Teodycea jako przedsięwzięcie racjonalizujące wiarę religijną jest, według Paula Ricoeura, drogą fałszywą, która więzi człowieka w starych kulturowych schematach odpłaty, pomiędzy oskarżeniem a pocieszeniem, skazując go na bałwochwalstwo. Bóg moralności karze i otacza opieką, stając się idolem – projekcją ludzkich wyobrażeń o sprawiedliwości, wyobrażeń partykularnych i doczesnych (tu właśnie znajdują pole do popisu hermeneutyki redukcyjne Freuda i Nietzschego). Jako myśliciel protestancki Ricoeur odrzuca tę „religijną” strukturę, przeciwstawiając jej tragiczną wiarę Hioba, „daleką od wszelkiego poczucia bezpieczeństwa i pozostawania pod opieką” (Ricoeur 1985: 45–46). Takie stanowisko wydaje się właściwe zwłaszcza tam, gdzie podważa racjonalizacje w kategoriach popularnej „kary Bożej”. Opowieści o niej łatwo bowiem popadają w pułapkę wniosowania „wstecz”: gdzie jest cierpienie, tam musiał być grzech. Kierując się taką właśnie zasadą, przyjaciele Hioba przemienili się w inkwizytorów, nakłaniając go do przyznania się do winy. Ich wizja świata okazała się bluźniercza w oczach Jahwe. Nie na darmo to szatan jest głównym inkwizytorem.

Działanie zła osobowego po Zmartwychwstaniu Chrystusa jest, zgodnie z Biblią, tajemnicą, *mysterium iniquitatis* (2 Tes 2,7). Biblia nie daje podstaw do uznania demonów za istoty równe Bogu, ani też za osobowe emanacje ostatecznej zasady zła, rządzącej w świecie (Kościelniak 2002). To ostatnie rozwiązanie można natomiast obserwować w wierzeniach ludowych oraz w apokryfach. Z perspektywy biblijnej tego rodzaju przekonania wiążą się z myśleniem magicznym, sprzecznym z zasadami religii monoteistycznej.

Wiara tragiczna, postulowana przez Ricoeura, może być jednak udziałem tylko tych nielicznych, którzy w obliczu kryzysu oprą się psychozie, nie wpadną w pułapkę oskarżeń i pseudoracjonalizacji. Jeśli odrzucimy idola odpłaty, tracimy tym samym prawo do prostych rozstrzygnięć w kategoriach Herzfeldowskiej (czyli w duchu postdurkheimowskiej) teodycei. A wraz z nią demony tracą grunt pod nogami – a w każdym razie swoją ugruntowaną pozycję w kulturze. Religia powszechnie dostępna *implicite* niesie jednak ze sobą konieczność demonologii wraz z obietnicą łatwego do sklecenia ładu, którego fastrygi przypominają raczej *patchwork* niż *bricolage*. Demony to w perspektywie chrześcijańskiej „postacie peryferyjne, ale potrzebne”⁴.

Wyobrażeniom zbiorowym, acz nieco innym niż lud, podlegają także – a czasem mi się wydaje, że szczególnie – uczeni. O wrażliwości uczonych na zmiany kulturowe świadczyć może zmienność ich strategii wobec

⁴ „Ostatecznie umiejscawia się ich [demony – sic], podkr. MZ] w ramach historii zbawienia, która dla wszystkich stworzeń obdarzonych wolnością opiera się na ofercie zbawienia ze strony Stwórcy i na wolnej odpowiedzi ze strony stworzeń tak anielskich, jak i ludzkich. Stąd działanie demona – kusiciela – ujmowane będzie zasadniczo – poza wypadkiem opętania – w relacji do wolności człowieka” (Panteghini 2001: 207).

