



Citation:

Lubańska, M. (2020). „Ani kapłani, ani błażni”: Odsłony zwrotu postsekularnego w antropologii. *Slavia Meridionalis*, 20, Article 2241. <https://doi.org/10.11649/sm.2241>

Magdalena Lubańska

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski
<https://orcid.org/0000-0001-5554-5225>

„Ani kapłani, ani błażni”. Odsłony zwrotu postsekularnego w antropologii

Celem artykułu jest refleksja nad specyfiką zwrotu postsekularnego we współczesnej antropologii, uwzględniająca jego uwarunkowania społeczno-kulturowe oraz związane z nim niejednorodne postawy epistemologiczne. Przybliżenie czytelnikom antropologicznych odsłon owego zwrotu może przyczynić się do ożywienia dialogu między reprezentującymi go badaczami uprawiającymi różne nauki humanistyczne i społeczne. Dialog ten może zainicjować z jednej strony nowe ścieżki wzajemnych inspiracji i współmyślenia, z drugiej zaś doprowadzić do bardziej świadomych dystynkcji między różnymi wariantami tego zwrotu.

Zgadzać się z tym, że to filozofia wiezie prym w refleksji postsekularnej i inspiruje myślicieli pokrewnych dyscyplin, w niniejszym tekście pominięto filozoficzną genezę¹ tego zwrotu i spróbuję pokazać, jaką postać przyjmuje on

¹ Ze względu na to, że filozoficzne odmiany myśli postsekularnej są już wyczerpująco w literaturze przedmiotu opisane i kanon ich lektur w tym zakresie jest powszechnie znany,

This work was supported by the Polish Ministry of Science and Higher Education.

Competing interests: the author is one of the journal's reviewers.

Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2020.

w antropologii społecznej – dyscyplinie wiedzy znacznie młodszej niż filozofia, a zarazem opartej na badaniach empirycznych. Wydaje się to o tyle ważne, że specyfika dyscypliny, jaką jest antropologia, powoduje, że na kształt postsekularnego zwrotu duży wpływ mają tzw. doświadczenia terenowe, a w ich trakcie spotkania z ludźmi, rewidujące gabinetową refleksję, z którą badacz wkracza w terenową rzeczywistość. W antropologii proces wzajemnego wpływania na siebie etnografii i teorii, nazywany tu refleksyjnością i zwrotnością, odgrywa kluczową rolę w konstytuowaniu się epistemologii czy też sztuki rozumienia reprezentowanej przez tę naukę (Hammersley & Atkinson, 2001; Herzfeld, 2004). Zarazem jako dziedzina nawykła do konfrontowania się z różnorodnymi, alternatywnymi sposobami życia, antropologia wydaje się najbardziej spośród wszystkich nauk społecznych zaangażowana w propagowanie epistemologicznego pluralizmu, mającego ścisły związek także ze zwrotem postsekularnym.

Za jeden z najbardziej kłopotliwych nawyków myślowych, niezdających egzaminu w próbach przyswojenia przez antropologów epistemologii niezachodniocentrycznych, uznano kartezjański dualizm, odpowiedzialny za takie dystynkcje jak: natura/kultura, ludzkie/nieludzkie, ale też świeckie/religijne. Zarazem tego ostatniego dualizmu antropologii szczególnie trudno się wyzbyc, gdyż zanegowanie go pozbawiłoby ją „obiektywizującej” metaperspektywy, a przecież to z tej pozycji antropologowie formułują swoje twierdzenia o rzeczywistości. Zgodnie z ową perspektywą sieć znaczeń czy dyspozycji cielesnych, przez jakie wyraża się to co społeczne, kulturowe i religijne, jest wytworem człowieka, a nie jego synergii z wezwaniami Absolutu. Jedynie takie podejście wydaje się w antropologii racjonalne i świadczące o profesjonalizmie badawczym (Fountain, 2013, s. 313). Ponadto warunkiem *sine qua non* uprawiania tej dyscypliny jest analizowanie zjawisk religijnych i społecznych w sposób wolny od nacisków doktrynalnych jakiegokolwiek religii.

Antropologia, konstytuując się jako akademicka dziedzina wiedzy, odcinała się od wpływu chrześcijańskich instytucji religijnych i działań misjonarskich,

nie będę im w swoim tekście poświęcała uwagi. Czytelników zainteresowanych całościowym przeglądem różnych odmian myśli postsekularnej w filozofii odsyłam do tekstów Michała Warchały (Warchała, 2007), Kariny Jarzyńskiej (Jarzyńska, 2012) oraz Eweliny Drzewieckiej (Drzewiecka, 2014). Swoją tekst traktuję raczej jako uzupełnienie ich omówień, polegające na zaprezentowaniu perspektywy antropologicznej. Zarazem trzeba wspomnieć, że w polskim środowisku naukowym pionierską rolę w rozpowszechnianiu myśli postsekularnej odegrały seminaria prof. Agaty Bielik-Robson prowadzone w Szkole Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, a także jej własne prace naukowe (Bielik-Robson, 2008, 2012).

uznając je za opresyjne wobec egzotycznych społeczności, w których antropolodzy prowadzili badania (Lambek, 2012; Seeman, 2010, s. 11). Legitymizując antropologiczną wiedzę jako świecką, racjonalną i pretendującą do obiektywizmu, antropolodzy traktowali religię jako przesąd i przedmiot ich badań, a nie sferę życia, która obejmowałaby ich samych (Lubańska & Ładykowska, 2013, s. 200). Wyżej od chrześcijaństwa cenili tzw. religie pierwotne, gdyż zgodnie z ewolucjonistyczną doktryną to one miały w sobie zawierać ukryte uniwersalne normy ludzkiego zachowania (Cannell, 2006, s. 8), pozwalające antropologom na wyprowadzenie ahistorycznych i transkulturowych definicji religii (Fountain, 2013, s. 13).

