A R T Y K U Ł Y

ROCZNIKI NAUK SPOŁECZNYCH
Tom XXXIV, zeszyt 1 – 2006

ADAM A. SZAFRAŃSKI

GEERTZ
A ANTROPOLOGICZNE DYSKUSJE WOKÓŁ RELIGII

Antropologia interesuje się religią od XIX w., tj. od czasu budowania własnej instytucjonalnej niezależności. Początkowo dominowały ujęcia ewolucjonistyczne. Ewolucjoniści starali się, na podstawie materiału empirycznego, który był początkowo skąpy i niekompletny, zbierany przez podróżników, handlarzy i misjonarzy, wyłuskać jakąś cechę podstawową, pozwalającą rozpoznać w zjawisku kulturowym jego wymiar religijny. Pierwsi koryfeusze antropologii pojmowali owe dane empiryczne w kategoriach „nagich", nieuwikłanych w żadne teorie faktów. Rzeczywistość kulturową, której religia była integralną częścią, pojmowano na wzór systemów naturalnych. Jeśli można było poznać adekwatnie budowę ciała ludzkiego, które stanowiło element systemu naturalnego, to również to samo można było powiedzieć o religii. Taki styl rozumowania określał klimat intelektualny Europy końca XIX w., a mianowicie bezgraniczne zaufanie w możliwości rozumu ludzkiego. Powszechnie „wierzono" w genetyczne wyjaśnianie zjawisk, przyjmując założenia metody ewolucjonistycznej[1]. Zdaniem E. Tylora pierwotną formą

Dr ADAM A. SZAFRAŃSKI – adiunkt Katedry Mikrostruktur Społecznych i Współczesnych Teorii Socjologicznych; adres do korespondencji: Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin.

[1] Przyjmowano tożsamość natury ludzkiej i unilinearny, progresywny rozwój kultury ludzkiej, zakładając jednakowe stadia rozwojowe dla wszystkich ludów. Przeżytki miały odgrywać główną rolę w odtwarzaniu następujących po sobie stadiów rozwojowych. Głównym „motorem" rozwoju miała być naturalna wynalazczość człowieka.

religii był animizm[2], R. R. Maret sądził, że animatyzm[3], A. A. Lovejoy z kolei mówił o mocy mana[4], E. Durkheim wywodził ją z totemizmu[5], a H. Spencer – z kultu przodków[6]. Z wierzeń animistycznych, których zwornikiem była definicja „substancjalna" Tylora, zrodził się obecny monoteizm, który na przykład w społeczeństwach afrykańskich współistnieje z wierzeniami rodzimymi.

Z nastaniem XX w. większość tych unilinearnych modeli zostało zastąpionych przez teorie, w których badacze, dostrzegając w religii wpływ historii, konstrukcji psychologicznych człowieka – jego osobowości, zaczęli posługiwać się nowymi pojęciami takimi, jak: „funkcja", „integracja", „osobowość kulturowa", opisując zjawiska religijne „tu i teraz" bez sięgania do form pierwotnych, których weryfikacja była wprost niemożliwa.

Funkcjonalne ujęcia religii, dobrze znane z wielu publikacji[7], kojarzą się nam nieodzownie z postacią Bronisława Malinowskiego[8] i wielu jego uczniów. Malinowski zakładał, że religia sięga samych początków historii człowieka pierwotnego. Występowała ona zawsze w chwilach dla człowieka trudnych, zapewniając mu, dzięki sprawowanym obrzędom, poczucie bezpieczeństwa i ładu. Dzięki temu stanowiła ona element nieodzowny dla skutecznego funkcjonowania człowieka pierwotnego. Malinowski[9] nie pytał, w co ludzie wierzą, ale jaką funkcję spełnia dany rytuał. Siegfried F. Nadel[10] starał się nakreślić przedmiot religii i jego relacje ze społecznymi instytucjami, wzbogacił perspektywę przyjętą przez Malinowskiego, mówiąc o religii jako o wie-

[2] Wiara w dusze dochodzące do głosu w marzeniach sennych, a opuszczające ciało po śmierci, oraz w duchy, istoty bezcielesne.

[3] Inaczej preanimizm – charakteryzuje się wiarą w bezosobową siłę i moc.

[4] Bezosobowa moc, zasada życia, jest czynnikiem sprawczym wszystkich zjawisk.

