

ADAM A. SZAFRAŃSKI

GRANICE KULTURY SYMBOLICZNEJ PERSPEKTYWA ANTROPOLOGICZNA

Antropologia, będąca w ogólnym zarysie nauką o człowieku i kulturze (A. Paluch), jest bliska zarówno etnografii (C. Geertz), jak i etnologii (H. Zimoń). Jej rezultaty badań przyjmowały i przyjmują różne postacie. Po pierwsze – mieliśmy do czynienia z ogólną teorią Kultury (pisanej przez duże K) jako emanacji „natury ludzkiej” czy „jedności umysłu ludzkiego”. Po drugie – dzięki badaniom porównawczym, które przyczyniły się do osłabienia etnocentryzmu, konkretną kulturę musimy obecnie rozpatrywać według jej własnej struktury i jej właściwego systemu wartości. Nie musi to – rzecz jasna – prowadzić do przekonania o istnieniu wielu – nieprzekładalnych na siebie – systemów wartości. Takie założenie prowadzi bowiem do „korozyjnego” relatywizmu.

Każda nowa orientacja czy szkoła na terenie antropologii jest kolejną próbą adekwatniejszego przedstawienia świata kultury. Z drugiej strony jesteśmy świadkami kształtowania się antropologii historii ewoluującego kontekstu poznawczego. Kontekst ten wpływa na kształt antropologii jako odrębnej i samoistnej dyscypliny wiedzy. Połączenie tych perspektyw – jak się wydaje – wyeliminuje np. czysto kontekstualną interpretację wiedzy antropologicznej. W wypadku bowiem jej ekstremalnych ujęć – jak to może mieć miejsce w antropologii postmodernistycznej – mamy do czynienia z przekazem jednostronnie relatywizującym¹. W kontekście kształtującej się właśnie antropologii postmodernistycznej z jej paradygmatem kultury, który

¹ Por. W. J. B u r s z t a. *Czy istnieje dekonstrukcja antropologiczna? W: Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności.* Red. W. J. Burszta, J. Damrosz. Warszawa 1994 s. 195.

– choć do końca nie ustalony – idzie w kierunku otwartych zmiennych i niedookreślonych form lokalnej rzeczywistości kulturowej – warto zapytać: czy istnieją obiektywne granice – w obrębie proponowanych paradygmatów kultury – po przekroczeniu których brak jest *consensusu* w stosunku do podstawowych wartości, a tym samym w doświadczenie człowieka wkrada się chaos i poczucie niestabilności.

W ramach paradygmatu modernistycznego kultury metodologia modernistyczna szukała zawsze epistemologicznych uprawomocnień dla wyników badań uzyskanych na jej podstawie. Stąd każdy nowy kierunek traktował swój sposób widzenia jako mający przewagę poznawczą nad sposobami alternatywnymi. Na przykład fenomenologicznie zorientowana antropologia jest alternatywą dla funkcjonalnej szkoły uczniów B. Malinowskiego. Tak uprawiana antropologia zajmuje miejsce pomiędzy kulturą Zachodu a kulturami trybalnymi. Kompetencji tak uprawianej nauki nie podawano w wątpliwość. Jej roszczenia do prawomocności były równoznaczne z jej postulowaną obiektywnością².

Przykładem podejścia fenomenologicznego do zjawisk kulturowych jest propozycja H. Zimonia wyrażona w jego wielu publikacjach³. W modelu kultury, jaki zakłada Zimonia, centralne miejsce zajmuje *Sacrum*. Wartość ta jest jakościowo różna od *profanum* i może ujawniać się w dowolny sposób, w dowolnym miejscu w środowisku ludzkim. Ma bowiem zdolność przekształcania ontycznego każdego przedmiotu, który może stać się nośnikiem nadnatyry. Stosunek człowieka do tak uformowanego przedmiotu, a wyrażony w języku prośby, dziękczynienia i oddania czci, jest postawą modlitwy, tj. zachowania religijnego.

Swoją podstawową tezę na temat autonomii religii autor uprawomocnia odwołując się do wyników swoich badań afrykańskich. Nie wchodząc w szczegóły – ponieważ omówienie tych kwestii wymaga osobnego opracowania – wybraliśmy z prac Zimonia te ustalenia, które są decydujące w ujęciu przez niego *Sacrum* w kulturach afrykańskich. Po pierwsze – autor zakłada realne istnienie – w świadomości badanych – *Sacrum*. Po drugie – mówi o różnorodności manifestacji *Sacrum*. Po trzecie – daje wyraz dialektyce manifestacji

² Tamże s. 184.

