

ADAM A. SZAFRAŃSKI

GEERTZ A SOCJOLOGIA

Artykuł niniejszy ukazuje, na ile antropologia interpretacyjna Clifforda Geertza¹ i socjologia² w aspekcie przyjętych metod, technik badawczych, wybranych problemów i teorii wzajemnie się przenikają. Nie jest to zadanie łatwe, gdyż przede wszystkim „W antropologii [etnografii opisu różnorodności kulturowej – A. A. Sz.] zawsze chodziło o przyglądanie się smokom, a nie o oswojanie ich czy budzenie do nich wstrętu ani o topienie ich w kadrach teorii”³. Natomiast w socjologii i antropologii, które Geertz studiował w latach pięćdziesiątych XX w. na Harvardzie, „widzialność” elementów kulturowych traktowana jest jako wyróżnik tego, co realne i rzeczywiste w kulturze; tego, co stanowi szczególny przypadek „oko-centryzmu” całej zachodniej cywilizacji. Tym samym to, co nie przystawało jakoś do przyjętego funkcjonalno-strukturalnego systemu, pomijano w procesie badawczym. Kiedy Ameryka po II wojnie światowej finansowała rekonstrukcję Europy oraz promowała powstawanie niepodległych państw w Azji i Afryce, „unifikująca”

Dr ADAM A. SZAFRAŃSKI – adiunkt w Katedrze Mikrostruktur Społecznych i Współczesnych Teorii Socjologicznych Instytutu Socjologii KUL; adres do korespondencji: Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; tel. 081 445 33 53.

¹ Antropologia jest dla niego nauką historyczną (tradycja F. Boasa), koncentrującą się raczej na dążeniu do zrozumienia indywidualnego zjawiska niż dążącą do ustalenia praw ogólnych, wzajemnych zależności między nimi.

² Chodzi nam tutaj o socjologię nabadowaną na postpozytywistycznej filozofii, w której obszarze mówi się, że wszelki rozwój naukowy jest procesem zakotwiczonym równie mocno w myśleniu teoretycznym i empirycznym; rozstrzygnięcia filozoficzne, metafizyczne mają decydujące znaczenie dla praktyki badań empirycznych; pozytywistyczna wizja nauk jako ateoretycznych jest czystym nieporozumieniem; spory teoretyczne nie znajdują prostego rozstrzygnięcia przez odwołanie się do faktów empirycznych.

³ Zob. A. S z a f r a Ń s k i. *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2007 s. 65.

teoria modernizacji⁴ była w polu zainteresowania socjologów i antropologów, którzy wnikliwie zajmowali się tym tematem. Ze zrozumiałych względów oczekiwano, że nauki społeczne włączą się wydatnie w rekonstrukcję tychże państw i uda się tym samym powstrzymać komunistów przed objęciem przez nich władzy w państwach uzyskujących niepodległość. Trzeba przyznać, że Geertz w latach pięćdziesiątych był pod przemożnym wpływem myśli T. Parsonsa⁵ i krytycznej parsonsofskiej wersji Webera⁶. Jednak projekt Parsonsa, akcentujący w systemie społecznym to, co przynosi poczucie pewnej równowagi i stabilizacji, stopniowo traci na znaczeniu. Staje się przedmiotem krytyki. Radykałiści oskarżają Parsonsa o popieranie fałszywej świadomości burżuazji na temat iluzji *consensusu*, tym samym braku świadomości faktycznych sprzeczności, jakie tkwią pod powierzchnią „pozornej zgody”.

W miarę upływu czasu Geertz, będąc pod wpływem m.in. czynników wyrastających z podzielanej przez niego metarefleksji historyków i socjologów na temat sposobu budowania wiedzy o kulturze oraz tych, które biorą początek z naukowej biografii autora *The Interpretation of Cultures*⁷, zaczyna odchodzić od programu Parsonsa, oferując jednocześnie tzw. teorię środka. Zwraca ona uwagę socjologom i antropologom na społeczne oraz ideologiczne ograniczenia, jakim wszyscy podlegamy (trudno tak naprawdę antropologom wyzbyć się własnych kategorii badawczych przy opisie Innego, tym samym zrezygnować z etnocentryzmu). W pracy *The Interpretation of Cultures*, a dokładniej w artykule wprowadzającym pt. *Opis zagęszczony. Ku interpretacyjnej teorii kultury*, Geertz określił przyjętą przez siebie „metodę” w antropologii interpretacyjnej.

Sposób prezentacji materiału etnograficznego przez Geertza – z zamierzenia nie do końca jasny – sprawił, że autor ten jest na wiele różnych spo-

⁴ Modernizację można zdefiniować jako zbliżanie się społeczeństwa w sposób zamierzony, celowy, planowy do uznanego modelu nowoczesności. Zob. P. S z t o m p k a. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków: Wydawnictwo ZNAK 2002 s. 508; por. S z a f r a Ń s k i, jw. s. 27.

⁵ Geertz przejął od Parsonsa koncepcję systemu społecznego Według niej, aby system działania społecznego mógł trwać, musi być zdolny do adaptacji, osiągania celów, integracji i utrzymywania wzorów działania społecznego.

⁶ W pracach Parsonsa ciągle przewija się myśl o konwergencji koncepcji socjologicznych. Jego odczytywanie historii myśli socjologicznej charakteryzuje się łączeniem woluntaryzmu i determinizmu, antynaturalizmu i naturalizmu, indywidualizmu i holizmu, psychologizmu i socjologizmu. Dlatego czymś najpierwotniejszym, orientującym ludzkie działanie, nie jest DUCH w znaczeniu heglowskim, ale kreacja.

⁷ Zob. S z a f r a Ń s k i, jw. s. 32 n.

sobów interpretowany⁸. Ze współczesnych socjologów warto odwołać się do pracy E. Hałas *Symbole w interakcji*⁹, gdzie propozycję Geertza na temat „działania symbolu” autorka umieszcza w kontekście teorii poststrukturalistycznej Pierre’a Bourdieu.

Powyższą problematykę zawarłem w dwóch częściach artykułu. W pierwszej, metodologicznej, staram się pokazać zmiany, jakie zaszły we współczesnym świecie. Co sprawiło, że nie można było – zdaniem Geertza – uprawiać już dalej antropologii w stylu Malinowskiego czy Evans-Pritcharda ani socjologii w duchu pozytywistycznym¹⁰. W drugiej ukazuję procesy na przykładzie badań Geertza w Indonezji i Maroku, które są znakiem przejścia od tradycyjnej religijności (*religiousness*) ku jej formie zideologizowanej (*religious-mindedness*). Przetwanie religii tradycyjnej na Bali (balizm) podaje jednak w wątpliwość prawdziwość założonego destrukcyjnego wpływu modernizacji na religijność (tradycyjna teoria sekularyzacji).

