

ADAM A. SZAFRAŃSKI
Lublin

PROBLEM *SACRUM** W BADANIACH AFRYKANISTYCZNYCH

Obecnie myśl antropologiczna znajduje się w paradoksalnej sytuacji. Z jednej strony obserwujemy trend ku antropologizacji współczesnej myśli humanistycznej, a z drugiej sama antropologia przeżywa „kryzys reprezentacji”¹. Jednym z prekursorów antropologizacji współczesnej humanistyki był Ernest Cassirer, którego filozofia form symbolicznych pełna jest odwołań do klasycznych pozycji antropologii tamtych lat. Natomiast z drugiej strony antropologia sięga po elementy innych dyscyplin, np. lingwistyki, czego przykładem jest koncepcja kultury semiotyczna lansowana przez czołowego antropologa amerykańskiego C. Geertza. Dla niego antropologia to nie eksperymentalna nauka poszukująca praw, ale interpretacyjna nauka poszukująca znaczeń².

Odwoływanie się filozofii do antropologii jest wyrazem kształtowania się zmienionej optyki traktowania przez filozofię własnego przedmiotu badań i własnego statusu. Nie znaczy to, że filozof musi popaść w sceptycyzm co do możliwości wyrażania „obcych” ontologii w swoim języku. Rzecz dotyczy uwzględnienia procesu dochodzenia do wiedzy i jego kulturowych uwarunkowań. Co to oznacza dla samej antropologii?

Polem zainteresowań antropologicznych – w sensie ogólnym – jest człowiek i kultura. Znaczenie kultury zostało już dostrzeżone przez wielkiego antropologa angielskiego B. Tylora. Uważał on, że w Kulturze – pisanej przez duże „K” – dokonuje się ciągły rozwój od dzikości do cywilizacji. Antropologia ewolucjo-

* Termin *sacrum* pochodzi od łacińskiego *sacer*. Oznacza on zarówno błogosławieństwo, jak i przekleństwo. *Sacer esto* w sensie pozytywnym oznaczało osobę konsekrowaną, ale w sensie negatywnym wykluczoną ze społeczeństwa. Za prekursora idei *sacrum* w literaturze antropologicznej uchodzi William Robertson Smith. W rozważaniach na temat tabu u ludów semickich wskazywał on, iż odróżniają one pojęcia świętości i nieczystości.

¹ W. J. B u r s z t a. *Wymiary antropologicznego poznania*. Poznań 1992 s. 7-13.

² *The Interpretation of Cultures*. New York 1973 s. 5.

nistyczna w osobie innego jej przedstawiciela, a mianowicie sir J. Frazera, uważała, że kultura – ta prymitywna czy rozwinięta – stanowi emanację „natury ludzkiej” czy „jedności umysłu ludzkiego”. Dzisiaj – jak powiada A. L. Kroeber – staliśmy się bardziej pokorni³. Porównawcze badania kultury przyczyniły się do osłabienia etnocentryzmu. Dlatego każda kultura musi być rozpatrywana według jej własnej struktury. Nie musi to – rzecz jasna – prowadzić do przekonania o istnieniu wielu – nieprzekładalnych na siebie – systemów wartości. Takie założenie prowadzi do „korozyjnego” relatywizmu. To, co fascynuje filozofów – korzystających z materiału antropologicznego – to różnice w ideach metafizycznych. Nie każdy jednak filozof popada w sceptycyzm i nie każdy antropolog w relatywizm.

Na przykładzie wartości *Sacrum* – jej wybranych manifestacji, funkcjonujących w religiach afrykańskich, chcemy pokazać, że choć różnie formułowane stanowią one „nieodłączną strukturę rzeczywistości kulturowej”. Religie, będące osobowym odniesieniem się człowieka do wartości *Sacrum*, trudno jest zamknąć – jak chcą tego niektórzy antropolodzy społeczni – w kategoriach faktu społecznego. W przeciwnym razie przekreśla się jej autonomię i nie docenia się jej wartości i znaczenia w życiu konkretnej badanej społeczności. Nadaje ona – zdaniem H. Zimonia⁴ – nie tylko sens życiu ludzkiemu, ale również kosmosowi.