³ Zob.: *Święta plonów sorga u ludu Konkomba w północnej Ghanie*. W: *Z badań nad religią i religijnością ludową*. Red. H. Zimonia. Warszawa 1988; *Rytuły agrarne ludu Konkomba w północnej Ghanie w procesie przemian*. W: *Religie pozachrześcijańskie w procesie przemian*. Red. H. Zimonia. Warszawa 1990.

i łączącej się z tym kwestii ambiwalencji *Sacrum*. Po czwarte – z wątkiem totalnej sakralizacji życia wiąże 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 Konkomba⁴ w Ghanie. Mają one charakter przejścia nie tylko w tym znaczeniu, iż kończą stary, a rozpoczynają nowy rok agrarny, ale mówią 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 można dwie fazy: a) modlitwy połączone ze złożeniem ofiary z piwa zmieszanego z wodą, oraz b) modlitwy towarzyszące ofiarom z wszelkiego rodzaju drobiu⁵.

Zimoń zgadza się z D. Taitem – który prowadził badania w rejonie Saboby w latach pięćdziesiątych u Konkombów (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.

Sacrum manifestowane jest w różnorodny sposób. Zimoń w swej pracy na temat obrzędów sprowadzania deszczu na wyspie Bukerebe w Tanzanii wyróżnia trzy kategorie istot nadnaturalnych, w tym Istotę Najwyższą – Namuhanga. W czynnościach rytualnych mistrz ceremonii prosi te istoty 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 autor zakwalifikował jako obrzęd religijno-magiczny. Ponadto Zimoń w pracy dotyczącej obrzędów 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, a 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, będące pośrednikami między nim a ludźmi.

Dialektyka manifestacji to następny, dający się wyróżnić element w projekcji religii u Konkombów. Zakłada ona zawsze jakiś wybór. Dany

⁴ Lud Konkomba zamieszkuje obszar sawanny lesistej w północno-wschodniej Ghanie i w północnym Togo.

⁵ H. Z i m o ń. *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*. Warszawa 1992 s. 120.

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”⁶. 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 nienormalne⁷. Oczywiście, nie tylko 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.

Podobnie jak C. Geertz – o czym powiemy później – Zimoń w procesie badawczym nie zmierza do odkrycia praw rządzących zjawiskami kulturowymi (B. Malinowski), ale chce poprzez interpretacje danych kulturowych dojść do odkrycia ich znaczeń. Propozycja Zimonia, by do badań nad religią wykorzystać model *Sacrum* Eliadego, nawiązuje do antropologii interpretacyjnej Geertza⁸, który wprowadził go na teren antropologii. *Sacrum* z jednej strony jest poza „czasem”, ale z drugiej „centrum” to zawiera w przedziwny sposób „czas” i „przestrzeń”. Wartość ta dla tych, którzy w niej wierzą, nie ogranicza się do jakiejś tylko lokalnej kultury, jest bowiem wartością transkulturową. W procesie kulturowym – w przyjętym przez Zimonia paradygmacie kultury – wartość ta jest często na nowo „odsłaniana” i stąd jest ciągle obecna w doświadczeniu konkretnych społeczności afrykańskich.

Jeśli natomiast potraktujemy antropologię jako dziedzinę kultury, która uprawomocnia jej działalność, to status badań nad kulturą i status samej antropologii ulegną zmianie. Kształt antropologii postmodernistycznej tworzy

⁶ Tamże s. 121 n.

⁷ Tamże.

⁸ B. M o r r i s. *Anthropological Studies of Religion*. Ed. 5th. Cambridge 1990 s. 313.

się – w sposób naturalny – w kontekście swoistego namysłu nad naturą wiedzy, tj. filozoficznego dyskursu wokół rozumu, podmiotowości i interesów poznawczych. Procesom tym towarzyszyło narastanie kryzysu metafizyki. J. E. Lyotard kulturowe przemiany z tym związane nazywa postmodernizmem⁹.

Inny filozof francuski, J. Derrida uważa, że etnologia jako nauka europejska mogła narodzić się wówczas, gdy kultura Zachodu przestała być kulturą referencyjną. Z drugiej jednak strony ten sam autor mówi: „etnolog, bez względu na to, czy chce tego, czy nie, przyjmuje do swego dyskursu przesłanki etnocentryczne w tej samej chwili, gdy zajęty jest ich demaskowaniem”¹⁰.

