

ADAM A. SZAFRAŃSKI

W POSZUKIWANIU PARADYGMATU ANTROPOLOGII RELIGII¹

Dzisiaj, kiedy znawca antropologii religii chce wypowiedzieć się w sposób definitywnie rozstrzygający na temat znaczenia jakiegoś wybranego zjawiska religijnego, wydaje się doznawać wewnętrznego zakłopotania. To, co było oczywiste za czasów E. E. Evans-Pritcharda² – antropologa, który jako

Dr ADAM A. SZAFRAŃSKI – adiunkt w Katedrze Socjologii KUL; adres do korespondencji: ul. Niecała 8/64, 20-080 Lublin.

¹ E. B. Tylor (1852-1917) jest twórcą antropologii religii, twórcą tzw. angielskiej szkoły antropologicznej. Zastosował teorię ewolucji do analizy religii. W nurt ten wpisują się również J. Frazer (1854-1941) i R. R. Marett (1866-1943). To ewolucjonistyczne podejście zostaje następnie wzbogacone przez porównawcze ujęcie zjawiska religii dokonane przez: E. Durkheima (1858-1917), M. Webera (1864-1920), K. Marksa (1818-1883) i w końcu Z. Freuda (1856-1939). Durkheim operował w określeniu religii tzw. społecznymi faktami. Jego sukcesorami byli: M. Mauss, L. Bruhl i Arnold van Gennep (1877-1957). Weber podkreślał łączność między społeczno-religijną a ekonomiczną sferą ludzkiej aktywności. Marks, mówiąc o religii, podkreślał duchową alienację jej wyznawców wyrastającą z bazy społeczno-ekonomicznej, a Freud zredukował religijne doświadczenie do sfery biologicznej. Trzeba do tego dodać wpływ dyfuzjonizmu (w Europie W. Schmidt, a w USA F. Boas) na kształtowanie się antropologii religii.

² Evans-Pritchard Edward Evans (1902-1973) studiował antropologię społeczną m.in. pod kierunkiem Bronisława Malinowskiego w LSE (London School of Economics and Political Science w Londynie) w latach 1924-1927. W 1926 r. rozpoczął badania etnograficzne w Sudanie (nad ludami Azande, Nuer i Anuak) i Kenii (nad ludem Luo), które z przerwami prowadził do 1936 r. Od 1946 do 1970 r. był profesorem antropologii społecznej w Oxfordzie. Evans-Pritchard rozpatrywał magię, wyrocznię i czary jako zwarty system wyjaśniający nieszczęścia, które według społeczności pierwotnych nie dzieją się przypadkowo. Czary odpowiadają na pytanie: Dlaczego to nieszczęście mnie spotkało? W rozwiązaniach tych Evans-Pritchard idzie za E. B. Tylorem, J. G. Frazerem. W 1940 r. ukazała się znacząca pozycja Evans-Pritcharda na temat religii Nuerów. Pewien sceptycyzm widoczny w konkluzji pracy, a wyrażający się w stwierdzeniu, że przedmiot religii pozostanie dla antropologa

pierwszy podjął problem opisanego zjawiska z pogranicza religii, magii, czarów bez żadnych uprzedzeń, obecnie bywa podważane. Nadto nie chodzi tylko o uchylanie prawomocności takiego czy innego dyskursu w antropologii, ale bywa tak, że kwestionuje się zasadność uprawiania antropologii w ogóle³. Przyczyn takiego stanu rzeczy z pewnością jest wiele. Jedną z nich to kryzys, w jakim znajduje się antropologia brytyjska od końca lat siedemdziesiątych XX stulecia⁴. Wraz z odejściem Evans-Pritcharda odchodzi bowiem pewien sposób uprawiania antropologii, zapoczątkowany przez Bronisława Malinowskiego⁵, a mianowicie traktowania tego zawodu jako „powołania”. Wyrażało się to w uprawianiu tzw. antropologii „zaangażowanej” (walczącej o „jedną, jedyną prawdę”) – analogicznie do kiedyś uprawianej filozofii wspierającej się na „trwałym fundamencie”.

Być może dzieje się tak dlatego, że antropologia religii, będąc częścią kultury postmodernistycznej, dzieli z nią jej wewnętrzne rozterki⁶. Dlatego dzisiaj trudno wzbudzać antropologom takie zaufanie do swych prac, jak to miało miejsce w przypadku Evans-Pritcharda czy wcześniej Malinowskiego. Czy to dobrze, czy źle? Z pewnością nie buduje się przez to autorytetu antropologa, jaki kiedyś miał Malinowski. Dzisiaj, jak niektórzy sądzą, niewielu pyta o zdanie antropologów. Może winni takiego stanu rzeczy są sami antropolodzy. Być może, ale trudno obecnie mówić o jednym jedynym poprawnym modelu uprawiania antropologii, a co za tym idzie – jednej jedynej poprawnej metodzie. Propozycji jest wiele.

Prawdą jest, że każdy kierunek czy orientacja w antropologii tworzy się w kontekście już istniejących procedur, które zdają się w jakimś momencie

tajemnicą, wynika, jak się wydaje, z braku zastosowania perspektywy fenomenologicznej.

³ Por. C. G e e r t z, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, Warszawa 2000, s. 180.

⁴ Por. B. M o r i s, *Anthropological Studies of Religion. An Introductory text*, 5th ed., Cambridge 1990, s. 319 n.

⁵ Malinowski Bronisław (1884-1942) studiował antropologię społeczną w LSE (London School of Economics and Political Science w Londynie). W latach 1914-1918 – z przerwami – prowadził badania terenowe w Nowej Gwinei i na Wyspach Trobriandzkich, których wyniki przyniosły mu rozgłos w świecie. Twórczość naukowa Malinowskiego dotyczyła nowego modelu antropologii społecznej, koncepcji kultury oraz zmiany i rozwoju kultury. Wyniki swych badań przedstawił m.in. w: *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922; *Crime and Custom in Savage Society*, London 1926; *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, London 1929; *Coral Gardens and Their Magic*, London 1935; *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill 1944; *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Glencoe 1948.

⁶ Na temat tzw. antropologii postmodernistycznej traktuje praca M. Kempnego pt. *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, Warszawa 1994.

tracić kontakt z rzeczywistością, skutkiem czego, by tłumaczyć lepiej rzeczywistość, przyjmuje się nowe modele i metody. Historia staje się wówczas świadkiem nowego podejścia do ewoluujących wciąż zjawisk kulturowych.

W tym artykule nie zamierzamy ukazać wyczerpującego opisu procedur badawczych stosowanych w antropologii religii, ponieważ jest to zadanie przekraczające ramy niniejszego artykułu. Spróbujemy jedynie dać odpowiedź na pytanie: Co sprawia, w kontekście funkcjonalizmu Malinowskiego – etnografa nad etnografami (słowa Geertza) oraz Evans-Pritcharda – orędownika „przejrzystej etnografii”, że propozycja Clifforda Geertza⁷ jest nadal aktualna? Dość wspomnieć, że jego ostatnia praca z 2000 r. pt. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* jest już przetłumaczona na dwa języki – włoski i portugalski⁸.