Propozycja Zimonia, by wykorzystać do badań nad religią model M. Eliadego, mieści się w określonej tradycji antropologicznej i nawiązuje pośrednio do pomysłów np. „zagęszczonego opisu” wspomnianego Geertza. Wychodzi ona naprzeciw potrzebom podmiotowo adekwatnego rozszyfrowania systemów tubylczych. Kierunek ten zawiera się m.in. w fenomenologicznej reakcji na funkcjonalną orientację w antropologii społecznej. Tę ostatnią tworzyli: B. Malinowski, E. E. Evans-Pritchard i G. Lienhardt. Malinowski głosił pogląd, że badania terenowe – tak charakterystyczne dla kierunku funkcjonalnego – wyróżniają poznanie antropologiczne od poznania spekulacyjnego – ewolucjonistycznego. Zwrócił w ten sposób uwagę na kontekst pisania, zrywając z antropologią „gabinetową”. Chciał poprzez interpretację danych dojść do ustaleń ogólnych praw. W ten sposób utożsamiono badania terenowe z klasyfikacją, uporządkowaniem chaotycznej rzeczywistości, podporządkowując ją ogólnym panującym zasadom⁵. W funkcjonalizmie zauważamy pewną niekonsekwencję: z jednej strony badacz miał ulegać „presji faktów”, a z drugiej selekcjonować je ze względu

³ *Istota kultury*. Warszawa 1989 s. 333.

⁴ *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*. Warszawa 1992 s. 120.

⁵ M. K e m p n y. *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*. Warszawa 1994 s. 110.

na przyjętą koncepcję samoregulującego się systemu, który nie tyle porządkował dane, ile nadawał im sens.

Durkheimowskie pojęcie faktu społecznego miało być pojęciem operacyjnym i uczestniczyć w tzw. weryfikacji trójstopniowej⁶ konkretnych sądów na temat rzeczywistości społecznej. Chodziło bowiem o poznanie przez etnologa faktu-zdarzenia jego „odbicia” w świadomości społecznej oraz wkładu antropologa w to poznanie. Opis miał być relacją o znaczeniach zawartych-tworzonych na dwóch poziomach: subiektywnych przedstawień i tych, którzy tę kulturę opisują. Poszukiwanie to miało realizować się na drodze dialogu między badanym a badaczem w atmosferze wzajemnego zaufania. Wiadomości pochodzące od informatora badacz konfrontował z tym, co sam zaobserwował.

Nuerzy⁷ w świetle badań E. Evans-Pritcharda – w swym życiu religijnym używają określeń-wyobrażeń prostych, wyrażonych w języku potocznym. Istotę Najwyższą określają terminem KWOTH, tj. Duch. Chcą przez to wyrazić jej nieuchwytność, niesprowadzalność do żadnego innego wyobrażenia. Dlatego nie utożsamiają KWOTH z niebem i innymi zjawiskami atmosferycznymi, które są tylko jej manifestacjami⁸. Świadczą o tym konkretne wyrażenia, jak: „KWOTH podobny do wiatru” czy „KWOTH nie jest wszechświatem, ale jest Twórcą wszechświata”. Również w modlitwach Nuerzy zwracają się do niej „Duch wszechświata” (KWOTH ghausu).

Według Dinków⁹ – zgodnie z opisem G. Lienhardta¹⁰ – Istota Najwyższa jest osobą żyjącą (ran), której oddech (yiegh) podtrzymuje ludzi przy życiu. Widzą oni NHIALIC jako najwyższy byt osobowy, niekiedy pod kątem aktywności sumującej w sobie wszystkie możliwe aktywności widzialnego świata, razem je jednak transcendując. Rzeczywistość NHIALIC zawiera w sobie określenia związane ze wspomnianym bytem, rodzajem natury czy egzystencji określonej przez jakość tego bytu. NHIALIC jest kimś jednym, a zarazem wszystkim. Każde z bóstw (yeeth) będących jego manifestacjami zawiera się w nim¹¹.

⁶ K. K a n i o w s k a, *Problem opisu w etnologii*. W: W. J. B u r s z t a, J. D a m r o s z (red.) *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*. Warszawa 1994 s. 65.

⁷ Nuer – półkoczownicze plemiona hodowców bydła, żyjące na terenach bagnistych i sawanny w południowym Sudanie.