M. Kempny¹¹ mówiąc na temat antropologii postmodernistycznej, wychodzi od określenia statusu poznania społecznego jako właśnie zjawiska kulturowego i zmierza konsekwentnie – ukazując zależności dyskursu teoretycznego od zmiennego kontekstu kulturowego – do ukazania zarysu kulturowego uwarunkowania poznania antropologicznego. Odwołuje się przy tym do pojęcia „systemu kulturowego” C. Geertza, łącząc go z religią, sztuką czy ideologią, ale przede wszystkim z wiedzą potoczną, modyfikując go jednak w świetle współczesnych ujęć zjawisk kulturowych, w których nacisk położony jest na ich heterogeniczność i zmienność. Koncepcja ta obok warstwy semiotycznej uwzględnia warstwę aksjonormatywną zjawisk kulturowych. Oddziaływanie systemu kulturowego na naukę nie ogranicza się tylko do obszaru wiedzy o rzeczywistości społecznej. W każdym wypadku uzasadnienie dla prawomocności sądów o rzeczywistości wypływa z ich kulturowego kontekstu. Jednocześnie zmiany tego kontekstu prowadzą do odmiennych sposobów definiowania reguł kształtujących sferę aktywności poznawczej.

Kwestie te autor ujmuje w kontekście uwikłania antropologii jako nauki o kulturze w etnocentryzm, a także jako pochodną faktu zróżnicowania kulturowego – wielości racjonalności. Uzasadnienie dla swej odrębności antropologia widziała w ramach XIX-wiecznego projektu jako wszechnauki o człowieku, która dążyła do uchwycenia istoty natury ludzkiej. Jej przedstawiciele w kulturach pierwotnych chcieli ujrzyć prawdziwego „antroposa”. W tym kontekście historia antropologii to historia prób opisania

⁹ *Kondycja postmodernistyczna*. „Literatura na Świecie” 1988 s. 280.

¹⁰ *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*. „Pamiętnik Literacki” 77:1986 z. 2 s. 255.

¹¹ *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*. Warszawa 1994.

i wyjaśniania inności ludzkich populacji, to ciągły, złożony ruch od ukazania uniwersalizmu człowieka do jego etnicznych zróżnicowań. Antropologia realizowała i realizuje przy tym następujące interesy poznawcze: po pierwsze – kontrolowanie świata (przewidywanie kierunku zmian społecznych); po drugie – komunikacyjne rozumienie innych podmiotów (łączy się to z negocjowaniem prawd kulturowych i zerwaniem z apodyktyczną tradycją w antropologii); po trzecie – krytyczną emancypacyjną samorefleksję (analiza uwarunkowań wiedzy antropologicznej).

Przy określaniu determinant zmienności antropologicznego dyskursu autor wnioskuje, iż z „europejskiej” genezy antropologii wynika jej powiązanie z systemem wartości przynależnych do kultury Zachodu. Innymi słowy – „ludzie sami tworzą naukę, ale nie tworzą jej dowolnie”¹². Zmienność dyskursu wynika – rzecz jasna – z historycznie zmiennego kontekstu kulturowego. Stąd autor odrzuca tezę o autonomiczności poznającego przedmiotu, jak i tezę o jednoznacznym zdeterminowaniu działalności intelektualnej sytuacją polityczną czy ekonomiczną. Z drugiej strony mówi się o tym, że w antropologii ujawnia się fiasko oparcia empirycznych nauk społecznych na uniwersalnej metodzie naukowej, w której logika badania jest sprawdzianem uzyskanej wiedzy. Obecnie antropolog drogą dialogu z badanymi próbuje dostarczyć tekstowej reprezentacji „prawd kulturowych” w odwołaniu się do wielości symbolicznych praktyk, w które sam jest zanurzony. Badanie kultury staje się przedsięwzięciem hermeneutycznym. W postmodernizmie antropolog występuje w roli „tłumacza”, a nie – jak przedtem – „prawodawcy”, gdzie decydujące zadanie w kwestii określenia prawdy o rzeczywistości społecznej przypadało intelektualistom. Być tłumaczem znaczy mieć zdolność przekładania wzajemnie na siebie wielości systemów wiedzy współistniejących w intersubiektywnym świecie komunikacji.

W obrębie orientacji postmodernistycznej „naturę” wiedzy antropologicznej określa się w kilku płaszczyznach: po pierwsze – etnograficzny opis przestaje być traktowany jako swego rodzaju fotografia obiektywna; opis jest zawsze pewnym procesem dochodzenia do zrozumienia przedmiotu; po drugie – nie istnieje żadna uprzywilejowana pozycja, niczym nie ograniczona perspektywa, co mogłoby zapewniać jedynie adekwatne rozumienie tekstów kultury. Uważa się, że odchodzenie od modelu pozytywistycznego ku stanowisku prakseologicznemu jest wyrazem globalnego trendu w nauce¹³. Łączy ono perspe-

¹² Tamże s. 104 n.

¹³ Tamże s. 195.

ktwy zewnętrznego obserwatora z ujęciem subiektywnym. W obrębie tego kierunku przedmiotem badanym przez antropologa są procesy komunikacji i interakcji pomiędzy osobowością badacza i przedstawicielami analizowanej kultury. Etnolog poprzez interakcje z badanymi modyfikuje własne doświadczenie, negocjując prawdy kulturowe.