Propozycja Geertza idzie po linii traktowania antropologii jako pisarstwa. Projekt ten, wykorzystujący analogie tekstu⁹ w wyjaśnianiu zjawisk kulturowych, uległ, zdaniem tego autora, zahamowaniu. Wpłynęły na ten stan rzeczy następujące czynniki: istnieją opinie, że antropologię tak naprawdę powinno się uprawiać w stylu Malinowskiego, tzn. jechać w teren, wrócić z informacjami i sprawić, by stały się one czytelne dla środowiska etnograficznego; dalej – panuje przekonanie, że teksty antropologiczne nie są znów warte tak subtelnej uwagi, a znaczy to, że dobre teksty to teksty proste; nadto – skoncentrowanie się jedynie na określaniu kryteriów naukowego poznania wprowadza nerwową atmosferę dowolności¹⁰. Geertz nie podziela owych lęków.

Zaufania nie zdobywamy, mowa o antropologach, przez samą obfitość faktów, choć ekstensywność stosowanego opisu może wzbudzać zaufanie u czytelnika. Owa pewność odkrywania rzeczywistości obiektywnej przenikająca

⁷ Geertz Clifford (ur. 1926) – wybitny antropolog, pracujący w Stanach Zjednoczonych (Princeton). Przeprowadził badania etnograficzne na Jawie (1952-1954), Bali (Indonezja – 1957-1958) i w Maroku (1963-1986 – z przerwami).

⁸ Nie wspominając o innych, jak chociażby *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* z 1973 – 12 przekładów, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* z 1983 – 6 przekładów, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* z 1988 – 7 przekładów, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* z 1995 – 7 przekładów.

⁹ Analogia „tekstu” pozwala zrozumieć rzecz następującą: zapisana kartka papieru może wyobrażać spotkanie badacza z badanym. Jest wyrazem ich wspólnego działania – choć na antropologu spoczywa obowiązek zdania sprawy z tego spotkania. Nadto analogia ta podkreśla dynamikę spotkania.

¹⁰ Por. C. G e e r t z, *O zmaconych gatunkach (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 221.

prace Evans-Pritcharda była dalekim wspomnieniem bezgranicznego zdania się na Rozum w rozstrzyganiu tego, co jest, a co prawdą nie jest. Nawet gdyby ktoś w latach sześćdziesiątych XX wieku znalazł się w pld. Sudanie u Nuerów czy Dinków i jego spostrzeżenia różniłyby się od tych poczynionych przez Evans-Pritcharda, to raczej byłby skłonny mniemać, że relacje autora *Nuer Religion* są prawdziwe, a tylko sami Nuerzy czy Dinkowie zmienili się. W tamtych czasach tekst firmowany przez Evans-Pritcharda miał swoje niepodważalne znaczenie. Natomiast czytając prace Geertza odnosi się wrażenie, jakby chciał on spotykać się z każdym czytelnikiem z osobna i szukać rozwiązań w sprawach, które przypominają kłaczę nie do przeniknięcia. W przedmowie do pracy *Works and Lives (Dzieło i życie w polskim przekładzie)* czytamy: „Spora liczba osób komentowała te czy inne aspekty maszynopisu, za i przeciw, lub jeszcze inaczej, i jeśli wyróżnię tu profesorów Karen Blu i Amelie Rorty, by wspomnieć tu tylko o nich i im szczególnie (i nad wyraz szczerze) podziękować, to tylko dlatego, że szeroko zakrojone wysiłki tych osób miały istotny wpływ na ostateczny kształt niniejszej pracy. Jestem wdzięczny wszystkim, którzy poświęcili swój czas, by spróbować mi pomóc w odnalezieniu drogi wyjścia z pułapki na muchy, w której się znalazłem”¹¹.

I. ANTROPOLOGIA WCZORAJ I DZIŚ

W tradycji antropologii pozytywistycznej zakładano, że rzeczywistość kulturowa jest niejako „dana” na wzór rzeczywistości naturalnej. Jest czymś „niewzruszonym”, w stosunku do czego można żywić przekonanie, iż jeśli tylko zastosujemy np. metodę funkcjonalną w stosunku do religijno-magicznej instytucji ogrodnictwa u Trobriandczyków, to stanie się ona dla nas czytelna. Co to tak naprawdę obecnie znaczy?

Dzisiaj, tak z resztą jak i dawniej, traktaty antropologiczne pisze się w bibliotekach, w zaciszu gabinetów; teksty dyskutuje się na seminariach, wśród kolegów „po fachu”. Jak mówi Geertz, kontekst ten sprawia, że antropologia jest czytana, publikowana i recenzowana. Ale dzisiaj uświadomiono sobie głębiej, że istnieje przepaść między zajmowaniem się „obcy-mi” w miejscu ich pobytu a reprezentowaniem ich tam, gdzie ich nie ma.

¹¹ G e e r t z, *Dzieło i życie*, s. 6.

Przeniesienie „ich życia” do naszych prac stało się sprawą bardzo delikatną. Świat Malinowskiego trudno porównywać z obecnym światem. Nastąpił bowiem kres epoki kolonialnej, a w nauce kres scjentyzmu. Stawianie znaku równości między „nami” a „obcymi” stało się zabiegiem chybionym, choćby z tej racji, że w zderzeniu się obcych kultur różnice rysują się wyraźniej niż do tej pory mogło się wydawać. Z drugiej strony, ludziom łatwiej jest, dzięki sprawnej sieci komunikacyjnej, pokonywać w relatywnie krótkim czasie tysiące kilometrów. Skutkiem tego wzrosła świadomość nt. odmiennych wartości, stylów życia. Czynniki te, zwłaszcza jeśli chodzi o wzajemne przenikanie i nakładanie się kultur na siebie, nie czynią pracy antropologa łatwiejszą, a wręcz przeciwnie. W tym kontekście trudno ostatecznie orzekać o rzeczywistości postrzeganej. Publiczne roztrząsanie owej nieadekwatności sprawia, że antropologia balansuje pomiędzy dwoma skrajnościami w imię zachowania swojej wiarygodności. Z jednej strony słyszy się, że trzeba jednak wrócić do języka pozytywnego, przedmiotowego, a z drugiej – ciągle poddawać w wątpliwość swoje ustalenia. W takiej sytuacji odpowiedzialność autora tekstu niepomernie wzrasta.

