

**OMÓWIENIA, POLEMIKI, RECENZJE**BARTŁOMIEJ WALCZAK  
Warszawa**OD MASZTU FLAGOWEGO W KORORAREKA  
PO OSTATNI REJS KAPITANA COOKA**

Marshall Sahlins nie należy do autorów nieznanymi polskiemu czytelnikowi. Przekłady jego krótszych tekstów ukazywały się już kilkakrotnie — od artykułu *Ewolucja: konkretna i ogólna*, opublikowanego w 1975 r. w zbiorze *Elementy teorii socjologicznych* pod redakcją Włodzimierza Derczyńskiego, Aleksandry Jasińskiej-Kani i Jerzego Szackiego, przez tekst *Krytyka wulgarnej socjologii*, zamieszczony w redagowanym przez Barbarę Szacką zbiorze *Człowiek, zwierzę społeczne* (1991), po dwa artykuły w zbiorze pod redakcją Ewy Nowickiej i Mariana Kempnego *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (2005). Już na podstawie tych tekstów można „poczuć” swoisty styl pisarstwa Sahlinsa, jego ogromną erudycję i raczej niekonwencjonalne (i bezkompromisowe) poczucie humoru. Tym bardziej cieszy ukazanie się kolejnej pozycji w — bardzo interesująco dobranej — serii „Cultura” Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Przekład opublikowanej pierwotnie w 1985 r. pracy *Islands of History*<sup>1</sup>, jak również kolejnej ważnej książki *How „Natives” Think: About Captain Cook, for Example* z 1995 r.<sup>2</sup> to bardzo dobra informacja dla zainteresowanych współczesną antropologią kultury — zarówno badaczy, jak i teoretyków czy dydaktyków. Otóż Sahlins, niezależnie od przymiotów stylu, który wychwalałem kilka wersów wyżej, jest jedną

z głównych postaci światowej antropologii. Jego ognisty spór z Gananthem Obeyesekere — do którego wróćę później — jest postrzegany jako jedna z najważniejszych debat antropologii XX wieku. Sahlins to z jednej strony autor o niekiedy mocno konserwatywnych poglądach, zdeklarowany strukturalista (przynajmniej od czasu, gdy porzucił ewolucjonizm zabarwiony marksizmem), z drugiej ktoś, kto uwielbia burzyć schematy i proponować tezy co najmniej kontrowersyjne<sup>3</sup>.

W swoich pracach pokazywał, jak kultura kształtuje postawy i działania ludzi, a także jak silnie zrelatywizowana kulturowo jest kategoria racjonalności. Znakomity tekst *Pierwotne społeczeństwo dobrobytu*, zamieszczony we wspomnianym wyżej zbiorze pod redakcją Nowickiej i Kempnego, jest tego doskonałym przykładem. W *Wyspach historii* również znajdziemy ten wątek. Sahlins zajmuje się tu rejonem, co do którego jest uznanym światowym autorytetem — Fidzi i Hawajami. Książka jest opleciona dookoła trzech centralnych kategorii: historii, racjonalności i mitu. Relacja historii i antropologii interesowała Sahlinsa przynajmniej od lat siedemdziesiątych, w szczególności absorbowała go kwestia włączenia perspektywy historycznej do badania antropologicznego, to jest unikania postrzegania społeczeństw pierwotnych jako pozbawionych historii, opisywanych w stanie atemporalnego zawieszenia. „Oni” mają historię, tylko postrzegają ją w sposób obcy zachodniej historiografii: obranej z elementów

Adres do korespondencji: b.walczak@anthro.edu.pl

<sup>1</sup> Marshall Sahlins, *Wyspy historii*, tłum. Izabela Kołbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, stron 196.

<sup>2</sup> M. Sahlins, *Jak myślą „tubylcy”*. *O kapitanie Cooku, na przykład*, tłum. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

<sup>3</sup> Intelktualną biografię Sahlinsa syntetycznie przedstawia Adam Kuper w — wydanym również w serii „Cultura” — podręczniku *Kultura. Model antropologiczny*, tłum. I. Kołbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 137–171.

uznanych za irracjonalne, będącej uosobieniem „Nagiej Prawdy, albo triumfu *logos* nad *mythos*” (s. 68). Sahlins notuje, jak pewien brytyjski gubernator na Nowej Zelandii musiał opanować ogromny zbiór maoryskich mitów i podań — był to jedyny sposób na osiągnięcie porozumienia z tubylczymi wodzami, którzy w bezpośrednim dyskursie odwoływali się do wydarzeń z historii, rzeczywistej bądź mitycznej. A że maoryski wódz był w stanie odtworzyć swą genealogię 963 pokolenia wstecz, zasób mitów (czy też historii) był odpowiednio rozległy.