OD STAŁEJ DO PŁYNNEJ WERSJI NOWOCZESNOŚCI

Pomiędzy światem, jaki obecnie badają antropolodzy i socjolodzy, a tym oglądanym przez Durkheima, Malinowskiego czy Evans-Pritcharda istnieje głęboka różnica. Powstanie nowych państw z dawnych kolonii w Afryce czy na Dalekim Wschodzie zmieniło charakter relacji społecznych pomiędzy etnografem a obywatelem „nowego” świata; co prawda, często jest on uzależniony gospodarczo, politycznie od państw rozwiniętych, ale ma poczucie swojej wartości. Kiedy „pytany” stanął pewniej na nogach, doświadczając swojej wartości, „pytający” utracił monopol na rozsądzanie między tym, co jest prawdą, a tym, co nią nie jest. Łączy się to z przyjętym dyskursywnym charakterem prawdy.

⁸ Zob. tamże s. 15 n.

⁹ Warszawa: Oficyna Naukowa 2001.

¹⁰ Nie znaczy to, że obecnie nie uprawia się refleksji socjologicznej w duchu pozytywistycznym. Wystarczy odwołać się do prac Gellnera (np. *Postmodernizm, rozum i religia*. Warszawa: PIW 1997).

DYSKURSYWNY CHARAKTER PRAWDY W ANTROPOLOGII,
CZYLI SŁÓW KILKA NA TEMAT RELACJI
POMIĘDZY „PRAWDĄ ETNOGRAFICZNĄ”
A „REALIZMEM ETNOGRAFICZNYM”

Według Geertza świat społeczno-kulturowy tworzy się w ramach różnych interpretacji, i to na wiele sposobów, często trudno porównywalnych ze sobą. By ów świat, kreowany w ciągłym procesie interpretacji, był dla jego mieszkańców zrozumiały, możliwy do „zamieszkania”, wymaga od nich nieustającej jego interpretacji, wczytywania się. Formy owych interpretacji są bardzo różne – tak jak „osobliwe” zwyczaje przedstawicieli rozmaitych kultur. Zadaniem antropologa jest, na ile to możliwe, opisać te różnorodności kulturowe. Tak więc, wracając do myśli wyrażonej na początku artykułu, „W antropologii zawsze chodziło o przyglądanie się smokom [...] My, antropolodzy, zawsze staraliśmy się [...] nie dopuścić do równowagi w świecie – wyrwijąc sobie nawzajem plecty, przewracając stoliczki do herbaty, odpalając petardy. Domeną innych jest rozpraszenie wątpliwości, naszą ich wzbudzanie”¹¹.

Etnograficzna rzeczywistość jest konstruktywnie tworzona, ale „nie wymyślana”¹². Antropolodzy starają się przenieść różnorodność poglądów na życie tak wiernie, jak to tylko możliwe. W trakcie badań etnograficznych są obserwatorami wzorów życia i mają przy tym świadomość, że nieraz bezwiednie sami je zniekształcają. Nie dziwi więc fakt, że projekcje antropologów są cząstkowe i niepełne, ale zawsze powstają w bezpośrednim kontakcie z „rzeczywistymi ludźmi, rzeczywistymi miejscami, rzeczywistymi czasami”¹³.

Wśród różnych wersji interpretacji i wiążących się z nimi przeróżnych form życia można wszak wyłuskać jedno ich podobieństwo, a mianowicie kontynuację w tworzeniu owej różnorodności. Proces ten nie odbywa się jedynie w naszych głowach. Przemawia do nas w formie zewnętrznych zachowań, które można obserwować. Dlatego Geertz, chcąc przybliżyć ów świat

¹¹ C. G e e r t z. *Anty-anty-relatywizm*. Przeł. J. Minksztyn. W: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Red. M. Buchowski. Warszawa: Instytut Kultury 1999 s. 61.

¹² J. P. D u m o n t. *The Headman and I*. Austin: University of Texas Press 1978 s. 66; por. R. R o r t y. *Kariera pragmatysty*. W: *Interpretacja i nadinterpretacja*. Red. S. Collini. Przeł. T. Bieroń. Kraków 1996 s. 96, 98.

¹³ Przez „rzeczywistość rzeczywistą” Geertz rozumie rzeczywistość lokalną. W tym aspekcie bliskie są mu przemyślenia Rorty’ego. Por. R. R o r t y. *Przygodność, ironia i solidarność*. Przeł. W. J. Popowski. Warszawa 1996 s. 43.

kultury, przedstawia go w formie „odegranego dokumentu”, stającego się „widocznym, zewnętrznym” znakiem systemu znaczących symboli. Jest on skutkiem interpretacji dokonywanych przez jednostki w takim, a nie innym kontekście kulturowym.

Analitycznie rzecz ujmując, badany system umieszcza Geertz niejako „na zewnątrz” innych światów, innych symboli, dlatego jest przedstawiany w formie tekstu, manuskryptu. Analogia ta akcentuje fakt, że w ramach każdego systemu nadawanie znaczeń działaniu nie dokonuje się w „samotności”, ale jest czynnością społeczną. Znaczy to, że potwierdzanie symboli, „pisanie tekstu” dokonuje się niejako w miejscach publicznych – „na placu targowym czy w meczecie”. Stąd skutek owych działań przedstawiony w formie spisanej ma wymiar publiczny, społecznie potwierdzany. Geertz rozszerza znaczenie nie tylko wyrażenia Suzanne Langer, że „żyjemy w sieci znaczeń”, którą sami utkaliśmy, ale również perspektywy interpretacyjnej Nietzschego. Poszerza ją o wymiar nie tyle publiczny, wspólnotowy, ile o wyobrażenie autorytetu. Stwierdza, że owe sieci znaczeń, które tworzymy, znaczenia, którymi żyjemy, uzyskują formę i własną aktualizację tylko w publiczny i wspólnotowy sposób dzięki akceptacji uznanego autorytetu. Tym samym trudno jest tutaj utrzymać dawne przekonanie etnografów na temat rzeczywistości społecznej, istniejącej na wzór „rzeczy” jakoś „danej”¹⁴; innymi słowy funkcjonujemy poprzez partycypacje w tworzonych symbolicznych systemach interpretacyjnych.

Dlatego Geertz przyznaje, że w procesie interpretacji ludzie nabywają cech typowych dla wzorów kulturowych historycznie uwarunkowanych, umożliwiających im sprawne funkcjonowanie w ich świecie. Owe systemy symboli są przejawem nie tylko społecznej wymiany – wzajemnego oddziaływania, ale i akceptacji publicznego autorytetu. Nie można postawić znaku równości pomiędzy ujęciem prawdy Nietzschego a tym, co antropolog z Princeton przez nią rozumie. Odwołanie się do autorytetu jako ostatecznej instancji legitymizującej prawdę jest nawiązaniem wprost do przemysłów Webera i ostatecznie do filozofii Hegla¹⁵.