Malinowskiemu oszczędzano jednak zarzutów co do zasadności uprawianej przez niego antropologii. Jeśli dzisiaj pomniejsza się dorobek autora *Ogrodów koralowych*, to nie bierze się pod uwagę, zdaniem Geertza, faktu, że antropologia to nie jakieś „znanstwo”, lecz „sztuka balansowania na granicy wiarygodności”. Pomysł ten nie zakłada, że rzeczywistość ma swój własny język i że jeśli zniknie dosłowność, to znikną fakty.

II. KIM W ANTROPOLOGII JEST AUTOR?

Geertz uważa, że antropologia mieści się raczej po stronie dyskursu literackiego, a nie naukowo-scjentyistycznego. Nie znaczy to, że antropolog staje się przez to powieściopisarzem, ale że „pisanie antropologii” upodabnia etnografa do pisarza. Z drugiej strony, tworzenie hipotez przez antropologa sprawia, że upodabnia się on do fizyka, który może uchodzić za kogoś „nie-wrażliwego”¹².

¹² Mówiąc o autorze, Geertz nawiązuje do przemyśleń M. Foucaulta zawartych w pracy: *What Is an Author*, tłum. M. P. Markowski, w: M. F o u c a u l t, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 199-219.

Występując w roli pisarza, antropolog stara się wykryć i określić wewnętrzne relacje pomiędzy myśleniem, odczuwaniem i zachowaniem u innych ludów. W tym przypadku zachodzi uzasadniona obawa, że antropolog może być kimś, kto słyszy „nieistniejącą muzykę”¹³, mówi o czymś, co tak naprawdę nie istnieje.

Czytając prace autora *Ogrodów koralowych* nie mamy wątpliwości co do pobytu Malinowskiego na Wyspach Trobrianda. Omawiając np. magię „wzrostu jamu”, autor przytacza słowa Towesei – młodszego brata Bagidou (informator Malinowskiego): „Sadzimy jam, spoczywa on w ziemi. Później słyszy on nad sobą magię i już kiełkuje. Idziemy do ogrodu, obchodzimy go, recytujemy zaklęcia – zaklinamy cały ogród. [...] Powoduje to, że kiełek wychodzi silniej z ziemi”¹⁴.

Antropologia ta jest jednak przykładem ludzkich obaw i niepewności. We wspomnianych *Ogrodach koralowych* Malinowski tak pisze: „W niniejszej książce spotkamy się z samą istotą Trobriandczyka. [...] Powinniśmy zobaczyć go kopiącego swoją czarną lub brązową glebę wśród białych odkrywek białego koralu i budującego ogrodzenie, które otacza jego ogród „magicznym murem”¹⁵. Podczas gdy w Baloma¹⁶ Malinowski stwierdza: „Jedynie prawa i uogólnienia są faktami naukowymi, a badania terenowe polegają tylko i wyłącznie na interpretacji chaotycznej rzeczywistości społecznej i na podporządkowaniu jej ogólnie panującym zasadom”.

Dla Geertza Malinowski to z jednej strony etnograf nad etnografami, ale z drugiej strony jego antropologia stanowi przykład załamania się epistemologicznej i moralnej pewności.

III. „ŚWIADEK” W ANTROPOLOGII RELIGII

W 1967 r. opublikowano książkę *A Diary in the Strict of the Term*¹⁷ Malinowskiego, której rękopis znaleziono przypadkiem po jego nagłej śmierci w 1942 r. Prawdopodobnie powstał on w latach 1914-1915 i 1917-1918 podczas badań w Nowej Gwinei i na Wyspach Trobrianda. Doświadczenia autora

¹³ G e e r t z, *Dzielo i życie*, s. 21.

¹⁴ M a l i n o w s k i, *Coral Gardens*, Vol. 1, s. 130 n.

¹⁵ Cytat za: G e e r t z, *Dzielo i życie*, s. 114.

¹⁶ Tamże, s. 115.

¹⁷ B. M a l i n o w s k i, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, New York 1967.

spisane na kartach *A Diary*, a wynikające z przebywania przez długi czas w obcym dla siebie środowisku kulturowym, rzucają z pewnością nowe światło na styl prowadzenia badań i jednocześnie są doskonałym uzupełnieniem jego deklaracji programowych. Zdaniem Geertza jawi się w nich pewna „nie-dookreślona” strategia działania, w której występują: poczucie izolacji, wspomnienia z domu i tego, co się tam zostawiło, świadomość „powołania”, kaprysy emocji, momenty słabości i zagubienia.

„Nie ma powodu, ażeby być zadowolonym z siebie – stwierdza Malinowski w trudnych chwilach. Praca, którą robię, jest raczej formą narkotyku niż wyrazem twórczości. Nie staram się jej powiązać ze źródłami głębszymi [...]. Oczywiście chandra potworna, szara jak niebo wokoło, kłębi się na kraju psychicznego horyzontu”. W innym miejscu powie: „Cudowna noc. 1. Raz widzę tę roślinność w tajemniczym oświeceniu. Zbyt dziwna i egzotyczna. Egzotyczność z lekka przebija się przez powłokę rzeczy znanych. Nastrój zaczerpnięty z powszechności. [...] Wchodzę w busz. Bierze mnie chwilowa trema. Muszę się montować. [...] «w Europie jest grudzień 1914 roku» Chwilami mam impuls modlenia się za Matkę. Bierność z poczuciem, że gdzieś daleko poza zasięgiem wszelkich możliwości działania dzieją się rzeczy potworne, jest nie do zniesienia. [...] Idę do wioski w nadziei sfotografowania paru faz Bary. Rozdaję po ½ sticku tabaki – potem patrzę na parę tańców; potem fotografuję – ale b. podle”¹⁸.

„Ja”, które zaświadcza o czymś, zauważa Geertz, jest bardzo zróżnicowanym „Ja”, pełnym wewnętrznych napięć i obaw. Skutkowały one postawą bycia „za wszelką cenę” wśród badanych tak długo, jak to tylko było możliwe, by móc odpowiedzieć na pytanie – jak jest rzeczywiście? Stąd pomysł, by rozbić namiot w centrum wioski, a tym samym – być blisko wydarzeń dnia powszedniego, obserwować Trobriandczyków w ich prozaicznych zajęciach itd. Lecz droga, jaką musi przebyć antropolog, o czym mówił sam Malinowski, od obserwacji surowej rzeczywistości do jej przedstawienia w formie spisanej, jest bardzo długa, a jej ostateczny kształt zależy m.in. od wstępnie przyjętych założeń. Jeśli sam badacz zajęty jest w dużej mierze sobą, swoimi problemami, to wszystko, co napotyka w kulturze, stara się zobaczyć w funkcjonalnej perspektywie dalekiej od swoich niepokojów i frustracji. Zakładana funkcjonalność elementów kulturowych jest swoistą

¹⁸ Cytat za: G e e r t z, *Dzieło i życie*, s. 104.

ucieczką od dysharmonii występującej w najgłębszych warstwach osobowości badacza.