zjawisk nadnaturalnych. Kiedy myślę o zwrocie, jaki się dokonał na tym polu w polskiej etno-antropologii w ciągu ostatnich trzydziestu lat, mam wrażenie, że można go postrzegać jako symptomatyczny dla lokalnych przekształceń dyskursu dyscypliny. Etnografia połowy lat siedemdziesiątych XX w. pod wieloma względami ma się tak do współczesnej antropologii kulturowej, jak poglądy na demonologię Kazimierza Moszyńskiego do analogicznych – Kirsten Hastrup. Trudno sobie wyobrazić bardziej przeciwstawne postawy uczonych studiujących zjawiska kultury, niż Kazimierz Moszyński, nestor i klasyk polskiej etnologii, i Kirsten Hastrup, współczesna duńska antropolożka, która, pomimo pewnych kontrowersji wokół sposobu uprawiania przez nią tej dyscypliny, również należy już do jej klasyków. Z jednej strony „ewolucjonizm krytyczny”, z drugiej – „refleksyjność zwrotna”⁵, która wiąże się z interpretacją doświadczanych przez badaczkę zdarzeń o znaczeniu symbolicznym dla kultury badanej. Z jednej strony porównawcza systematyka „zobiektywizowanych” z lotu ptaka faktów kulturowych, dla których kontekst stanowi cała Słowiańszczyzna, a nawet świat, z drugiej – daleko posunięte uczestnictwo w życiu określonej społeczności (np. w charakterze dojarzki czy pracownicy przetwórci ryb; Hastrup 2008: 29–30; 67), w ograniczonej przestrzeni. Dzięki temu z czasem każde obserwowane przez antropologa wydarzenie czy działanie może być interpretowane w kontekście lokalnych kodów symbolicznych. Opis „rozrzedzony” Moszyńskiego, dla którego wzorem jest sposób, w jaki przedmiot zostaje utrwalony na fotografii, przeciwstawia się „opisowi gestemu”, który wyodrębnia i splata ze sobą szczegóły zachowań, wierzeń, rytuałów. Irytujące, często naciągane racjonalizacje Moszyńskiego, przeciwstawić można emocjonalności studiów Hastrup, której oddanie „matce antropologii” i drobiazgowa analiza własnych reakcji w trakcie badań przybiera niekiedy nie mniej irytującą postać quasi-religijną. Podczas gdy Moszyński niczym Sherlock Holmes bada niejako pod lupą każdy szczegół opisu demonicznej istoty, Kirsten Hastrup w trakcie swoich islandzkich studiów etnograficznych po prostu pewnego dnia widzi mityczny „ukryty lud” (*huldufólk*, czyli ludzi przypominających elfy), chociaż ma pełną świadomość, że „jako taki jest zupełnie nierzeczywisty” (Hastrup 2008: 83).

Nasz wielki systematyk, Kazimierz Moszyński, był jednym z etnologów (i etnografów), którzy konsekwentnie stosowali trójpodział kultury na materialną, społeczną i duchową. Jego gigantyczne dzieło *Kultura ludowa Słowian*, właśnie wznowione, w czasach moich studiów było rodzajem

⁵ *Reflexivity*, pojęcie kluczowe dla antropologii, tłumaczone było jako refleksyjność bądź zwrotność; tłumaczenie E. Klekot zawiera element opisowy i kompromisowy, najlepiej, jak sądzę, oddając istotę rzeczy (Hastrup 2008: 74, przypis 3).

elementarza dla etnograficznego narybku, od którego oczekiwano wyuczenia się na pamięć typów narzędzi orackich i konstrukcji drewnianych chałup. Zresztą tom pierwszy, dotyczący kultury materialnej, w dużym stopniu zachował tę funkcję do dziś i trudno by było go czymkolwiek zastąpić. Myślę, że rolę tego właśnie tomu we współczesnej polskiej etno-antropologii można porównać do roli dzieła *O niektórych zagadnieniach sztuki marynarskiej*, które kapitan Marlow odnalazł niespodziewanie w kongijskiej dżungli. „Książka może nie porywała, lecz już na pierwszy rzut oka wyczuwano się w niej szczerą intencją i uczciwą troskę o właściwe ujęcie tematu”, dzięki czemu Marlow odniósł wrażenie, iż natrafił „na coś niewątpliwie prawdziwego” (Conrad 2000: 43).

Uprawiany przez Moszyńskiego ewolucjonizm krytyczny, który dobrze się komponował z materialistyczną ideologią marksistowską, dawał jednak słabsze rezultaty w przypadku pozostałych działów kultury, a szczególnie – kultury duchowej. Sam mistrz sygnalizował ten problem we wstępie do swojego dzieła, kreśląc całościową wizję Kultury, której celem jest „wzrastająca ekspansja człowieczeństwa na drodze podboju otaczającego je świata” (Moszyński 1967: 20). Dokonuje się ona poprzez postępowy rozwój techniki i wiedzy oraz instytucji społecznych (tu już postęp jest trudniejszy do wykazania, nie podlega jednak – według Moszyńskiego – wątpliwościom). Natomiast religia i sztuka nie poddają się wprawdzie ocenie według żadnych kryteriów obiektywnych, ale jednak pełnią rolę wspomagającą wspomniany „podbój świata”. „Z naukowego, a zarazem ogólnoludzkiego punktu widzenia możemy więc mówić o rozwoju religii czy jej wytworów tylko w sensie ich zmienności w przestrzeni i czasie” (Moszyński 1967: 16). Wartość religii polega „na potęgowaniu wewnętrznej odporności i mocy człowieka”, nic więc dziwnego, że rozdział poświęcony magii znajduje się w części pt. *Życie religijne* (wskazuje zatem tę samą psychologiczną funkcję „zabobonów”, o której wspominałam wcześniej). Demony Moszyński traktuje równie przedmiotowo i systematycznie, jak cepy i konstrukcje dachowe, a wyjaśnia je w sposób genetyczny.