[5] Totemizm ujmowany jest jako specyficzna forma życia społecznego, wynikająca z przekonania o pochodzeniu danej grupy od jakiegoś zwierzęcia, przedmiotu materialnego lub ciała niebieskiego.

[6] Kult przodków – inaczej manizm, przejawia się w wierze w pośmiertną siłę duchową zmarłych przodków.

[7] Zob. A. A. P a l u c h, *Malinowski*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1983.

[8] Zob. A. A. S z a f r a ń s k i, *Malinowski Bronisław*, w: *Leksykon kultury polskiej poza krajem od roku 1939*, t. I, Lublin: TN KUL 2000, s.251-253.

[9] Zob. bibliografię w: P a l u c h, *Malinowski*, s. 127-128.

[10] *The Foundation of Social Anthropology*, London 1964, s. 108, 111, 145, 151, 169; t e n ż e, *Malinowski on Magic and Religion*, w: R. F i r t h (ed.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*, 4th ed., London 1963, s. 191.

rzeniach i praktykach, dzięki którym nawiązana jest nić komunikacji z nadnaturą. Nie poprzestaje on jedynie na funkcjonalnym opisie, ale nakreśla cztery główne kompetencje religii. Religia 1. „uzupełnia" poznanie racjonalne, 2. potwierdza wartości, 3. integruje społeczeństwo, 4. wyposaża jednostki w religijne doświadczenia.

Przywołane kompetencje stoją u podstaw funkcjonalnej dyskusji nad religią – jej funkcji wyjaśniającej, potwierdzającej moralność, która może mieć wpływ na sposób gospodarowania[11] oraz funkcji integracyjnej i stabilizującej cały system.

Funkcjonalna perspektywa analiz przyczyniła się też do ukucia redukcjonistycznej projekcji religii, którą widziano jedynie przez pryzmat potrzeb ludzkich, co przyczyniło się do pokazania jednowymiarowego, utylitarnego jej obrazu[12].

Anthony Wallace[13], analizując zjawisko religii, zdaje się łączyć te dwie perspektywy: ewolucjonistyczną i funkcjonalną. Wspierając się na jakże prostej definicji Tylora, stwierdza, że obecność pierwiastka duchowego[14] jest elementem, który pozwala rozpoznać w zjawisku kulturowym jego wymiar religijny. Stąd religia jest uchwytna właśnie dzięki obecności elementów nadnaturalnych pod postacią istot niebiańskich. Nadto religia zawiera pewien zestaw praktyk: modlitwa, śpiew, rytuał, religijne spotkania, by wyliczyć te najczęściej występujące w różnych religiach.

Zdaniem Wallace'a rytuały są najbardziej znaczącymi instrumentami, poprzez które dokonuje się religijna przemiana w jednostce i grupie. Pod wpływem toczącej się dyskusji na temat rytuału – jego funkcji Wallace określa religie jako „zbiór rytuałów, racjonalizowanych w mitach, które aktywizują nadnaturalne moce w kierunku zmiany człowieka i świata"[15]. Funkcjonalny aspekt jest widoczny w określeniu definicji, która mówi o „zmianie człowieka i świata". Jest on też obecny u wielu teoretyków religii, by wspomnieć tutaj: Durkheima, Webera czy Radcliffe-Browna.

---

[11] Por. M. W e b e r a, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, w: *A Reader in the Anthropology of Religion*, ed. M. Lambek, Malden: Blackwell Publishing 2002, s. 50-60.

[12] A.A. S z a f r a ń s k i, *„Nowa antropologia" wobec dawniejszych koncepcji religii i magii*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 2000, s. 32-41.

[13] *Religion an Anthropological View*, New York: Random House 1966.

[14] Tamże, s. 52.

[15] Tamże, 107.

Dostrzeżenie przez Wallace elementu praktyk religijnych jest przeciwwagą dla tych ujęć religii, które widzą w niej głównie wymiar kognitywny[16]. Wallace nie daje jednak przekonującej racji za konieczną obecnością elementu nadnaturalnego w definicji religii. Choć religia dla wielu antropologów[17] wydaje się wyjątkowym elementem kulturowym (poprzez posiadanie właśnie elementów nadnaturalnych), to jednak nie wszyscy antropolodzy z tym się zgadzają. Co prawda ewolucjoniści, mówiąc o religii, odnosili nas do świata istot nadnaturalnych, to jednak funkcjonalizm ze swoją utylitarną perspektywą analiz, postrzegając religię jako system (dodajmy system doskonale zbalansowany), zagubił gdzieś po drodze ten nadnaturalny jej wymiar, który zdaje się konstytuować religię jako religię. Dlatego funkcjonalna perspektywa okazała się inspirującą dla marksizujących antropologów, którzy wskazywali właśnie na doraźne, utylitarne funkcje zachowań religijnych.