Postrzeganie antropologicznej profesji jako nieodzownie związanej z emancypowaniem myślenia badacza spod wpływów religijnych sięga jej ojców założycieli – np. Edwarda Burnetta Tylora. Porzucanie wiary religijnej na rzecz metodologicznego agnostycyzmu w trakcie wdrażania się w antropologię stało się w praktyce oficjalnie uznaną ścieżką doskonalenia warsztatu poznawczego, choć dyscyplinę od jej zarania współtworzą także antropolodzy wierzący. Jednym z jej pionierów był np. łączący profesję antropologa i misjonarza Maurice Lienhardt (Lienhardt, 1961). Chrześcijaństwo wpływało też na antropologię najsłynniejszych antropologów religii, jak np. Edwarda Evansa-Pritcharda, Mary Douglas czy Victora i Edith Turnerów (Lemons, 2018b, s. 23), a oni sami niejednokrotnie krytykowali durkheimowski socjocentryzm² teorii antropologicznej.

Według Evansa-Pritcharda zwolennicy socjocentryzmu „nie zadowolili się twierdzeniem, że religia, będąc częścią życia społecznego, pozostaje pod silnym wpływem struktury społecznej” (Evans-Pritchard, 2007, s. 371). Głosili oni, że pojęcia religijne ludów pierwotnych nie są niczym innym niż symbolicznym przedstawieniem porządku społecznego. Tym, co wyznaje prymitywny człowiek, jest społeczeństwo symbolizowane przez Boga. „To do społeczeństwa modli się on i jemu składa ofiary” (Evans-Pritchard, 2007, s. 371). To ugruntowane w naukach społecznych przeświadczenie ontologiczne Evans-Pritchard nazywał „metafizyką socjologiczną” i uważał za perspektywę redukcjonistyczną i antagonizującą badacza-agnostyka i ludzi wierzących, których praktyki ten pierwszy analizuje (Evans-Pritchard, 2007, s. 371). Analogiczne problemy sygnalizowali m.in. Edith i Victor Turnerowie (Turner & Turner, 2009) oraz Mary Douglas (Douglas, 2004), a także antropolog islamu Akbar Ahmed (Ahmed, 1988).

² Dla Durkheima religia była „przede wszystkim systemem pojęć pozwalającym jednostkom wyobrazić sobie społeczeństwo, którego są członkami, oraz niejasne, aczkolwiek ściśle powiązania między nimi” (Durkheim, 1990, s. 217).

Jednak dopiero w ostatnich dwóch dekadach wystąpiła koniunktura prowadząca do przewartościowań epistemologicznych relatywizujących perspektywę socjo- i świecko-centryczną w badaniu zjawisk religijnych i sprzyjających pojawieniu się w refleksji naukowej kategorii postsekularyzmu³.

Zwrot postsekularny w antropologii, podobnie jak w innych naukach społecznych⁴, wywołany został przede wszystkim przez kryzys sekularyzmu jako teorii naukowej i doktryny prawno-politycznej⁵ zakładającej nieuchronność dyferencjacji tego co świeckie (państwo, ekonomia, nauka, sztuka, opieka zdrowotna i rozrywka) od tego co religijne (eklezjastyczne instytucje i budynki), prowadzącej do indywidualizacji i prywatyzacji religii, i do pozbawienia jej wpływu na sferę życia publicznego (Casanova, 2011, ss. 54, 65). Według Charlesa Taylora sekularyzację opisać można jako przejście od społeczeństwa, dla którego wiara w Boga była aksjomatem, do takiego społeczeństwa, dla którego stała się ona czymś opcjonalnym (Taylor, 2007). Zarazem wybór niewiary uznawano za wpisujący się w tożsamość w pełni nowoczesną, obstawanie przy niej wartościowano zaś negatywnie jako zacofanie (Casanova, 2011, s. 59).

Sekularyzm będący nieodzownym wyznacznikiem nowoczesności do niedawna pojmowano w duchu postępowo-optymistycznym jako „odczarowanie” rzeczywistości (z niem. *Entzauberung der Welt*, zob. Taylor, 2011, s. 39), oferujące rozumne i liberalne zasady formowania ładu politycznego, wyzwalające społeczeństwa i jednostki z opresyjnych i irracjonalnych norm religijnych⁶ (Casanova, 2011, s. 68). Przyjmowano, że tak rozumiany sekularyzm powinien stać się uniwersalną normą, gdyż przynosi ze sobą rozwój cywilizacyjny (Cannell, 2010, s. 87). Zakładano też, że wszystkie społeczeń-

³ Według Khaleda Furaniego miało to miejsce po raz pierwszy najprawdopodobniej w 1997 roku, kiedy John McClure wprowadził kategorię „kultury postsekularnej” (Furani, 2015, s. 5), następnie terminu tego użył związany z kręgiem radykalnej ortodoksji James Blond (Blond, 1998), a po zamachach na World Trade Center Jürgen Habermas (Habermas, 2001). James Beckford potwierdza, że kategoria ta stała się popularna w latach 90. XX wieku, twierdzi jednak, że po raz pierwszy użyto jej jeszcze w latach 60., kiedy to wykorzystał ją miał Andrew Greeley (Greeley, 1960, cyt. za: Beckford, 2012, s. 2).