⁸ *Nuer Religion*. 3rd ed. Oxford 1967 s. 1.

⁹ Dinka – plemiona o kulturze zbliżonej do kultury Nuerów i też zamieszkujące południowe tereny Sudanu.

¹⁰ *Divinity and Experience. The Religion of Dinka*. Oxford 1961 s. 52. n.

¹¹ Podobnie jest z KWOTH u Nuerów, gdzie pomimo zróżnicowania przedstawień mamy do czynienia z jedną naturą wszystkich manifestacji. E. E v a n s - P r i t c h a r d. *The Nuer Conception of Spirit in its Relation to the Social Order*. „American Anthropologist” 55:1953 s. 202, 211.

Człowiek jest przeciwieństwem NHIALIC. Ponadto w pojęciu Istoty Najwyższej zawierają się treści związane z funkcją stwórcy, ojca i sędziego, czego wyrazem są wierzenia Nuerów.

KWOTH jest stwórcą i poruszycielem wszystkich rzeczy. Odkąd stworzył świat, Nuerzy zwracają się do niego KWOTH, tj. „Duch wszechświata”, Cak KWOTH – „niezwykły”, ponieważ stworzył świat, i Cak nath – „stwórca człowieka”. U Dinków za sprawą NHIALIC człowiek „wyszedł” z rzeki. To stwórcze działanie NHIALIC „dotyka” każdego człowieka. Każde dziecko bowiem przychodzące na świat – zdaniem Dinków – jest formowane przez NHIALIC tak jak przez kobietę – mówiąc obrazowo – formowane są dzbanki. Oznacza to, że istnienie ludzkie jest całkowicie zależne od woli NHIALIC¹². Pojęcie zależności wyrasta tutaj z konkretnego życia, w którym istnieć znaczy tyle, co pozostawać w określonych relacjach z innymi ludźmi. I tak, narodziny dziecka, opieka rodziców nad nim, wychowanie, żywienie, dar związany z wyjściem za mąż – wszystko to powoduje powstanie określonych zależności, które są podstawą rozumienia zależności od Istoty Najwyższej. Tutaj szczególnie podkreślone jest uzależnienie dzieci od swojego ojca. Dzięki analogii z ojcem działanie NHIALIC jest zrozumiałe.

U Dinków Istota Najwyższa występuje również w funkcji ojca (NHIALIC wa) zapewniając – tym samym – bezpieczeństwo ludziom na wzór ziemskiego ojca. Na oznaczenie ojcowskiego stosunku KWOTH do ludzi Nuerzy używają pojęć: Gwandog – Dziadek lub Przodek i Gwadin – Ojciec lub Tata. Ojcem nazywają ją ze względu na dwie okoliczności: że jest stwórcą i obrońcą ludzi. Wyrażają to słowa modlitwy: „KWOTH, który stworzyłeś mojego przodka”¹³. Chodzi tu głównie o zaakcentowanie zażyłego stosunku między KWOTH a człowiekiem. Zażyłość tę można również dostrzec w słowach: „KWOTH, który spacerujesz ze mną”¹⁴.

Moc stwórcza, ojcostwo i sprawiedliwość to podstawowe atrybuty Istoty Najwyższej. To ona odkrywa prawdę i fałsz, to ona sprowadza sankcje na zwaśnione strony. Dlatego Dinkowie mówią „wet NHIALIC”, tzn. „Istota Najwyższa jest prawdą”. Jeśli u Dinków ktoś chce zapewnić, że mówi prawdę, to stwierdza – cit NHIALIC, tzn. „podobnie jak Istota Najwyższa”. Natomiast jeśli ktoś przeczuwa, że druga osoba nie mówi prawdy, konstatuje wtedy, że NHIALIC wszystko widzi, czyli że jest strażnikiem prawdy. W tym kontekście każdy musi

¹² L i e n h a r d t, jw. s. 23.

¹³ E v a n s - P r i t c h a r d. *Nuer Religion* s. 7.

¹⁴ Tamże s. 8.

spotkać się z cierpieniem i nieszczęściem, ponieważ wszyscy dopuszczają się zła¹⁵.