Zdaniem Kempnego kultura postmodernistyczna osiągnęła paradygmatyczną postać w sztuce, stąd cechy konstytutywne dla ponowoczesnej sztuki określają wszystkie płaszczyzny ponowoczesnej kultury. Ta ostatnia idzie w kierunku kreacji otwartych, zmiennych czy nieokreślonych form lokalnej rzeczywistości kulturowej. Posługując się kategoriami, m.in. destrukcji i decentracji, kierunek ten odcina się od metafizyki. Wspomniany Derrida formułuje koncepcje dekonstrukcji filozoficznej i kulturowo-antropologicznej. Dekonstrukcja w znaczeniu filozoficznym polegałaby na czytaniu tekstów różnych autorów po to, by ostatecznie zburzyć całą zasadę źródłowych rozróżnień. Tak rozumiana dekonstrukcja prowadzi do „korozyjnego” relatywizmu. Czy istnieje dekonstrukcja antropologiczna? Dyskurs antropologiczny po pierwsze – usiłuje połączyć ambicje ogólnej wiedzy o człowieku i jego kulturze z empirycznymi postulatami dotyczącymi badań przedmiotowych; po drugie – w dyskurs antropologiczny wpisane jest pojęcie nieoczywistości (Burszta). Stąd stała się skłonność antropologów do podawania w wątpliwość tego, co opisuje się w terenie. Gdyby Burszta miał rację mówiąc, iż omawiany dyskurs unika kontroli rzeczywistości, to faktycznie unieważnieniu uległaby opozycja rzeczywistość–fikcja. Jednakże trudno się na to zgodzić i – jak mówi A. Jawłowska – wśród wielu znaczeń sensu podstawowe jest to, iż słowo „sens” odnosi się do tego, co jest, do bytu jako źródła sensu¹⁴. Obraz „kłącza” najlepiej oddaje naturę zakładanej projekcji postmoderny. Trudno w tym obrazie wyróżnić jakiś początek czy koniec, ale zawsze można mówić o „otoczeniu”, które konstytuuje wielości linearne o „n” wymiarach. W tym kontekście jasny staje się fakt, że nie ma tutaj miejsca na jakieś kierunkowe linie rozwojowe, trudno jest nawet dostrzec dychotomię w tak rudymenarnej postaci – w płaszczyźnie moralnej – jak dobro i zło. Dochodzimy nawet do stwierdzenia, że jeśli chcemy coś powiedzieć o rzeczywistości, to to „coś” i jego odpowiednik jest problematyczne. Jeśli zatarciu ulegną granice – co wydaje się udziałem skrajnej postmoderny – między rzeczywistością społeczną i wyobraźnią, to funkcja referencyjna aktów semiotycznych zaniknie. Dlatego zrozumiałe jest w postmodernizmie odwoływanie się do „paralogii”

¹⁴ *Pytania o sens życia w świecie postmoderny. W: Pożegnanie paradygmatu?* s. 152.

jako formy uprawomocniania sądów na temat rzeczywistości społecznej. Przez paralogie rozumie się tutaj innowacje. Dlatego dla niektórych badaczy stan kultury Zachodu to stan nasycenia znakami i przekazami w takim stopniu, że dalsza „produkcja” znaczeń prowadzi do „inercji” samoreferencyjnego systemu¹⁵. Właśnie w sferze „produkcji” obiektów kulturowych – zdaniem Kempnego – należy poszukiwać swoistości postmoderny. W modernizmie mieliśmy do czynienia z procesami dyferencjacji, które powodują wyodrębnienie trzech sfer w kulturze: estetycznej, teoretycznej i etycznej. W postmodernizmie rzecz się ma odwrotnie, postmoderna oznacza de-dyferencjację. W wyniku tych procesów wspomniane sfery w kulturze modernistycznej rozdzielone, w postmodernie utraciły swoją autonomię. Stąd w doświadczenie człowieka w postmodernie wkrada się chaos i poczucie niestabilności. W miejsce dyskursywnego budowania znaczenia (modernizm) wślizgują się figuralne oznaczenia.