Faktycznie interpretatorzy antropologii religii Malinowskiego są zgodni, że totalność ujęć religii jest rysem bardzo charakterystycznym tego dyskursu. Nie znaczy to, że nie pojawiają się pewne pęknięcia w zakładanym samostabilizującym się systemie. Z jednej strony mówi się o „życiu bez granic”, a z drugiej – doświadcza się konieczności śmierci: „Moja matka umrze z przesytu. Ja sam umrę z przejedzenia”¹⁹ – przepowiada narrator zaklęcia zwanego u Trobriandczyków *kaydabala*. Wyobrażenie „życia bez granic” pełni tylko funkcję terapeutyczną.

Malinowski zakłada, że religia i magia sięgają samych początków historii człowieka pierwotnego²⁰. Rozpatruje te faktory w perspektywie ich wzajemnej łączności z emocjonalnością człowieka, zapewniają mu one bowiem zachowanie wewnętrznej równowagi w sytuacjach dla niego trudnych.

Magia jest nierozzerwalnie złączona z mitologią, która warunkuje wiarę w moc magii²¹. Mit dla magii jest gwarantem jej prawdziwości, a jego funkcja nie ma bynajmniej charakteru wyjaśniającego czy symbolicznego. Prezentuje wydarzenie, które uprawomocnia porządek społeczny i w tym *in extenso* wyczerpuje się funkcja mitu. Jest on stwierdzeniem pierwotnej rzeczywistości, która żyje w instytucjach i zajęciach danej społeczności, podkreślając przez to rolę tradycji. Stąd mit jest „pomostem” łączącym przeszłość z teraźniejszością²².

Dalej, obrzędy magiczne są zewnętrznym wyrazem przewyciężenia trudności powstałych w trakcie realizacji celów z obszaru praktycznych działań²³. Z pewnością nie tylko człowiek pierwotny²⁴ nie radził sobie z chorobą, biedą, głodem, strachem przed niepewną przyszłością, ale doświadczenia

¹⁹ B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic*, Vol. 1, London 1965, s. 146.

²⁰ B. Malinowski, *Magia, nauka i religia*, w: t e n ż e, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 391.

²¹ B. Malinowski, *The Role of Magic and Religion. An Anthropological Approach*, w: *Reader in Comparative Religion*, Eds. W. A. Lessa, E. Z. Vogt, 3rd ed., New York 1972, s. 70 n.

²² E. Firth (Ed.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*, 4th ed, London 1963; S. N a d e l, *Malinowski on Magic and Religion*, w: *Firth, Man and Culture*, s. 191.

²³ Firth, dz. cyt., s. 193; por. A. G o u l d n e r, *Funkcjonalizm w angielskiej antropologii*, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki, Warszawa 1977, s. 200 n.

²⁴ M a l i n o w s k i, *The Role of Magic*, s. 64.

te dotyczą go głębiej w przypadku społeczeństw charakteryzujących się niską technologią wytwarzania dóbr materialnych. W przypadku społeczeństw industrialnych czy postindustrialnych nie brak nowych źródeł niepokoju – jak chociażby choroba AIDS. Tym, co łączy obie kultury w rozwiązywaniu wspomnianych stanów przykrych dla człowieka, są np. medyczne środki leczenia i sprawowane rytuały religijne, które mają pomóc choremu odzyskać zdrowie. Zachowania rytualne, które zakładają wiarę w ich siłę i moc, różnią się od działań technologicznych opartych na racjonalnym wysiłku, umiejętnościach zrodzonych z doświadczenia²⁵. Rozróżnienie tych dwu obszarów działań przypisuje się Malinowskiemu.

Magia i religia mają wspólny przedmiot: świat bóstw i duchów. Zachowania religijne i magiczne – zgodnie z założeniami funkcjonalnymi – są rozpatrywane przez Malinowskiego poprzez pryzmat potrzeb ludzkich. Stąd tak naprawdę czynności religijne traktowane są jako odmiana zachowań magicznych – tym samym nie zarysowują się pomiędzy nimi jakieś jasne granice²⁶. Utylitarna perspektywa analiz okazała się bardzo przydatna w badaniu wybranej przez Malinowskiego instytucji ogrodnictwa²⁷. Obrzędy magiczne wyrażały się w prostej wierze w skuteczność formuły czy rytu²⁸. Wydaje się, że w przypadku zachowań religijnych mamy do czynienia z redukcjonistyczną ich projekcją. Autor *Szkiców z teorii kultury* powiązał bowiem religię z najgłębszą, ale tylko potrzebą człowieka, która zaprzecza jego destrukcji w momencie śmierci.

Nie umniejsza to jednak wkładu Malinowskiego w rozumienie obrzędów magiczno-religijnych. Przekonują o tym słowa samego R. R. Marett, że Malinowski umiał odnaleźć drogę do serc tubylców, i Evans-Pritcharda –

²⁵ Trudno dać ostre rozróżnienie między tym, co zostało przekazane Trobriandczykom przez ich przodków, a tym, co rodzi się każdego dnia w obrębie codziennego doświadczenia. Zob. B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic*, Vol. 1, London 1965, s. 75 n.

²⁶ Nadel, dz. cyt., s. 197. Zob. Malinowski, *The Role of Magic*, s. 65; tenże, *Magia, nauka i religia*, s. 412.

²⁷ Por. Adam A. Szafarski, *Magiczno-religijny charakter instytucji ogrodnictwa u Trobriandczyków w świetle badań Bronisława Malinowskiego*, w: *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*, red. Z. Zimoń, Warszawa: Verbinum 1986, s. 126-149.

²⁸ Mitologia i tradycja są szczególnie zakorzenione w aktach słownych, których forma musi być skrupulatnie przestrzegana. Formuły magiczne, gesty oraz ściśle określone warunki są bezpośrednim czynnikiem sprawiającym skuteczność magii. Powyższe elementy wskazują na formalny charakter magii. Malinowski, *The Role of Magic*, s. 68.

ucznia, a później przeciwnika Malinowskiego – stwierdzającego, że Malinowski dobrze znał Trobriandczyków²⁹.

IV. „PRZEJRZYSTA ANTROPOLOGIA” EVANS-PRITCHARDA

Evans-Pritchard jest autorem około 350 publikacji. Geertz, cytując szereg fragmentów z pracy Evans-Pritcharda, jak się wydaje bynajmniej nie najważniejszej (około 10 stron tekstu) pt. *Operations on Akobo and Gila Rivers, 1940-41*³⁰ z 1973 r., przekonuje czytelnika, że można ją potraktować jako ramy jego pisarstwa. Można je streścić, odwołując się do filozofii L. Wittgensteina, że tylko to, co potrafimy ująć w szatę słowną, jesteśmy w stanie zrozumieć. Język, jakim Evans-Pritchard posługuje się w pracy *Operations*, cechuje wprost niespotykana prostota i jasność ujęć³¹. Geertz sądzi, że pewność percepcji Evans-Pritcharda wypływa z przeświadczenia autora *Operations*, iż jego odbiór wydarzeń podzielają inni.