¹⁴ W modernistycznym kształcie etnografii mowa jest o tzw. realizmie etnograficznym.

¹⁵ Por. B. M o r r i s. *Athropological Sudies of Religion. An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press 1990 s. 312 n.

DOŚWIADCZENIE ANTROPOLOGA I SOCJOLOGA
JAKO SKUTECZNY ŚRODEK W SPRAWNYM PRZEMIESZCZANIU SIĘ
POMIĘDZY RÓŻNYMI STYLAMI ŻYCIA, ŚWIATAMI ZNACZEŃ

Dawne wyobrażenie antropologii o całkowitej odmienności przedmiotu badań (w stosunku do przedmiotu socjologii) zmieniło się bezpowrotnie na rzecz rzeczywistości, która bardziej przypomina kolaż niż obraz o wyraźnych konturach. Stąd mówienie „jak jest” przedstawia się problematycznie – chce powiedzieć Geertz – nie tylko w antropologii, ale i w socjologii humanistycznej, w ramach której zwraca się uwagę na kontekst tworzenia rzeczywistości kulturowej.

Żyjemy w świecie „polifonicznym” – mówi Geertz – ponieważ ludzie interpretują siebie i innych, używając przytłaczającej różnorodności idiomów, co jest skutkiem wpływów międzykulturowych. Podobnie u Baumana¹⁶ kondycje współczesnych społeczeństw można przedstawić w formie przejścia od „stałej do płynnej” fazy nowoczesności. Tym samym współczesny człowiek doświadcza zaniku długofalowego myślenia, planowania i działania. Prowadzi to do fragmentacji życia, tj. podziału jednostkowych biografii czy planów szerszych zbiorowości na wiele krótkoterminowych projektów i epizodów, których liczba jest wprost nieskończona. Coraz rzadziej układają się one w harmonijne sekwencje. Bardziej ceni się elastyczność – gotowość do błyskawicznej zmiany strategii działania, jej skuteczność. Międzyludzkie więzi są już traktowane anonimowo. Społeczeństwo coraz bardziej przypomina „kłaczę” o niekończących się rozgałęzieniach. Teoria zaufania ma coraz bardziej ograniczone znaczenie na rzecz teorii racjonalnego wyboru¹⁷. Geertz w kontekście współczesnych przemian, polegających m.in. na rozmywaniu się owej różnorodności, umie zachować jednak do nich pewien dystans. W tych nowych, zarówno dla antropologii, jak i socjologii, okolicznościach stara się powiedzieć, iż znaleźliśmy się w takim punkcie historii świata (historii moralnej), który zobowiązuje nas do zmiany sposobu myślenia o różnorodności. Porównywanie krajobrazów i martwych natur (analogie właściwe dla świata Malinowskiego) to jedna rzecz, a zestawienie panoram i kolaży to coś zupełnie innego – twierdzi antropolog z Princeton. – Dzisiaj – kontynuuje –

¹⁶ Z. B a u m a n. *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*. Przeł. M. Żakowski. Warszawa: Wydawnictwo Sic 2007.

¹⁷ Por. S z t o m p k a, jw. s. 309 n.

mamy do czynienia z wielkim kolażem, w środku którego sytuuje się nasze życie.

Antropolodzy i socjologowie muszą nauczyć się dostrzegać bardziej subtelne różnice, a ich pisma mogą tym samym zyskać na przenikliwości, choć tracą – głównie chodzi tutaj o antropologów – dawny spektakularny rozmach. Nie znaczy to, że etnocentryzm traci na znaczeniu. Sama myśl, że mogłoby się tak stać, nie napawa optymizmem. Kultury straciłyby swoje racje istnienia, swój urok; byłoby to oznaką jakiejś moralnej entropii. Raczej – żartuje Geertz – należy powiedzieć współczesnemu człowiekowi: „Wyluzuj się i ciesz się z tego, co masz”¹⁸.

Innymi słowy obecnie fakt różnorodności kulturowej daje o sobie znać nie na granicy różnych systemów/społeczeństw, lecz wewnątrz ich własnych granic. „Inni pojawiają się, nim doszliśmy do skraju wsi” – mówi Geertz. Dopóki te światy jako względnie izolowane systemy istniały samodzielnie (czasy Malinowskiego), ich opis dla antropologa był praktycznie trudny, choć pod względem analitycznym nie przedstawiał większego problemu. Mogliśmy myśleć o „dzikich”, pisze Geertz, tak jak się myśli o Marsjanach – jako o możliwych światach, charakteryzujących się brakiem ciągłości w zestawieniu z naszymi własnymi standardami odczuwania, rozumienia itd. W zmieniającym się świecie chodzi o zdanie sobie sprawy z charakteru przestrzeni, która rozciąga się przed nami. Jest ona niejednorodna, pełna niespodziewanych rozpadlin, a przemierzenie jej ujawni owe rozpadliny i kontury. Nie sprawi natomiast, że stanie się bezpieczna i płaska. Tym, co obecnie etnografia umożliwia, jest roboczy kontakt z odmienną rzeczywistością. Umieszcza ona partykularnych „nas” wśród partykularnych „nich” i *vice versa* w świecie, gdzie wszyscy już się, aczkolwiek niechętnie, znajdują. Etnografia dostarcza narracji, które czynią nas widocznymi dla siebie samych dzięki temu, że przedstawiają nas i wszystkich pozostałych jako ludzi wrzuconych w środek świata pełnego nieusuwalnych osobliwości, niedających się ominąć z daleka. Wyobrażenie różnicy (nie w sensie wykreowania, ale uwidocznienia) pozostaje umiejętnością, która jest nam wszystkim potrzebna. By tego dokonać, Geertz odwołuje się do opisu zagęszczonego G. Ryle’a.

¹⁸ Sentencja ta uświadamia nam, antropologom, że etnocentryzm, tj. przywiązanie do własnych wartości, własnego stylu życia, ma swoją niepodważalną wartość. Nie znaczy to, że etnocentryzm uniemożliwia rozumienie Innego. Może jednak rodzić kłopoty ze zdaniem sobie sprawy, jakimi „nietoperzami” tak naprawdę wszyscy jesteśmy.