Obecnie trudno jest przyjąć zdecydowaną postawę w stosunku do modelu antropologii postmodernistycznej, a tym samym i określonej koncepcji kultury, gdyż – jak Jawłowska pisze – „Treść tego, co postmodernistyczne nie jest wyraźnie określona, ulega ciągłym zmianom w zależności od kontekstu i polemicznego nastawienia autorów owych treści”¹⁶. Dla Jawłowskiej postmodernizm jest stanem kultury współczesnej, który współlistnieje z odrzuconym modernizmem, jak i z innymi koncepcjami alternatywnymi wobec modernistycznego modelu. Autorka podaje w wątpliwość, by uległ zmianie podstawowy wzór kultury, jej dominujący, modernistyczny paradygmat. Chodzi w nim głównie o pojęcie sensu. Tworzenie go lub „odsłanianie” jest istotnym elementem procesu kulturowego. Zakwestionowanie pojęcia sensu – w wypadku destrukcji postmodernistycznej – nie oznacza „śmierci” problemu sensu. W etnologii religii – odpowiednio – nie oznacza to „śmierci” pojęcia *Sacrum*. Autorka mówi o charakterystycznym dla postmodernizmu „umykaniu sensu” lub „migotaniu” obecności i nieobecności znaczenia w danym znaku. Problemy te są charakterystyczne dla określonej, rodzącej się formacji kulturowej i tym samym dla antropologii postmodernistycznej.

Wydaje się, że etnolog czy antropolog, jeśli chce faktycznie dochodzić razem z badanym do ustaleń dotyczących się np. problemu religii – a tym samym *Sacrum* – powinien opowiedzieć się za względnie przejrzystą

¹⁵ Kempny, jw. s. 154.

¹⁶ Zob. jw. s. 155.

koncepcją kultury. Operowanie płynnymi i nieostrymi jej kategoriami nie przybliży badaczy do pełniejszego zrozumienia rzeczywistości badanej.

Propozycje Geertza wydają się godne rozważenia. Uważa on, że dotychczasowe definicje kultury były bardzo niejednorodne. Uprawianie etnografii porównuje do odczytywania manuskryptu – nieznanego, spłowiałego, pełnego opuszczeń, niekoherencji, podejrzanych poprawek, tendencyjnych komentarzy¹⁷. Kultura ujęta w kategoriach „odegranego dokumentu” staje się własnością publiczną. Nie jest jednak rzeczywistością mentalną istniejącą w czyjejs „głowie”. Nie jest zatem abstrakcyjnie uporządkowanym systemem na podstawie zasad strukturalnych. Nie jest też jakąś subiektywną organizacją poznawczą dokonaną przez jednostkę. Innym obrazem kultury, którym posługuje się Geertz, jest muzyka w wykonaniu kwartetu smyczkowego Beethovena¹⁸. Nie można jej utożsamić z umiejętnościami i wiedzą niezbędną do wykonania określonej muzyki, która jest spójną sekwencją dźwięków. Opis czynności gry na skrzypcach oddaje tzw. „rozrzedzony opis” (*thin description*), natomiast ujęcia kontekstowe, zniuansowane muzyki realizują się w obrębie „zagęszczonych opisów” (*thick description*). Dotyczą one sfery kultury – rzeczywistości publicznej będącej dla Geertza „siecią znaczeń”¹⁹. *Thick description* – w jego wersji – zakłada możliwość dotarcia do istoty opisywanych zjawisk. W tym kontekście zaakcentowanie wieloznaczności rzeczywistości badanej wraz z zamykaniem antropologii do sztuki aktywizowania wyobraźni, czyni z antropologii dyscyplinę skrajnie postmodernistyczną²⁰, która nie przystaje do modelu faktycznie proponowanego przez Geertza. Dlatego – jak słusznie zauważa Morris – propozycje Geertza w obrębie analiz zjawisk religijnych są bliskie przemyśleniom Junga i Eliadego²¹. W koncepcji tej przyjęcie punktu widzenia badanych jest zrozumiałe i nie stanowi – rzecz jasna – istotnego *novum* w proponowanym opisie. Nie wszystkie zatem treści analizowanej kultury są dla badacza „bliskie” jego doświadczeniu. Często etnolog posługuje się pojęciami jemu samemu „odległymi”, na przykład Europejczyk rozprawiający o „nirwanie”. W praktyce tej nie chodzi o osiągnięcie nierealnej „psychicznej jedności”, ale o równowagę – o tyle, o ile jest to możliwe

¹⁷ Tamże s. 10.

¹⁸ Tamże s. 11.

¹⁹ Tamże s. 5.

²⁰ B. O l s z e w s k a - D y o n i z i a k. *Zarys antropologii kultury*. Kraków 1996 s. 214.

²¹ M o r r i s, jw. s. 313.

– wzajemnego stosunku doświadczeń „bliskich” i „dalekich”. Stąd badacz – co jest faktycznie czymś niespotykanym w dotychczasowej praktyce badawczej – w obrębie owych „zagęszczonych opisów”, drogą dialogu z badanymi próbuje dostarczyć tekstowej reprezentacji „prawd kulturowych” w odwołaniu się do wielości symbolicznych praktyk, w które – po części – sam jest zanurzony. Badanie kultury staje się przedsięwzięciem hermeneutycznym.

