

Lengauer, Włodzimierz / Lurker, Manfred

"Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach", Manfred Lurker, Kraków 1994 : [recenzja]

Ars Regia 4 - 5/1 - 2 (9 - 10), 187-190

1995 - 1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RECENZJE, NOTY, ZAPISKI

Manfred Lurker, Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach. Przełożył Ryszard Wojnakowski. Znak, Kraków 1994, s. 418, indeksy. ISBN 83-7006-395-0

Znana i ceniona seria „Mity, obrazy, symbole” ma już wiernych czytelników kupujących poszczególne jej pozycje mimo niemałej ceny każdego tomu. O wszystkich wydanych dotąd dziełach da się powiedzieć, że należą one do kanonu współczesnej humanistyki rozumiejącej i stanowią niezbędne lektury każdego, kto poważnie interesuje się problematyką kultury. Nawet więcej – książki te trafiają do bibliotek naukowych i stają się wyposażeniem warsztatu naukowego badaczy, zwłaszcza młodszych, którzy nie zawsze mogli je poznać w języku oryginału. Stąd każdorazowo wydanie polskiego przekładu dzieła znanego już nawet specjalistom trzeba powitać z uznaniem i docenić, jako wydarzenie ważne dla rozwoju polskiej humanistyki. A jednak warto pamiętać, że reprezentują one, z punktu widzenia kryteriów naukowych, nie tyle może różny poziom, co raczej różne gatunki piśmiennictwa.

Niewątpliwie niedawno wydane dzieło Umberto Eco „Sztuka i piękno w średniowieczu” to praca naukowa będąca wynikiem własnych badań źródłowych jej autora, podobnie pierwszy tom tej serii, *opus magnum* Josepha Cambella „Potęga mitu” należy do takiej kategorii. Książkę Lurkera wydawca poleca zaś jako „esej naukowy” ale zarazem „kompedium cenne dla każdego humanisty, zwłaszcza dla religioznawców, antropologów, historyków literatury, sztuki i kultury”. Zgadzając się całkowicie z pierwszym określeniem (esej), mam wątpliwości co do trafności drugiego (kompedium).

Manfreda Lurkera zaliczyć trzeba do grona fachowców, ale fachowców szczególnego rodzaju. Problematyka mitu i symbolu jest bowiem nie tylko przedmiotem badań prowadzonych przez dążących do naukowego obiektywizmu uczonych, lecz także obiektem fascynacji umysłów często wielkich i oryginalnych, ale traktujących analizowany materiał jak drogę do poznania prawdziwej rzeczywistości ukrytej pod powierzchnią symbolu. Dość przypomnieć niektóre prace Junga, zwłaszcza z ostatniego okresu życia i twórczości tego wielkiego gnostyka doby współczesnej. Pisarstwo takich twórców

stanowi przede wszystkim ich własną wypowiedź, jest osobistym przesłaniem, wyrazem doświadczeń i poszukiwań niekoniecznie czysto naukowych. Nie zmienia to oczywiście faktu, że z lektury ich dzieł czerpać może i powinien badacz oddający pierwszeństwo metodzie oglądu rzeczywistości przez „mędrca szkiełko i oko”.

Lurker to właśnie autor takiego rodzaju. Sam zresztą nie ukrywa swego stanowiska, ani celu czy charakteru książki. Pisał ją bowiem z najgłębszym przekonaniem, że ma ona być pomocna nie dla analizy rzeczywistości kultur różnych społeczności, z których zaczerpnął swój materiał, lecz dla zrozumienia przez każdego, kto tego pragnie, tej rzeczywistości, w której sam żyje. Czytelnik poznaje to stanowisko autora od razu z pierwszego, krótkiego rozdziału („Ukryty sens naszego świata”) będącego swoistym *credo* Lurkera. Pojawia się tu przekonanie (wywodzące się przecież jeszcze od Platona), że cały świat realny jest tylko *imago mundi*, a właściwe opanowanie *ars videndi* pozwala człowiekowi poznać byt prawdziwy, którego tylko odbicie postrzegamy w bezpośrednim oglądzie otaczającej nas rzeczywistości. Lurker odwołuje się tu z jednej strony do Goethego, z drugiej – do Waltera Otto, a kończy cytatem z Paula Claudela. Symetryczny do tego wprowadzenia w metodę autora jest rozdział ostatni z symptomatycznym tytułem „Wielki i nieznany jest bóg”. Dzieło jego należy w większym znacznie stopniu do teologii czy antropozofii niż do antropologii.