OPIS „ZAGĘSZCZONY”

Geertz przedstawia rzeczywistość społeczną w formie „opisów zagęszczonych” (metoda zapożyczona od Ryle’a), zakładając, że każdy, nawet tak niepozorny element rzeczywistości jak gest „mrużenie oka”, ma bardzo wiele znaczeń. Łączy się to z ogólniejszą strategią nie tylko obecną w antropologii, ale również w socjologii, potwierdzającą tzw. zwrotność (przekonanie, że badacz wraz z badanym wspólnie dochodzą do ustalenia znaczeń interesujących ich fragmentów rzeczywistości społecznej), relatywizm oraz odchodzenie od języka „przedmiotowego” w nauce. Owa ciągłość-zwrotność czyni przedmiot etnografii czymś „żywym” (niekiedy na określenie antropologii Geertza używa się terminu „żywa etnografia”), a przedmiot socjologii kieruje ku analizie procesów symbolicznych¹⁹. Koncepcja współczynnika humanistycznego pozwoliła „odnaleźć drogę” pomiędzy teoretyzowaniem, niemającym podstaw empirycznych, a zwykłym gromadzeniem informacji. Znaniecki rozwinął humanistyczną orientację w socjologii, tworząc teorię ładu socjokulturowego danego w aktywnym doświadczeniu ludzi. Podczas gdy Parsons wierzył, że teorie opiszą i pozwolą przewidzieć procesy organizacyjne systemów społecznych, Znaniecki, podobnie jak Geertz, nie był takim optymistą. Istnieje bowiem różnica pomiędzy „praktyczną organizacją” (Geertz w tym miejscu mówi o tzw. modelu „czegoś” – *of*) a teoretycznym porządkiem (w języku Geertza tzw. model „dla”, będący drogowskazem dla ludzi). Pojawiła się perspektywistyczna koncepcja rzeczywistości. Stwierdza się w niej, że rzeczywistość, jakiej doświadczamy, jest rezultatem przyjętej perspektywy. Budowana w ten sposób wiedza widziana jest w kontekście czynników zarówno racjonalnych, jak i irracjonalnych (kulturowego wymiaru emocji)²⁰ osoby – kreatora rzeczywistości społecznej. Geertz uważa, iż dojrzała osobowość przyjmuje do wiadomości, że w świecie kultury istnieją granice, które możemy pokonać, wspierając się jedynie na uznanym autorytecie.

W kontekście przytoczonych opinii kultura jawi się jako kompleks interpretacyjnych systemów wartości, symboli odstawiających wielkie zróżnic-

¹⁹ „Tę istotną cechę danych kultury nazywamy współczynnikiem humanistycznym, ponieważ te dane, jako przedmioty teoretycznej refleksji badacza, już należą do czyjegoś aktywnego doświadczenia i są takie, jakimi czyni je to aktywne doświadczenie”. Cyt. za: E. H a ł a s. *Społeczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego interakcjonizmu*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1987 s. 63.

²⁰ T a ł. *Afektywne społeczeństwo: sentymenty i interakcje symboliczne*. W: t a ł. *Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku*. Lublin: TN KUL 1999 s. 158.

wanie współczesnego świata. Przebiegają one w płaszczyźnie indywidualnej i społecznej. Czy są to systemy „zamknięte”, czy „otwarte” zależy już od przyjętej perspektywy konkretnego autora. Dla Geertza są względnie zamknięte, zakłada on bowiem, iż by dany system mógł jakoś trwać i rozwijać się, musi istnieć przynajmniej minimalna zgoda na to, co jest godne pożądania, uczciwe. Wydaje się – podkreśla Hałas – że również Znaniecki opowiada się za pragmatyczną hermeneutyką kulturową, która szuka zgody – w obrębie różnych punktów widzenia – jako pierwszej zasady komunikacji. Drugą jest umiejętność dystansowania się od wartości uznanych przez własną grupę. Tym samym stwierdza się pluralizm możliwych dróg konceptualizacji ludzkiego doświadczenia. Oznacza to również decentralizację tego, co lokalne (w języku Geertza będzie to próba dystansowania się od poglądów „prowincyjnych”, etnocentrycznych) połączoną z centralizacją tego, co uniwersalne. Tym, co łączy przywołanych autorów, jest rys antydogmatyczny zarówno u Znanieckiego, Hałas czy Geertza, jak i w postmodernistycznej krytyce epistemologii szukającej pewności. Nie przesłania to jednak odkrycia wspólnych nam, ludziom żyjącym na całym świecie, pewnych tendencji, np. do wychodzenia ze świata zdroworoządkowego ku religii.

Proponowana strategia „zagęszczonych opisów” Geertza daleka jest jednak od „naukowej alienacji”, polegającej na jakimś syntetyzującym oglądzie podanym w formie „zewnątrznego argumentu” i „ostatecznego słowa” (Gellner). Pisarstwo to jest zdeterminowane kontekstualnie, retorycznie, instytucjonalnie, politycznie i historycznie. Antropolog żyje i pisze zawsze w konkretnym środowisku, formułuje swoje myśli w wyraźnie określonej konwencji językowej.

PRÓBA ŁĄCZENIA „BLISKIEGO” I „DALEKIEGO” DOŚWIADCZENIA

Geertz, przywołując koncepcję „bliskiego” i „dalekiego” doświadczenia²¹, zapewnia swoich czytelników, że istnieje możliwość łączenia tych doświadczeń. Trudno jednak byłoby w tym miejscu mówić o budowaniu jakiejś „psychicznej jedności” wszystkich ludzi, raczej o zrównoważeniu, na ile jest to możliwe, r ó ż n y c h perspektyw. Stanowisko takie daleko odbiega od tradycyjnie potwierdzanego przekonania, chociażby Evans-Pritcharda, według

²¹ Zob. S z a f r a ń s k i, jw. s. 58.

którego jedynie antropolog wie, jak należy odczytywać elementy określonej kultury. Geertz natomiast ma świadomość, że choć jego interpretacja, na przykład kultury Jawajczyków, jest trzeciego lub czwartego rzędu, tylko Jawajczycy są w stanie dokonać całkowicie emicznej interpretacji swojej kultury. Nie znaczy to jednak, że teksty antropologiczne są formą beletrystyki. Owszem, Geertz używa słowa *fictio* jako pewnego wyróżnika, który pozwala odróżnić teksty antropologiczne od tych z obszaru np. fizyki, ale nie znaczy to, że są one wymyślane przez antropologa. Przeciwnie, dotyczą „rzeczywistych ludzi i czasów”. Tekst antropologiczny, podobnie jak tekst z obszaru socjologii humanistycznej, nie daje się prosto zweryfikować poprzez odwołanie się do rzeczywistości znajdującej się poza nim. Jest bowiem formą interpretacji – uzgodnień pomiędzy stronami dyskursu, podmiotami kultury i badaczem.

Czytając teksty etnograficzne, nie mamy dostępu do „nagich faktów”²², a jedynie do ich tekstowej reprezentacji. Utrwała ona tę część dyskursu na temat owych „faktów”, która dzięki informatorom stała się zrozumiała. I tak, idąc od zdarzenia ku innym zdarzeniom, od „dalekiego do bliskiego doświadczenia”, antropolog krok po kroku wczytuje się w coraz szerszy obszar kultury, którą bada. Opis ten cechuje się następującymi elementami: (1) jest interpretacją, (2) interpretacja ta wypływa ze społecznego dyskursu, (3) interpretacje zawarte w opisie próbują uratować to, co zostało w dyskursie powiedziane.