⁴ Wyjątkiem wydaje się tu filozofia, która wypracowała własne ścieżki tego zwrotu. Jedną z nich jest wskazywanie zależności tej dyscypliny od pewnych koncepcji teologicznych, dostrzeżone przez niektórych jej reprezentantów zanim jeszcze doszło do kryzysu sekularyzmu jako kategorii prawno-politycznej.

⁵ Jak zauważa Gregor McLennan, epistemologiczne i polityczne rozumienia świeckości są ze sobą ściśle powiązane (McLennan, 2010, s. 3).

⁶ Należy mieć na uwadze, że np. już sekularyzm amerykański (także przecież zachodni) stwarza warunki sprzyjające rozkwitowi religijnych światopoglądów (Casanova, 2011, s. 64).

stwa ów rozwój tak samo pojmują i chcą realizować (Asad, 2003). Tymczasem w ramach zachodzących właśnie przewartościowań sekularyzmu ustalono, że tak rozumiany stanowi on element strategii politycznej wywiedzionej ze świata zachodniego, teoretycznie służącej ochronie religii przed instrumentalnym wykorzystaniem, w praktyce jednak opresyjnej wobec wielorakich mniejszości niewpisujących się w jej projekt (Ahmed, 1992, s. 38; Asad, 2003; Cannel, 2010, s. 93). William Connolly czy Jürgen Habermas twierdzą wręcz, że pluralizm liberalnej demokracji jest powierzchowny, skoro nie traktuje równościowo obywateli wierzących (Connolly, 2011; Habermas, 2012).

Postępująca heterogeniczność kulturowa społeczeństw zachodnioeuropejskich oraz elit naukowych sprawiła, że sekularyzm w jego wiodącej zachodniej odmianie uznano za ideologię będącą wytworem partykularnych euro-amerykańskich warunków dziejowych i kulturowych, a nie doktryną polityczną o charakterze uniwersalnym. Ideologia ta traktowana jest obecnie jako wytwór konkretnych procesów historycznych, takich jak reformacja czy oświecenie, a więc tych samych, które kształtowały zachodnią nowoczesność (Asad, 1993, s. 28; Eisenstadt, 2009). Uwarunkowania dziejowe, które doprowadziły do takiej a nie innej wersji świeckości, sprawiają, że często w utajony sposób sprzyja ona konkretnej religii (w praktyce tej, z którą związana jest kulturowo), a pośrednio jest przez nią przynajmniej w pewnym zakresie wytworzona (Masuzawa, 2005).

Niewątpliwie wpływ na osłabienie pozycji zachodniego wariantu sekularyzmu wywarł religijny i światopoglądowy pluralizm współczesnych społeczeństw, spowodowany globalizacją i procesami migracyjnymi (Beckford, 2012, s. 15; Rosati & Stoeckl, 2012, s. 5). Heterogeniczne społeczeństwa wymuszają większą elastyczność państw, chociażby w zakresie formułowania prawnych zasad odnoszących się do wyrażania poglądów w sferze życia publicznego i możliwości zrzeszania się w różnych organizacjach. Jednak zdaniem Williama Connolly’ego, aby społeczeństwo było rzeczywiście liberalne, grupa większościowa powinna umyślnie osłabiać swoją uprzywilejowaną pozycję i otwierać przestrzeń do publicznej debaty grupom zdominowanym (Connolly, 2011, ss. 652–653).

W przypadku antropologii nie bez znaczenia pozostawała także jej skumulowana rozległa wiedza o występowaniu różnych (odmiennych od zachodnich) konfiguracji tego co świeckie i religijne w rozmaitych regionach świata. Jednak dopiero od lat 90. XX wieku antropolodzy i socjologowie usiłują sekularyzm „prowincjonalizować” i relatywizować, kwestionując jego uniwersalny charakter (Calhoun i in., 2011, s. 5; Chakrabarty, 2000; Rosati & Stoeckl, 2012, s. 1).

W tym kontekście uruchomiona została refleksja nad zachodniochrześcijańską etymologią świeckości. Wywiedziona z łac. *saeculum*, oznaczała pierwotnie: 1. nieograniczony czas (to znaczenie szybko zostało zapomniane), 2. wiek, epokę (jak jednostkę czasu przeciwstawianą wieczności), 3. członków kleru posługujących wśród świeckich, w odróżnieniu od mnichów (Casanova, 2011, s. 56). Z czasem jednak w zachodnim chrześcijaństwie słowo to odnosić zaczęto do tego co doczesne i przeciwstawiać temu co święte, czyli wieczne⁷ (Taylor, 2011, s. 35). Jak zauważa znany postsekularny antropolog Talal Asad, świeckość, będąc pierwotnie kategorią teologiczną, uległa przekształceniu w kategorię określającą sferę immanentną wobec tego co religijne (Asad, 2003, s. 192). Reprezentując „to co realne” (Taylor, 2011, s. 34) – wszechobejmujące, zaczęła pełnić rolę preskryptywną wobec sfery religijnej traktowanej jako „to co wynalezione” (Taylor, 2011, s. 34), a zatem przygodne. Świeckość stała się więc w zachodniej epistemologii kategorią jednocześnie odnoszoną do tego co „obejmuje całą naturalną rzeczywistość” i subtrakcyjną, oznaczającą to, co pozostaje, kiedy wyeliminujemy to co religijne (Casanova, 2011, s. 55; Taylor, 2011, s. 34).

