

Joanna Zalewska

Antropolożka wobec *sacrum* i przyjaźni. Badania wśród chrześcijan „żyjących jak w czasach Jezusa” w Australii

Radykalne ruchy religijne można traktować jako kultury alternatywne podejmujące próbę zakwestionowania zastanej rzeczywistości i przekroczenia granic kultury dominującej¹. Ruchy te występują przeciw różnym cechom konstytutywnym współczesnej kultury nowoczesności, krytykując przede wszystkim świeckość, sekularyzację, wypaczenie doktryny religijnej, konsumpcjonizm i przywiązanie do dóbr materialnych, skrajną indywidualizację i atrofie więzi społecznych. Duża część nowych ruchów religijnych sięga do tradycji Wschodu. W artykule opisuję funkcjonowanie wspólnoty sięgającej do biblijnej tradycji chrześcijaństwa i próbującej odwzorować styl życia pierwszych chrześcijan. Członkowie wspólnoty, wśród których prowadzone były badania, zamieszkują Sydney - największą aglomerację Australii, czyli funkcjonują w warunkach charakterystycznych dla późnej nowoczesności. Wielokulturowość członków wspólnoty, związany z nią pewien eklektyzm wierzeń (niektórzy z nich wywodzili się z tradycji aborygeńskiej), sięganie do tradycji hipisowskiej wyraźnie obserwowalne w ich wizerunku zewnętrznym, negacja kultury dominującej, to cechy charakterystyczne dla tej grupy, a także dla innych współczesnych ruchów religijnych. Analiza przewodnich motywów jej działania może pozwolić na lepsze zrozumienie genezy i sposobu funkcjonowania tego rodzaju ruchów w późnej nowoczesności.

Drugim celem tego artykułu jest udział w dyskusji nad problemami wobec których staje antropolog badając kulturę w terenie. „Kultura” jest bowiem pojęciem-kluczem do opisanego pewnych zjawisk. Natomiast w terenie antropolog spotyka nie „kulturę”, a jednostki (a raczej ludzi z krwi i kości). Tradycyjna etnografia stawiała sobie za cel obiektywne przedstawienie prawdy o badanej kulturze. Ucieleśnieniem tej postawy badawczej były prace Bronisława Malinowskiego i jego metoda obserwacji uczestniczącej. Podejście

¹ A. Jawłowska, *Kultura alternatywna - przeszłość czy kontynuacja?*, „Kultura Współczesna” 2004, nr 3 (41).

to spotkało się z krytyką ze strony najpierw antropologów zorientowanych hermeneutycznie, a później antropologii interpretatywnej. Zwracano uwagę na fakt, że antropolog jest podmiotem subiektywnie interpretującym treści, a nie narzędziem w sposób obiektywny rejestrującym dane. W związku z tym nie jest możliwe dotarcie do jednej prawdy na temat danej kultury - jest tyle prawd, ilu etnografów. Co więcej, w terenie antropolog ma kontakt nie z obiektywną rzeczywistością kulturową, ale z interpretacjami rozmówców na jej temat, (których może być tyle, ilu jest rozmówców). Oczywiście nie należy zapominać, że rzeczywistość kulturowa jest wspólnie kreowana i negocjowana przez uczestników kultury, w związku z czym ich interpretacje nie powinny być bardzo rozbieżne. Niemniej jednak problem metodologiczny, który na początku XX w. definiowany był jako dążenie do obiektywnego opisu badanej kultury, obecnie ujmowany jest w kategoriach relacji: Ja (badacz) - Inny (mój rozmówca). Relacja ta w znaczący sposób wpływa na interpretację badanej rzeczywistości kulturowej. Aby kontrolować jej wpływ należy ją opisać. Taka etnografia wymaga dużej samoświadomości badacza oraz zaangażowania i krytycznego podejścia do tekstu ze strony czytelnika. Wpływa nie tylko ze zmiany paradygmatu badawczego, ale także ze zmiany stosunku do Innego, który z informatora staje się drugim człowiekiem, podmiotem. Zresztą w tym paradygmacie podmiotowość znajduje się na wszystkich poziomach: zarówno rozmówca, jak i etnograf-autor, a także czytelnik są myślącymi i czującymi podmiotami. Postępując zgodnie z powyższymi założeniami, postaram się opisać i przedyskutować relacje w terenie, rezygnując z bezosobowego stylu (służącego podtrzymaniu autorytetu naukowego), pozwolę czytelnikowi przybliżyć się do sytuacji mojego spotkania z Innymi.

Jeszcze inny rzekł: „Panie, chcę pójść za Tobą, ale pozwól mi najpierw pożegnać się z moimi w domu!” Jezus mu odpowiedział: „Ktokolwiek przykładą rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego” (Ewangelia wg Mateusza 9,61 - 9,62).

W terenie - spotkanie z obcością i początki zażyłości

Redfern jest to dzielnica Sydney zamieszкана w dużej mierze przez Aborygenów. Ma złą sławę w całej aglomeracji i mieszkańcy Sydney niechętnie pojawiają się w tej okolicy, a studenci zmierzający na uniwersytet wysiadają na stacji metra w Redfern i pospiesznie z odwróconymi głowami zmierzają

w swoją stronę. Po drugiej stronie ulicy, naprzeciwko stacji zaczyna się „block”, część Redfern uważana za najbardziej niebezpieczną. Stoją tam odrapane domki, niektóre o pochylonych ścianach, a na ulicy płonie kilka ognisk. Ludzie z tych stron, połączeni więzami rodzinnymi spotykają się przy ognisku. Jednakże przyczyną lęków mieszkańców Sydney jest nie tylko odmienność kulturowa, ale także wszechobecność heroiny. Wiele osób „szprycuje się” tutaj („shoot” jak mówią Australijczycy) publicznie, jest to także główne miejsce sprzedaży narkotyków w całej Australii. Obok narkomanii drugim problemem jest nadużywanie alkoholu. Latem 2004 r. słyszałam w Redfern o jednym morderstwie, przestrzegano nas też nieustannie przed kradzieżami i rozbojami.