Pozbawienie ludzkiego świata transcendencji, spłaszczenie go do trzech wymiarów, przynosi osobliwe efekty. I tak np. rozpowszechnioną cechę demonów i postaci półdemonicznych, którą jest posiadanie ogona, Moszyński komentuje następująco:

Główne źródło tego motywu zdaje się być jasne: jak wiadomo, zdarzają się niekiedy wśród ludzi osobniki obdarzone przez naturę tzw. ogonem szczałkowym, powstałym stąd, że ogon płodu nie uległ zupełnemu zanikowi, jak to normalnie następuje. Słowianie bardzo często oskarżają czarownice o posiadanie ogona, zwłaszcza, o ile chodzi o wiedźmę z urodzenia, a nie taką, co się wiedźmiarstwa nauczyła u innej (Moszyński 1967: 621).

Trudniej zastosować ten rodzaj wyjaśniania w przypadku śladów stóp w kształcie pentagramu, jakie pozostawiają zmore i skrzat, ale w końcu można ten przypadek postrzegać „w związku” z wierzeniami o ptakokształtnych nogach demonów (gęsia stopa a pentagram to w końcu dla zabobonnego chłopca niewielka różnica).

Często spotykane wierzenie o wyposażeniu demonów w jedno oko umieszczone pośrodku czoła również

znajduje usprawiedliwienie w anormalnych właściwościach niektórych ludzkich potworów. Jak powszechnie wiadomo, od czasu do czasu – na ogół bardzo rzadko – rodzą się wśród ludzi niemowlęta, zaopatrzone w jedno tylko oko, znajdujące się na środku czoła. Widok tego rodzaju potwora sprawia wstrząsające wrażenie nawet na niejednym inteligentnym, rozumiejącym przecież naturalność zjawiska; cóż dopiero mówić o ludzkiej (Moszyński 1967: 610).

Można też przyjąć jeszcze inne źródło tego „motywu wierzeniowego”: gdy Białorusini prawią nam o ukrytych skarbach, że ukazują się one w postaci staruszka o jednym oku i że, gdy on biega po bagnach, jedyne jego oko świeci się jak błędny ogień, geneza tej cechy jest całkiem jasna: błędny ogień, przenoszący się z miejsca na miejsce, pojęto tu jako świecące oko (Moszyński 1967: 610).

Z kolei w interpretacji wielkoruskiego (tzn. rosyjskiego) przesądu z zachodniej Syberii,

że czart odwiedzający nocą kobietę w postaci znajomego jej mężczyzny (np. w postaci zmarłego męża) jest zupełnie pozbawiony pleców i wnętrzości jego leżą w klatce piersiowej jak w korycie,

Moszyński odstępuje od zasady genetycznej, skłaniając się ku hipotezie przedstawicieli dziewiętnastowiecznej szkoły mitologicznej.

Oczywiście chodziłoby w tym wypadku o mityczną interpretację obrazu, jaki daje księżyc w ciągu pierwszych i ostatnich dni okresu widzialności: wypukłość jasnego sierpa ma być interpretowana jako przód, wklęsłość («brak pleców») jako tył.

Pomimo „pozorów fantastyczności” Moszyński twierdzi, że „dziwaczny wątek braku pleców [...] inaczej objaśnić się nie da”.