W odmiennym nieco duchu Evans-Pritchard podjął w pracy *Nuer Religion* pominięty przez Malinowskiego wątek związany z przedmiotem religii (Geertz marginalnie o tej pracy traktuje). Misternie odtworzył w niej, ale już w funkcjonalno-strukturalnej perspektywie, przedmiot religii Nuerów w relacji do świata, grup społecznych i jednostek. Ten pierwszy wymiar każe widzieć w nim istotę wszechobecną, drugi – pozwala ująć go w formie manifestacji duchów nieba, ziemi i przodków. Ukazany przedmiot religii okazał się jednak czymś więcej niż reakcją na określone struktury społeczne. Duch Kwoth, zdaniem Nuerów, przerasta bowiem to wszystko, co wynika z relacji Kwoth do świata, człowieka i grupy społecznej. Dotyczy to „inności” Kwoth na

²⁹ Geertz, *Dzieło i życie*, s. 113.

³⁰ Tamże, s. 74.

³¹ Cytaty za Geertzem, *Dzieło i życie*: „[...] Kiedy wybuchła wojna, byłem wykładowcą na uniwersytecie w Oxfordzie i próbowałem zaciągnąć się do Gwardii Walijskiej. Regiment przyjął mnie, ale Uniwersytet uniemożliwił moje przeszkolenie z bezsensownego – według mnie – powodu uprawiania zawodu przeznaczonego do rezerwy. Pojechałem więc do Sudanu pod pozorem konieczności kontynuowania badań etnograficznych, a zaraz po przybyciu przyłączyłem się do Pomocniczych Sił Obrony Sudanu” (s. 76). „W Akobo wydano mi 15 strzelb, modeli z ubiegłego wieku, i po 50 porcji amunicji do każdej; rozkazano rekrutować ochotników spośród Anuaków. Na szczęście wszyscy Anuakowie umieli posługiwać się bronią, byli niezłymi strzelcami, zwłaszcza z bliska i nie protestowali przeciwko życiu w buszu” (s. 77).

płaszczyźnie natury, dlatego wszystko to, co odbiega od normalności, jest znakiem jego aktywności.

Aby tę rzeczywistość uczynić zrozumiałą, Evans-Pritchard odróżnia wiedzę naukową opartą na doświadczeniu od przekonań logicznych. Ta pierwsza jest zgodna z przedmiotową, obiektywną rzeczywistością, natomiast o prawdziwości drugiej decydują przyjęte przesłanki. U Nuerów nagła, gwałtowna burza jest znakiem „innej” rzeczywistości. To, co pierwotne, jest dla tubylców bliskie sacrum, jednocześnie przeraża i pociąga.

Szukanie, zdaniem Evans-Pritcharda, przyczyn wydarzeń niezwykłych poza światem ludzkich przyczyn i skutków, np. klasyczna już interpretacja nagłego zawalenia się spichlerza u Azande, jest zajęciem osobliwym. Czarownicy są odpowiedzialni za doznawane nieszczęścia, ale tak naprawę to „chora” jest struktura społeczna, w której wyimaginowaną osobę czyni się odpowiedzialną za doznane urazy.

Odnosi się wrażenie, biorąc pod uwagę wspomniane prace Evans-Pritcharda, że tak naprawdę nie ma niczego w kulturach Nuer i Azande, co zdumiewałoby Europejczyka. Jeśli nie ma Kościoła, to funkcje duchowych przywódców spełniają magowie. Jeśli nie ma państwa, to jest struktura segmentarna, która zastępuje z powodzeniem strukturę państwa. Ten „inny” świat to jakaś tylko odmiana naszego świata zachodniego. Dlatego Sudańczycy różnią się od nas sprawami nieistotnymi. Tym samym Evans-Pritchard buduje autorytet jednego stylu życia i jeśli udało mu się wyjaśnić kulturę Nuerów czy Azande, to mógłby to uczynić równie dobrze z każdą inną kulturą.

V. CECHY CHARAKTERYSTYCZNE ANTROPOLOGII RELIGII GEERTZA³²

Wystąpienie Geertza w latach pięćdziesiątych było osadzone w tzw. żywej etnografii, społecznej historii. Antropologia ta miała zdawać sprawę z tego, co dzieje się w świecie. A być w tym świecie znaczyło być tak blisko

³² Geertz, nim zajął się antropologią, chciał zostać dziennikarzem. Studiował literaturę amerykańską oraz filozofię. Było to po drugiej wojnie światowej – w okresie naznaczonym euforią płynącą ze zwycięstwa nad faszyzmem i gwałtownym rozwojem gospodarczym. Wytworzył się pozytywny klimat, m.in. dla rozwoju antropologii, dla której Harvardzki Departament Społecznych Relacji dawał gwarancje nieskrępowanych badań. Fascynacja Levy-Straussa scjentyzmem nie spotkała się z uznaniem Geertza; Geertz uznawał socjologię T. Parsonsa wykorzystującą pojęcie systemu.

faktów, jak to tylko było możliwe. Te fakty, w aspekcie religii, to sieć powiązanych wierzeń i odpowiadających im działań, które można ująć, posługując się narracyjną figurą. Eksplanacyjny tok narracji działa na tej samej zasadzie, co iluminacja. Poznając drobne fakty, poznajemy wielkie całości. Geertz w „żywej etnografii” używa tzw. zagęszczonego opisu³³ (pomysł przejęty od Gilberta Ryle’a), który w zamyśle autora ma sprawiać, że nie staramy się kontrolować³⁴ gromadzenia danych³⁵.

Geertz, realizując ów projekt antropologii, posiłkuje się następującymi kategoriami operacyjnymi: systemu, idei działania jako publicznego przedstawienia i teatru, który bywa formą dla systemu³⁶. Przez system rozumie on wewnętrznie spójną całość wartości, norm i symboli. Odnosząc ów system do religii, Geertz ujmuje ją jako system symboli³⁷, który kształtuje mocne, trwałe nastroje i motywacje za pośrednictwem najogólniejszego ładu istnienia, któremu nadano status takiej faktyczności, że nastroje te i motywacje wydają się osobliwie rzeczywiste. Religia – jako system symboli – jest zdarzeniem społecznym; jak każde tego typu zdarzenie jest działaniem publicznym, które można obserwować. Występuje ono w formie tzw. modelu „o rzeczywistości” (*model of*) i „dla rzeczywistości” (*model for*). Ten pierwszy akcentuje takie

³³ C. G e e r t z, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973, s. 6 n. Ryle zobrazował go poprzez gest „mrużania okiem”. Ma on kilka znaczeń. Po pierwsze, mrużnięcie oka można odczytywać w kategoriach odruchu niekontrolowanego – jako kurczenie się mięśni. Po drugie, jako znak konspiracyjny, i po trzecie, jako parodia tego ostatniego. W tych dwu ostatnich wypadkach Ryle dokonuje odczytania znaczenia za pomocą społecznie akceptowanego kodu. Społecznie bowiem przyjętym gestem konspiracji jest znak mrużnięcia okiem, który nie jest zwykłym odruchem bez znaczenia, ale świadomym znakiem skierowanym do konkretnej osoby w formie społecznie zaakceptowanego przekazu określonej informacji. Znak konspiracji może być sparodiowany przez osobę „trzecią”, tracąc swoje pierwotne znaczenie, a zyskując nowe – również społecznie akceptowane – znaczenie humorystyczne.