Geertz nie uważa jednak, by strategię tę można było porównać z natchnionym wielosłowiem, z którego niewiele wynika. Stara się natomiast kierować uwagę czytelnika na sens, jaki instytucje, działania, wyobrażenia, wypowiedzi mają dla tych, do których się odnoszą. Używa przy tym specyficznego dla siebie języka, który nie wpisuje się w typowy żargon naukowy.

Poszczególnych tropów i gatunków literackich nie należy widzieć w sposób naturalnie przypisany do określonej dyscypliny, tak jak to miało miejsce w przeszłości (język przedmiotowy w tradycji antropologii zdominowanej przez socjologizm Durkheima). Obecnie przyszedł czas, by to zmienić. Antropologiczny tekst nie musi uciekać od stylu tradycyjnie zarezerwowanego dla noweli, raportu z podróży, pamiętników czy reportażu, awangardowych kulturowych komentarzy, które mogą się okazać korespondującymi sposobami „pisanania rzeczywistości kulturowej”.

²² Fakt postrzegany na wzór „niewzruszonej rzeczywistości” – wszelka wiedza z doświadczenia.

Rzeczywistość kulturowa w swej złożoności nie zakłada jednego sposobu podejścia. Każdy z zastosowanych gatunków – twierdzi Geertz – przekazuje jedynie częściowy, ułamkowy, a tym samym niepełny obraz rzeczywistości opisywanej. Każda ze strategii stara się na swój sposób łączyć to, co trudne do połączenia, np. porządek ludzki z boskim, doświadczenie „bliskie” z „dalekim”.

KU IDEOLOGIZACJI RELIGII? OD DURKHEIMA DO GEERTZA

Dyskusja nad fenomenem religii, poczynając od socjologicznych ujęć Durkheima i Webera, a skończywszy na jej symbolicznym ujęciu Geertza, wyłania wątki, które zdają się przedstawiać w formie dychotomii: *sacrum*–*profanum*, kolektywny–indywidualny, sekularyzacja–desekularyzacja.

Durkheim krytykuje animizm²³, podając w wątpliwość logikę przechodzenia od zjawiska snu do wyobrażeń związanych z istnieniem jednostkowej duszy. Wyobrażenie, że pierwotny człowiek poświęcał wiele uwagi marzeniom sennym w kontekście rzeczywistych problemów związanych z przetrwaniem, zdaniem Durkheima jest nielogiczne. Natomiast jego krytyczny stosunek do naturyzmu²⁴ pomógł mu wyszczególnić sferę *sacrum* i *profanum*. Strach czy przerażenie wywołane grozą sytuacji – kontynuuje Durkheim – nie musi koniecznie prowadzić do religii. Kiedy doświadczamy zjawisk, które budzą w nas określone emocje, postrzegamy je zawsze konkretnie, jednostkowo. Jednostkowe przeżycia związane z tymi zjawiskami nie stoją u początków religii, która według E. Durkheima jest rzeczywistością na wskroś społeczną, a nie indywidualną²⁵. Jej źródła są natury społecznej. Właśnie w religijnej perspektywie zauważamy dwuwymiarową zdolność postrzegania świata – tego, co powszechnie dostępne, i tego, co wyłączone, zakazane,

²³ Animistyczne ujęcie religii kojarzone z osobą E. B. Tylora sugeruje, że religia wyrasta z pomieszania teraźniejszości „rzeczywistej” z „wyobrażeniową”, przejawiającą się w marzeniach sennych. Podmiot marzeń sennych miałby być w takim ujęciu elementem konstytuującym religię.

²⁴ Natomiast „naturyzm”, kojarzony z osobą Maxa Mullera, wyraża przekonanie, że religia wyrasta z doświadczeń zjawisk naturalnych. Doświadczenia te w kontekście wydarzeń niesamowitych, budzących grozę przybierają postać „lęku” (*awe*). Źródłem owego lęku jest jakaś nie do końca uświadomiona intuicja, sugerująca, że za danym niesamowitym zjawiskiem kryje się bóstwo, istota nadnaturalna.

²⁵ *Elementarne zasady życia religijnego*, Warszawa 1990.

społecznie regulowane. Tę pierwszą Durkheim nazwał sferą *profanum* (ogólnie dostępną), zaś drugą – *sacrum* (społecznie regulowaną). Przejście pomiędzy nimi dokonuje się podczas rytuału, a grupa biorąca w nim udział sama siebie określa w kategoriach jedności i zwartości poprzez wyobrażenie tego, co święte. Tak więc religia rodzi się spontanicznie w trakcie przebywania ludzi na jednej przestrzeni. Budzi się wówczas w nich poczucie solidarności i zwartości²⁶. Stąd religia dla Durkheima to zintegrowany system wierzeń i praktyk odnoszonych do rzeczy świętych, tj. jakoś wyodrębnionych, objętych zakazem społecznym wierzeń i praktyk, które łączą swoich wyznawców we wspólnotę moralną, zwaną Kościołem²⁷.

W miarę jednak przechodzenia społeczeństwa od solidarności mechanicznej do organicznej funkcja religii – zdaniem Durkheima – traci na znaczeniu. Dzieje się tak dlatego, iż w typie solidarności mechanicznej społeczeństwo i religia stanowiły całość. Z chwilą postępującej stratyfikacji, uwarstwienia społecznego pojawia się wiele instytucji przejmujących zadania, które dawniej były w gestii religii – jak chociażby prawo czy ekonomia. Tym samym zakres oddziaływania religii coraz bardziej się kurczy. Siła oddziaływania rytuałów maleje. Aspekt ten podejmie na nowo Geertz, ale jego rozważania są odpowiedzią na pytanie, jak w zmieniającej się sytuacji politycznej i gospodarczej krajów rozwijających się zawierzyć, zdać się na autorytet. Jaki kształt muszą przyjąć symbole religijne, by „spotkały się z emocjonalnie utworzonym porządkiem i ładem” w danym kontekście kulturowym.

Max Weber²⁸ dokonał rewizji wątków podnoszonych przez funkcjonalizm (Durkheim, Marks), ich wzajemnej współzależności z pozycji idealizmu niemieckiego. Zajmował się religią i jej związkami z gospodarką i polityką nie w łonie społeczeństw pierwotnych, ale społeczeństw kultury zachodniej. Interesował się głównie relacją pomiędzy ideami religijnymi, obecnymi w różnych odłamach protestantyzmu, a sposobami gospodarowania właściwymi dla kapitalizmu. Analizował religię jako element systemu społecznego w znaczeniu pewnej „całości znaczącej”, tworzonej przez ludzi. Religia postrzegana jest tutaj jako siła aktywizująca grupy ku wzmożonej działalności gospodarczej, kulturowej, politycznej i ku pozyskiwaniu przez jej wyznawców

²⁶ S z a f r a ń s k i. *Geertz a antropologiczne dyskusje*.