Na obrzeżu „blocku” tuż przy torach, stoi dom należący i zamieszkały przez Braci² - grupę, którą można nazwać chrześcijańskim nowym ruchem religijnym³. Mój dostęp do tej grupy był możliwy dzięki antropologowi Piotrowi Cichockiemu. Pierwszy raz odwiedziłam ich w kilka dni po przyjeździe do Sydney. To, co wiedziałam o nich przed spotkaniem można streścić następująco: jest to grupa religijna założona w latach siedemdziesiątych XX w. pod wpływem wizji jej przywódcy o pochodzeniu aborygeńskim, relacje w grupie są patriarchalne, władza scentralizowana, a działalność koncentruje się wokół pomocy Aborygenom.

Gdy weszliśmy do środka ogarnął nas półmrok. Drzwi otworzył brodaty, długowłosa mężczyzna w obszernym ubraniu, wyglądający na hipisa. Wnętrze robiło wrażenie przesytu - mnóstwo rzeczy, sprzętów, bibelotów. Zaraz za małym pokojem wypełnionym łózkami było drugie pomieszczenie, a tam na ścianie kilim, druga ściana zastawiona kasetami video, ikony, na środku piecyk elektryczny, na którym stał garnek, różne stołki, między nimi jakiś przyrząd z siłowni. Na stołkach siedziało kilka osób, miło nas przywitani, przedstawili się. Byli tam „uncle” M. - stary Aborygen, mówiący zupełnie dla mnie niezrozumiale, Aborygenka w średnim wieku, a ponadto Bracia: D. - przywódca grupy - siedzący na przyrządzie z siłowni - czarnooki, długowłosa około pięćdziesięcioletni mężczyzna w podartej granatowej koszulce, samych majtkach i japonkach, okazało się później, że jest to praktycznie jedyna koszulka, którą nosi; A. - bardzo serdeczna kobieta w średnim wieku, w czarnej chuście na głowie, mająca w grupie wysoką pozycję, i kilku młodszych męż-

² Używam tu tłumaczenia nazwy, którą określają się członkowie grupy. Świadoma jestem faktu, że tłumaczenie jest już moją interpretacją. Czynię tak z chęci zachowania prywatności grupy, w której prowadziłam ukrytą obserwację uczestniczącą.

³ Na temat nowych ruchów religijnych między innymi pisze Tadeusz Doński (2002). Terminu tego używa, by podkreślić innowacyjny charakter, związek z religią, względnie krótki czas trwania oraz nieuformowany ostatecznie kształt doktryny i praktyki ruchu.

czynn. D. chwilę rozmawiał z Piotrkiem o tym, co warto mi pokazać w Sydney, A. pytała, jak mi się tu podoba. W tej pierwszej rozmowie zwróciłam uwagę na rozdział płci. Wkrótce poszliśmy pomóc Braciom w jednej z ich prac - przygotowaniu porcji warzyw i owoców dla rodzin aborygeńskich zamieszkałych w Redfern i Laperouse - innej dzielnicy Sydney.

Po tym spotkaniu, w którym objawił mi się dziwny świat, postanowiłam moją antropologiczną uwagę skoncentrować na tej wspólnocie. Przez kolejne dwa i pół miesiąca prowadziłam wśród Braci badania terenowe, stosując ukrytą obserwację uczestniczącą i rozmowy (nie nagrywałam ich na taśmę), prowadziłam dziennik badań. Badaniami objęłam dwa domy wspólnoty: opisany powyżej dom w Redfern, który zamieszkiwał D. wraz z rodziną oraz rodzina A. (wraz z dziećmi około 20-25 osób), oraz dom w Mt.D. na obrzeżach Sydney, w którym mieszkały trzy młode małżeństwa z dziećmi, kobieta niezamężna oraz kilku niezonatych mężczyzn (około 30 osób). Ponadto wspólnota posiadała farmę w P. - miejscowości znajdującej się około 5-6 godzin drogi w głąb lądu od Sydney, gdzie mieszkało około 20 osób, oraz miała dwie siedziby na północy: w C. - dużym mieście w stanie Queensland, gdzie prowadzono głównie działalność misyjną i 100 km od owego miasta w głębi lądu. Mieszkający w P. zajmowali się głównie uprawą roli i hodowlą. W Sydney Bracia powołali do życia organizację pomagającą Aborygenom, której zarząd i część pracowników stanowili Aborygeni. Wraz z tą organizacją członkowie wspólnoty zajmowali się dostarczaniem dwa razy w tygodniu warzyw i owoców rodzinom aborygeńskim (tzw. *fruits and veggies*), w czym i my braliśmy udział, oraz szkoleniem młodych Aborygenów w kierunku żeglarstwa i pracy na łodziach. Działalność na rzecz Aborygenów wydawała się być najważniejszym zajęciem wspólnoty, bowiem w Redfern mieszkał D. - jej założyciel i przywódca, potomek Aborygenów i białych Australijczyków. Przedstawiając Braci, warto wspomnieć o różnorodności kultur ich pochodzenia. Wśród znanych mi członków wspólnoty znajdują się poza przywódcą: niepełnej krwi Aborygen (M.), dwóch Filipińczyków, kobieta z Wysp Cooka (wspomniana już A.) oraz potomkowie Europejczyków.