Koncepcja NHIALIC jest odbiciem zarówno doświadczenia społecznego, jak i otaczającego świata materialnego. Jej działanie, które wypływa z jej natury – z jednej strony – można przewidzieć, np. na płaszczyźnie moralnej, gdzie sprawiedliwość i prawda – zdaniem Nuerów i Dinków – wychodzą zawsze na jaw, a z drugiej strony jest tajemnicą. Wyrażają to słowa hymnu, które świadczą o pewnej egzystencjalnej nieporadności człowieka w obliczu cierpienia:

A oni [ludzie] nie wiedzą, czy ona [Istota Najwyższa]
im pomoże. A oni nie wiedzą, czy ona rani ludzi¹⁶.

NHIALIC jest jednak szansą dla ludzkiego życia – stwierdza Lienhardt¹⁷ – jest rozpoznaniem realnej dwuznaczności, niejasności doświadczenia. Nie zauważa się jednak – kontynuuje Lienhardt – biernego poddania się woli NHIALIC, ale aktywną uległość, tzn. pełne zaangażowanie człowieka, którego stawką jest przetrwanie. Ból i cierpienie po części są spowodowane odejściem Istoty Najwyższej od człowieka, co nastąpiło – zdaniem Nuerów i Dinków – po fakcie stworzenia. Według nich pierwotnie nie było rozdziału między niebem i ziemią. Każdy człowiek, który osiągnął wiek sędziwy, wspinał się po linie, która łączyła niebo z ziemią i w ten sposób, odzyskując tam młodość, był niejako nieśmiertelny¹⁸. Było to możliwe dopóty, dopóki istniała lina. Jednak z winy człowieka doszło do zerwania tej liny¹⁹, co spowodowało zmierzch życia beztroskiego, bez nieszczęść i śmierci²⁰. Paradoksalnie stwierdzić należy – zauważa Lienhardt – że kiedy Dinka był z Istotą Najwyższą, pragnął wolności – ciesząc się życiem „bez granic”. Kiedy natomiast stał się niezależny, jest faktycznie uzależniony, gdyż musi zaakceptować cierpienie i śmierć²¹.

¹⁵ L i e n h a r d t, jw. s. 47.

¹⁶ Tamże s. 54 n.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ E v a n s - P r i t c h a r d. *Nuer Religion* s. 10.

¹⁹ Kiedy istniała łączność nieba z ziemią – w wierzeniach Dinków – każdy dostawał jedno ziarno prosa na dzień. W tym układzie człowiek nie miał zbyt wiele, ale – co wynika z opowiadania – nie musiał troszczyć się o to, co będzie jadł. Zapewniała mu to Istota Najwyższa. Wówczas kobieta, kierowana chciwością, zapragnęła uprawiać więcej niż to, na co pozwoliła Istota Najwyższa. W tym celu wzięła większą kopaczkę, taką jakiej używają dziś Dinkowie. Kiedy tak pracowała, mimochodem uderzyła nią Istotę Najwyższą. Stało się to powodem opuszczenia świata przez NHIALIC, który wysłał małego ptaszka atoc, aby zerwał linę łączącą niebo z ziemią. L i e n h a r d t, jw. s. 34.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże s. 37.

Niezależnie od tego, czy mity tłumaczące rozdzielenie nieba i ziemi z wszystkimi tego konsekwencjami brane są z uśmiechem na ustach czy też nie, Nuer czy Dinka są przekonani, że ich konkretny kształt życia – który po części sami tworzą – jest zasługą tego, który ostatecznie pozostanie dla nich tajemnicą.

Słowem, które streszcza w sobie postawę Nuerów wobec KWOTH jest „akete”, tzn. „pozwól nam być, istnieć”²². W tym ujęciu Nuer zapewni sobie spokój w sobie, jeśli postępować będzie sprawiedliwie względem KWOTH i drugiego człowieka. Określa siebie – przy tym – „doar”, co znaczy „ignorant” w kwestiach życia i śmierci. Dlatego ostatecznie w życiu swym, głównie w chwilach nieszczęść i niepowodzeń, zdaje się na wolę KWOTH. Evans-Pritchard doświadczenie to porównuje z doświadczeniem biblijnego Joba, który mówił w chwilach trudnych:

Nagi wyszedłem z łona matki i nagi tam wrócę.
Dał Jahwe i zabrał Jahwe.
Niech będzie imię Jahwe błogosławione (Job 1, 21).