Dlatego też jednym z nurtów myśli postsekularnej⁸ jest refleksja poświęcona wariantywności sekularyzmów i próbom opisanego jak wytwarzane i rozumiane są różne świeckości oraz temu jak „sposób rozumienia religii i sekularyzmu kształtuje analityczną perspektywę w naukach społecznych oraz rozmaitych praktycznych projektach politycznych i w stosunkach międzynarodowych” (Calhoun i in., 2011, s. 4). W tym kontekście należy tym bardziej stawiać pytanie, dlaczego zachodni wariant sekularyzmu pełni w świecie rolę hegemoniczną, jakie z tego wynikają konsekwencje oraz jakie uwarunkowania społeczne podtrzymują tę hegemonię (Asad, 2003, s. 13).

Samo wyartykułowanie tego pytania sprawiło, że w naukach społecznych raczej nie mówi się już o świeckości (ani o nowoczesności) w liczbie pojedynczej jako o uniwersalnym projekcie, lecz w liczbie mnogiej, dostrzegając ich wariantywność (Asad, 2003; Chakrabarty, 2000; Rosati & Stoeckl, 2012). Świeckość i procesy dyferencjacji tego co świeckie i religijne, jakie nastąpiły

⁷ Tego typu perspektywę zainicjowało samo zachodnie chrześcijaństwo. Słowo *świeckość* nie występuje nawet w słowniku chrześcijaństwa wschodniego, gdzie jego odpowiednikiem jest zapożyczone z języka francuskiego słowo *laïcité* (co świadczy o dosyć późnym – „poświęceniowym” – przyswojeniu tej kategorii w krajach wschodniochrześcijańskich).

⁸ W pełni zgadzam się z Ewelina Drzewiecką, że określenie „myśl postsekularna” dobrze oddaje heterogeniczność pozycji metodologicznych i epistemologicznych utożsamiających się z tym nurtem (Drzewiecka, 2014, s. 30) i dlatego również się nim posługuję.

w liberalnych demokracjach europejskich⁹, postrzegane są jedynie jako jeden z możliwych wariantów sekularyzmu (Casanova, 2011, ss. 63–64).

Radykalnej zmianie ulegają warunki funkcjonowania i rozumienia świeckości, prowadzące do jej przewartościowań w polu polityki i nauk społecznych – tym razem to świeckość traci cechy aksjomatu i zaczyna, tak jak wcześniej religia, być postrzegana jako opcjonalna i wariantywna. Uznano, że traktowanie świeckości w naukach społecznych jako niewymagającej uzasadnienia kategorii preskryptywnej służącej opisywaniu i wartościowaniu tego co religijne doprowadziło do poznawczego monizmu. Aby mu przeciwdziałać, należy zrewidować założenia epistemologiczne. Punktem wyjścia wydaje się obecnie szukanie odpowiedzi na poniższe pytania:

1) Kto, w jakim celu i na jakich zasadach definiuje to co świeckie i religijne oraz jak i dlaczego wyznacza między nimi granice (Asad, 1993; Casanova, 2011, s. 63)?

2) Czy teorie nauk społecznych powinny być wyłącznie świeckie? Czy uzasadnione i poznawczo wzbogacające byłoby wprowadzenie do nich refleksji zakładających realne istnienie porządku nadnaturalnego (Cannell, 2010, s. 86; Fountain, 2013; Merz & Merz, 2017)?

3) Jak opisywać świecką metafizykę? Pytanie to wiąże się z postulatem, by tego co sakralne i metafizycznie nie kojarzyć wyłącznie z tym co nadnaturalne, gdyż ten sposób myślenia powiela zeświecczoną epistemologię zachodniochrześcijańską (Asad, 2003).

4) Na jakich zasadach powinno być oparte *modus vivendi*, zapewniające pokojową i równościową koegzystencję światopoglądów świeckich i religijnych w sferze życia publicznego (Connolly, 2011; Habermas, 2012)?

5) Jakie społecznie i historycznie uwarunkowania wpływają na specyfikę poszczególnych sekularyzacji i nowoczesności i jak wyglądają ich niezachodnie warianty (Rosati & Stoeckl, 2012)?

6) Jaką epistemologią posługiwać się, aby opisać świeckości i religijność: (a) naturalistyczną, (b) uznającą realność objawienia, czy też (c) usytuowaną pomiędzy nimi (ontologicznie niezadeklarowaną, poszukującą, wątpliwą)?

7) Jak opisywać dialektykę tego co świeckie i religijne, poprzez jakie zjawiska ją badać?

8) W jaki sposób zmieniać język antropologicznej teorii, czyniąc go bardziej adekwatnym do analizowania fenomenów religijnych związanych

⁹ Choć i w samej Europie sekularyzm daleki jest od jednorodności.

z innymi niż zachodniochrześcijańska ontologiami (Fountain & Lau, 2013; Howard, 2013; Merz & Merz, 2017)?

9) W jaki sposób to co religijne i świeckie przenika się wzajemnie, tworząc nowe formy czy też konstelacje (Lubańska, 2018; Molendijk, 2015; Rosati & Stoeckl, 2012)?