Prowadzenie badań oraz wzajemne osvajanie obcości i zacieśnianie więzi początkowo szły ze sobą w parze. Wkrótce jednak, gdy zaczęła rodzić się przyjaźń między mną a J. i R. - dwiema młodymi kobietami, które były moimi najczęstszymi kompankami i informatorkami, pojawiły się dylematy dotyczące możliwości podmiotowego traktowania rozmówców, o którym pisze Joanna Tokarska-Bakir⁴, granicy między przedmiotowym stosunkiem ba-

⁴ J. Tokarska-Bakir, *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1995, nr 49 (1), s. 13-22.

dacz-rozmówca, a podmiotową relacją człowiek-człowiek, oraz granicy między przyjaźnią a traktowaniem instrumentalnym. W związku z tym, jednym z celów tego tekstu jest przyjrzenie się relacjom w terenie między badaczką a rozmówcami - przede wszystkim J., z którą przyjaźń otworzyła mi dostęp do badanej społeczności⁵. Osobiste zaangażowanie w relacje w terenie i jego wpływ na badanie jest kwestią metodologiczną często rozważaną przez współczesną antropologię⁶ zaś przez tradycyjną antropologię zwykle przemilczaną. Wciąż rzadko porusza się tę problematykę w relacjach z badań.

Postawienie sobie takiego celu pozwoliło mi napisać tekst, w którym etnograf występuje jawnie. Clifford Geertz⁷ postawił inspirujący dla mnie postulat, by antropolog ujawnił się w tekście jako badacz i autor tekstu, by badanej rzeczywistości kulturowej nie opisywał bezosobowo, a ukazał własne w niej miejsce, rolę, egzystencję. Takie „odsłonięcie kart” pozwoli czytelnikowi, bardziej zbliżyć się do opisywanej rzeczywistości.

Drugim celem tekstu jest opis gęsty⁸ elementów świata konstruowanego przez członków wspólnoty Braci. Przy pierwszym kontakcie poinformowali mnie oni, że żyją tak, jak pierwsi chrześcijanie w czasach Jezusa. Zrobiły to J. i A., przekazując mi podstawowe informacje o wspólnotcie. Wydaje mi się, że jednocześnie chciały się przedstawić, „dać świadectwo” swojej prawdzie, ale też wyjaśnić mi i usprawiedliwić swoją odmienność od otoczenia. Owo stwierdzenie „pierwsi chrześcijanie” często się pojawiało, szczególnie, gdy mówili o swoich zwyczajach lub wyjaśniali mi swoją działalność. Dlatego nabrałam przekonania, że motyw „życia na podobieństwo pierwszych chrześcijan”, jest ważny w życiu społeczności, jest sensem nadającym kształt życiu jednostek, oraz zasadą, która organizuje życie społeczne Braci.

W artykule chciałabym odpowiedzieć na pytanie, co to znaczy - dla Braci - żyć jak pierwsi chrześcijanie. Tego pytania nie zadawałam wprost, jednakże rozmówcy sami chętnie i wiele na ten temat mówili. Znaczenie „życia na podobieństwo pierwszych chrześcijan” wyłoniło się podczas słuchania ich opowieści, rozmów o życiu i wierze oraz obserwacji ich zachowań.

Bliższy kontakt z Braćmi - odwiedziny, uczestnictwo w szabacie - umożliwiła mi przyjaźń z kobietami z Mt.D. - J. i R.. Obie poznałam podczas pracy nad tzw. *fruits and veggies*. Praca ta odbywała się w budynku wynajętym od centrum społeczności dzielnic M. i polegała na sortowaniu owoców

⁵ M. Hammersley, P. Atkinson, *Metody badań terenowych*, Zysk i S-ka, Poznań 2000.

⁶ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

⁷ C. Geertz, *Dzielo i życie. Antropolog jako autor*, PWN, Warszawa 2000.

⁸ C. Geertz, *Opis gęsty - w stronę interpretatywnej teorii kultury*, w: M. Kempny i E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

i warzyw, myciu ich i czyszczeniu, a następnie dostarczaniu pudełek z jarzynami odbiorcom. Oprócz Braci i nas udział w niej brali: T. - Maorys pracownik biurowy w organizacji aborygeńskiej oraz kilku pracujących za zasiłek w ramach programu rządowego. J. została mi przedstawiona przez A. J. była młodą, rudowłosą, postawną kobietą, jak się okazało 24-letnią, czyli w moim wieku. Wraz z J. przedstawiono mi jej trzech synów 4-, 3- i 2-letniego. W pierwszym kontakcie nieufna, J. zadała mi pytanie, które potem powtarzała każda napotkana kobieta ze wspólnoty: czy lubię dzieci? Na to pytanie istnieje ich zdaniem, jak przypuszczam, tylko jedna słuszna odpowiedź i takiej też udzieliłam. Zapowiedzią zażyłości okazały się być imiona. J. powiedziała, że jej siostra (jak się potem okazało, chodziło o siostrę w wierze, czyli kobietę ze wspólnoty) też ma na imię Joanna i spytała, jak się to wymawia po polsku. Orzekła, że podobnie, jak po aramejsku, i od tej pory nazywała mnie Johan. Ja także zwracałam się do niej polską (jej zdaniem podobną do aramejskiej) formą jej imienia.

J. jest członkiem wspólnoty od maleńkości. Jej matka dołączyła do Braci z trójką małych dzieci, z których J. była najmłodsza. Jej rodzeństwo, gdy dorosło, opuściło grupę, J. została. Od pięciu lat jest żoną M., obecnie trzydziestokilkuletniego niepełnej krwi Aborygena, który jest we wspólnocie od 12 lat i pracuje w biurze organizacji aborygeńskiej. Tego lata J. kontynuowała przerwana w wieku 19 lat edukację, robiąc kurs, który ukończyło już kilka kobiet z grupy.