*

Krytyka funkcjonalizmu krystalizowała się w dwóch kontrastujących ujęciach faktu kultury, w tym religii. Pierwsze wyznaczone pracami P. Diltheya[18] i M. Webera[19], drugie – K.Marksa[20], C. Levi-Strussa[21]. Orientacje te łączy traktowanie religii w kategoriach faktu społecznego, choć jego rozumienie jest dalekie od propozycji E. Durkheima[22]. W obszarze antropologicznego dyskursu najwybitniejszym przedstawicielem kierunku humanistycznego jest niewątpliwie C. Geertz, natomiast jej strukturalnych ujęć C. Levi-Strouss.

Geertz mówi sam o sobie jako o etnografie, który w obcym dla siebie mieście, spacerując trochę nieśmiało, stara się uchwycić znaczenia tego, co

[16] Religia jako „siła, moc mana, taboo, objawienie – iluminacja, mit – racjonalizacja" tworzy spójną, mentalną całość, której nadrzędną funkcją jest wyjaśnianie świata.

[17] Na przykład przedstawiciele szkoły kulturowo-historycznej (W. Schmidt, H. Zimoń).

[18] Zmienił on sposób myślenia o kulturze poprzez wprowadzenie analogii „tekstu" na oznaczenie znaczących działań.

[19] Weber podkreślił wpływ idei na nasze życie. Jest jednym z twórców socjologii rozumiejącej.

[20] Zob. m.in. K. M a r k s, *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1947.

[21] Twórca szkoły strukturalnej w antropologii. Z wielu jego prac po polsku m.in. ukazała się *Antropologia strukturalna* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1970).

[22] *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 1968.

obserwuje i słyszy. Ten szczególny etnograf jest wyrafinowanym intelektualistą i pisarzem zainteresowanym m.in. rytuałem i religią. Ale daleki jest od konstruowania modeli, które trudno jest zweryfikować – jak to było za czasów Tylora. „Niezbyt dobrze czuję się, gdy oddalam się od bieżącego życia”[23] – stwierdza w jednej ze swoich prac uczony.

Geertz jest raczej eseistą niż badaczem-twórcą systemu w stylu Parsonsa[24]. W miarę upływu lat w swoim pisarstwie, coraz bardziej odwołuje się do epigramów, paraboli i metafor. Pisze on z wielką sugestywnością o wybranych ideach kulturowych, odnosząc je z kolei do jakiegoś konkretnego wypadku. Jego sposób pisania sprawia, że osoby spoza antropologii żywo reagują na kwestie przez niego poruszane. Idee na temat religii są z pogranicza różnych dyscyplin. Nie należy jednak widzieć jego trajektorii w kategoriach logicznego następstwa przyjętego projektu. Sam Geertz odczytuje swoją przebytą drogę jako sieć „szczęśliwych zbiegów okoliczności”. W wywiadzie przeprowadzonym przez Richarda Handlera, a opublikowanym w „Current Anthropology” na pytanie Handlera „Co zaprowadziło cię do antropologii?”, Geertz odpowiedział – „szczęśliwy zbieg okoliczności[25].

[23] C. Geertz, *Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York: Basic Books 1973, s. vii.

[24] W pierwszych pracach Geertza widać wyraźnie wpływ Parsonsa i Webera. Natomiast począwszy od lat siedemdziesiątych pojawiają się nowi badacze, tacy jak: Kenneth Burke – z zakresu literatury, Susanne Langer – filozofia idealistyczna oraz Paul Ricoer – filozof francuski. Langer i Burke uważają, że cechą najlepiej określającą ludzki świat jest zdolność człowieka do symbolicznego zachowania. Zdaniem Burke człowiek jest „zwierzęciem używającym symboli”. Według Langer empiryczna koncepcja wiedzy wykazuje swoją słabość polegająca na wyobrażeniu sobie wiedzy jako jakiegoś gmachu stojącego na zewnątrz człowieka. Od Ricoeura natomiast Geertz zaczerpnął idee tekstu, która ma przybliżać świat kultury. Znaczenia tworzone przez człowieka w jego działaniu winny być odczytywane tak, jak odczytuje się tekst. Działanie ma bowiem symboliczny wymiar. Później Wittgenstein, Ryle i Rorty podkreślą jego relatywny wymiar.