²⁷ Por. J. S z c z e p a ń s k i. *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*. Warszawa: PWN 1968 s. 321.

²⁸ *Szkice z socjologii religii*. Warszawa: Książka i Wiedza 1995; t e n ż e. *Dzieła zebrane z socjologii religii*. T. I-III. Kraków: Wyd. Nomos 2001.

prestżu społecznego. Innymi słowy Weber wyraził przekonanie, że na sposób działania jednostki znaczny wpływ mają wierzenia i idee religijne. Stąd znaczącym rysem kultury – w czym różnił się Weber od Durkheima – nie są jej kolektywne, ale indywidualne wzory. Nie uważał, by religia miała charakter konserwatywny, utrzymując jedynie społeczeństwo w stanie niezachwianej równowagi. Religia jest również czynnikiem zmian. Protestantyzm nie był wyłącznie siłą stabilizującą kapitalizm, ale wpływał również na jego rozwój.

Kiedy jednak religia stopniowo traci swoje znaczenie w miarę postępującej racjonalizacji życia, na jej miejsce pojawiają się – zdaniem Webera – różne ideologie. Tak więc ludziom współczesnym umyka stały, religijny punkt odniesienia, poczucie jakiegoś niewzruszonego sensu ich życia. Korzenie religijne, niegdyś żywe, obecnie w ramach ascetyzmu immanentnego zaczynają obumierać, tracą kontakt z tradycją. Purytańskie ideały życia okazały się nieznaczące wobec możliwości płynących ze zgromadzonego już majątku – człowiek okazał się zbyt słaby w świecie, w którym rynek stał się głównym źródłem sensów. Nie powiodły się próby ponownego uetycznienia działalności ludzkiej, podjęte przez myślicieli marksistowskich. W świecie wielu systemów wartości nie można w sposób racjonalny ostatecznie uzasadnić wyboru jednego z nich. Pojawia się pytanie, czy można mówić jedynie o destrukcyjnym wpływie modernizacji na kształt religijności społeczeństw współczesnych. Innymi słowy, czy proces sekularyzacji (ideologizacji) jest konieczny i nieunikniony.

Ideologizację religii Geertz wiąże ze zjawiskiem sekularyzacji²⁹, tj. pojawieniem się znaczącego przeciwieństwa dla tradycyjnego, religijnego światopoglądu (detradycjonalizacja). Większość socjologów w latach siedemdziesiątych XX w. skłaniała się ku tezie sekularyzacyjnej, łączącej spadek znaczenia religii z modernizacją społeczną (industrializacja, urbanizacja, mobilność społeczna, wzrost wykształcenia)³⁰. Była to tzw. klasyczna teoria sekularyzacji. W jej świetle prognozowano coraz większy rozłam pomiędzy religią i społeczeństwem. Religię zaczęto postrzegać w kategoriach „przeżytku”. Obecnie pesymistyczne prognozy socjologów nie sprawdziły się. Mówi się

²⁹ W literaturze socjologicznej termin ten łączy się z laicyzacją, emancypacją, dechrystianizacją, „odkościelnieniem”, niereligijnością, odczarowaniem świata, odmitologizowaniem, dekonfesjonalizacją. Jako fakt społeczny sekularyzacja rozważana jest niezależnie od przesłanek teologicznych. Zob. J. M a r i a n s k i. *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin 2006 s. 24, 38 n.

³⁰ Tamże, s. 23.

nawet o „renesansie” potrzeb religijnych³¹, a niektórzy badacze, jak Ronald Inglehart czy Michael Minkenberg, zauważają we współczesnym świecie dwie przeciwstawne tendencje: sekularyzację i fundamentalizm religijny, głównie islamski.

Tak więc paradygmat globalnej sekularyzacji został częściowo zakwestionowany, głównie jej charakter linearny³² (Peter Berger, David Martin i in.), tym samym założona korelacja między sekularyzacją a modernizacją nie jest prawdziwa. Coraz częściej mówi się o tzw. sekularyzacji postmodernistycznej, głoszącej dekonstrukcję religijności kościelnej i upowszechnienie się różnych form religijności sprywatyzowanej i synkretycznej. Towarzyszą temu zjawiska polaryzacji życia na sferę prywatną i publiczną oraz deinstytucjonalizacji³³, prowadzące do utraty znaczenia religii w wymiarach społecznych. Wzrasta wówczas ranga takich wartości, jak autonomizacja decyzji, samorealizacja, wiara w postęp³⁴, ale też pojawia się lęk przed niepewną przyszłością. Dlatego Bauman mówi o trwodze życia w płynnej nowoczesności. Trwoga ta wyrasta nie tylko z poczucia zagubienia i braku sensu życia, ale także – zdaniem Baumana – z nieobecności sprawiedliwości, mierzonej obecnie w globalnych porównaniach. W dzisiejszym świecie, na planecie otwartej dla cyrkulacji towarów i kapitału, dobrobyt jednego miejsca nie jest izolowany od biedy i cierpienia w innym miejscu. Taki stan rzeczy jest „zasługą” tzw. negatywnej globalizacji. Prawda, że poczucie zagrożenia towarzyszyło człowiekowi „od zawsze”, gdyż żadne warunki społeczne nie zapewniały nigdy całościowego ubezpieczenia od zdarzeń losu. Ten ostatni jednak, przy zagubieniu religijnej perspektywy, reprezentuje głównie ludzką niewiedzę i bezradność.

ZDANIE GEERTZA NA TEMAT RELIGII NA PRZYKŁADZIE BADAŃ Z JAWY I MAROKA

Z jednej strony proces ideologizacji religii w nowo powstających państwach – Indonezji czy Maroku – na tle procesów sekularyzacyjnych w Euro-

³¹ Tamże, s. 34.

³² Tamże, s. 39

³³ Procesy indywidualizacji oznaczają odchodzenie od zinstytucjonalizowanej ortodoksyjności w kierunku selektywności wierzeń religijnych.

³⁴ Zob. M a r i a ń s k i, jw. s. 12.

pie Zachodniej jest znakiem tego, że sekularyzacja jest zjawiskiem ogólnosiwiatowym, ale z drugiej każda jej indywidualna forma z pewnością ma swoją specyfikę. Poza tym trudno „zmierzyć” sekularyzację, gdyż dotyczy ona zmian zachodzących w kilku wymiarach: na poziomie członkostwa w organizacjach religijnych, statusu tych organizacji i osobistej religijności.