Pamiętać, rzecz jasna, trzeba, że takie podejście do materiału antropologicznego nie jest czymś wyjątkowym. Zostawiając już na uboczu Junga wystarczy przypomnieć fascynujące książki René Girarda, a w gruncie rzeczy sam Lévi-Strauss nie krył ideowych czy wręcz ideologicznych celów i założeń swych badań, w których przecież chodziło nie tak o opisanie i zrozumienie analizowanych przez niego społeczności, jak o ukształtowanie postaw człowieka współczesnego, który pod wpływem badań etnologicznych miał zyskać możliwość zrozumienia siebie samego i świata, w jakim przyszło mu żyć. Tyle tylko, że u Lurkera mamy do czynienia z wyraźnym założeniem filozoficznym: poznawanie naszej rzeczywistości poprzez analizę wytworów różnych kultur prowadzić ma do poznania wyższego bytu transcendentnego. Tylko ten czytelnik, który przyjmie takie założenie, będzie w pełni usatysfakcjonowany lekturą jego skądinąd naprawdę fascynującej książki.

Sceptyk i zwolennik chłodnej analizy naukowej może mieć jednak wiele wątpliwości. Już sama metoda autora wymaga krytyki. Wiadomo dobrze, że etnologia obejść się nie może bez komparatystyki, ale posługiwanie się metodą porównawczą zawsze musi mieć jakieś uzasadnienie. Porównywać można dane z różnych kultur, odległych od siebie w czasie i przestrzeni, ale wtedy, gdy z pewnych względów (materiał, forma, funkcje) są one w pewnym choćby sensie jednorodne. Nie są zaś wytworami tego samego typu pisma mistyków niemieckich i mity antyczne czy opowieści ludów

pierwotnych. Zabieg taki jest możliwy tylko na gruncie filozoficznego założenia autora, że wszystko jest symbolem odsyłającym nas do wyższej rzeczywistości. Wydaje się jednak, że dla poznania naukowego mało z takiego ujęcia wynika.

Z racji swego założenia autor, jak się zdaje, przecenia wiele zjawisk i przypisuje im znaczenie, którego w istocie nie posiadają sprowadzając nadto do wspólnego mianownika bardzo różne elementy rzeczywistości. I tak na przykład pisze Lurker, że „istota religii polega – w bardzo uproszczonym ujęciu – na obcowaniu człowieka z mocą transcendentną, która znajduje się poza wszelkim poznaniem zmysłowym i którą nazywamy bogiem”. Zaiste, nie sposób nie zgodzić się z autorem, że jest to „bardzo uproszczone ujęcie”, którego wadą jest nade wszystko fakt, iż abstrahuje ono całkowicie od społecznego charakteru religii uznanego za podstawę wyodrębnienia zjawisk religijnych od czasów Emila Durkheima i lekceważy zupełnie zagadnienie organizacji praktyk religijnych. W takim ujęciu rzeczywiście indywidualne doświadczenie mistyczne staje się fenomenem takiej samej wagi, jak praktyki magiczne ludów pierwotnych i grecka *therapeia theon*. Wówczas istotnie „wszystko, co postrzegamy zmysłami, może nas informować o rzeczywistości nadzmysłowej i stać się symbolem” (s. 70), ale żaden Rzymianin nie zgodziłby się z tym podejściem, podobnie jak i przedstawiciel każdego innego ludu, w którego kulturze występuje rozróżnienie *sacrum* i *profanum*.

Podobnie uproszczone i zarazem nazbyt szerokie jest ujęcie problematyki mitu oraz jego związków z symbolem (s. 56–57). Lurker nie daje tu zresztą żadnej własnej definicji, ogranicza się jedynie do przeciwstawienia mitu logosowi i przywołania (znów w rażącym uproszczeniu) kilku myśli Platona. W jego ujęciu mitem jest w istocie wszystko, co nie mieści się w pojęciu *logos* rozumianego jako dyskurs podległy prawom logiki. Na uboczu pozostaje więc sprawa kompozycji, struktury i funkcji opowieści mitycznej, nie wiadomo nawet, czy dla autora mitem musi być opowieść (przypomnijmy, że nie jest to warunek niezbędny dla myślicieli spod znaku Ericha Fromma, dla którego mit to „zapomniany język” podobnie jak sen).