Stosując tego rodzaju naturalistyczne czy anatomopatologiczne interpretacje można zapewne „wyjaśnić” wszystkie ludowe dziwactwa, nieustępujące powyższemu „pod względem dzikości”, np. ukraińskie „zdemonizowane” wichry – wiry powietrzne, które wloką za sobą „trzewia wywalone z brzucha na zewnątrz”, małopolskiego upiora, który ma piłę zamiast kręgosłupa, albo wyobrażany jest jako „rodzaj wypełnionego krwią człekokształtnego »worka«” (Moszyński 1967: 616). To, co stanowi symboliczną ekspresję lęków, odnoszących się (przynajmniej potencjalnie) do transcendencji, zostaje sprowadzone do anormalnych właściwości

„ludzkich potworów”, rzekomo należących do porządku natury. W końcu zresztą można tego rodzaju wyobrażenia skwitować „zupelnym ponoszeniem przez fantazję” pod wpływem silnego przeżycia. „Na wsi, jak zresztą i wśród inteligencji, szczególnie łatwo można to obserwować u dzieci, dalej u dziewcząt, u kobiet i wreszcie u wrażliwszych mężczyzn” (Moszyński 1967: 615). Ale żeby etnograf?

Nigdy chyba się nie dowiemy, jakiego rodzaju demony nawiedzały Moszyńskiego w trakcie jego badań na Polesiu. Przecistawiając fantazję rozumowi, dostrzega jej źródło w traumie, ale nie zajmuje się jej społecznym kontekstem, innymi słowy – nie traktuje „wyobrażeń jako faktów społecznych”⁶. Zgodnie z pozytywistycznym modelem praktyki badawczej on sam, jako uczyony, stosuje politykę alienacji, wyłączając swoje traumy i fantazje poza dyskurs.

Jaki jest sens zestawiać ze sobą stanowiska tak odmiennych uczonych? Sądzę, że są one w pewien sposób komplementarne, łączy je etnografia postrzegana jako praktyka empiryczna, chociaż inne w każdym przypadku przypisuje się jej znaczenie. Reprezentowany przez Moszyńskiego model pozytywistyczny pozostaje w obrębie nowoczesnych metanarracji, w kartezjańskiej przestrzeni, podczas gdy Hastrup poza nie wykracza, ponieważ nie pretenduje do uchwycenia w swoim opisie rzeczywistości obiektywnej. Uważa, że jedynie współkonstruuje rzeczywistość wraz ze „swoim ludem” na mocy doświadczenia, zdobytego w trakcie praktyki etnografki. Poza tym jednak można przypisać reprezentowanemu przez nią modelowi wiele cech dawnego „naturalizmu”⁷, wypracowanego w kontekście hermeneutyki.

„Zadanie antropologii nie polega [...] na wyjaśnianiu tego, co już jest, lecz na tworzeniu nowego sensu” – pisze Hastrup w *Drodze do antropologii*. Duch etnografii „prowadzi nas wprost do koncepcji wyobraźni jako zjawiska zbiorowego i społecznego [...] i nie pozwoli nam *a priori* oddzielać racjonalności od przesądu. Jeżeli przesąd ma skutki społeczne, należy do empirii, a reakcji ludzkich nie można zbywać określeniem «irracjonalne»”. Skoro więc *húdufólk* są „częścią doświadczeniowej rzeczywistości w pamięci żyjących obecnie ludzi”, to etnografka musi przyjąć tę informację jako fakt empiryczny. Bo „kimże byłam ja, by sprowadzać miejscową historię do przesądu albo określać moich świetnie zorientowanych przyjaciół mianem ludzi przednowoczesnych i irracjonalnych, którzy ulegają wyobraźni z powodu braku rozumu. Niemożliwe” (Hastrup 2008: 83).

Jest w tej deklaracji rodzaj pokory, który może drażnić uczonych pozorami naiwności. Warto jednak zwrócić uwagę, że pokora ta otwiera

⁶ Tak brzmi tytuł słynnego eseju P. Rabinowa (Rabinow 1999).

⁷ Odwołuję się tu do terminologii Hammersleya i Atkinsona (2000: 13–20).

drogę pojęciu wyobraźni, które ma łączyć badacza i jego lud. „Jeśli istnieje coś wspólnego dla całej ludzkości, to fakt, że jesteśmy dla siebie nawzajem wyobraźni” – pisze Hastrup. Dla wielu współczesnych antropologów jest to jednak teza co najmniej dyskusyjna. Zastąpienie kartezjańskiego rozumu wyobraźnią jako uniwersalną podstawą porównawczej praktyki antropologa nie wydaje się pomysłem łatwym do obrony⁸. Hastrup wprowadza to pojęcie niejako w miejsce nieprzewidywalnej „fantazji”, lekceważąco potraktowanej przez Moszyńskiego. Przypisując antropologii profetyczny charakter, łączy go właśnie z rolą wyobraźni. To z jej pomocą dokonuje się „przejście od tego, co wyraźnie dostrzegalne, do tego, co hipotetyczne”. *Etnografia*, odwołując się do Charlesa Taylora, bardziej niż na jego koncepcji *imaginarium społecznego*⁹ koncentruje się jednak na wyobraźni własnej. Interpretuje ją w duchu romantycznym, jako „kreację, która coś odsłania, lub też objawienie, które jednocześnie określa i uzupełnia to, co ujawnia” (Hastrup 2008, s. 80–81).