Relacje te – rozbudowane i pogłębione w ofierze – stają się wyróżnikiem zachowania religijnego. Stanowią one integralny element ofiary.

Głównie u Lienhardta – w przedstawionym szkicowo materiale – nie dostrzega się innej prócz Durkheima koncepcji świętości. Nie sposób bowiem nie dostrzec – z jednej strony – w etnograficznych opisach religii Dinków zależności między strukturą idei religijnych a strukturą społeczną badanej społeczności. Z drugiej jednak strony – wbrew stanowisku Durkheima – Evans-Pritchard w pracy *Nuer Religion* wyraźnie stwierdza istnienie dwóch rzeczywistości: społeczeństwa i bóstwa²³. Stąd pogląd R. L. Stirrata²⁴, że Durkheima model świętości szczególnie był pożyteczny w etnograficznych opisach religii w Afryce, jest tylko częściowo słuszny. Dlatego wśród antropologów dały się zauważyć wątpliwości co do skuteczności przyjętego redukcjonistycznego modelu świętości Durkheima oraz funkcjonalno-utylnarnej koncepcji działań religijnych rozumianych jako zachowania magiczne. Trudności te dostrzegł wspomniany Evans-Pritchard, a jego koncepcja „Kwoth” jest próbą fenomenologicznej analizy zjawisk religijnych. Stopniowo przewyciężała ona zawężone – funkcjonalne i strukturalno-funkcjonalne – widzenie badanej rzeczywistości²⁵, które nie po-

²² E. E. Evans - Pritchard. *A Note of Nuer Prayers*. „Man” 52:1952 nr 140 s. 101.

²³ S. 49.

²⁴ *Sacred Models*. „Man” 19:1984 nr 2 s. 200.

²⁵ Por. A. K. Paluch. *Antropologia społeczna*. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Pod red. Z. Staszczaka. Warszawa-Poznań 1987 s. 41.

zwaląco dostrzec unikalności religii – przede wszystkim w płaszczyźnie działań religijnych. Marginalne potraktowanie proroków w religii Nuerów, którzy odwołują się do świętości poza czasem i przestrzenią – jest tego przykładem.

Świętość według Eliadego jest poza czasem – pociągając za sobą, koncepcje „początku czasu”. Stąd kategoria ta formułuje rzeczywistość „oddzieloną” od tej, w jakiej my żyjemy. Z drugiej jednak strony „centrum” to zawiera w przedziwny sposób – czas i przestrzeń. Wątek ten podejmuje Zimoń w swoich wielu publikacjach²⁶. Podstawową swoją tezę nt. autonomii religii autor uprawomocnia, odwołując się do wyników swoich badań afrykańskich. Nie wchodząc w szczegóły – ponieważ omówienie tych kwestii wymaga osobnego potraktowania – wybraliśmy z prac Zimonia te ustalenia, które są decydujące w ujęciu przez niego *Sacrum* w kulturach afrykańskich. I tak, Zimoń w pracach swych zakłada realne istnienie – w świadomości badanych – *Sacrum*. Po drugie, autor mówi o różnorodności manifestacji *Sacrum*. Po trzecie, w opracowaniach swych daje wyraz dialektyce manifestacji i łączącej się z tym kwestii ambiwalencji *Sacrum*. Po czwarte, z wątkiem totalnej sakralizacji życia wiąże autor konkretne zachowania religijno-magiczne.

Przechodząc do pierwszej kwestii, autor podkreśla istnienie w świadomości badanych podziału rzeczywistości na *Sacrum* i *profanum*. Dokonuje tego, analizując święta plonów sorga u ludu Konkomba²⁷ w Ghanie. Mają one charakter przejścia, nie tylko w tym znaczeniu, iż kończą stary, a rozpoczynają nowy rok agrarny, ale mówią nam one o przejściu z jednego świata do drugiego – ze świata *profanum* do *Sacrum*. W świętym zagajniku ducha Kunang rytuał ten składa się z kilku grup rytów, a w każdej wyróżnić było można dwie fazy:

- a) modlitwy połączone ze złożeniem ofiary z piwa zmieszanego z wodą,
- b) modlitwy towarzyszące ofiarom z wszelkiego rodzaju drobiu²⁸.