³⁴ Jedyne tak naprawdę założenie, jakie Geertz przyjmuje, to przekonanie, że różnorodność jest niezbywalną cechą elementów kulturowych.

³⁵ Kiedy swego czasu E. Durkheim przytoczył definicję faktu społecznego, stało się jasne, że w obszar zainteresowań socjologa wchodzi te zjawiska w relacji jednostka-grupa, które charakteryzują się swego rodzaju „zewnętrznym naciskiem” na jednostkę. Dzisiaj łągodzi się to stanowisko, mówiąc o funkcjach regulacyjnych faktów kulturowych, podkreślając przez to podmiotowy charakter rzeczywistości społecznej. Jednostki nie są już tylko trybikami w społecznej maszynie, które można dowolnie regulować, ale świadomymi, wolnymi podmiotami tego życia.

³⁶ Por. F. I n g l i s, *Clifford Geertz. Culture, Custom and Ethics*, Cambridge 2000, s. 39.

³⁷ Symbol – według Geertza – odnosi się do każdego przedmiotu, który służy jako nośnik wyobrażenia. Wyobrażenie jest znaczeniem symbolu.

manipulowanie całościami symbolicznymi (wymienione w przypisach agendy duchowe³⁸), które przybliżają je, mniej czy więcej, do istniejących już systemów niesymbolicznych (wymiar praktyczny religii). Natomiast ten drugi podkreśla takie operowanie systemami niesymbolicznymi, które sprawi, że staną się podobne do związków wyrażonych w systemach symbolicznych (teoria ma faktycznie zmieniać rzeczywistość). Dla Geertza modele te przenikają się nawzajem. Dla ludzi wierzących funkcjonujące wierzenia są instrumentem odróżniania prawdy od fałszu.

Analogią, która ma przybliżyć ów system, jest obraz manuskryptu, pełnego luk i podejrzanych poprawek³⁹. Tego skierowania się ku humanistyce nie należy odczytywać jako zwrot refleksji antropologicznej w kierunku jakiejś wiedzy humanistycznej i jej metodzie. Ów trend powoduje natomiast wykreowanie się odmiennego – różnego od obowiązującego w modernistycznym paradygmacie nauki – podejścia do zjawisk kulturowych, posługującego się projekcją społeczeństwa w kategoriach „poważnej gry” czy „ulicznego teatru”.

W modernizmie – rozumianym jako nietradycyjność i postępowość – zawarty obraz kultury to projekcja niezmiennych prawidłowości, zakłócanych co prawda zjawiskami przypadkowymi, ale dająca się jednak przewidywać, gdyż przyjmuje ona obraz świata jako „rozumnej jedności i całości”. Zadaniem nauki modernistycznej było adekwatne ujęcie owego świata. Natomiast postmodernizm filozoficzny – stojący u podstaw kultury ponowoczesnej – wprowadza odmienne wartości, takie jak nieokreśloność, chwiejność i paradoks. Ten ostatni widoczny jest np. w fakcie różnorodności efektów myśli symbolicznej przy jednolitości ludzkiej myśli symbolicznej jako procesu. Wobec tych zjawisk Geertz proponuje zamiast ostatecznych rozstrzygnięć „zdziwienie” i próbę interpretacji. Chodzi o odpowiedź na pytanie: Jak w sposób intencjonalny operujemy najróżniejszymi formami

³⁸ W społeczeństwie tym istnieje przekonanie, że choroba jest skutkiem zaniedbania jakiegoś ducha, który za nią odpowiada. Osoba nią dotknięta udaje się do dukun-nauczyciela, który stara się ją uwolnić od ducha. Uważa się, że duchy te mogą wstępować w człowieka przez jego stopy lub głowę. Stąd ludzie myją je często, by uchronić się przed ich wpływem. Jeśli duchowi uda się jednak „wstąpić” w człowieka, nauczyciel zadaje pytania: – Jakie jest twoje imię? – Gdzie jest twój dom? – Czego chcesz? Duch odpowiada przykładowo: „Nazywam się kijali bendok, mieszkam na moście, naprzeciwko rynku; przyszedłem, aby coś zjeść”.

³⁹ Wyobrażają one ludzkie doświadczenia dnia codziennego, które są pozbawione bezpieczeństwa, kalkulacje, które bywają zawodne. Zdarzenia mogą zaprzeczać nawet najbardziej rozumnym oczekiwaniom. Stąd rodzi się podejrzenie, że świat – ludzkie życie – jest pozbawiony jakiegokolwiek ładu, sensu.

symboli kulturowych? Tutaj propozycja Geertza zawiera się we wspomnianych już „zagęszczonych opisach”.

Kultura ujęta w kategoriach „odegranego dokumentu” jest własnością publiczną. Nie jest jednak rzeczywistością mentalną istniejącą w czyjeś „głowie” ani zatem abstrakcyjnie uporządkowanym systemem na podstawie zasad strukturalnych. Nie jest też jakąś subiektywną organizacją poznawczą dokonaną przez człowieka. Można ją porównać do muzyki Beethovena⁴⁰ w wykonaniu kwartetu smyczkowego. 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. *thin description* (opis „rozrzedzony”), natomiast ujęcia kontekstowe, zniuansowane muzyki realizują się w obrębie wspomnianych wcześniej „opisów zagęszczonych” (*thick description*). Dotyczą one sfery kultury – rzeczywistości publicznej będącej dla Geertza „siecią znaczeń”⁴¹. „Opis zagęszczony” – w wersji Geertza – zakłada możliwość dotarcia do istoty spisywanych zjawisk. W tym kontekście przeakcentowanie wieloznaczności rzeczywistości badanej wraz z zamykaniem antropologii do sztuki aktywizowania wyobrażeń⁴² rozmiąca się faktycznie z propozycją Geertza. Dlatego – jak słusznie zauważa Morris – antropologia religii w ujęciu autora *Religion of Java* jest bliska przemyśleniom Junga i Elliadego⁴³.