Nie mniejszą wagę niż Hastrup przywiązuje do wyobraźni Arjun Appadurai, który nadaje jej kontekst globalny, łącząc z mediami i mobilnością. Wyobraźnia, która według niego jest procesem społecznym i zarazem „polem działania”, przeciwstawiona zostaje bardziej prywatnej i autotelicznej fantazji, uznanej za „opium mas” i „pole ucieczki” od życia codziennego. Wyobraźnia, zwłaszcza w postaci kolektywnej, stała się głównym czynnikiem negocjacji pomiędzy społecznym usytuowaniem jednostki bądź grupy a jej globalnie określonymi polami możliwych działań i przemieszceń. Appadurai określa znaczenie wyobraźni w kontekście wyobrażeń zbiorowych, proponując połączenie koncepcji obrazów, zwłaszcza

wytwarzanych mechanicznie (w sensie nadanym temu określeniu przez szkołę frankfurcką) z koncepcją wspólnoty wyobrażonej (w znaczeniu wprowadzonym przez Andersona) i francuską koncepcją *imaginarium* jako konstruowanego krajobrazu zbiorowych aspiracji, nie mniej i nie bardziej realnego od zbiorowych przedstawień Emila Durkheima, a przepuszczonego teraz, jak przez pryzmat, przez złożoną strukturę nowoczesnych mediów (Appadurai 2005: 48–49).

O ile w konstrukcji Hastrup można zauważyć swoisty powrót do tradycyjnego modelu antropologii jako metaprojektu o problematycznych podstawach, w entuzjazmie Appaduraja dla sprawczości i krytycznej ironii

⁸ Takie rozumienie wyobraźni Hastrup formułuje wprost: „Antropolog stara się konceptualnie przekroczyć niemożność dopasowania do siebie różnych systemów odniesień czy kultur, której doświadcza podczas badań terenowych, odwołując się do wspólnej wszystkim ludziom zdolności posługiwania się wyobraźnią” (2008: 24).

⁹ Por. jego interpretację tego pojęcia, bliskiego *common sense*, w pracy *Nowoczesne imaginaria społeczne*: jest to sposób, „w jaki zwyczajni ludzie «wyobrażają» – «imaginują» sobie swoje społeczne otoczenie nie w kategoriach teoretycznych, lecz raczej za pośrednictwem obrazów, opowieści i legend” (Taylor 2010: 37).

odbiorców mediów dostrzegam dozę populizmu. Z pozoru nasze demony należałoby lokować w wyznaczonej przez niego przestrzeni fantazji, która „nie liczy się ze zdrowym rozsądkiem” (tu postmodernista zgadza się z pozytywistą), podczas gdy „wyobraźnia, zwłaszcza zbiorowa, może się stać motorem do działania” (Appadurai 2005: 16). Granica między nimi jest jednak płynna i trudno mi oprzeć się wrażeniu, że Appadurai ją ideologizuje. Jego dyskurs otwiera z pewnością nowe możliwości analizy, ale efekt działań, inspirowanych według niego wyobraźnią, a zwłaszcza ich opis w dużej mierze sprowadza się do tropienia transnarodowej wędrówki idei bądź wątpliwych karier prowincjuszy, migrujących do miejskiej dżungli, aby spełniać swe marzenia w podejrzanych barach.

Demony usystematyzowane przez Moszyńskiego zostały oderwane od własnego kontekstu – lokalnych kosmologii i teodycei, które nadawały im sens, dlatego łatwo ulokować je po stronie „fantazji”. Ale bez wątplenia były to (a niekiedy jeszcze dziś nimi pozostają) twory wyobraźni zbiorowej i to w nie mniejszym stopniu, niż *h u d u f ó l k*, a także filmowe wersje dzieł Tolkiena, historii Harry’ego Pottera czy choćby *Gwiezdne wojny*. Produkcja filmowa jest wszak rodzajem *bricolage’u*, produkowanego w sytuacji niewyobrażalnej niegdyś różnorodności dostępnych źródeł.