Geertz na przykładzie długofalowych badań w Indonezji i Maroku³⁵ zauważył, że w sytuacji zmiany społecznej (powodowanej np. urbanizacją) symbole religijne tracą tam swą siłę oddziaływania, gdyż ich przekaz nie jest już tak wyrazisty jak dawniej. W *Ritual and Social Change*³⁶ C. Geertz opisuje sytuację chłopów, którzy obecnie zamieszkują Modjokuto (Jawa). Zurbanizowany wieśniak przestaje stopniowo czerpać siłę z dawnych ludowych rytuałów. Jego emocjonalnie utkana sieć znaczeń zurbanizowanego świata, z takim a nie innym obrazem porządku i ładu, oddala go coraz bardziej od dawnego, religijnego obrazu, odwołującego się do homogenicznego społeczeństwa. Jednak młode państwa – Indonezja i Maroko (wyzwalające się spod panowania kolonialnego) – są terenem zwalczających się sił politycznych, opartych na właściwych im ideologiach. Te ostatnie zajmują miejsce dawnych religii (animistycznych, hinduistycznych). Ich przywódcy zastępowani są charyzmatycznymi liderami politycznymi. Podobnie jak religia ideologia zsekularyzowanego społeczeństwa jest systemem symboli, wyrosłym w konkretnej kulturze, będącej jej naturalnym usprawiedliwieniem. Tworzy ona nowe symboliczne formy, za którymi skrywa 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, zaradzając jakoś sytuacjom zrodzonym z rozczarowania modernizmem.

Jak pamiętamy, Webera taki stan rzeczy (w warunkach europejskich) nie zadowalał, gdyż jego zdaniem człowiek Zachodu utracił przez to poczucie sensu – pisanego przez duże S. Mowa jest tutaj o sensie ostatecznym, który jedynie religia ze swoim totalizującym widzeniem rzeczywistości jest w stanie człowiekowi zaoferować.

Obecnie znaczenie tego „ostatecznego” sensu trudno jest tak naprawdę antropologowi zdefiniować, więc doznaje on przy tym wewnętrznego zakło-

³⁵ Geertz prowadził badania w Indonezji na Jawie w latach 1952-1954, na Bali w roku 1957, a w Maroku w latach 1963-1968, 1972, 1976, 1985-1986.

³⁶ *A Javanese Example*. W: t e n z e. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books 1973.

potania. Wyrasta ono z łączenia w jednym dyskursie przynajmniej dwu różnych światów, gier językowych, jeśli użyć takiego porównania, przedstawiającego określone „style życia” – antropologa i badanego. Problemy z tym związane znalazły swoje miejsce w doskonałym studium porównawczym Geertza *Islam Observed*³⁷, w którym porównał dwa kraje islamskie: Indonezję i Maroko. W przeszłości w krajach tych religia i światopogląd budowały swoisty typ religijności – *religiousness*. Obecnie ich drogi rozchodzą się. Ortodoksyjne wierzenia tracą na znaczeniu – ich miejsce zajmuje zsekularyzowana ideologia. Dokonuje się to za sprawą zwycięstwa „poznania zdroworozsądkowego” nad poznaniem religijnym.

Oferuje się radykalne oddzielenie indywidualnej pobożności od publicznego życia i absolutyzację nauki przy jednoczesnym powolnym upadku autorytetu religii. Religijny styl życia (*religiousness*) ulega więc przemianie na rzecz *religious-mindedness* – zsekularyzowanego stylu życia. Walka między nimi jest „walką o rzeczywistość”.

Geertz jednak przyjmuje pewną autonomię religii, tj. mówi o względnej jej niezależności od determinant społecznych, gospodarczych i politycznych. Na Zachodzie w dobie kryzysu religii, szczególnie tej zinstytucjonalizowanej, pojawiają się nowe ruchy religijne, określane przez socjologów jako przykład „renesansu religii”, „powrotu tego, co religijne”, „megatrendu respirytualizacji”, „ponowoczesnego odkrycia sfery duchowej”³⁸. Na wyspie Bali natomiast Geertz przytacza przykład religii zwanej „balizmem”. Trudno ją porównywać do nowych ruchów religijnych na Zachodzie, ale antropologa z Princeton zastanawia fakt „przetrwania” w zmieniającej się rzeczywistości społecznej „archaicznej” religii z minionej epoki.

RELIGIA ZWANA „BALIZMEM”

„Balizm” jest „ściśle spleciony z drobiazgami życia codziennego i niesie zaledwie ślady filozoficznego wyrafinowania”. Ów świat przypomina „zaczarowany świat Webera”, ze specyficznym realizmem magicznym. Choć nie znaczy to, że tu i ówdzie nie można natknąć się na indywidualne wątpliwości i głębszą refleksję. Geertz zastanawia się, co zdecydowało o „przetrwaniu”

³⁷ *Religious Development in Morocco and Indonesia*. The University of Chicago Press: Chicago-London 1968.

³⁸ Por. M a r i a ń s k i, jw. s. 15 n.

tradycyjnej religii na Bali. Starając się na to pytanie odpowiedzieć, wskazuje na rolę wierzeń przedhinduistycznych, izolację Bali od świata zewnętrznego, począwszy od XV w., oraz zachowanie tradycyjnej struktury społecznej. Co zdumiewa – mówi Geertz – jeśli chodzi o religię Balijszczyków, to względny brak religijnych wątpliwości i dogmatów przy rozwijającej się ustawicznie sferze rytualnej. Balijszczyki są tak pochłonięci sprawowaniem rytuałów, popadając często w trans religijny, że chyba nie starcza im sił, by wdawać się w teoretyczne polemiki. Nie znaczy to – kontynuuje Geertz – że na Bali naszym oczom ukazuje się chaotyczny, przypadkowy obraz przeróżnych okazjonalnie sprawowanych rytuałów. Balijszczyki wierzą, że co 210 dni bogowie zstępują ze swych siedzib, mieszczących się w centrum wielkiego wulkanu, wcielają się następnie w wyobrażające ich figurki, stawiane później na świątynnym ołtarzu. Przez trzy dni pozostają wśród ludzi, by później powrócić do swoich siedzib.

Przypadek Bali w kontekście procesu ideologizacji religii jest w pewnym sensie wyjątkiem. Ludzie wyznania „balijskiego” stanowią bowiem osobliwą enklawę wśród wyznawców islamu. Dla nich być Balijszczykiem to znaczy wyznawać religię balijską, choć dają się oczywiście zauważać pewne symptomy świadczące o dokonujących się przemianach, pod względem formy bliskich, jeśli chodzi o ogólność stawianych pytań i proponowanych odpowiedzi – wielkim religiom współczesnym.