VI. SPECYFIKA DOŚWIADCZEŃ JAWAJSKICH⁴⁴

Geertz przybył do Indonezji w 1952 r. Przez 20 lat (1952-1972) był świadkiem postępującej w niewielkim stopniu liberalizacji życia w różnych jego aspektach. Z tego okresu pochodzą jego cztery prace: *The Social History*

⁴⁰ G e e r t z, *The Interpretation of Cultures*, s. 11.

⁴¹ Tamże, s. 5.

⁴² Por. 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. 148-179.

⁴³ B. M o r r i s, *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*, Cambridge 1990, s. 291.

⁴⁴ Jawa – jedna z wysp w Indonezji. Kraj ten od 17 VIII 1945 r. jest niepodległą Republiką Indonezji. Holandia uznała Republikę Stanów Zjednoczonych Indonezji, zatrzymując do 1962 r. Irian Zachodni. W 1957 r. Sukarno zastąpił zachodnią demokrację parlamentarną tzw. demokracją kierowaną. W 1965 r. gen. Suharto, udaremniając zamach stanu, przejął władzę. Armia przeprowadziła krwawą rozprawę z Komunistyczną Partią Indonezji.

of an Indonesian Town, Agricultural Involution, Pedlars and Princes i Religion of Java.

Praca *Religion of Java* opisuje islamskie wierzenia w istoty duchowe, religijne praktyki, inwokacje oraz obrzędy wśród ludności miasteczka Pare na Jawie⁴⁵. Można by odnieść wrażenie, że jest to typowa monografia z zakresu antropologii religii. Jednak właściwy dla Geertza tok narracji sprawia, że rysują się przed czytelnikiem obrazy niezwykle zniuansowane. Wierzenia religijne zdają się ożywiać społeczne, religijne i kulturowe życie w trzech społecznych klasach. Pierwsza to wieśniacy (*abangan*) wyznania tradycyjnego i po części islamskiego; druga to wędrowni kupcy (*saretri*), głównie wyznania islamskiego, i ostatnia klasa to biurokracja (*prijaji*), bardzo zwester-nizowana, wyznania tradycyjnego. Jawa, przypomina Geertz, była cywilizo-wana dłużej niż Anglia przez ponad 1500 lat. Dokonywali tego Indianie, Arabowie, Chińczycy, Portugalczycy i Holendrzy.

Procesy te spowodowały wielkie zróżnicowanie w wartościach, wierzeniach i rytuałach. Choć pod względem religijnym ponad 90% ludności Jawy stano-wią muzułmanie, nie znaczy to wcale, że życie religijne tej wyspy ogranicza się do wypełnienia tylko pięciu podstawowych obowiązków wyznawców Alla-cha: wyznania wiary, modlitwy, jałmużny, postu i pielgrzymki do Mekki. Przytoczone wyżej symbole religijne są tego przykładem.

Wcześniejsze interpretacje religii⁴⁶, zdaniem Geertza, nie wychodziły poza psychologiczne ujęcia Malinowskiego. Religia była jedynie skutecznym remedium – dawała psychologiczne wsparcie w chwilach dla człowieka trudnych. Natomiast niewiele miejsca poświęcało się analizie symboli religijnych. Ich rola jest szczególnie widoczna w sprawowanym rytuale⁴⁷.

⁴⁵ W czasie badań Geertza ludność Pare liczyła prawie 20 tys. mieszkańców, w tym 18 tys. stanowili Jawajczycy, 1800 – Chińczycy, natomiast resztę Arabowie, Indianie i inne mniejszości narodowe.

⁴⁶ W obszarze religijnego doświadczenia – o czym poucza nas Evans-Pritchard, traktując na temat zawalenia się spichlerza wśród Azande (plemię w pld. Sudanie) – Zande, tłumacząc nieszczęśliwe wydarzenia, nie odwołuje się do zbiegu okoliczności, choć umie wskazać naturalne przyczyny tych wydarzeń. Doskonale wie, że spichlerz zawalił się, ponieważ drewniane podpory zostały osłabione przez korniki. Ale dlaczego zawalił się akurat wtedy, gdy okreś- leni ludzie znajdowali się pod nim, można wyjaśnić przez odwołanie się do złości czarow- nika. Wyjaśnia ona ból i cierpienie zadane drugiemu człowiekowi. Interpretacja ta jednak nie wychodzi poza typ zdroworozsądkowej teorii Malinowskiego.

⁴⁷ Rytuał to uświęcone zachowanie kształtujące przeświadczenie, że wyobrażenia religijne są prawdziwe, a religijne zalecenia – mądre. Tutaj świat przeżywany odpowiada wizji świata wyobrażanego. Ceremonia religijna stanowi dla jej uczestnika nie tylko model tego, w co wierzy, ale jest także modelem dla jego wiary i życia w świecie. Nikt nie żyje

Rytuał dla Geertza nie jest tylko wyrazem „bycia razem” w chwilach trudnych dla człowieka. Dość przywołać przemyślenia autora *Religion of Java* na temat obrzędów pogrzebowych⁴⁸. Funkcjonujące tutaj symbole religijne, będące nośnikami określonych wierzeń, tym, którzy je przyjmują, dają gwarancję nie tylko rozumienia świata, ale nawet radosnego trwania w nim w cieniu realnej śmierci.

Religia wyrasta właśnie z takiej struktury rzeczywistości, którą wyobraża mit odejścia Boga. Ten świat wydaje się bowiem pogrążony w ignorancji, bólu, niesprawiedliwości. Zjawiska te można jakoś przewyciężyć jedynie na drodze całkowitego powierzenia się autorytetowi religijnemu. W obszarze wybranej religii dla przywołanych symboli nie ma alternatywy⁴⁹.

VII. PODSUMOWANIE

Ten krótki przegląd wybranych dyskursów cechuje przekonanie, że indywidualność w antropologii łączy się z niepowtarzalnym słownikiem autora tekstu. Przywołani badacze – Malinowski, Evans-Pritchard i Geertz – zasługują z pewnością na miano twórców w oryginalny sposób postrzegających rzeczywistość kulturową.

jednak cały czas w świecie stwarzanym przez symbole religijne; większość wierzących bywa w „czasie świętym” od czasu do czasu. Z drugiej strony, codzienny świat jest fundamentalną rzeczywistością ludzkiego doświadczenia. Choć zmienia się pod wpływem dyspozycji formułowanych przez rytuał.

⁴⁸ Por. A. A. S z a f r a Ń s k i, „*Nowa antropologia*” wobec dawniejszych koncepcji religii i magii, Kraków 2000, s. 113-115.