Przywołany przez Geertza obraz manuskryptu, choć pełen luk i niedomówień, cechuje jednak pewna minimalna, przynajmniej, koherencja²². Jeśli staramy się coś powiedzieć na temat owego manuskryptu, to to „coś” tylko w pewnym przedziale może wydać się – z perspektywy czasu – problematyczne. Można tu przywołać postawę „Kartezjańskiego niepokoju”, która prowadzi do korozyjnego relatywizmu, przed czym ostrzega Geertz²³.

Konkludując, postawa Geertza to postawa „zdziwienia” włączająca w praktykę badawczą wyobraźnię symboliczną i zdrowy rozsądek, z zachowaniem świadomości, że pełność analizy kulturowej jest iluzją nauki, przeżytkiem z czasów panowania pozytywistycznej jej koncepcji.

Wracając do koncepcji kultury Geertza przypomnijmy, że wskazuje on na realny *consensus* co do przyjmowanych wartości w obrębie danego systemu kulturowego. Wśród wielu symboli kulturowych Geertz wyróżnia te, które wskazują na ogólnie wyrażaną ideę ładu, będącą przeciwieństwem chaosu. Chaos może wdrzeć się do naszego wnętrza przynajmniej w trzech płaszczyznach: poznawczej, emocjonalnej i etycznej. Wydarzenia niesamowite zawsze rodziły pytania, czy m.in. przyjęte wierzenia dotyczące natury dają się jakoś utrzymać; innymi słowy – czy ich kryteria odnoszące się do prawdy i nieprawdy, dobra i zła są trafne? Już G. Lienhardt²⁴ zauważył, że Dinkowie mogą rozprawiać o dobrych płonach bez odwoływania się do ducha Abuk²⁵ lub też o burzy, błyskawicach, deszczu jako o naturalnych fenomenach, nie włączając do dyskursu bóstwa Deng²⁶. W wypadku natomiast gwałtownego powiewu wiatru, nagłej burzy i ulewnego deszczu ich myśl zwróci się do aktywności istot pozaempirycznych, tłumaczących nienormalne zjawisko.

Wydarzeniem jednak, które w sposób ekstremalny może wprowadzić poczucie chaosu, jest fakt śmierci. Funkcjonujące symbole religijne, które są

²² Geertz, jw. s. 17.

²³ Por. W. J. B u r s z t a. *Wymiary antropologicznego poznania*. Poznań 1992 s. 130.

²⁴ *Divinity and Experience. The Religion of Dinka*. Oxford 1961 s. 147.

²⁵ U Dinków duch Abuk jest „odpowiedzialny” m.in. za dobre plony.

²⁶ W wierzeniach Dinków bóstwo Deng jest kojarzone z burzami i deszczem.

nośnikami określonych wierzeń, tym, którzy je przyjmują, dają kosmiczną gwarancję nie tylko rozumienia świata, ale nawet radosnego trwania w nim w cieniu realnej śmierci. Przykład pogrzebu opisanego przez Geertza w Modjokuto na Jawie²⁷ nie nosi w sobie znamion katastroficznego wydarzenia, u podłoża którego ległoby przekonanie o bezpowrotnej utracie ukochanej osoby. Płacz jest w tej społeczności wręcz nie na miejscu. Co usprawiedliwia takie postępowanie? By odpowiedzieć na to pytanie, musimy bliżej przyjrzeć się rytuałowi pogrzebowemu opisanemu przez Geertza.

Kiedy zwłoki są złożone do grobu, specjalista rytualny (*modin*) wypowiada nad nimi trzy razy wyznanie wiary, które podkreśla w sposób ostateczny, że Pan-Allah obudzi każdego zmarłego – a więc i tego konkretnego człowieka w dzień sądu. Stan spokoju, wewnętrznego wyciszenia, tzw. stan *iklas* wyrażony jest m.in. przez gest rozdania uczestnikom pogrzebu monet owiniętych w papier. O znaczeniu pieniędzy dla życia ludzkiego, jego utrzymania i rozwoju, nie trzeba nikogo przekonywać. W takim razie, czy jest to wyraz rozrzutności? Wydaje się, że fakt zawinięcia monet w papier oznacza, że ci, którzy je rozdają – przynajmniej w swych intencjach – dystansują się od czegoś, co z drugiej strony jest ważne i istotne dla funkcjonowania ich tu i teraz. Ponadto gest ten – aczkolwiek zadanie z pewnością dla wielu trudne – ma wychowywać do osiągnięcia stanu wewnętrznej wolności, spokoju w sytuacjach ekstremalnych dla człowieka. W wypadku śmierci osoby ukochanej *iklas* uczy i daje wyraz najgłębszemu przekonaniu, że ta rozłąka jest chwilowa; dlatego trzeba zachować spokój. Przy tej okazji Geertz jednak krytycznie odnosi się do „teologii optymizmu”, lansowanej m.in. przez Lienhardta, przypominając, że religia równie często niepokoi ludzi, jak i pociesza ich. Wracając bowiem do wyżej przywołanego opisu pogrzebu w Modjokuto należy stwierdzić, że owszem, Allah obudzi każdego swojego wyznawcę, ale oprócz przeznaczenia do wiecznej szczęśliwości jest również mowa w wyznaniu wiary, iż „heaven and hell indeed do in fact exist”²⁸. Wieczne odrzucenie łączy się z problemem zła-chaosu w płaszczyźnie