Zimoń zgadza się z D. Taitem – który prowadził badania u Konkombów w rejonie Saboby w latach pięćdziesiątych, o czym będziemy jeszcze mówić – że pierwszą fazę można uważać za okres separacji od świata świeckiego, a drugą za fazę marginalną, w której uczestnicy „przebywają” w świecie *Sacrum*. Faza trzecia – obecnie praktykowana w formie poczęstunku piwem uczestników ceremonii – jest czasem powrotu.

²⁶ *Święta plonów sorga u ludu Konkomba w północnej Ghanie*. W: t e n ż e (red.). *Z badań nad religią i religijnością ludową*. Warszawa 1988; t e n ż e. *Rytuały agrarne ludu Konkomba w północnej Ghanie w procesie przemian*. W: t e n ż e (red.). *Religie pozachrześcijańskie w procesie przemian*. Warszawa 1990; t e n ż e. *Afrykańskie rytuały agrarne*.

²⁷ Lud Konkomba zamieszkuje obszar sawanny lesistej w północno-wschodniej Ghanie i w północnym Togo.

²⁸ Z i m o Ń. *Afrykańskie rytuały agrarne* s. 121.

W drugiej – wyżej zmiankowanej sprawie – Zimoń daje wyraz różnorodności manifestacji *Sacrum*. W swej pracy na temat obrzędów sprowadzania deszczu na wyspie Bukerebe w Tanzanii wyróżnia on trzy kategorie istot nadnaturalnych, w tym Istotę Najwyższą – NAMUHANGA. W czynnościach rytualnych mistrz ceremonii prosi istoty te o deszcz. Różne czynności prośbom tym towarzyszące, jak: wylewanie, pryskanie i wypluwanie wody, polewanie i mycie wodą kamieni deszczowych, mają „zapowiadać” opady deszczu. Są to z pewnością elementy magiczne w obrzędzie, który zyskał u Zimonia kwalifikacje obrzędu religijno-magicznego. Ponadto Zimoń w pracy traktującej o obrzędach dożynkowych u Konkombów wymienia UWUMBOR jako Istotę Najwyższą obok innych istot nadnaturalnych. Według wierzeń Konkombów jest On stwórcą ziemi, nieba, duchów, ludzi i wszystkich rzeczy. Ale jest On przede wszystkim źródłem i dawcą życia oraz prawodawcą moralnym. Jest też synem bóstwa ziemi Kiting i boga niebiańskiego Kitalangban. Jego sługami są duchy ziemi, duchy rodu oraz duchy przodków. Są one pośrednikami między nim a ludźmi.

Dialektyka manifestacji – to następny, dający się wyróżnić element w projekcji religii u Konkombów. Zakłada ona zawsze jakiś wybór. Dany przedmiot staje się nośnikiem *Sacrum* o tyle, o ile wciela, objawia coś różnego od siebie. Łączy się z tym kwestia ambiwalencji *Sacrum*. Nie chodzi tu tylko o płaszczyznę psychologiczną owej dwuznaczności, lecz również o naturę aksjologiczną. *Sacrum* jest jednocześnie „święte” i „skalane”. Zimoń obrazuje to, analizując przybytki, którym składa się ofiary w czasie odprawiania rytuałów dożynkowych u Konkombów. Najliczniejsze są przybytki symbolizujące duchy bliźniąt oraz „dzieci tabu”²⁹. Przedstawiają one duchy płodności. U Konkombów miłość fizyczna i prokreacja nie są tylko natury fizjologicznej. Mają bowiem coś z ceremonii, za pośrednictwem której kobieta i mężczyzna wchodzi w kontakt z życiem, tj. z *Sacrum*. Jednak stosunek ludów afrykańskich do bliźniąt jest dwuznaczny. Z jednej strony wywołują one radość, ale z drugiej obawę, gdyż uważane są za niebezpieczne i nienormalne³⁰. Nie tylko oczywiście osoba może stać się tabu, ale również przedmiot lub czynność. Mechanizm tabu jest wszędzie podobny: określone osoby, przedmioty czy czynności uczestniczą w innym porządku ontycznym. Przełamanie granicy ontycznej przez człowieka może być dla niego w swych skutkach fatalne. Stąd przeróżne ograniczenia nałożone na stosunki człowieka ze sferą *Sacrum* wydają się uzasadnione.