10) Jak adaptować podejście postsekularne do studiów feministycznych (Braidotti, 2008) i pamięciologicznych (Lubańska, 2018)?

Dużą rolę w opracowywaniu tych zagadnień odgrywają inspiracje zaczerpnięte z teologii, stanowiące zaplecze poznawcze umożliwiające relatywizowanie wypracowanych przez zachodnią świeckość nawyków epistemologicznych obecnych w naukach społecznych.

Wymienione zagadnienia wyznaczają w dużym stopniu warunki brzegowe zwrotu postsekularnego, rozumianego jako postawa poznawcza¹⁰, w ramach której wyróżnić można dwa wiodące antagonistyczne wobec siebie nurty myśli postsekularnej w antropologii. Mam tu na myśli antagonizm analogiczny do tego, który wiele lat temu Leszek Kołakowski odniósł do filozofii, mówiąc o oscyłowaniu jej myśli:

wokół tego samego schematu – za lub przeciw eschatologii – a więc za lub przeciw porządkowaniu faktów życia bieżącego przez odniesienie do absolutu, który ma się zrealizować w rozwoju; za lub przeciw teodycei – a więc za lub przeciw wyszukaniu w absolicie racji usprawiedliwiających dla każdego poszczególnego zła w bieżącym świecie; za interpretacją człowieka w kategoriach łaski lub raczej w kategoriach natury – a więc za lub przeciw przekazywaniu absolutowi odpowiedzialności za swoje działania; za lub przeciw objawieniu – a więc za lub przeciw poszukiwaniu zasady poznania niewzruszonej i niedostępnej krytyce, a stanowiącej oparcie niezawodne myślenia [...] – a więc za lub przeciw takiej wizji, gdzie każda rzecz staje się sensowna przez odniesienie do absolutu, którego stanowi przejaw, cząstkę lub przypadłość. Krótko mówiąc: za lub przeciw nadziei ostateczności w istnieniu i poznaniu, za lub przeciw poszukiwaniu oparcia w absolutach (Kołakowski, 1959/2019, s. 640).

Zwolenników nurtu postsekularnego, opowiadających się za szukaniem oparcia w objawieniu (objawieniach), reprezentują antropolodzy pragnący otworenia się antropologicznej teorii na bliskie im ontologiczne przeświadczenia o realności *sacrum* i jego oddziaływaniu na człowieka, a zatem także na to co

¹⁰ Jedynie takie zastosowanie tej kategorii ma według mnie obecnie metodologiczny sens. Podobnie jak James Beckford uważam, że używanie jej dla opisanie współczesnych społeczeństw zachodnich traci sens, gdyż staje się ona wówczas wszechobjmująca i równie oczywista co pojęcie ponowoczesności (Beckford, 2012, s. 17).

kulturowe i społeczne. Myśl postsekularna w ich ujęciach zdecydowanie wymyka się z perspektywie wewnątrzsekularnej (por. McLennan, 2010, s. 14).

Uznając objawienie za ontologiczną cechę rzeczywistości, próbują oni znaleźć dla niego reprezentację w dyskursie antropologicznym. Chcieliby, żeby świecka teoria antropologiczna pozwoliła badaczom na postrzeganie przedmiotu wiary ludzi wierzących (pozaludzkiego pierwiastka) jako ontologicznie prawomocnego bytu, a nie wyłącznie ludzkiej projekcji (Fountain, 2013; Merz & Merz, 2017). To co religijne obejmuje dla nich znacznie więcej niż etnograficzne dane terenowe, gdyż dotyczy refleksji o „najważniejszych prawdach o świecie” (Kollman, 2018, s. 91).

Zwrot ten, o czym wspominałam już kilkakrotnie, daleki jest od homogeniczności (Drzewiecka, 2014; Jarzyńska, 2012; McLennan, 2010). Ważną rolę odgrywają w nim także antropolodzy w swojej epistemologicznej refleksji pozostający na gruncie naturalistycznym i agnostycznym, zakładający, że wszystkie wartości (w tym także idee metafizyczne) są wytworzone przez konkretne uwarunkowania dziejowe, a nie nadprzyrodzony porządek¹¹, lecz dostrzegający potencjał poznawczy w teologii (traktowanej w antropologii pomocniczo). To tu przynależy, jak mi się wydaje, Talal Asad, skądinąd ochoczo przywoływany także przez zwolenników nurtu „objawieniowego”.

„Nieobjawieniowy” wariant antropologii postsekularnej skupia się przede wszystkim na dekonstruowaniu zachodniochrześcijańskich i oświeceniowych wpływów światopoglądowych i poddawaniu ich rewizji. Niektórzy antropolodzy posuwają się o krok dalej; podejmują próby dostrajania antropologicznej teorii do innych niż zachodnie ontologii, co zbliża ich z kolei do badaczy identyfikujących się z tzw. zwrotem ontologicznym. I chociaż, aby osiągnąć ten cel, traktują metafizyki badanych społeczności „na serio”, to próbują je zasymilować nie z intencją nawrócenia się, lecz po to, by lepiej zrozumieć badane społeczności.