²⁷ Jawa – jedna z największych wysp Republiki Indonezyjskiej. Wyznawcy Allacha stanowią blisko 15% ludności świata. Religia ta została założona na początku VII w. po Chrystusie przez Mahometa, uważanego za proroka. Główne założenia islamu zawarte są w Koranie oraz w tradycji. Człowiek – korzystając z wolnej woli – zasługuje swym postępowaniem bądź na wieczne potępienie, bądź na zbawienie. Z doktryny islamu wynika pięć podstawowych obowiązków: wyznanie wiary, modlitwa, jałmużna, post i pielgrzymka do Mekki. Por. *The Encyclopaedia Britannica*. Vol. 9. Chicago 1975 s. 911-914.

²⁸ C. G e e r t z. *The Religion of Java*. Chicago and London 1960 s. 71.

etycznej. Jak cierpienie niekiedy nie pozwala na przekształcenie emocjonalnego chaosu w ład, tak zło zaciera różnice między sobą a dobrem. Warto w tym miejscu odnieść się do opowiadania Dinków, które stara się wytłumaczyć problem zła.

Kiedy istniała jeszcze łączność między niebem i ziemią, każdy (Dinka) dostawał dziennie jedno ziarnko prosa. Faktycznie nie miał zbyt wiele, ale – co wynika z opowiadania – nie musiał troszczyć się o to, co będzie jadł, gdyż zapewniała mu to Istota Najwyższa. Wówczas kobieta kierowana chciwością zapragnęła „mieć więcej”. W tym celu wzięła większą kopaczkę, taką, jakiej używają dziś Dinkowie, i podczas pracy mimochodem uderzyła nią Istotę Najwyższą. Stało się to powodem opuszczenia świata przez Nhialic, a tym samym zerwania sieci łączącej niebo z ziemią. Od tego czasu mężczyzna musi ciężko pracować, by „mieć więcej”, a kobieta w bólach wydaje na świat potomstwo. Wcześniej mogli się cieszyć życiem bez granic, teraz muszą zaakceptować śmierć²⁹. Jest to cena, jaką człowiek płaci za bycie samodzielnym, opuszczając układ ograniczenia wypływającego z bliskości Istoty Najwyższej. Bliskość jawi się tutaj jako synonim bezpieczeństwa, ale i zarazem braku wolności. Dojście natomiast do dojrzałości wiąże się z wolnością i z cierpieniem. Wyrażają to dobitnie słowa modlitwy: „Zostawiony jestem samemu sobie w moim nieszczęściu, Istoto Najwyższa pomóż mi [...]. Jestem twoim dzieckiem”³⁰.

W komentarzach do tego opowiadania sympatia jest po stronie człowieka i jego losu. Bierze się to stąd, że istnieje ogromna dysproporcja między znikomością przewinienia a karą, jaka spotkała człowieka. Przewinienie to niekiedy traktowane bywa z pewnym rozbawieniem, jako zbyt dziecinne, żeby mogło usprawiedliwiać brak łaski ze strony Bóstwa. Jednak fakty pozostają faktami. Z jednej strony ludzie są przedsiębiorczy, pewni siebie, zachłanni; z drugiej zaś – bezradni, biedni, cierpiący i śmiertelni. Świat wymyka się ich poznaniu, nie mogą go kontrolować. Czasem zdarzenia zaprzeczają nawet najbardziej rozumnym oczekiwaniom. Może to rodzić niepokojące podejrzenie, że świat pozbawiony jest rzeczywistego ładu. Religia nie zaprzecza tego, czego zaprzeczyć nie można, a mianowicie paradoksów ludzkiego doświadczenia, ale mówi, że nie ma zjawisk niewytłumaczalnych; nawet śmierć widzi w pozytywnej perspektywie.

²⁹ L i e n h a r d t, jw. s. 37.

³⁰ Tamże s. 45.