Ciągłe odtwarzanie struktury mitycznej, powrót do Eliadowskiego *illud tempus*, czy też — mówiąc słowami Sahlinsa — „wpisanie struktury mitycznej w *habitus*” (s. 67), w sytuacji kontaktu międzykulturowego prowadziło do zderzenia dwóch racjonalności. Maorysi z plemienia Ngapuhi pod wodzą Hono Heke w okresie 1844–1854 czterokrotnie ścinali maszt flagowy wznoszony przez Brytyjczyków. Kolonizatorzy ostatecznie ufortyfikowali maszt, otaczając go palisadą ze strzelnicami. W ten sposób bezwiednie odtworzyli maoryski ołtarz *tūāhu*, utwierdzając tubylców w interpretacji ceremoniału stawiania masztu jako symbolicznego objęcia władzy nad ziemią, odpowiednika wznoszenia słupa *pouahu*, symbolizującego mit kosmogoniczny (s. 74). Zaciekle ataki Hono Heke i jego wojowników służyły zatem ocaleniu ich ziemi przed zawłaszczeniem przez przybyszów. Celem nie była fizyczna eksterminacja kolonizatorów ani zdobycie osady Kororareka, którą — nawiasem mówiąc — Brytyjczycy opuszczali w popłochu, wprawiając maoryskich wojowników w „kompletne zdumienie” (s. 73). Celem nie była nawet flaga, wytrwale broniona przez poddanych Jej Królewskiej Mości, lecz sam maszt. W ten sposób dała o sobie znać *mythopraxis*, tłumaczona tu jako „mitopratyka”, czyli strukturyzacja działań ludzkich przez mit. Hierofania: maszt w przypadku Maorysów, flaga — Anglików, i objawiające się w niej *sacrum* doprowadziło do czterech wojen.

Sztandarowym przykładem *mythopraxis* jest historia śmierci kapitana Jamesa Cooka, której poświęcony jest cały czwarty rozdział, jakkolwiek wątek ten jest przywoływany w wielu miejscach (streszczenie znajdziemy np. na s. 108–

–109). Trzecia z wielkich wypraw angielskiego żeglarza i odkrywcy, rozpoczęta w 1776 r., miała na celu odkrycie północno-zachodniego przejścia. 19 lipca 1778 z pokładów „Resolution” i „Discovery” żeglarze dostrzegli Hawaje. Wyprawa przez kilka miesięcy krążyła pomiędzy wyspami, by 17 stycznia 1779 r. wylądować na plaży w Zatoce Kealakekuka. Przybyszów powitało tam — zgodnie z zapisami dziennika porucznika Jamesa Kinga — 10 tysięcy ludzi. Większość z nich była nieuzbrojona, a ich łodzie<sup>4</sup> wypełnione darami. Na pokład „Resolution” wszedł kapłan, odprawił ceremonię, przywdział Cooka w strój z *tapa*<sup>5</sup> i złożył w ofierze zwierzęta. Skąd ta prostracja? Sahlins postawił hipotezę, że przybycie „Resolution” zbiegło się ze świętem Makahiki, odprowadzaniem ku czci boga Lono, co sprawiło, iż dowódcę brytyjskiej ekspedycji uznano za wcielenie tego boga. Traf chciał, że Cook okrążył dwukrotnie wyspę, mimowolnie odtwarzając drogę Lono i wylądował w Zatoce Kealakekuka, gdzie ów kończył i zaczynał swoją wędrówkę. Ponadto ożaglowanie statków do złudzenia przypominało symbol Lono.