Przywołałam tu epistemologie graniczne, które pozwalają konstruować typ idealny stosunku etno-antropologii do demonów. Między nimi rozciąga się przestrzeń rozwiązań pośrednich, z której wywodzi się pojęcie *bricolage’u*. Między Moszyńskim a Hastrup lokuje się strukturalistyczno-semiotyczne podejście do postaci mitycznych jako reprezentacji wyobraźni zbiorowej. *Pensée sauvage* Lévi-Straussa, czyli, jak to ładnie przełożył Andrzej Zajączkowski, myśl nieoswojona, konstruuje opowieści mityczne o znaczeniu równoważnym zachodniej historii w jej funkcji interpretowania świata. Rządzi się tymi samymi zasadami logicznymi, chociaż stosuje je wobec innych kategorii kulturowych. Ponadto traktuje owe kategorie właśnie na wzór *bricoleura* – majsterkowicza, który klejąc swoją konstrukcję posługuje się wszystkim, co znajdzie pod ręką; używa przy tym tego samego elementu to jako narzędzia, to znów jako materiału. Przeciwnie do celowej i przemyślanej działalności inżyniera, majsterkowicz tworzy konstrukcję na polu racjonalną, na polu poetyckie dzieło sztuki – *bricolage*. Stosunek Lévi-Straussa do tego rodzaju twórczości w pewnym stopniu odpowiadał praktykom systematyzacji Moszyńskiego. Każda interpretacja mitu musi uwzględniać wszystkie znane badaczowi warianty, ponieważ każdy z nich na swój sposób reprezentuje jego ukryty mechanizm: strukturę. Jest ona już jednak dla Lévi-Straussa konstrukcją badacza, co zbliża go do Kirsten Hastrup (choć ona nie zakłada oczywiście istnienia żadnej ukrytej struktury).

Na moim rodzinnym poletku – w dawnej Katedrze Etnografii UW – pierwsza praca magisterska o aktualnym życiu duchowym ludu polskiego pojawiła się w 1971 r., zwiastując przełom w dotychczasowym zestawie tematów dozwolonych, które koncentrowały się na zjawiskach tzw. kultury materialnej i społecznej (etnografia w tamtym systemie figurowała jako „nauka pomocnicza historii”). Praca Andrzeja Mariusza Wieczorkowskiego *Legenda i podania z Oporowa. Wizje czasu i przestrzeni* zaprezentowała wierzenia o środku świata w Oporowie pod Kutnem, a centralną lokalizację tej miejscowości w skali uniwersum potwierdziły informacje rozmówców o Smoku, który „załagał się” w podziemnym przejściu pomiędzy zamkiem a kościołem. Smok, którego wyjście z podziemi ma poprzedzić koniec świata, został zinterpretowany przez Wieczorkowskiego jako postać analogiczna do Bestii z biblijnej Apokalipsy, „smoka, węża starodawnego, którego zowią diabłem, albo szatanem” (Wieczorkowski 1971: 69)¹⁰. Tę tezę – a dokładniej, tożsamość diabła i węży, powstałych z prochów mitycznego Smoka – opracowali szczegółowo Ryszard i Joanna Tomiccy w kontekście semantycznego uniwersum ludowej demonologii w wydanej cztery lata później książce *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Jej celem była systemowa interpretacja sensu fragmentarycznych słowiańskich materiałów wierzeniowych jako wyrazu ludowej filozofii życia (Tomiccy 1974: 21–22), która połączyła elementy mitu i chrześcijaństwa na sposób *pensée sauvage*. Autorzy wykorzystali jednak raczej założenia teoretyczne i interpretacje mitologii słowiańskiej semiotyków z tzw. szkoły tartuskiej¹¹, niż strukturalizm Lévi-Straussa.