„Jesus is the end” - jak pierwsi chrześcijanie w czasach Jezusa

Zarówno J., jak i pozostali Bracia, z którymi miałam kontakt, najchętniej opowiadali o swojej wierze i religijności. Na początku znajomości dowiedziałam się, że ponieważ żyją jak pierwsi chrześcijanie, to noszą biblijne imiona oraz uczą się języka aramejskiego. Mieli dziwny dla mnie zwyczaj pytania, jak po polsku brzmią różne imiona i nazwy rzeczy. Okazało się, że poszukują podobieństwa brzmienia języka polskiego do aramejskiego, wierząc bowiem, że od tego języka pochodzą wszystkie inne. Podają przy tym następujące dowody na jego pierwszeństwo: był używany w epoce Abrahama i Jezusa; do czasu wieży Babel cała ludzkość mówiła tym językiem; zwoje znalezione nad Morzem Martwym napisane zostały po aramejsku. Ich zdaniem Aborygeni także mówili kiedyś tym językiem, ale z powodu braku pisma zapomnieli o tym. Jednak aborygeńskie mity i legendy są podobne do przypowieści z Biblii i od nich pochodzą, tylko imiona bohaterów zostały zmienione, zapomniane. To wszystko opowiedział mi bardzo sympatyczny Sh., jeden z singli z Mt.D.

Bracia w miarę możliwości używają języka aramejskiego. Czytają w tym języku Biblię (korzystając jednocześnie z przekładu angielskiego), w dni święte modlą się po aramejsku, uczą tego języka dzieci i starają się go używać także w życiu codziennym. Przede wszystkim zaś stosują aramejskie rzeczowniki, wplatając je w angielskie zdania. Swego przywódcę i jego pierworodnego syna nazywają „raszan” (podaję w zapisie polskim ze słuchu), co znaczy „elder”. Boga nazywają „abba”, co oznacza ojciec, zaś ojców ziemskich nazywają „gabra” - gdyż ojciec jest tylko jeden, w niebie - a to oznacza „man of authority”. Matka to „emma”. Stosują także aramejskie nazwy zwierząt i pożywienia. Zabawne, że na aramejski przetłumaczyli także nazwę własną sklepu, do którego jeździliśmy po dostawy jedzenia potrzebnego na *fruits and veggies*; mówili: „Lefs go to «mara muza», co można przetłumaczyć jako święty banan - tak żartobliwie nazwali sklep Banana Joe's. Dużą wagę przypisują pismu i literom pierwszego języka. Aramejski, jak mówią, to taki język, w którym każda litera ma swoje jedno a czasem nawet kilka znaczeń. Alfabet ma związek z czasem, każda litera to kolejna epoka, obecnie żyjemy w przedostatniej „tau”, której przesłanie brzmi: „come my beloved” - Jezus woła swoje umiłowane dzieci do siebie.

Wiedzę na temat tego, jak żyć na podobieństwo chrześcijan z czasów Jezusa, członkowie wspólnoty czerpią z Biblii oraz pism Józefa Flawiusza. R. opowiadała mi, w jakiej kolejności czytają Biblię. Najważniejsze są Ewangelie - „about life and salvation”, następnie Genesis - by wiedzieć, jak powstał świat i co się zdarzyło, Księga Prawa - by poznać historię oraz ustanowione przez Boga stosunki z jego ludem wybranym, a potem listy apostołów do chrześcijan, które są wskazówką, jak się wobec siebie zachowywać. R. czyta i modli się jednocześnie, posługując się we własnym życiu tekstem Biblii jako przewodnikiem. Bracia bardzo literalnie traktują przekaz biblijny. Wierzą, że stworzenie świata i człowieka odbyło się dokładnie tak, jak jest napisane, opis nie jest ich zdaniem ani symbolem, ani metaforą. Oto argumenty świadczące za „creation” a przeciw „evolution”, jakie przytaczał Da. (instruktor żeglarstwa, nieżonaty mieszkaniec Mt.D. o pseudonimie oznaczającym roślinę morską, uwypuklającym jego związki z morzem i żeglarstwem): Bóg czyni cuda, więc czemu nie miałby w ciągu 7 dni stworzyć świata, dokładnie tak, jak mówi Biblia. Ludzie uważają, że przekaz biblijny jest metaforą, że w istocie stworzenie trwało miliony lat, a człowiekowi powiedziano, że 7 dni, by łatwiej to zrozumiał. Da. obala ten pogląd mówiąc, że jego uczoneo ewolucji, gdy był bardzo małym szkrabem i zrozumiał to.

Nauczanie i działalność misyjna przywódcy grupy koncentruje się wokół obalania wiary w ewolucję, która jest jego zdaniem nieuzasadniona empirycznie i zaszczerpiona za pomocą indoktrynacji w szkole. Dzieci ze współ-

noty nie uczęszczają do szkół publicznych i nauczane są przez należące do społeczności kobiety w średnim wieku (tzw. *home teaching*), które w tym celu kończą kursy nauczania początkowego. *Home teaching* odbywa się na pewno w P. (w Mt.D. nie ma dzieci w wieku szkolnym, a w Redfern nie wiem, co jest praktykowane). S. (matka J.), która jest jedną z nauczycielek, wyjaśnia, że nie ma sensu, by dzieci uczyły się o ewolucji, skoro oni uważają, że to nieprawda. Uczą je raczej historii biblijnej. Młodzież ze wspólnoty podejmuje edukację w szkołach państwowych na dalszym etapie - uczęszcza do High School, uzyskując zazwyczaj wykształcenie techniczne. D. i starsi ze wspólnoty przeciwni są raczej zawodom związanym z establishmentem, takim jak np. prawnik.