Świętość (np. Allach dla mieszkańców Modjokuto na Jawie, Nhialic dla Dinków i Kwoth dla Nuerów w Sudanie) orientuje ludzkie działanie. Wspominane symbole religijne – m.in. gest rozdania pieniędzy uczestnikom pogrzebu, obrazujący stan wewnętrznego spokoju *iklas* – zawierają treści stanowiące odpowiedź na podstawowe pytania typu egzystencjalnego: czy nasz wysiłek zostanie faktycznie nagrodzony w życiu przyszłym? Siła symboli pochodzi z zakładanej identyfikacji wartości z bytem; innymi słowy – w procesie kulturowym odsłaniany sens faktycznie odnosi się do realnego bytu, a nie jest tylko grą wyobraźni – funkcją innowacji.

W rytuałach sakralnych i mitach te wartości złożone w symbolach religijnych nie są postrzegane jako wyraz subiektywnych ludzkich preferencji, ale jako założone obiektywnie warunki życia, określone różnie w różnych religiach.

Wyrażona w symbolach idea ładu stanowi antidotum na lęk – ten egzystencjalny, podstawowy – wyrastający z dysharmonii tego, jak jest, a jak winno być. Tym samym koncepcja symboli religijnych w ujęciu Geertza formułowana jest z jednej strony przez doświadczenie dnia bieżącego, będąc jego refleksją, z drugiej zaś uczy przewycięzania chaosu w trzech wspomnianych płaszczyznach: poznawczej, emocjonalnej i etycznej.

W proponowanym przez Geertza paradygmacie kultury przez religię³¹ rozumie się system symboli, który wpływa na postawy i motywacje ludzkie, formułując koncepcje generalnego porządku egzystencji człowieka³². Ów system symboli „dotyka” świata nadnaturalnego, istniejącego dla tych, którzy weń wierzą³³.

Wracając do postawionego na wstępie pytania o granice – odmiennych nieraz – paradygmatów kultury symbolicznej, wydaje się, iż zawierają się one w *consensusie* (Geertz) co do podstawowych wartości, jak: życie, dobro, zło. W języku religijnym wyrażają się one w uznaniu kategorii *Sacrum* jako

³¹ Religię ujmuję się w kontekście egzystencjalnej niewystarczalności osoby ludzkiej oraz jej transcendencji wobec siebie samej i świata. Jest ona życiowym stosunkiem całej osoby do *Sacrum* uchwytnym w doświadczeniu religijnym.

³² Por. M. V. A n g r o s i n o. *The Essentials of Anthropology*. New Jersey 1990 s. 88.

³³ W obrębie antropologii społecznej wskazuje się na różne przesłanki usprawiedliwiające akt wiary. Wśród nich wyodrębnia się autorytety związane z objawioną wolą bóstwa zawartą w piśmie, w micie oraz z pewną klasą społeczną (G. L e w i s. *The Look of Magic*. „Man” 21:1986 nr 3 s. 432). Stąd doktryna religijna jest człowiekowi dana – wyraża to jej rys aksjomatyczny, jest symboliczna, ponieważ funkcjonuje w opowiadaniach mitycznych, oraz jest kolektywna, gdyż dotyczy całej społeczności (M. S o u t h w o l d. *Religious Belief*. „Man” 14:1979 nr 34 s. 628).

wartości transkulturowej. Brak zgody na nie staje się początkiem chaosu i zwątpienia w sens ludzkiej egzystencji. Tym samym kultura symboliczna traci rację bytu.

THE BORDERS OF SYMBOLIC CULTURE
AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

S u m m a r y

In the context of post-modernist anthropology, being under construction, with its paradigm of culture, we ask: are there any objective borders - within symbolic cultures - which, when crossed, chaos and feeling of senselessness, and instability sneak into man's experience?

The paradigm of post-modernist culture concentrates mainly on the concept of sense. To create or „unveil” it is an essential element of cultural process. Among many meanings of sense the basic one is that which refers to being-value as the source of sense.

Questioning this concept of sense - in the case of post-modernist destruction - does not mean „death” of the problem of sense. Nor does it mean in the ethnology of religion, respectively, „death” of the problem of Sacrum.

C. Geertz brought to our minds the image of culture in the form of manuscript. It is full of blanks and undertones, yet there is some minimum of coherence.

Among many cultural symbols Geertz lists those which point to an idea of order, broadly speaking, a contradiction to chaos. This idea is an antidote to an existential and basic fear, a fear that stems from disharmony between that which is and that which should be.

Mention in the title has been made of borders. They are borders of, sometimes different, paradigms of symbolic culture. It seems that they are included in the consensus (Geertz) as to the basic values like life, good, and bad. In the religious language they mean recognition for the category of Sacrum as a transcultural value.

Translated by Jan Klos