Dokonajmy tu, w ramach przerywnika, małej tekstowej interludy. Trzeba wyjaśnić, że zgodnie z ludowymi wierzeniami, które wykazują synkretyczną zbieżność z Apokalipsą św. Jana oraz niektórymi tekstami apokryfów, szatan, znany pod imieniem Lucyfera, został przykuty przez św. Michała Archaniola do kosmicznego słupa w centrum świata. Żelazne łańcuchy, które go więżą, powoli słabną pod wpływem wysiłków pomniejszych diabłów i ludzkich grzechów – aż do czasu Wielkanocy. Wtedy łańcuch zostaje ponownie skuty pierwszym wiosennym gromem. Kiedyś jednak łańcuchy się zerwą i uwolniony szatan zapanuje nad światem, po czym nastąpi jego koniec. Wierzenie to stanowiło jedną z głównych struktur czasowych ludowego obrazu świata, nadając mu cykliczny rytm. Odpowiadał mu wyobrażony proces społeczny: przemiana światów, które jednak następują po sobie nie w porządku ewolucyjnym, ale zstępującym. Każdy kolejny „świat” – a mieszczą się w tym pojęciu czas, przestrzeń i „naród” bądź „rasa”

¹⁰ Wieczorkowski korzystał z tłumaczenia Biblii w tłumaczeniu J. Wujka (1966), Ap 20,7.

¹¹ Mam tu na myśli prace Wiaczesława Iwanowa i Władimira Toporowa, przede wszystkim *Słowiańskie językonijne modelirujuszcze sistemy* (1965), które nie znalazły się w bibliografii *Drzewa Życia*.

ludzka – jest mniej doskonała, gorsza od poprzedniego. Biblijna Apokalipsa zbiega się z obrazami zagłady, następującej w wyniku kataklizmów, które oddzielają kolejne światy. Różni się od niej przede wszystkim tym, że degrengolada według ludowej koncepcji ma charakter cykliczny i nigdy się nie kończy (Zowczak, 1993; 2000: 88–138). Strach pomyśleć, ku czemu nas prowadzi analogiczny proces społecznego marnienia, projektowany na ludzkie populacje.

Praca Tomickich została wydana w LSW, niestety (zgodnie z duchem czasów) w wersji popularnej, ze szczątkową bibliografią, która zaledwie sygnalizuje bogactwo uwzględnionej w analizie literatury. Jest to najpełniejsze, jak mi się zdaje, poważne opracowanie demonologii w polskiej powojennej etnologii, kontynuowane przez Ryszarda Tomickiego w świetnych artykułach na temat powstania świata i człowieka w mitach słowiańskich (1977; 1980) oraz w syntetycznym opracowaniu *Religijność ludowa* (1981). Pewnym uzupełnieniem tych semiotyczno-strukturalnych studiów poświęconych przede wszystkim rekonstrukcji mitu były prace Ludwika Stommy, zwłaszcza *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku* (1986). Uwzględnił on – w przeciwieństwie do Tomickiego – współczesne (tzn. z lat 80.) materiały etnograficzne i poprowadził analizę demonologicznej symboliki w stronę jej społecznego kontekstu, interpretując ją w kategoriach myślenia magicznego. Inaczej też niż Tomicki potraktował problem odrębnie w stosunku do religijności, co spowodowało zawężenie i spłylenie demonologii do sfery zjawisk z zakresu „izolacji świadomościowej”, czyli faktycznie irracjonalnego zabobonu. Analiza demonologii jako dziedziny faktów społecznych została następnie rozwinięta w jednym tylko, choć istotnym aspekcie: w studiach poświęconych demonicznym cechom obcego. Ale to już kolejna historia, na którą brakuje tu miejsca. I nie zmienia to faktu, że nadal w rodzimym kontekście kulturowym całe przestrzenie demonologii, postrzeganej w perspektywie społecznej, a więc jako swoiste teo- albo homodyce, czekają na swojego odkrywcę.

Bibliografia

/// Appadurai, A. 2005. *Nowoczesność bez granic. Kulturowe nymiary globalizacji*. Przel. Pucek, Z. Kraków: Universitas.

/// Conrad, J. 2000. *Jądro ciemności*. Przel. Socha, I. Kraków: Wyd. Zielona Sowa.

/// Hammersley, M. i Atkinson, P. 2000. *Metody badań terenowych*. Przel. Dymczyk, S. Poznań: Wyd. Zysk i S-ka.

/// Hastrup, K. 2008. *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przel. Klekot, E. Kraków: WUJ.