[25] R. Handler, *An Interview with Geertz*, „Current Anthropology” 32(1991), No 5, s. 603. Geertz chce przez to powiedzieć, że o powodzeniu, w jego przypadku, zadecydowała odpowiednia chwila. Po II wojnie światowej, jako byłego żołnierza, obejmowała mnie – wspomniał Geertz – ustawa ułatwiająca, dawnym żołnierzom, podejmowanie studiów. (Mowa jest tutaj o ustawie o byłych żołnierzach amerykańskich znanej po nazwą GI Bill).

*

Zdaniem Geertza antropologia religii realizuje się w dwóch etapach[26]. Pierwszy polega na analizie systemu znaczeń pod postacią religijnych symboli, drugi jest odniesieniem tegoż systemu do społeczno-strukturalnych i psychologicznych procesów. Geertz jest przekonany, że antropolodzy zaniedbali analizę systemu symboli, zwracając większą uwagę na analizę ich funkcji, bądź też zajęci byli konstrukcją ich form pierwotnych, zakładając, że zawierają w sobie jakąś istotę religii. Strategia ta zawiera: 1. opis lokalnego punktu widzenia krajowców charakterystyczny dla takiego, a nie innego kontekstu i 2. porównania w postaci tzw. zagęszczonego opisu. Świat różnych kultur przedstawiany jest pod postacią różnych tekstów, inaczej – światów publicznych społecznie tworzonych w formie społecznie akceptowanych znaków, wydarzeń społecznych, w których na pierwszym miejscu antropolog widzi konkretnych ludzi działających „tu i teraz", komunikujących się nawzajem dzięki posługiwaniu się „znaczącymi symbolami".

Geertz w artykule *Religion as Cultural System* ukazuje jedną z najbardziej wpływowych, inspirujących dyskusji na temat religii. Podąża on w zupełnie innym kierunku niż Wallace, choć zatrzymuje pewne funkcjonalne jej elementy. „W wierze religijnej i praktykach etos grupy jest przedstawiany w zracjonalizowany sposób w kategoriach stylu życia idealnie przystosowanego do aktualnego stanu rzeczy opisanego przez światopogląd, podczas gdy światopogląd jest emocjonalnie usprawiedliwionym wyobrażeniem zorganizowanym w taki sposób, by zaadoptować właśnie taki styl życia"[27].

Model ten sugeruje pewien zamknięty obieg powiązanych elementów: etosu i światopoglądu nawzajem się potwierdzających. Światopogląd stanowi element naturalnej struktury tego świata. Sugeruje to, że jest on jedynie możliwym i naturalnym w nim sposobem działania i widzenia świata, wzmocnionym poprzez religijne i emocjonalne doświadczenie będące elementem rytuału. Z takim systemem harmonijnie zbalansowanym spotykamy się w społeczeństwach tradycyjnych, w których :

„Religia jest (1) systemem symboli, (2) które sprawiają w człowieku wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje poprzez (3) formowanie

[26] Projekt ten wyrasta z przekonania, że to idee, a nie np. sposób gospodarowania kształtują struktury i instytucje społeczne.

[27] *The Interpretation*, s. 89 n. (tłum. moje – A. A. Sz.).

koncepcji powszechnego ładu istnienia, (4) jednocześnie nadając koncepcjom tym takiej faktyczności, że (5) nastroje te i motywacje wydają się unikalnie realistyczne”[28].