Takie nazbyt szerokie, nieostre i słabo wyodrębnione pojęcia (mit, symbol, religia) pozwalają autorowi na ogromną swobodę w ujęciu i doborze materiału, przy czym nie można oprzeć się wrażeniu, że interpretowane przez niego dane wybrane są bardzo dowolnie. Rzecz jasna, że pisząc o symbolice astralnej, problematyce tańca jako ekspresji symbolicznej czy znaczeniu maski nie mógł autor zgromadzić całego materiału empirycznego znanego etnologom lub historykom kultury. Nie jest jednak jasne, dlaczego odniósł się akurat do tych danych pomijając inne. Budzi się podejrzenie, że zadecydowały o tym lektury autora, dzieło bowiem, co pora wyrażnie powiedzieć, ma charakter czysto kompilacyjny. Nierzadko śledzenie i krytyka myśli Lurkera stają się wręcz niemożliwe, bo nie cytuje on nawet miejsc z tekstów literackich, które omawia, odsyłając wyłącznie do innych prac,

z których zaczerpnął swe wiadomości. Na pewno nie jest to wzorowy przykład metody i nie polecałbym takiego postępowania studentom podejmującym za Lurkerem problematykę interpretacji symbolu religijnego.

Trzeba więc stwierdzić, że książka Lurkera nie należy do piśmiennictwa *stricte* naukowego, to raczej wypowiedź myśliciela szukającego własnej drogi poznania wyższego bytu, to dzieło gnostyka widzącego w poznaniu drogę do boga, to wreszcie *summa* poglądów filozofa patrzącego na świat jak na *imago mundi*. Staje się więc jasne, dlaczego nie mogę uznać tej ważnej i fascynującej książki za kompendium niezbędne w warsztacie naukowym antropologa czy religioznawcy.

Na koniec kilka jeszcze słów o błędach czy usterkach zawinionych, być może, przez przekład polski. Zapewne z winy tłumacza powstała zadziwiająca niekonsekwencja użycia pojęcia „epoki hellenistycznej” zwanej czasem błędnie w tekście helleńską (za to na s. 398 idzie z pewnością o „helleński” a nie o „hellenistyczny” punkt widzenia). Trudniej już stwierdzić, kto ponosi odpowiedzialność za niewłaściwe stosowanie określenia „doktorzy Kościoła”. Wydaje się, że dobry redaktor powinien był się zdziwić, czemu ten sam święty Ambroży raz nazywany jest „doktorem” Kościoła, a innym razem „ojcem Kościoła”. Chyba autorowi przypisać należy przekonanie, że Dionizos nosił epitet Lajos. Imię ojca Edypa nigdy nie było imieniem czy epiklezą tego bóstwa. Dionizos nazywany był Lysios. Podobnie niedopatrzaniem autora jest podanie dwóch różnych, sprzecznych w istocie, etymologii słowa „maska” (s. 281 i 291), a to zapewne wynik wspomnianej wyżej kompilacyjnej metody pracy. Te drobiazgi nie mają, oczywiście, większego znaczenia dla oceny prezentowanego dzieła, którego lektura daje pewną satysfakcję, ale pod warunkiem, że się pamięta o jego charakterze. Szkoda, że nie zaznaczył tego wyraźniej wydawca.

Włodzimierz Lengauer

Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych. Tom III. Od Mahometa do wieku Reform*. Przełożyła Agnieszka Kuryś. Insytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1995, s. 271 ISBN 83-211-1397-4

Omawiając na łamach *Ars Regia* całkiem niedawno II tom polskiego przekładu *Historii wierzeń* Eliadego (1994, nr 2 s. 175–177) pozwoliłem sobie na pewien sceptycyzm co do perspektyw wydania kolejnego (ostatniego) tomu wielkiego dzieła tego jednego z najwybitniejszych współczesnych religioznawców. Okazał się on jednak nieuzasadniony, a wydawnictwu należą się tym razem wyrazy uznania, tom III wydano w rok po publikacji drugiego.