Hawajski rok rytualny dzieli się pomiędzy pokojowego boga płodności Lono i Kū, kojarzonego z wojną i śmiercią; Makahiki jest formą festiwalu religijnego ku czci pierwszego z nich — na koniec zostaje złożona ofiara z człowieka i władzę przejmuje Kū (s. 132). Nadejście Lono wiąże się z okresem wznowienia wegetacji roślin po zimie i wpisuje w rodzaj wielkiego, rocznego cyklu obrzędowego. Kilka dni po zacumowaniu „Resolution” i „Discovery” odbyła się ceremonia z udziałem króla Kalani’opu’u w świątyni *Hikiāu*: kapłan i oficer trzymali rozpostarte ramiona kapitana, tak że odtwarzał on symbol Lono (s. 124). Były to, notuje Sahlins, zwyczajowe obrzędy powitalne przewidziane dla boga. Cookowi został przydzielony *tabu man*, który ob-

<sup>4</sup>Tłumaczka konsekwentnie przekłada angielskie (amerykańskie) *canoe* Sahlinsa jako „kanoe”, pełniąc tym samym pewną etnograficzną nieściśłość, gdyż jest to nazwa właściwa dla łodzi rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej.

<sup>5</sup>*Tapa* — podobny do filmu materiał wytwarzany z kory drzew.

wieszczał jego nadejście okrzykiem „Lono”, tak by przechodnie mogli paść na twarz<sup>6</sup>.

Festiwal Makahiki jest zamykany ofiarą z człowieka i władza wraca do Kū. Traf, kolejny traf w tej pełnej zadziwiających splotów przypadków historii, chciał, że w tym czasie zmarł jeden z marynarzy z „Resolution”. Z inicjatywy Hawajczyków „pocziwy stary mat marynarki William Watman” (s. 141) zostaje pochowany w obrębie świątyni *Hikiau*. Ceremonię pogrzebową odprawili Cook z porucznikiem Kingiem, po czym pałeczkę przejęli Hawajczycy, rozpoczynając trwające trzy dni i trzy noce rytuały. 4 lutego statki Cooka podnoszą kotwicę i odpływają z zatoki — król Kalani’opu’u powinien złożyć ofiary i „normalny kosmiczny bieg rzeczy miał się zacząć na nowo” (s. 141). I tu zdarzył się jeszcze jeden przypadek — burza uszkodziła przedni maszt „Resolution”, w związku z czym Brytyjczycy musieli zawrócić do Zatoki Kealakekua w celu dokonania napraw.

Dla Hawajczyków powrót statków oznaczał zburzenie porządku kosmologicznego. Jak notuje Sahlins, wyspiarze nie byli w stanie zrozumieć faktycznej przyczyny powrotu, lecz dopatrywali się złowieszczej próby zagarnięcia ich ziemi. „Kryzys rytualny stanowił zagrożenie polityczne” (s. 143). W narastającej atmosferze wrogości i agresji 14 lutego Cook w towarzystwie porucznika Phillipsa i oddziału żołnierzy piechoty morskiej zszedł na ląd, by wziąć króla Kalani’opu’u na zakładnika i w ten sposób wymusić zwrot szalupy skradzionej z „Resolution” poprzedniej nocy. Dwadzieścia cztery godziny później dwóch kapłanów przyniosło na statek „9 uncji” ciała Cooka spakowanych w woreczek i „z wyrazem wielkiego smutku spytało, kiedy Lono powróci ponownie”<sup>7</sup>.

<sup>6</sup>Nawiasem mówiąc okrzyk *ho’orono*, który brzmi jak „O Lono”, był wezwaniem do zwrócenia uwagi, zazwyczaj wznoszonym przez herolda poprzedzającego wodza o wysokiej randze. Rola *tabu man* nie jest wcale łatwa do jednoznacznej interpretacji; za: Herbert Kawainui Kane, *Comments On: Borofsky R., „Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins”, „Current Anthropology”* 1997, t. 38, nr 2, s. 266.

<sup>7</sup>Zob. G. Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*,

Sahlins odnajduje w scenie śmierci kapitana Cooka w walce z wojownikami króla Kalani’opu’u odtworzenie rytuału *kāli’i*: „Bóg i Król przeciwstawiają się sobie jako kosmiczni adwersarze” (s. 124). W tym rytuale monarcha stacza walkę z bogiem; obydwaj są chronieni przez liczne rzesze wojowników. W kulminacyjnym momencie rytuału w króla zostają rzucone dwie dzidy, z których jedną odbija jego obrońca-wojownik, jego *alter ego*, a druga dobiega celu. Następuje symboliczna śmierć króla, archetypowa figura króla-herosa, agresywnego wojownika-outsidera<sup>8</sup> zostaje pokonana przez pokojowego boga Lono. Śmierć Cooka to właśnie „odwrócony” rytuał *kāli’i*: Bóg ginie z ręki *alter ego* Króla (s. 143–144).