Wiedza wspólnoty o świecie nie pochodzi tylko z literalnej interpretacji Biblii, ale także z nauczania D. Komentuje on fragmenty Pisma, pozwala ze sobą dyskutować, dzieli się także swoimi objawieniami. Obok Biblii, która jest dla wspólnoty prawomocnym źródłem wiedzy o Bogu i świecie oraz przewodnikiem w postępowaniu, D. uprawomocnia lub odrzuca inne źródła. Szczególnym jego zainteresowaniem cieszą się czasopisma walczące z poglądem o istnieniu ewolucji. D. studiuje również komentarze do Biblii i jest przygotowany do dyskusji. Ma na przykład wypisane wszystkie zarzuty, jakie muzułmanie stawiają chrześcijanom i potrafi na nie odpowiedzieć.

Poznanie Boga i sensu życia zapewnia członkom wspólnoty przede wszystkim osobisty kontakt z Bogiem. Może on mieć postać objawień - głównie w przypadku D., jednak zazwyczaj nawiązywany jest za pomocą modlitwy indywidualnej lub grupowej. Grupowo modlą się przed posiłkami czy wspólną nauką. Modlą się do Boga lub do Chrystusa, nigdy do Maryi i świętych, nie używają także nigdy wizerunków do modlitwy. Indywidualnie modlą się w zależności od potrzeby. Jo. jedna z młodych, lepiej wykształconych kobiet, niezamężna mieszkanka Mt.D. opowiadała, że modli się co wieczór przed zaśnięciem i podczas modlitwy zasypia. Kobiety podczas modlitwy noszą na głowach chustki, ponieważ w obliczu Boga powinny mieć głowę zakrytą, gdyż kobieta została stworzona z żebra Adama, a żebro zakryte jest skórą. Głowa kobiety powinna być zakryta również w obliczu aniołów (choć dziewczyny nie wiedzą dlaczego) oraz mężczyzn, z wyjątkiem własnego męża. W związku z tym wiele kobiet nawet śpi w chustach ponieważ zawsze chcą być w stanie modlitwy.

O swoim kontakcie z Bogiem mówią z rozanieleniem, wzruszeniem i radością. Często opowiadają, jak doświadczają Boga w swoim życiu. Neofici opowiadają zwykle historie przystąpienia do wspólnoty, ci zaś, którzy w niej się wychowali traktują cel swojego życia - służbę Bogu - jako pewną oczy-

wistość. Łatwość, z jaką przychodzą im te historie, wzbudza podejrzenie, że owo „dawanie świadectwa”, stanowi część ich działalności misyjnej, którą prowadzą w chwilach wolnych, zagadując ludzi na ulicach, pytając: czy wierzysz w Boga, czy czytasz Biblię, czy masz wątpliwości i w ten sposób zaczynając dyskusję o wierze i Bogu.

Zaraz na początku mojego pobytu swoją historię opowiedziała mi A., odpowiadając w ten sposób na pytanie, skąd pochodzi. A. studiowała antropologię i poszukiwała odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego życia. Odpowiedź pojawiła się, gdy spotkała Braci. Rzuciła wtedy studia i pozostała z nimi. Zdradziła mi tę odpowiedź, brzmi ona: „Jesus is the end”.

Da. czuł się zagubiony w pluralizmie wierzeń współczesnego świata i czekał na Boga. Pewnego dnia na plaży szły w jego stronę trzy postacie otoczone promieniami zachodzącego słońca. Była to S. z 5-letnią J., trzeciego mężczyzny nie znam. Każda odpowiedź, której mu udzielili była tą właściwą i trafiła go w samo serce.

S. mówiła, że swoim postępowaniem trzeba dawać przykład dzieciom. Trzeba naśladować Chrystusa całym swoim życiem, dawać świadectwo, żyć razem. Nie wystarczy powiedzieć: jestem chrześcijaninem, raz w tygodniu chodzić do kościoła, dawać na akcje charytatywne lub być miłym człowiekiem - a tak właśnie według Braci wygląda religijność chrześcijan w Australii. Bóg chce, żeby chrześcijanie byli rodziną - mówi ok. 50-letni G. z P. We wspólnocie wszyscy są braćmi i siostrami, starają się stać dojrzałymi dziećmi Boga oraz poznawać Go coraz lepiej. Bracia realizują raczej starotestamentowe zalecenia dotyczące rodziny, płodności i wielodzietności. D., przywódca grupy ma nawet 3 żony i 12 dzieci. Jest w grupie kilka samotnych osób w średnim wieku, jednakże nie słyszałam, by ktokolwiek cytował zalecenia św. Pawła dotyczące czystości.

O rodzinności i wspólnotowości mówiła też R.: „feeling of togetherness”. Przystąpiła do wspólnoty, w której był już jej brat, gdyż nie była szczęśliwa. Teraz R. jest szczęśliwa, a rodzice widząc jej szczęście wspierają ją i popierają jej wybór. R. nie chciała mi nawet zdradzić swego dawnego imienia, gdyż po przystąpieniu do wspólnoty stała się „new creature” i przybrała nowe imię, które wskazał jej Bóg. Stało się to w ten sposób: R. poprosiła o sugestie braci i siostry ze wspólnoty, każdego dnia sugerowano jej jedno imię, a ona się modliła. Imię R. wcale jej się nie podobało, jednakże to imię wskazał Bóg. R. wyszła za mąż za mężczyznę urodzonego we wspólnocie. Imię ich córki zasugerował D.

Chrzty dzieci odbywają się co kilka lat na początku roku, w styczniu. Chrzty udzielają „raszani”, czyli D. i jego pierworodny syn. Zanurzają całe dzieci w wodzie, maleńkim nie zanurzają główki. Ostatnie chrzciny odbyły

się w 2004 r., czyli kilka miesięcy przed przeprowadzeniem badań. Po chrzcie odbywa się wielka uczta.