Leszek Kołakowski swego czasu uważał, że ów antagonizm w każdej niemal epoce historycznej ustanawia dwie najogólniejsze formy kultury umysłowej. Zwolenników pierwszej opcji nazywa kapłanami, drugiej zaś błaznami:

Kapłan jest strażnikiem absolutu, i tym, który utrzymuje kult dla ostateczności i oczywistości uznawanych i zawartych w tradycji [– zaś –] filozofia błaznów jest tą właśnie, która w każdej epoce demaskuje to, co uchodzi za najbardziej niewzru-

¹¹ Paradoksalnie jednak zwolennicy tego nurtu rzadko sami mówią o sobie jako o antropologach postsekularnych.

szone, ujawnia sprzeczności tego, co wydaje się naoczne i bezsporne, wystawia na pośmiewisko oczywistości zdrowego rozsądku i dopatruje się racji w absurdach – słowem, podejmuje cały codzienny trud zawodu błazna razem z nieuchronnym ryzykiem śmieszności; w zależności od miejsca i chwili myśl błazna może poruszać się po wszystkich ekstremach myślenia, albowiem świętości dzisiejsze były wczoraj paradoksami [...] (Kołakowski, 1959/2019, s. 646).

Owego rozróżnienia bez poddania go rewizji nie można jednak odnieść do antropologów, gdyż w tym przypadku do sceptyków i wątpiących nie pasuje etykieta „błazna” (nie narażają się oni ze swoimi poglądami w dyskursie akademickim na śmieszność, gdyż właśnie ich światopogląd uchodzi w antropologii za kanoniczny), ale też nie są „kapłanami” w sensie, jaki nadaje temu pojęciu Kołakowski.

„Kapłanami” nie są też antropolodzy pełniący rolę rzeczników objawienia, gdyż postulując nawiązywanie przez antropologów relacji z tym co nadprzyrodzone, to właśnie oni narażają się na ośmieszenie przed większościovym gronem koleżanek i kolegów – naturalistów. Nie mogą też zająć pozycji „błazna”, gdyż są tymi, którzy opowiadają się za eschatologią przez Kołakowskiego przypisaną zainteresowaniom poznawczym kapłanów. Role te są zatem przemieszane i zmieniają się w zależności od kontekstu.

Związki antropologii z teologią w perspektywie naturalistycznej

Wielu antropologów teologicznie zaangażowaną antropologię postrzega jako „synergistyczną kombinację pełną napięć” (Lemons, 2018a, s. 7) i „niezręcznych relacji” (Robbins, 2006). Według Jona Bialeckiego spotkanie teologii z antropologią kulturową przynosi wymierne poznawczo efekty, jeśli jest zapośredniczone przez pewien wspólny im problem badawczy, narzucony przez teren badań albo jakąś zewnętrzną względem nich kategorię (Bialecki, 2018, s. 157).

Sama teologia w antropologii rozumiana jest wielorako: „jako nauka społeczna, dyskurs świecki, intelektualna rama, czy rodzaj refleksyjnej praktyki” (Fountain & Lau, 2013, s. 330). W ujęciu konstruktywistycznym uznawana jest za wytwór człowieka zmieniający się w czasie i podlegający uwarunkowaniom społeczno-kulturowym, mającym długotrwały wpływ na sposób interpretowania świata przez aktorów społecznych (zwykłych ludzi, a także

naukowców). Z tego właśnie powodu (a nie dlatego, że przemawia przez nią transcendentna rzeczywistość) powinna ona, według Fountaina i Lau, wzbudzić zainteresowanie antropologów. Zapoznając się z zachodnią teologią (jako tradycją myślenia, która wpłynęła na ojców założycieli antropologii), lepiej zrozumieliby epistemologię uprawianej dziedziny wiedzy. Z kolei sięgnięcie do teologii badanych społeczności pozwoliłoby im na ich bardziej emicjne zrozumienie (Jenkins, 2012, s. 466; Lubańska, 2007; Merz & Merz, 2017, s. 2). Poszukujących inspiracji w teologii antropologów wiele więc łączy z przedstawicielami trwającego właśnie zwrotu ontologicznego w antropologii – Martinem Holbraadem i Mortenem Pedersenem – gdyż podobnie jak oni są gotowi uznać własne założenia poznawcze za nieadekwatne w konfrontacji z alternatywnymi wyobrażeniami i doświadczeniami społeczności, w których prowadzą badania (Holbraad & Pedersen, 2017). Zatem dostosowują swoją epistemologię do potrzeb terenu, nie uznają zaś żadnej ontologii za najbardziej prawdziwą, pozostając na gruncie antropologicznego relatywizmu poznawczego, wpisane w podejście konstruktywistyczne.

Za symboliczny początek tego nurtu uznają rozważania Rodneya Needhama (Needham, 1972) dotyczące antropologicznego konceptualizowania religii. Needham jako jeden z pierwszych dostrzegł, że antropolodzy często bezrefleksyjnie wyjaśniają ją za pomocą kategorii wiary rozumianej w sposób zgodny z chrześcijańskim *credo* i takie jej rozumienie adaptują także do kontekstów społecznych i kulturowych, w których ono nie występuje (Needham, 1972, ss. 4–6). Tekst Needhama okazał się według mnie prekursorski dla praktyki tropienia elementów kryptochrześcijańskich w teorii antropologicznej w celach zdemaskowania zawartej w nich dominacji poznawczej i jej wpływu na zachodnie i inne społeczeństwa. Ważną rolę odgrywają tu m.in. Talal Asad, Marshall Sahlins i Stanley Tambiah.