Definicja ta zdaje się zawierać następujące elementy: światopogląd, etos i doświadczenie. Światopogląd występuje pod obrazem „ogólnego ładu istnienia”, etos jako „motywacje”, a doświadczenie w kategoriach „nastroju”. Podstawowym ich nośnikiem jest koncepcja systemu symboli. Geertz określa symbol jako nośnik znaczenia. Może nim być słowo, przedmiot, działanie – jeśli tylko towarzyszy im określone znaczenie. Znaczenie towarzyszące przedmiotom może być bardzo proste, niejako oczywiste, a określające np. liczbę przedmiotów, jak i bardzo złożone, mówiące o przedmiocie kultu. W zainteresowaniu antropologa leży rozumienie jednostki określonych przedmiotów, czynności czy gestów, jak również ich artykulacja w „kulturalnym akcie”. Następnie Geertz mówi o dwóch rodzajach systemu symboli – modelu „of” i modelu „for”. Ten pierwszy jest systemem symboli, który określa coś, co jest na zewnątrz niego. Na przykład zwykły plan lekcji w szkole jest przykładem „modelu of” – mówi nam o określonych zajęciach w określonych klasach, czyli o rzeczywistości, która jest poza nim. Ten drugi (model „for”), można wyobrazić sobie w postaci konspektu, jaki nauczyciel przygotował na lekcje. Oczywiście, modele te zachodzą na siebie. Za planem lekcji skrywa się określona, przyjęta przez nauczycieli pewna polityka (model „for”) – układ lekcji ma czemuś służyć i na odwrót – zrealizowany konspekt staje się jakby modelem „of”. Odnosi się już do lekcji zrealizowanej, do rzeczywistości, która nie tylko jest w głowach uczniów, ale zrealizowany materiał został zapisany w formie notatek – tekstu, stanowiąc jednocześnie coś zewnętrznego wobec pierwotnego konspektu nauczyciela. Podobnie światopogląd w definicji Geertza może spełniać funkcję modelu „for”, ponieważ strukturalizuje doświadczenie, nadaje mu określony kształt, ale tak jak dziecko, wzrastając, nabywa pewnych sprawności, uczy się pewnych wzorów postępowania, „materializując” niejako funkcjonujące wyobrażenia na temat tego, „jak być powinno”, tak z czasem model „for” przechodzi w model „of”. To, co pierwotnie było jedynie wyobrażeniem, staje się rzeczywistością.

Światopogląd według Geertza jako „emocjonalnie zorganizowane wyobrażenie” potwierdzające religijny „styl życia” można by przedstawić

[28] Tamże, s. 90 (tłum. moje – A. A. Sz.).

w postaci określonych pól wyznaczonych niezracjonalizowanymi potrzebami ludzkimi[29].

Pierwszy element tego „pola" stanowi reakcja na do końca nieuświadomione potrzeby całościowego wyjaśniania natury świata. Przejawiają się one w pytaniach rozpoczynających się partykułami „jak" i „dlaczego" – „Jak powstał świat?", „Jak jest zbudowany?", „Dlaczego każda forma życia zmierza ku śmierci?". Choć ludzie starali się „od zawsze" na takie pytania odpowiadać, to wyniki ich pracy okazywały się zawsze ułomne. Dlatego skłaniano się ku odpowiedziom oferowanym przez różne światopoglądy religijne, akceptowane nie z racji ich wewnętrznej przejrzystości, logiczności, ale z tej racji, że były one kompletne. Drugi obszar ma wymiar „substancjalny". Nawet w krajach najbardziej rozwiniętych technologicznie ludzkość bywa bezradna, stojąc „twarzą w twarz" wobec przeróżnych kataklizmów – trzęsień ziemi, suszy, epidemii. W kulturach tradycyjnych wydarzenia te uświadamiały ludziom ich bezradność wobec świata. Człowiek jednak nawet w takich sytuacjach skłaniał się ku aktywności, a była to aktywność właściwa dla rytuałów religijno-magicznych. Okresy np. suszy stawały się okazją do budzenia potrzeby uczestnictwa w rytuałach sprowadzania deszczu. Ostatnie pole tworzą odpowiedzi na potrzeby seksualne. Manifestują się one albo wprzeróżnych zakazach (represyjna funkcja kultury) albo w różnych formach sublimacji (np. w sztuce). Taki, emocjonalnie samopotwierdzający się wycinek kulturowego świata, posiadający strukturę porządku, przystaje do systemu symboli – świata religii.

Ów „samopotwierdzający się świat" odnosi nas do przeżyciowej warstwy religii; jest on przedstawiony przez Geertza w formie nastroju i motywacji. Przez nastrój rozumie się rzeczywistość z natury swej chwilową i zmienną nasyconą emocjami. Chcąc ją jakoś przybliżyć, Geertz używa następujących określeń: „godny czci", „uroczysty", „triumfalny", „godny współczucia". Cechą charakterystyczną „nastroju" jest jego „totalizujący" charakter, osoby będące np. pod wpływem silnych emocji związanych z przeżyciem utraty osoby najbliższej przeżywają „całą swoją osobą" ów stan „godny współczucia". Natomiast motywacje umieszcza Geertz w kontekście etyki. Wyrastają one z religijnego doświadczenia, są trwałe i kierują ludzkimi zachowaniami. Choć wspomniane nastroje i motywacje nie sposób utożsamić, to jednak

[29] Por. M. S p i r o, *Religion: Problems of Definition and Explanation*, w: M. B a n t o n (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock 1968, s. 110 n.

blisko są, zdaniem Geertza, ze sobą powiązane. Nastrój warunkuje bowiem w pewnym sensie motywacje, choć te ostatnie są bardziej skorelowane z wartościami, ze światopoglądem, który zdaje się mniej zależeć od zmiennego nastroju.