Tyle Sahlins, warto jednak zaznaczyć, że w 1992 r. jego teoria stała się obiektem żywołowego ataku ze strony pochodzącego ze Sri Lanki, a pracującego podówczas na Princeton University Gananatha Obeyesekere. Nie jest to miejsce, żeby streszczać tę ciągnącą się przez pięć lat i setki stron dyskusję<sup>9</sup>, wspomnę zatem jedynie, że według Obeyesekere identyfikacja Cooka z Lono została Hawajczykom przypisana przez zachodnich badaczy<sup>10</sup>. W istocie myśl, że „odkrywani” autochtoni postrzegają białych jako bogów, jest to europejski mit stanowiący istotną część pokładowej tradycji<sup>11</sup>. Obeyesekere,

*ic*, Princeton University Press, Princeton 1992, s. 54.

<sup>8</sup>Tej figurze Sahlins poświęca wiele miejsca, zob. zwłaszcza rozdział trzeci.

<sup>9</sup>Krótkie omówienia znajdziemy w podręczniku: A. Barnard, *Antropologia*, tłum. S. Szymański, PIW, Warszawa 2006, s. 142–144 i w eseju Geertza *Wojna kultur* (w: C. Geertz, *Zastane światła. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków, 2003, s. 124–136), nieco obszerniejsze w przywołowanym podręczniku Kupera (*Kultura. Model antropologiczny*, cyt. wyd., s. 152–171). Muszę ponadto wskazać własny tekst: B. Walczak, *Czwarta wyprawa kapitana Cooka*, w: J. Tokarska-Bakir (red.), *Cóż po antropologii?*, Collegium Civitas, Warszawa 2006.

<sup>10</sup>G. Obeyesekere, *The Apotheosis...*, cyt. wyd., s. 49.

<sup>11</sup>Tamże, s. 122.

kere przedstawia deifikację Cooka jako *post mortem* — kapitan „Resolution” miał mieć za życia przypisany statut wodzowski, nie boski; krytykuje koncepcję „odwróconego” rytuału *kāli’i*; dokonuje — w moim mniemaniu — gruntownej i przekonującej krytyki źródeł, na których oparł się Sahlins, wreszcie, przypisując Hawajczykom Weberowską kategorię praktycznej racjonalności, próbuje wyjaśnić śmierć Cooka w kategoriach gry politycznej.

Nawiasem mówiąc, Sahlins także poświęca sporo uwagi pragmatyczno-politycznemu tłu kontaktów tubylców z Europejczykami, jakkolwiek stosuje swoiste ograniczenie myślenia pragmatycznego do elit: hawajscy wodzowie toczyli realną walkę polityczną z kapłanami, w której przybysze stanowili istotny element na szachownicy, podczas gdy prości mężczyźni „przyprowadzali na statki swoje siostry, córki, być może nawet swoje żony” (s. 25), by mogło dojść do aktu płciowego z Lono (tu: marynarze Cooka) i w konsekwencji do przejścia jego ży-

ciodajnej, świętej mocy. Widać tu pewien brak konsekwencji, ale też Sahlins zdaje się dawać do zrozumienia, że mit (*mythopraxis*) nigdy nie stanowi monolitycznej, uniwersalnej kategorii ogarniającej całe społeczeństwo. A przy okazji z niepowtarzalną swadą analizuje erotyzm Hawajczyków. Czy w istocie daje tu próbkę „imperialnego” stylu uprawiania antropologii, jak twierdził Obeyesekere? Cóż, czytelnicy zapewne wyrobią sobie zdanie po opublikowaniu zapowiadanych przekładów *The Apotheosis of Captain Cook... i How the „Natives” Think...* Jakkolwiek tematyka pozornie może zdać się cokolwiek egzotyczna, dyskusja dookoła śmierci kapitana Cooka dotyka wielu obszarów istotnych nie tylko dla historycznej etnografii Hawajów, ale także dla współczesnej antropologii: począwszy od kwestii racjonalności i relatywizacji tej kategorii, na konkludowności sporów międzyparadygmatycznych kończąc. Pozostaje zatem, pochylając się nad lekturą *Wysp historii*, czekać niecierpliwie na pozostałe tytuły.