Kolejnym bardzo ważnym świętem jest małżeństwo, które zawiera dwoje ludzi przed Bogiem. Każdy z małżonków jest ubrany w „scroll”, kawałek płótna, zapisany cytatami z Biblii na temat prawa, małżeństwa, miłości, stosunków między płciami. Ślub może, ale nie musi, zostać udzielony przez osobę trzecią. J. i M. ślubu udzielił D. Odbyło się to na zgromadzeniu całej wspólnoty, było dużo ludzi, po ślubie była uczta i zabawa, było dużo jedzenia.

Obok wymienionych wyżej rytuałów, są także święta cykliczne - co tydzień, od zmroku w piątek do zmroku w sobotę, obchodzony jest szabat; wtedy nie pracują, nie zapalają ognia, nie jeżdżą samochodem. Początek szabatu oznajmiany jest zadęciem w róg, potem jest uroczysta modlitwa, uroczysta kolacja, a w sobotni dzień odpoczynek, czytanie Biblii, gry i zabawy na świeżym powietrzu oraz „witnessing”, czyli nauczanie ludzi o Bogu. Ponieważ członkowie grupy cały czas otwarci są na modlitwę i służbę Bogu, można zaryzykować stwierdzenie, że bez przerwy żyją w czasie sakralnym. Nawet ich porządek tygodnia można rozumieć jako odtwarzanie pierwszych siedmiu dni stworzenia: sześć dni Bóg pracował i siódmego odpoczywał. Tak Sh. opowiadał mi o tygodniu: jest dzień pierwszy, drugi, trzeci, czwarty, piąty, szóstego dnia, w piątek, jest „preparation day”, kiedy kobiety przygotowują jedzenie na cały szabat. W szabat odpoczywają, modlą się, czytają Biblię, spędzają czas razem. W dni pozostałe służą Bogu i ludziom. Jadą tam, gdzie są potrzebni. Ktoś mógłby ich nazwać niewolnikami, ponieważ są bezgranicznie posłuszni i pokorni wobec Boga, a także wobec D. A. stwierdziła, że modlą się i pracują prowadzeni przez Boga, a na ziemi przez D. Głosem Boga kieruje się także D. i jak mówi, spełnia to, co poleci mu Bóg. Nazwiska funkcjonujące we wspólnocie mówią same za siebie: obok „umiłowany przez Boga” jest „sługa Boga”. Przyjechali do Redfern, by pomóc Aborygenom stanąć na własnych nogach, uniezależnić się od rządu i zjednoczyć^o. Większość mężczyzn pracuje na łodziach nauczając Aborygenów żeglarstwa, niektórzy mają też dodatkową pracę zarobkową. Zarówno kobiety, jak i mężczyźni pracują przy *fruits and veggies*, ponadto kobiety zajmują się pracami domowymi, a mężczyźni reperacją sprzętów domowych. Dziewczętom także wolno pracować, choć rzadko która z nich podejmuje pracę zarobkową. Wszelkie zarobione pieniądze - jak powiedział mi Sh, idą do wspólnej kasy i są potem wykorzystywane na Biblię, ulotki, na łodzie

^o Z moich obserwacji wynika, że rzeczywiście Bracia bardzo angażują się w pomoc, natomiast nie pozwalają uniezależnić się od siebie zrzeszonym w organizacji aborygeńskiej, co być może spowodowane jest ich oceną skuteczności działalności Aborygenów.

czy dla organizacji aborygeńskiej. Bracia kultywują ubóstwo, w swoim ubiorze i wyglądzie przypominają hipisów, choć zapewne pragną się upodobnić do pierwszych chrześcijan. Ich ubiór to kolorowe stare stroje, długie włosy i brody u mężczyzn. Kupują hurtowo tanie jedzenie, brak u nich jakichkolwiek towarów luksusowych, a używane przez nich samochody to stare busy, które nazywają swymi wielbłędami i osiołkami.

Najbliższy kontakt miałam z członkami wspólnoty pochodzenia europejskiego, dlatego nie będę analizować ewentualnych związków wierzeń grupy z tradycją aborygeńską. Wskazówki, jak żyć na podobieństwo pierwszych chrześcijan, Bracia czerpią przede wszystkim z Biblii. Są to zarówno nauki, dotyczące tego, jak należy postępować, jak i wiedza na temat życia pierwszych chrześcijan. Życie jak pierwsi chrześcijanie, oznacza dla nich - naśladować Jezusa całym życiem i robić wszystko dla Boga. Motyw „życia jak pierwsi chrześcijanie” dotyczący i integrujący wszystkie sfery życia Braci, obejmuje: wspólnotowość (żyć razem, dzielić się wszystkim), ciężką pracę dla innych (działalność na rzecz Aborygenów) i własnej wspólnoty, założenie dużej rodziny, płodność (wielodzietność małżeństw), patriarchalne stosunki, posłuszeństwo, ubóstwo, studia nad słowem bożym. Wśród wymienionych ważnych wartości znajdują się zarówno te alternatywne wobec współczesnego społeczeństwa australijskiego, takie jak wspólnotowość, niechęć wobec państwa i gospodarki, zamierzone ubóstwo, posłuszeństwo (jako przeciwieństwo samostanowienia i niezależności), jak i konstytutywne dlań - tu wymienić należy pracę na rzecz innych oraz własnej wspólnoty, która jest bardzo ważną wartością, realizowaną w ciągu sześciu dni tygodnia i wydaje się być raczej wynikiem życia w „poprotestanckim” społeczeństwie niż lektury Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Jednakże najważniejszą cechą grupy - jej totalność, czyli to, że wszystkie sfery życia integruje i organizuje religijność - można nazwać alternatywną wobec organizacji otaczającego społeczeństwa ponowoczesnego z jego pluralizmem, fragmentacją i nieciągłością formacji kulturowych¹⁰. Jednocześnie realizacja tej alternatywnej zasady i kontestacja społeczeństwa do tego pluralizmu i nieciągłości kulturowej się przyczyniają. Ową ambiwalencję wszelkich kultur alternatywnych dostrzegają i opisują polscy autorzy¹¹.