W swoich pracach Marshall Sahlins porusza m.in. problem wpływu kosmologii judeochrześcijańskiej na epistemologię antropologiczną i teorię ekonomiczną Adama Smitha (Sahlins i in., 1996). Z kolei Asad oraz Tambiah oskarżają antropologiczną teorię o tzw. protestanckie uprzedzenie, wytworzone przez konkretną historyczność, a przede wszystkim doświadczenie i wpływ reformacji, która miała wypracować u antropologów nawyk eksponowania problemu wiary i znaczenia jako definiujących to co religijne (Asad, 1993, s. 43; el-Zein, 1977). Asad za miarodajną dla zrozumienia antropologicznego, jego zdaniem stroniczego, postrzegania religii uznaje definicję religii Clifforda Geertza, traktującą wiarę i znaczenia jej symboli jako klucz do zrozumienia

tego co religijne, a zarazem nieuwzględniającą wpływu relacji władzy na to, co, kiedy i jak symbole znaczą. Zdaniem Asada te ostatnie są bowiem u Geerta same z siebie zdolne do ujawniania ludziom swych znaczeń bez dodatkowego pośrednictwa (Geertz, 2005, ss. 111–112).

Tym tropem myślenia podąża współcześnie wielu antropologów krytykujących fakt, iż w antropologicznej teorii religii wyżej wartościowany był mentalny niż rytualny i materialny aspekt, co niezmiernie ograniczało ją poznawczo (Asad, 1993; Meyer, 2006, s. 21; Needham, 1972). Zdaniem Tambiaha i Asada to od protestanckich teologów antropologowie przejęli sposób rozróżniania magii od religii, uznający, że ta pierwsza nastawiona jest na natychmiastowy doczesny skutek i manipulacje *sacrum*, a ta druga wyraża się w rytuałach wstawienniczych oraz w moralnym doskonaleniu jednostki czy grupy społecznej (Asad, 1993; Tambiah, 2007, s. 32). Rozróżnienie to prowadziło do odrzucenia ontologicznego przeświadczenia o sprawczości materii jako poznawczo i moralnie nagannego (Keane, 2007, s. 54; Taylor, 2007, s. 42) i popularyzacji wśród antropologów przekonania, że „o ile bardziej zaawansowana jest w rozwoju duchowym jakaś religia, o tyle ma mniejszą potrzebę tworzenia przedmiotów materialnych służących jako nośniki tego co boskie” (Freedberg, 2005, s. 65)¹². Owe nawyki myślowe do tej pory w antropologii rezonują, jednak nie mogą sobie już rościć pretensji do uniwersalizmu, gdyż zostały rozpoznane jako uwarunkowane dziejowo i stronnicze. Według Webbe’a Keane’a szczególnie znaczący wpływ miał na nie kalwinizm, uznawany przez niego za jedną z „semiotycznych ideologii”, które rozumie jako zestaw założeń odnoszących się do ludzkiego podmiotu i jego sprawczości (Keane, 2007, s. 7).

Chrześcijański rodowód w antropologii ma także według Timothy’ego Lar-sena i Daniela Lemonsa doktryna monogenezy i psychicznej jedności rodzaju ludzkiego, która ich zdaniem jedynie ze względu na swoją zbieżność z chrześcijańską teologią a nie walory naukowe zdominowała inną, konkurencyjną wobec niej i kontrowersyjną dla chrześcijan teorię o poligeniezie ludzkości, wysuwaną przez Roberta Knoxa (Larsen & King, 2018, ss. 56–58, 62).

Lepsza orientacja antropologów w specyfice zachodniochrześcijańskiej teologii, której próbkę przedstawiłam wcześniej, może zatem pomóc w poddaniu rewizji zakorzenionych w antropologii założeń poznawczych i lepszym zrozumieniu własnej dyscypliny (Lemons, 2018b, ss. 27–28; Rob-

¹² Charles Taylor uważa, że zachodnie chrześcijaństwo uprzywilejowuje wiarę jako stan wewnętrzny zawierzenia Bogu i „przeciwstawia [ją] bezmyślności praktyk” (Taylor, 2011, s. 40).

bins, 2006, s. 287). Transgresje w antropologicznym myśleniu, ujawniające teologiczne uwarunkowania konceptualizacji tego co religijne zmieniają stosunek antropologów do teologii, którą ci rozpoznają jako naukę wobec antropologii pomocniczą. Zarazem antropolodzy twierdzą, że z kolei ich etnografie, relacjonując potoczne rozumienia i praktykowanie treści teologicznych, mogą być przydatne dla teologów (Lemons, 2018b, ss. 27–28).

Przedstawiciele tego nurtu nie kwestionują paradygmatu konstruktywistycznego, lecz wręcz przeciwnie, radykalizują go. Obiektywizując antropologiczną epistemologię i starając się zrozumieć jej uwarunkowania kulturowe, dochodzą do wniosku, że w dużym stopniu wywiedziona jest ona z zachodniej, przede wszystkim protestanckiej teologii, co ma bezpośredni związek z wiktoriańskim rodowodem wielu przedstawicieli tej dyscypliny (Asad, 2003; Robbins, 2006, s. 287; Tambiah, 2007). Co więcej, ich motywacja poznawcza jest postkolonialna; uświadamiając sobie kulisy własnego antropologicznego myślenia, pragną je poddawać rewizji i w dalszej kolejności zbliżyć się do emicznych, wytwarzanych przez konkretne społeczności odczytań religijności i świeckości. W tym nurcie antropologii postsekularnej nie ma znaczenia prawdziwość objawienia ani kryterium normatywności wiary. To ostatnie wyznaczają członkowie społeczności, w których antropolodzy prowadzą badania. Antropolodzy obawiają się wszelkiej normatywności¹³, gdyż nie współgra ona z istotną dla praktykowania antropologii „pozytywną doktryną relatywizmu” wynikającą z imperatywu „wstrzymywania się w antropologicznych opisach od ocen” (Bialecki, 2018, s. 167; Robbins, 2018, s. 241). W tym miejscu warto przypomnieć, że podobne próby – wzbogacania antropologicznego rozumienia lokalnych punktów widzenia przez sięganie do bliskiej im teologii – podejmowali też antropolodzy islamu (Ahmed, 1988; Asad, 1993; Eickelman, 1981; el-Zein, 1977)¹⁴.