Geertz jest przekonany, że symbole wyrażające światopogląd, nastroje i motywacje są elementami całości znaczącej, obejmującej następujące obszary: pojmowania rzeczy, cierpienia i zła.

Zdaniem Geertza człowiek nie może normalnie funkcjonować w świecie, jeśli nie jest w stanie poznawczo zapanować nad nim – przynajmniej w jakimś dostatecznym stopniu. Znaczy to, że religia przychodzi z pomocą człowiekowi zmagającemu się z zagadkami, których z różnych powodów nie jest w stanie rozwiązać. Pozostawione takimi powodują różne stany kryzysowe w ludzkim życiu. Po prostu model zracjonalizowanego Oświecenia okazał się nie do wykonania. Rzeczywistość „przerosła" intelektualne możliwości człowieka. By istnieć, człowiek zakłada ład istnienia, który współgra ze światopoglądem religijnym.

Drugi obszar stanowi cierpienie. Religie, każda na swój sposób, starają się ten problem rozwiązać. W buddyzmie centralną ideą wskazującą na potrzeby ludzkie jako jego źródło jest cierpienie. Stąd wyzbycie się potrzeb jest jedyną drogą budowania wewnętrznego ładu. Na przeciwległym krańcu lokuje się chrześcijaństwo ze swoją prawdą o „cierpiącym Bogu – Człowieku", która jest pełną afirmacją tego, co ludzkie. Już nie mówi się o jakimś wyniszczeniu ludzkich pragnień, ale ich przeobrażeniu na drodze cierpienia. Nie jest to jakaś forma związana z apoteozą cierpienia. To ostatnie w ramach dyskursu religijnego – wydarzenia zbawczego może stać się formą odnowy, przemiany życia i w tym należałoby odczytywać jego sens. Czy prawdę tę można połączyć z „systemem symboli" w projekcie Geertza? – pytanie to pozostawiam do rozstrzygnięcia Czytelnikowi.

Z cierpieniem nieodłącznie związany jest problem zła, które uniemożliwia człowiekowi wyrażenie poprawnego sądu moralnego. „Poprawny" sąd dostrzega różnice pomiędzy tym, jak jest (jak się rzeczy mają), i tym, jak winno być. Zło zaciera bowiem tę granicę.

W kulturach rozwiniętych to zacieranie granicy nie jest już łączone z jakąś substancjalną ideą zła. Stwierdza się jedynie, że jest skutkiem postępującej racjonalizacji świata, która mówi o powszechnej względności wzorów zachowań. Miejsce religii zajmuje wówczas kulturowo określona ideologia, pozwalająca widzieć sens np. w związkach homoseksualnych.

Istnienie w świadomości wiernych (mowa o kulturach tradycyjnych) owej granicy świadczy o tym, że religia miała tam skuteczne mechanizmy transmisji znaczeń religijnych symboli. Akceptacja owych symboli nie dokonywała się na podstawie własnych doświadczeń świata, ale przekonującego autorytetu – w religii tradycyjnej (zdominowanej tradycją) to człowiek jest przez bóstwo wybierany. Siła autorytetu bierze się z mistycznych przeżyć. One są podstawowym źródłem jego mocy, a jej transmisja dokonuje się podczas rytuału. Rytuał niesie ze sobą wartości religijne, wzory zachowań (etos religijny) i religijny pogląd na świat (światopogląd). Wzajemne przenikanie się tych światów w trakcie trwania rytuału uzbraja uczestników w unikalną moc, siłę dawania świadectwa swojej religijności.

Siła religijnych symboli zawierała się w tym, że mogły stać się „programami" formułującymi ludzkie życie. Przemiana świata wartości leżąca u podstaw zmiany obowiązującego wzoru zachowania dokonywała się właśnie podczas rytuału. Uczestnicy rytuału przebywali w unikalnym, totalizującym świecie, gdzie wszystko było możliwe, o ile towarzyszył im wszechobejmujący nastrój i trwała motywacja afirmacji tego, co potwierdzane było przez charyzmatycznych przywódców religijnych, niepodważalne w żaden sposób autorytety.