⁴⁹ Cieśla na Jawie wyróżnił trzy rodzaje duchów: „memedis” (straszydła), „lelembuts” (eteryczne istoty) i „tujuls” (duchowe dzieci). „Memedis” przyjmują postać rodziców, krewnych – żyjących i zmarłych; spotyka się je w nocy w miejscach nieuczęszczanych, słabo dostępnych. Są źródłem niepokoju i strachu. Przypominają naszego upiora, stąd niekiedy wydaje się, że ten typ ducha ma rodowód europejski. Jednak wśród „memedis” wyróżnia się postaci typowo indonezyjskie: np. „sundel bolong” – duch kobiety, ambiwalentny w swej formie, raz ujawnia się bowiem w tak atrakcyjnej postaci, że mężczyźni nie są w stanie mu się oprzeć, lub też przeciwnie, jest tak odrażający, że uciekają od niego. Nadto wśród „memedis” wyróżnia się rodzaj męski – „gendruwo” i żeński – „wewe”. „Gendruwo” tłumaczy wydarzenia, które dla Europejczyka są przykładem splotów różnych przypadkowych zdarzeń. Następną kategorią – wskazaną przez Geertza – są duchy zwane „lelembut”. Tłumaczą występowanie różnych chorób – w tym również psychicznych. Osoba nie leczona, a będąca w „posiadaniu” owego ducha, może umrzeć.

Malinowski dał się poznać jako ten, który „był, widział i zaświadcza, a jego świadectwo jest prawdziwe”. Kieruje nim bowiem jakieś wewnętrzne przekonanie o posłannictwie względem całej ludzkości – zdania relacji z tego, jak żyją inni.

Z kolei Evans-Pritchard to geniusz jasnego stylu. Orędownik prawdy obiektywnej. „Obcy” nie jest znów tak różny od nas. Tak naprawdę różnimy się bowiem w sprawach nieistotnych.

Geertz nie ogłasza całemu światu, tak jak Malinowski, że jest oto posłany, by zaświadczyć o Prawdzie, ani też nie operuje językiem „oślepiająco jasnym” w stylu Evans-Pritcharda. Jest antropologiem, który zdaje sobie doskonale sprawę, że obecnie nie można już uprawiać antropologii w stylu Malinowskiego ani Evans-Pritcharda. Łączy ich jednak wielki wkład w poszerzanie świadomości, jak można na różne sposoby kochać, wierzyć, lękać się i trwać przy swoim. Jest to antropologia „zadziwienia” nad różnorodnością. Semantyczne ujęcie wyrasta z analizy konkretnego przypadku i interpretacji. Pojęciami operacyjnymi są: „postępowanie zgodnie z regułą”, „konstruowanie przedstawień”, „ekspresja postaw” lub „kształtowanie intencji”. Nadto Geertz stara się kojarzyć to, co wydaje się trudno kojarzyć, a mianowicie – porządek „boski” i ten tworzony przez ludzi. Dlatego, próbując *odkryć* porządek życia zbiorowego⁵⁰, kieruje uwagę na sens, jaki instytucje, działania, wyobrażenia, wypowiedzi mają dla tych, do których się odnoszą. Pojawiają się więc tropy i obrazowanie w przewodzie wyjaśniającym. Semantyczne ujęcie rytuału włącza obrzędową teorię dramatu i idee czynności symbolicznych. Geertz łączy tutaj myśl V. Turnera i Kennetha Burke’a.

Może swoista pokora⁵¹ wobec różnorodności, odczytywana między wierszami jego prac, sprawia, że książki Geertza nie tylko czyta się w Stanach Zjednoczonych, ale w samej Indonezji, w krajach wielkich, takich jak np. Chiny, Niemcy, Rosja, i małych, jak Holandia czy Portugalia.

⁵⁰ G e e r t z, *O gatunkach zmaconych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, w: N y c z, dz. cyt., s. 217.

⁵¹ Por. G e e r t z, *Dzieło i życie*, s. 43.

BIBLIOGRAFIA

- E v a n s - P r i t c h a r d E. E.: *Nuer Religion*, 3rd ed., Oxford: Clarendon Press 1967.
- F i r t h R.: *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*, 4th ed., London: Routledge & K. Paul 1963.
- G e e r t z C.: *The Religion of Java*, Chicago: Glencoe III, Free Press 1960.
- T e n ż e: *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, Warszawa: Wyd. KR 2000.
- T e n ż e: *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books 1973.
- T e n ż e: *O gatunkach zmaconych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński 1997, s. 214-236.
- G o u l d n e r A. W.: *Funkcjonalizm w angielskiej antropologii*, w: *Czy kryzys socjologii*, red. J. Szacki, Warszawa: Czytelnik 1977, s. 196-208.
- H a ł a s E.: *Symbole w interakcji*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2001.
- I n g l i s F.: *Geertz, Culture, Custom and Ethics*, Cambridge: Polity Press 2000.
- M a l i n o w s k i B.: *Coral Gardens and Their Magic*, Vol. 1, London: Allen & Unwin 1965.
- T e n ż e: *The Role of Magic and Religion. An Anthropological Approach*, w: A. Lessa, E. Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion*, 3rd ed., New York: Harper & Row 1972, s. 63-72.
- T e n ż e: *Magia, nauka i religia*, w: *t e n ż e*, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa: Książka i Wiedza 1958.
- M o r i s B.: *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*, 5th ed, Cambridge: Cambridge University Press 1990.
- N a d e l S.: *Malinowski on Magic and Religion*, w: Firth, dz. cyt., s. 189-209.
- O l s z e w s k a - D y o n i z i a k B.: *Zarys antropologii kultury*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński 1996.
- S z a f r a ń s k i A. A.: „Nowa antropologia” wobec dawniejszych koncepcji religii i magii, Kraków: Nomos 2000.
- T e n ż e: *Magiczno-religijny charakter instytucji ogrodnictwa u Trobriandczyków w świetle badań Bronisława Malinowskiego*, w: *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*, red. Z. Zimoń, Warszawa: Verbinum 1986 s. 126-149.

IN THE SEARCH OF A PARADIGM
OF THE ANTHROPOLOGY OF RELIGION

S u m m a r y

In our anthropological considerations today we refer to the conclusions given by C. Geertz. They may seem to have only a historical character. The paper sought to show symptoms which prove that Geertz's thought has not so much been revitalized as its success has never been on the wane. Similarly as in the case of British anthropology, which is in principal pursued in the functional-structural spirit, bringing to mind the „immortal” figure of Malinowski, so Geertz's works were read in the United States in the 1960s. At the moment, they are also read in Indonesia, in such countries as, for instance, China, Germany, Russia, Holland, or Portugal.

Translated by Jan Kłos

Słowa kluczowe: antropolog, antropologia religii, etnografia „przejrzysta”, kultura jako „sieć znaczeń”, religia, rytuał, „żywa” etnografia.

Key words: anthropologist, anthropology of religion, „transparent” ethnography, culture as a „network of meanings,” religion, ritual, „living” ethnography.