- /// Hervieu-Léger, D. 1999. *Religia jako pamięć*. Przel. Bielawska, M. Kraków: Nomos.
- /// Herzfeld, M. 2004. *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Przel. Piechaczek, M.M. Kraków: WUJ.
- /// Kościelniak, K., ks. 2002. *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*. Kraków: Wyd. „M”.
- /// Lévi-Strauss, C. 1969. *Mysł nieoswojona*. Przel. Zajączkowski, A. Warszawa: PWN.
- /// Moszyński, K. 1967. *Kultura ludowa Słowian. T. 2: Kultura duchowa*, cz. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.
- /// Panteghini, G. 2001. *Aniołowie i demony. Powrót tego, co niewidzialne*. Przel. Gancarz, B.A. OFMConv. Kraków: Wyd. OO. Franciszkanów „Bratni Zew”.
- /// Rabinow, P. 1999 *Wyobrażenia są faktami społecznymi*. W: Buchowski, M. (red.). *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Warszawa: Instytut Kultury, s. 88–122.
- /// Ricoeur, P. 1985. *Religia, ateizm, wiara*. Przel. Bortnowska, H. W: Ricoeur, P. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Wyb. i oprac. Cichowicz, S. Przel. Bieńkowska, E. i in. Warszawa: PAX, s. 31–57.
- /// Stomma, L. 1986. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Warszawa: PAX.
- /// Taylor, Ch. 2010. *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Przel. Puchejda, A., Szymaniak, K. Kraków: Wyd. Znak.
- /// Tomicka, J. i Tomicki, R. 1975. *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Warszawa: LSW.
- /// Tomicki, R. 1977. *Słowiański mit kosmogoniczny*. „Etnografia Polska” 20: 47–97.
- /// Tomicki, R. 1980. *Ludowe mity o stworzeniu człowieka. Z badań nad synkretyzmem mitologicznym w Europie Wschodniej i Południowej oraz w Azji Północnej*. „Etnografia Polska” 24: 49–118.
- /// Tomicki, R. 1981. *Religijność ludowa*. W: Biernacka, M. i in. (red.). *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2. Wrocław: Ossolineum–PAN, s. 29–70.
- /// Wieczorkowski, A.M. 1971. *Legendy i podania z Oporowa. Wizje czasu i przestrzeni*. Praca mag. w Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.
- /// Zowczak, M. 1993. *Zagłada światów. Między mitologią lokalną a Biblią*. „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 3-4: 96–106.
- /// Zowczak, M. 2000. *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze wsi*. Wrocław: FUNNA.

/// Abstrakt

Demonologia w antropologii a refleksyjność zwrotna. Teodycea jako kosmologiczna egzegeza i strategia społeczna: zrzucenie na kogoś–coś winy za niesprawiedliwość świata; punkt wyjścia oskarżeń o praktyki magiczne (Michael Herzfeld). Teodycea ślepym zaułkiem racjonalizacji wiary religijnej w hermeneutyce Paula Ricoeura: krytyka schematu odpłaty. Przemiany w polskiej etno-antropologii ostatnich 30 lat na przykładzie stosunku do demonologii. Systematyka demonów Kazimierza Moszyńskiego a doświadczenie „niewidzialnego ludu” Kirsten Hastrup: opozycja wyjściowa dla konstrukcji typu idealnego, przedstawiającego stosunek badacza do zjawisk nadnaturalnych: pomiędzy rejestracją faktów a ich konstruowaniem, irracjonalną fantazją ludu a wyobraźnią jako potencjalnym czynnikiem społecznej zmiany. Mechanizm *bricolage’u* techniką wyobraźni – i myśli symbolicznej. Uniwersum demonologii opracowane w polskiej etnologii lat 70/80. otwarte na analizę w kategoriach faktów społecznych.

Słowa kluczowe: antropologia, demonologia, teodycea, wyobraźnia, bricolage.

/// Abstract. Be Careful with Imagination! Remarks on Anthropology and Demonology

Demonology in anthropology and the reflexivity. Theodicy as a cosmological exegesis and a social strategy blaming someone/something for the injustice of the world; the starting point for accusations of magical practices (Michael Herzfeld). Theodicy as a *cul-de-sac* of rationalizing religious faith in Paul Ricoeur’s hermeneutics; critique of the retribution scheme. Transformations of Polish ethno-anthropology in the last 30 years from the perspective of demonology. Between the Kazimierz Moszynski’s taxonomy of demons and the Kirsten Hastrup’s experience of the „invisible people”: the basic dichotomy for constructing of the „ideal type” of the anthropologists’ attitude to the supernatural phenomena; between the recording of facts and their construction, irrational folk fantasy and imagination as a potential agent of social change. Bricolage as a technique of imagination and of symbolic thinking. The universe of demonology elaborated by Polish ethnology in the 70s and 80s open to analysis in terms of social facts.

Keywords: anthropology, demonology, theodicy, imagination, bricolage.