Szczególnie wśród młodych ludzi słychać pytania typu: „Gdzie kończy się świecki rytuał, a zaczyna rytuał związany z religią?”, „Czy wszystkie elementy, np. rytuału pogrzebowego, stanowią niezbędną formę czci oddawanej bogom?”, „Czy religia może być wytworem ludzkim?”, „Czy ma jakieś elementy nadprzyrodzone realnie istniejące?”. Pytania te – jak zauważa Geertz – nie spotykają się jednak ze zrozumieniem u starszego pokolenia. Jednocześnie pytania te zaczęto przytaczać na łamach nowo powstałych wydawnictw traktujących o sprawach wiary. Wznawia się również publikacje z klasycznej literatury indyjskiej, kiedyś jedynie obecnej na liściach palmowych, a dzisiaj ukazującej się w językach współczesnej Bali (balijskim czy indonezyjskim). Powstałe przekłady trafiają do rąk młodych, wykształconych ludzi. Wcześniej, w czasach kolonialnych, przedstawiciele wyższych kast blokowali skutecznie dostęp do tej literatury. Równocześnie wydaje się, że kończy się czas wielkich, osobliwych obrzędów piłowania zębów czy kremacji zwłok. Zaczyna się bowiem rodzić potrzeba budowania zrationalizowanej wiary dogmatycznej. Część arystokracji staje na czele balizmu, by zachować, jak się wydaje, dominującą rolę w tym społeczeństwie.

W formalnych strukturach powołanych przez młodą republikę na religię balijską patrzy się jak na religię „dziką”, będącą zagrożeniem dla prawdziwej pobożności. Wyznawcy balizmu nie zgadzają się jednak z takim ich traktowaniem i – jak to zauważył Geertz – dalej trwają przy własnej wierze.

KONKLUZJE

Geertz, jak się wydaje, nie akceptuje „pozytywizmu tekstowego” („tekst antropologiczny” jednak kreuje rzeczywistość poza nim, ale jej nie wymyśla – nawiązanie do konstruktywizmu P. Bourdieu), „rozproszonego autorstwa” (antropolog nie jest zwolniony z odpowiedzialności za słowo) czy „etnograficznego konfesjonalizmu” (za tekstem stoi „rzeczywista rzeczywistość”). Jednak tradycji związanej z wielkimi założycielami, klasykami antropologii, nie można unieważnić, co nie pozwala mimo wszystko umieścić Geertza w jednym rzędzie z Tylerem, dla którego „prawda”, „fakty”, „wnioskowanie” to puste zawołania, niemające odpowiedników w praktyce badań terenowych. Niepewność, jaka towarzyszy antropologom przy prezentacji materiału z badań, o której mówi Geertz (co łączy go nie tylko z antropologią Malinowskiego, ale i z socjologami uwzględniającymi w badaniach tzw. współczynnik humanistyczny), nie przekłada się na „ukryty” relatywizm, ale jest znakiem tego, że zarówno antropolog, jak i socjolog doświadczają przy opisie rzeczywistości kulturowej ustawicznego zmagania się ze słowem. Nadto w sytuacji, kiedy zmienił się zasadniczo dystans pomiędzy różnymi punktami odniesienia, badani i badacze przestali być sobie duchowo obcy, choć wcale to nie znaczy, że zniknęły podziały. Dostrzeżenie różnic kulturowych w dzisiejszej rzeczywistości wymaga od badacza o wiele większej wrażliwości, niż to miało miejsce dawniej. Tak więc antropologia symboliczna i socjologia interpretatywna korzystają głównie z metod badań jakościowych, a nie ilościowych, szczególnie wówczas, gdy zainteresowania antropologów i socjologów kierują się w stronę religii traktowanej jako fenomen społeczny.

Funkcjonalna i funkcjonalno-strukturalna perspektywa widzenia religii jako fenomenu społecznego zarówno w dyskursie socjologicznym, jak i antropologicznym nie znalazły uznania u Geertza. Nie zgadza się on na instrumentalne traktowanie religii ani też na redukcję jej do rzeczywistości społecznej. Świat symboli religijnych nie jest tylko przejawem określonych struktur społecznych, ale zdecydowanie je przerasta. W przypadku religii tradycyjnej

wyprzedza świat wiedzy, zdrowego rozsądku, sztuki; jest bowiem czymś najpierwotniejszym.

W ramach socjologii religii wśród wielu przytoczonych teorii i hipotez³⁹ na temat współczesnych przeobrażeń w obszarze religijności nie tylko w Polsce, ale i na świecie, wydaje się, że teoria sekularyzacji, mówiąca o tym, iż stan względnego braku publicznego znaczenia religii jest tylko stanem przejściowym⁴⁰, znajduje częściowo potwierdzenie w materiale przytoczonym przez Geertza. Postrzega on religię nie tyle w postaci ewoluującego, różnicującego się elementu, zapewniającego człowiekowi przetrwanie w granicznych chwilach jego życia (Malinowski) lub pewnej jedynie derywacji (Marks), ile w kategoriach porządku i ładu⁴¹. Jednocześnie stwierdza, że w sytuacji zmiany społecznej (będącej np. skutkiem uzyskanej przez Indonezję niepodległości) symbole religijne utraciły wiele ze swojej pierwotnej siły. Przekaz ich nie jest już tak wyraźny jak pierwotnie, ale sytuacja na Bali, kształtowanie się tam „balizmu” jest znakiem niesłabnącej vitalności tego, co najpierwotniejsze w człowieku, co wydaje się przeczyć jednostronnej zależności religii od modernizacji.

GEERTZ AND SOCIOLOGY

S u m m a r y

Interpretative anthropology, like Znaniecki's sociology, was born from the opposition towards the so-called hard anthropology and sociology. In the domain of its methods the significance of participating observation and free anthropological interview, as well as the role of the 'area' – the world we all have come to live in today, are emphasized. Hence, the first part of the article is devoted to the changes that occurred after World War II, not only in Europe, but also in North America and in the countries of the Far East. The variety that has been muddled recently makes anthropologists and sociologists more sensitive to the different aspects of the problem when they describe what Alien is. In the second part religion as a social phenomenon seen from various theoretical perspectives is shown. The case described by

³⁹ Hipoteza rozpadu (M a r i a n s k i, jw. s. 178) nie została potwierdzona przez badania Geertza. To samo dotyczy tzw. religii ludzkości.

⁴⁰ Zob. M a r i a n s k i, jw. s. 178. Por. S z a f r a n s k i. *Geertz a antropologiczne dyskusje* s. 195 n.

⁴¹ Sztompka mówi w tym miejscu o „kulturze idealnej”. Zob. S z t o m p k a, jw. s. 239.

Geertz that is connected with the religion on Bali forces one to be careful with statements about traditional secularization theory, which stresses a destructive effect of modernization on religion.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: rzeczywistość etnograficzna, antropologia Geertza, procesy symboliczne, ideologizacja religii.

Key words: ethnographic reality, Geertz's anthropology, symbolic processes, ideologization of religion.