Wniosek, że religijność, zasada „życia jak pierwsi chrześcijanie”, organizuje wszelkie sfery życia grupy, zgadza się z wcześniej wspomnianą interpretacją, że Bracia żyją bez przerwy w czasie sakralnym. Można zaryzykować hi-

¹⁰ To ostatnie określenie proponuje Marcus (2003).

¹¹ A. Jawłowska, *Kultura alternatywna - przeszłość czy kontynuacja?*, w: „Kultura Współczesna” 2004, nr 3 (41); M. Krajewski, *Kultury alternatywne i konsumpcja*, tamże.

potezę, że realizacja zasady „życia jak pierwsi chrześcijanie” pozwala im na pozostawanie w czasie sakralnym przez nieustanne odtwarzanie i odwzorowanie tego, co napisane w Biblii, a co można interpretować za Eliadem jako odtwarzanie czasu mitycznego początku¹². Z tą interpretacją współgra spostrzeżenie, że Bracia naśladują pierwszych chrześcijan nie tylko w tym, co się - w naszym rozumieniu - z religijnością bezpośrednio wiąże, ale we wszystkim, co o nich wiedzą, czy sądzą. Przykładowo starają się mówić w języku aramejskim, gdyż takim językiem mówił Jezus, zaś mężczyźni noszą długie włosy i długi zarost (i rzeczywiście dzięki temu ci w średnim i starszym wieku wyglądają jak biblijni patriarchowie w produkcjach filmowych kręconych w Hollywood). Za tym, że rozważana zasada „życia na podobieństwo pierwszych chrześcijan” służyć może odwzorowaniu mitycznego czasu, przemawiają także argumenty językowe. „Żyć jak pierwsi chrześcijanie”, „naśladować” - mówią Bracia. Owe wyrażenia odnoszą do istnienia wzoru.

Sądzę, że stosowanie zasady „życia jak pierwsi chrześcijanie” i związane z tym nieustanne pozostawanie w czasie sakralnych oraz zintegrowanie i zorganizowanie wszelkich sfer życia przez religijność, przynosi wyraźne korzyści członkom wspólnoty. Uzasadnię to odwołując się na chwilę do badań innej wspólnoty religijnej - ruchu ISKCON, wywodzącego się z tradycji hinduistycznej, w Polsce¹³. W ruchu ISKCON za sakralne były uważane tylko działania związane z adoracją Kryszny - rytuały i modlitwa. Praca, relacje interpersonalne, uważane były za grzeszne, profaniczne. W takiej sytuacji grozić może frustracja - miotanie się między *sacrum* i *profanum*, życie w sferze sakralnej możliwe jest tylko poprzez zredukowanie kontaktu z wieloma sferami życia. Natomiast u Braci w sferę *sacrum* włączono wszystkie niemalże aktywności człowieka kultury zachodniej, dedykując je jednemu celowi i w ten sposób zachowując spójną wizję świata. Taka sytuacja wydaje się bardzo korzystna dla członków wspólnoty - by przebywać w sferze *sacrum* wystarczy dołączyć do grupy i żyć według jej zasad.

Motyw „życia jak pierwsi chrześcijanie” można obejrzyć w świetle typologii nowych grup religijnych używanej przez Doktora¹⁴. Jedną z kategorii nowych grup religijnych opisywanych przez autora są sekty, w wyniku schizmy odłączające się od macierzystych kościołów, a ich głównym celem jest zachowanie czystej formy wiary tradycyjnej. Można interpretować dążenie Braci

¹² M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, PIW, Warszawa 1993.

¹³ A. E. Kubiak, *Delicje i lewa ręka Kryszny. Kreacja i ewolucja ruchu Hare Kryszna w Polsce*, IFiS PAN, Warszawa 1997.

¹⁴ T. Doktor, *Innowacje religijne: ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne*, Mantis, Olsztyn 2002.

do życia na wzór pierwszych chrześcijan z jednej strony symbolicznie - jak proponowałam wcześniej - jako odwzorowanie czasu mitycznego, ale także jako próbę zachowania czystej formy chrześcijaństwa. Wydaje mi się, że tą czystą formą chrześcijaństwa jest dla Braci właśnie odtwarzanie i odwzorowywanie czasu mitycznego zapisanego w Biblii, w opozycji do podkreślanej przez nich świeckości członków tradycyjnych wyznań chrześcijańskich w Australii. Można to rozumieć jako próbę przeciwstawienia się współczesnej świeckiej kulturze, świeckiemu rozumieniu czasu oraz jako dążenie do opisywanego przez Eliadego stanu *homo religiosus*¹⁵. W ten sposób przypadek Braci, jakkolwiek w zupełności idiosynkratyczny i oryginalny, pozwala zrozumieć możliwe znaczenia kryjące się pod dążeniem do zachowania czystej formy wiary w nowych ruchach religijnych.

***Sacrum*, przyjaźń i antropologia. Dylematy etnografii nieprzezroczystej**

Od początku J. i R. z ochotą opowiadały mi o religijności grupy i własnym doświadczeniu religijnym. Mój stosunek do nich z pewnością mieścił się we wzorze spotkania z obcością, który Tokarska-Bakir nazywa za Gadamerem rozmową i który postuluje jako szanujący i słuchający Innego¹⁶. Zgadzam się z tym postulatem i w związku z tym w ten właśnie sposób prowadziłam badania. Byłam otwarta na interpretację rzeczywistości przez moich rozmówców, co więcej - przyznałam im rację, uważając, że ich życie prześiąknięte jest prawdą, a swoją działalnością dają świadectwo tej prawdzie. Kontaktując się z nimi otarłam się o *sacrum*. Dla Braci byłam z jednej strony obiektem działalności misyjnej, a z drugiej bliską znajomą czy nawet przyjaciółką. Mój stosunek do nich był również dwojaki: z jednej strony rola badaczki - ukryta obserwacja uczestnicząca i owo postulowane przez Tokarską-Bakir otwarcie na obcość, a z drugiej - kontakt osobisty i przyjaźń z innym człowiekiem.