W sytuacji zmiany społecznej symbole religijne tracą na sile oddziaływania, gdyż ich przekaz nie jest już tak wyrazisty, jak dawniej. Geertz w *Ritual and Social Change*[30] opisuje sytuację dawniejszych wieśniaków, którzy zamieszkują Modjokuto (Java). Rzeczywistość zurbanizowana, niosąca społeczne i polityczne podziały właściwe dla miasta, osłabia intencje zawarte w rytuale religijnym, który zawiera przeświadczenie o zunifikowanym społeczeństwie[31]. Stąd zurbanizowany, dawny mieszkaniec wsi, przestaje czerpać siłę z tradycyjnych ludowych rytuałów. Jego emocjonalnie utkana sieć znaczeń zurbanizowanego świata oddala go coraz bardziej od dawnego, religijnego jego obrazu. Z drugiej strony, młode państwa są terenem zwalczających się sił politycznych, za którymi stoją właściwe im ideologie. Te ostatnie zajmują miejsce dawnych religii. Ich dawni przywódcy zastępowani są charyzmatycznymi liderami. Podobnie jak religia ideologia zsekularyzowanego społeczeństwa jest systemem symboli wyrosłym w konkretnej kulturze,

[30] *Ritual and Social Change: A Javanese Example*, w: t e n ż e, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York: Basic Books 1973.

[31] T e n ż e, *Islam*, tamże, s. 68.

która jest jej naturalnym usprawiedliwieniem. Tworzy ona nowe symboliczne formy, za którymi kryje się „religia wyboru" jako naturalny element rzeczywistości społecznej. Nie jest już zakorzeniona w mistycznych przeżyciach swoich proroków, ale staje się remedium na bolączki codziennego życia, łagodząc jakoś sytuacje zrodzone z rozczarowania modernizmem – „projekt nowoczesności" nie zdołał bowiem uczynić życia ludzkiego bardziej ludzkim.

Polityka neokolonialna wobec np. nowo powstałych państw Afryki, wojny na kontynencie europejskim, powstanie komunizmu, sytuacja w Indonezji – wszystko to nie pozostawia żadnych złudzeń – ideologie tak naprawdę nie są w stanie przejąć totalizującej roli religii. Pozostają jednak nieodzownym składnikiem kulturowego klimatu przełomu wieków. Cechą charakterystyczną owego przełomu jest lawinowo postępująca laicyzacja, która wyrosła ze zracjonalizowanego projektu na życie. Podkopując dominujące do tej pory znaczenie religijnych systemów wierzeń, ideologie powodują utratę przez religię monopolu na tworzenie uniwersalnych matryc, powszechnie ważnych, nadających sens ludzkiemu życiu Jednak jest coś, co może napawać przynajmniej umiarkowanym optymizmem człowieka współczesnego. Geertz nazywa to „zdrowym rozsądkiem". Co prawda jest on bezradny w obliczu pytań filozoficznych czy wątpliwości natury moralnej, ale ma „praktyczną mądrość". Pozwala ona skutecznie funkcjonować człowiekowi w świecie nacechowanym postawami konsumpcjonistycznymi. Webera taki stan rzeczy z pewnością by nie zadowolił, gdyż – jego zdaniem – człowiek Zachodu utracił przez to poczucie sensu. Mowa jest tutaj o sensie ostatecznym, który jedynie religia ze swoim totalizującym widzeniem rzeczywistości jest w stanie człowiekowi zaoferować.

Problemy z tym związane znalazły swoje miejsce w doskonałym studium porównawczym Geertza *Islam Observed*[32]. Porównał w nim dwa kraje islamskie: Indonezję i Maroko. W krajach tych religia i światopogląd budowały swoisty typ religijności – *religiousnees*. Obecnie ich drogi rozchodzą się. Ortodoksyjne wierzenia tracą na znaczeniu – zsekularyzowana ideologia zajmuje ich miejsce. Dokonuje się to za sprawą zwycięstwa „poznania zdroworozsądkowego" nad poznaniem religijnym. Czy to poznanie nazwane przez Geertza „zdroworozsądkowym" w gruncie rzeczy nie przekłada się na

[32] *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago–London: The University of Chicago Press 1968.

poznanie właściwe nauce pozytywnej – pozostaje pytaniem otwartym. Zdaniem Geertza jest ono uwarunkowane kulturowo – a jeśli tak, to wydaje się, że nie może formułować zdań powszechnie ważnych.