W modelu kultury, jaki zakłada Zimoń, centralne miejsce zajmuje *Sacrum*. Wartość ta jest jakościowo różna od *profanum* i może się ujawniać w dowolny

²⁹ Tamże s. 121 n.

³⁰ Tamże s. 124.

sposób, w dowolnym miejscu w środowisku ludzkim. Ma bowiem zdolności przekształcania ontycznego każdego przedmiotu, który może stać się nośnikiem nadnatyry. W ten sposób autor wskazał na dialektykę *Sacrum* oraz jej ambiwalencje. Stosunek człowieka do tak uformowanego przedmiotu, a wyrażony w języku prośby, dziękczynienia i oddania czci jest postawą modlitwy, tj. zachowania religijnego. W praktyce jednak opisany obrzęd sprowadzania deszczu w Tanzanii – z uwagi na obecność w nim elementów magicznych – kwalifikowany jest w kategoriach zachowania religijno-magicznego.

Nietrudno zauważyć, że Zimoń w pracach empirycznych posługuje się metodą fenomenologiczną. Świadczą o tym następujące elementy: w procesie badawczym analizuje treść modlitw Konkombów, a jest ona wyrazem ich wewnętrznego doświadczenia. Ponadto zakłada autonomię zjawisk religijnych mającą swe źródło w przedmiocie religii – jego niepowtarzalnym charakterze. W końcu zmierza do uchwycenia istoty zjawisk kulturowych – religijnych. W ten sposób jest bliski Eliademu i poniekąd Geertzowi, z tym że ten ostatni posługuje się inną koncepcją kultury (sieć znaczeń), ale również – w swoim procesie badawczym – nie zmierza do odkrycia praw rządzących zjawiskami kulturowymi, ale chce poprzez interpretacje danych kulturowych dojść do odkrycia ich znaczeń. Nawiasem mówiąc, etnografia Geertza wymaga odrębnego opracowania.

Etnologia uprawiana przez Zimonia – w aspekcie ustaleń dotyczących manifestacji *Sacrum* – wydaje się przewyższać trendy relatywistyczne, ujawniające się głównie w obrębie antropologii postmodernistycznej. Czyni to na przykładzie – omówionych przez nas bardzo szkieletowo – analiz obrzędów agrarnych u Konkombów czy wcześniej sprowadzania deszczu. Występujące tutaj manifestacje *Sacrum* świadczą o jej transkulturowym znaczeniu.

THE PROBLEM OF SACRUM IN AFRICAN STUDIES

S u m m a r y

In the context of post-modernist anthropology with its conception of the "elusiveness of sense" in a given sign we demonstrate, on the comparative material (Sudan, Ghana), the value of SACRUM as a meaningful and "inherent structure of cultural reality." We refer to the works of E. E. Evans-Pritchard (E-P) *Nuer Religion*, G. Lienhardt's *Divinity and Experience* (both anthropologists are the disciples of B. Malinowski) and many studies of H. Zimoń. The latter is an Africanist working at the Catholic University of Lublin; we also mention C. Geertz, an American anthropologist. The latter is not connected with Africanist studies, but by introducing

Mircea Eliade's model of sacrum into the province of anthropology, has become a significant figure, in the level of anthropological research on religion.

The works of British functional anthropologists, the exception here is E-P's *Nuer Religion*, fail to notice other works than E. Durkheim's conception of art. Durkheim associated the categories of sacrum with society and everything that was social was sacred, and therefore unquestioned. Some anthropologists had doubts as to the effectiveness of Durkheim's reductionist model of sacrum and functional-utilitarian conception of religious actions understood as a magic behavior.

E-P noticed those difficulties and the image KWOTH with the Nuer, he brought to mind, is a phenomenological attempt to analyze religious phenomena. Sacrum, according to Eliade, is beyond time, but on the other hand it always, in a mysterious way, comprises time and space. H. Zimoń takes up this point, including Eliade's model of sacrum in the analyses on the religious rituals among the people of, among other things, Konkomba in Ghana. He proved that this value in African cultures has a transcultural meaning.