J. i R. pokazywały mi kartki urodzinowe, zdjęcia USG nienarodzonego jeszcze dziecka oraz wymieniały ze mną osobiste informacje ze swego życia. Stopniowo informacje dotyczące życia dość kuriozalnej grupy, stały się opowieściami z życia codziennego przyjaciółek. Poznanie kultury zmieniło się w poznawanie osób, „scroll” ze ślubu Julii przestał być świadectwem, a stał się ważną rzeczą dla bliskiego człowieka. Rola badaczki ustępowała coraz wyraźniej roli przyjaciółki. Sytuacja przyjaźni wydawała mi się nie do po-

¹⁵ M. Eliade, dz. cyt.

¹⁶ J. Tokarska-Bakir, dz. cyt.

godzenia z sytuacją badania, bowiem przyjaźń zakłada traktowanie podmiotowe, zaś badanie uprzedmiotawia.

Tokarska-Bakir pokazała, że traktowanie informatora jako źródła informacji jest uprzedmiotowieniem. Zaproponowała perspektywę rozmowy, w której rozmówca jest podmiotem - drugą osobą, która ma swoją prawdę i może mieć rację. Otwarcie na szczerą rozmowę, przyjęcie prawdy rozmówcy oraz nawiązanie z nim osobistego kontaktu obudziło we mnie dalsze dylematy. Zadałam sobie pytanie, czy można prawdę życia innego człowieka opisać jako pewną rzeczywistość kulturową? Czy nie jest to przedmiotowe i instrumentalne traktowanie człowieka? Spotkanego w terenie człowieka uprzedmiotowić może sam fakt, że oprócz kontaktu z nim, interesują etnografa jeszcze różne rzeczy, które on mówi i robi, oraz to, że etnograf robi ze spotkań zapiski i udostępnia je innym. Jeszcze więcej wątpliwości budziło we mnie stosowanie obserwacji ukrytej, bez zapytania o zgodę na prowadzenie badań.

Po zastanowieniu doszłam do wniosku, że tylko zainteresowanie rozmówców przeprowadzeniem badań pozwala zachować podmiotową relację. Jest to bliskie postulatowi Marcusa, który analizował różne historycznie zmienne formy relacji badaczy z rozmówcami w terenie i zaproponował, by badaczka i rozmówców łączyło intelektualne porozumienie, czyli by problem badawczy dotyczył spraw, które nurtują czy niepokoją rozmówców i by oni podobnie jak badacz pragnęli zrozumieć dane zjawisko, i współpracowali z nim podczas rozmów¹⁷. Od tego poglądu blisko jednak już do tego, by badacz był ekspertem działającym dla rozmówców, a nie jest to chyba także pożądana sytuacja, gdyż to badacz może wtedy zostać uprzedmiotowiony. Wydaje mi się, że trudno zastosować w praktyce optymalne rozwiązanie. W związku z tym sądzę, że najważniejsze jest to, by etnograf pozostawał czujny i wrażliwy, obserwował własne relacje w terenie i działał, a potem pisał tak, by nie naruszyć prywatności i podmiotowości rozmówców.

Rozważania te są wynikiem moich dylematów, które pojawiły się podczas badań, rozdarcia między rolą badaczki i przyjaciółki oraz wątpliwości związanych z zastosowaniem obserwacji ukrytej. Wtedy, pod koniec prowadzenia badań zaprzestałam notowania. Jednakże po kilku miesiącach relację tę napisałam, starając się nie odbierać moim rozmówcom podmiotowości i nie ujawniać zbyt wiele z ich życia. Powodem podjęcia decyzji o napisaniu tego tekstu jest moja fascynacja sposobem życia wspólnoty, z którą obcując

¹⁷ G. E. Marcus, *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, w: D. Wolska i M. Brocki (red.), *Clifford Geertz - lokalna lektura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.

otarłam się o przeżycie *numinosum*: scentralizowana władza i ich posłuszeństwo nawet w drobiazgach codzienności były dla mnie *tremendum*, zaś oddanie i wskazywanie drogi do *sacrum* poprzez „dawanie świadectwa życiem” prawdziwym *fascinatorum*. Niech Czytelnik odczyta ten tekst zgodnie z własnym wyborem: jako etnograficzne „opisanie świata” lub - podążając za postulowanym przez Jamesa Clifforda oddaniem głosu rozmówcom - „dawanie świadectwa prawdzie”.

**An Anthropologist in the Face of Sacrum and Friendship in Fieldwork.
Research among Christians "Living as in Jesus' Times" in Sidney, Australia**

The emergence of new religious movements is a phenomenon characteristic of contemporary, late modern culture. This article provides a report from an ethnographic fieldwork lead in the Summer of 2004 in Sidney, Australia among the members of a new religious movement reviving biblical Christian tradition. There are two aims of this article: one is to interpret the meaning of the elements of the world constructed within this community, with a particular stress on the idea to "live as the first Christians" - a reconstruction of the way of living of the first Christians, which shapes both individual lives and the existence of the community. Such an analysis might allow for a more general conclusion on the genesis and ways of functioning of this sort of religious movements of late modernity. The other aim of the article, a methodological one, is to participate in the discussion on the problems a researcher of culture, an anthropologist, encounters during fieldwork, and to analyze the relationship between the researcher and his/her subject - other people.