W przypadku krajów tak etnicznie złożonych, jak Indonezja czy Maroko, polityka unifikacyjna politycznych liderów, by być skuteczną, przyjęła formę nacjonalistycznej ideologii, która spycha religie do prywatnego życia, oferując tym samym radykalne oddzielenie indywidualnej pobożności od publicznego życia i absolutyzację nauki przy jednoczesnym powolnym upadku autorytetu religii. Religijny styl życia – *religiousness* – ulega przemianie na rzecz *religious-mindedness* zsekularyzowanego stylu życia. Walka między nimi jest „walką o rzeczywistość”[33].

*

B. Morris[34] uważa, że podejście Geertza do religii jest bliskie propozycji Junga czy Eliadego. T. Asad[35] nie zgadza się z Geertzem, że religia jest przede wszystkim sprawą pewnej „powszechnej mocy”, która buduje religijne ideologie, autoryzuje religijne praktyki i wypowiedzi. Tymczasem według Asada nie ma czegoś takiego jak transkulturowa definicja religii[36]. Zarzuca onGeertzowi, że widzi religie jedynie w kontekście „chaosu”, przestrzeni, która ogranicza religie do sfery prywatnej i poprzedza wiedzę (wyrasta z autorytetu). Zdaniem Asada jest to wynik marginalizacji religii. Wybrane zarzuty Asada rodzą wiele pytań. Po pierwsze, jeśli Asad ma rację, to być może Morris trafnie powiązał ją z ujęciem Eliadego. Po drugie, niektórzy komentatorzy Geertza zgadzają się z krytyką Asada, zauważając żartobliwie, że w systemie symboli przyrównanym do pajęczyny nie widać pająka – tym samym potwierdzają rozdział pomiędzy religią (pajęczyna) a systemem społecznym (pająk wyobraża jego najmniejsze ogniwo).

Ujęcie religii zaproponowane przez Geertza wydaje się wzbudzać ciągle kontrowersje, które fragmentarycznie staraliśmy się pokazać. Z pewnością

[33] Tamże, s. 104.

[34] *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*, Cambridge–New York–Port Chester–Melbourne–Sydney: Cambidge University Press 1990, s. 313.

[35] *Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz*, „Man” 18(1983), No. 2, s. 237.

[36] Tamże, s. 238.

religia wśród różnych tematów antropologicznych zajmuje pozycję centralną. Tak też, jest rzeczą zrozumiałą, że tę krótką analizę religii jako systemu symboli należy potraktować jedynie jako zapowiedź opracowania szerszego, uwzględniającego cały kontekst związany z formowaniem się „nowej antropologii", której jednym z inicjatorów jest Geertz. Na koniec wspomnijmy, że Michael Lambek redaktor „Reader in the Anthropology of Religion" (Blackwell Publishing, Malden, USA 2002), umieścił artykuł Geertza na temat religii obok artykułów takich koryfeuszy antropologii jak: Weber, Durkheim i Tylor (tenże „Reader" ukazał się jednocześnie w Anglii, Australii i Niemczech).

GEERTZ AND ANTHROPOLOGICAL DEBATES AROUND RELIGION

Summary

Among various anthropological questions religion surely takes the central position. The author of the article tries to show C. Geertz's conception of religion as the background of evolutionist and functional debates about it. He departs from perceiving religion in the categories of a social fact towards treating it as a system of symbols. The model suggests a certain closed circulation of connected elements: ethos and worldview, mutually confirming each other. Worldview is an element of the natural structure of the world. This suggests that it is the only possible and natural way of acting and perceiving the world, consolidated by religious and emotional experience that is an element of the ritual. In the situation of social change religious symbols seem to lose their influence, turning into various forms of ideology – a phenomenon Geertz called "ideologization of religion". This is done owing to the victory of "commonsensical cognition" over religious cognition. By the very fact the religious lifestyle – "religiousness" – is transformed into "religious-mindedness". The struggle between them is the "struggle for reality".

Słowa kluczowe: religia, rytuał, autorytet religijny, system symboli, światopogląd, etos, doświadczenie, styl życia, sekularyzacja.
Key words: religion, ritual, religious authority, symbol system, worldview, ethos, experience, lifestyle, secularization..