Zwolennicy opisywanego nurtu, pokazując antropologom stronniczość ich teorii, próbują zachęcić do tworzenia definicji bliższych ontologiom badanych przez nich społeczności (zwłaszcza gdy są one podatne na wpływy jakiejś teologii), a pierwszym krokiem ku temu jest uświadomienie sobie przyczyn ograniczeń epistemologicznych obecnych w teorii. Natomiast samą teologię uznają za w równym stopniu uwarunkowaną dziejowo i wytworzoną histo-

¹³ Choć, jak zauważają Fontain, Hynd i Tan, zapewne nie zgodziłby się z tym John Milbank, dla którego nauki społeczne są normatywne, tylko że w niewłaściwy sposób (Fontain i in., 2018, s. 12).

¹⁴ Bardzo dobre jej opracowanie (obejmujące teksty wydane do 1995 roku) stanowi artykuł Richarda Tappera (Tapper, 1995).

rycznie co antropologia. Nawet jeśli interesują się ontologią czy problemem objawienia i poważnie wsłuchują w emiczne przeświadczenia na ich temat, sami nie przyjmują z góry żadnej uniwersalnie obowiązującej ich definicji. Raczej poszukują stale alternatywnych ontologii i związanych z nimi epistemologii (por. Holbraad & Pedersen, 2017, s. 64). Uważają też, że abstrahując od ich kontekstu teologicznego antropologiczne analizy zjawisk religijnych mogą prowadzić do ich nieadekwatnych interpretacji i być oderwane od lokalnie nadawanych pewnym praktykom znaczeń, tym bardziej że teologia coraz częściej staje się ważnym punktem odniesienia dla społeczności, w których antropolodzy prowadzą badania (Ahmed, 2007; Engelke, 2007; Keane, 2007; Seeman, 2010, s. 12).

Jednym z najbardziej dynamicznie rozwijających się w ostatnim czasie obszarów badawczych angażujących teologię do antropologicznych analiz jest antropologia prawosławia, w ramach której dochodzi do przewartościowania podejścia antropologów do chrześcijaństwa i do rewizji antropologicznej teorii religii. Prawosławie nie miało bowiem wpływu na uwikłanie antropologów w praktyki kolonialne, ani na antropologiczną epistemologię. Jak zauważają Chris Hann i Herman Goltz, „w odróżnieniu od zachodnich tradycji (chrześcijańskich) w naukach społecznych właściwie nie zostały rozwinięte żadne paradygmaty, które analizowałyby wzorce wschodnie” (Hann & Goltz, 2010, ss. 3, 8). Prawosławie nie było też traktowane jako ważny czynnik „genetyczny” służący do objaśniania wzorców politycznego i ekonomicznego rozwoju (Hann, 2011, s. 15; Hann & Goltz, 2010, s. 3); nie było ono również „elementem zachodnioeuropejskiego projektu nowoczesności” (Makrides, 2019; Makrides & Roudometof, 2010, s. 9).

Tymczasem zarówno teologia, jak i praktyki rytualne prawosławia oferują diametralnie inne od „protestancko uprzedzonego” podejście do roli materii i zmysłów w doświadczeniu *sacrum*, co antropolodzy prawosławia uznają za poznawczo inspirujące dla antropologicznej teorii (Hann & Goltz, 2010, ss. 11–14; Lubańska, 2007, 2019). Teologia prawosławia podsuwa język opisu wzbogacający rozumienie ucieleśnionego i materialnego wymiaru doświadczenia religijnego, które było marginalizowane przez zachodnią teologię (Hanganu, 2010, s. 52; Lubańska, 2019, s. 58; Luehrmann, 2010, ss. 58–59). Jednocześnie znajomość kulturotwórczej roli prawosławia pozwala antropologom lepiej zrozumieć realizowane pod jego wpływem alternatywne wzorce nowoczesności i sekularyzmów (Agadjanian, 2003; Buss, 2003; Ghodsee, 2009; Makrides, 2005), a także powiązań między religią a specyfiką praktyk ekono-

micznych (Köllner, 2012; Ładykowska, 2017), co z kolei stanowi nawiązanie do koncepcji weberowskich.

Prac wszystkich antropologów inspirujących się teologią w ramach tego nurtu nie sposób omówić w jednym artykule, dlatego ograniczam się jedynie do wybranych przykładów.

Antropolodzy uznający prymat objawienia; propozycja antro-teologii

Inspirując się przywoływanym wcześniej przeze mnie spostrzeżeniem Evansa-Pritcharda, antropolodzy uznający realność objawienia uważają, że antropologiczny naturalizm i niechętny stosunek tej dziedziny wiedzy do teologii sprawił, że niesłusznie zredukowała ona wiarę do wymiaru społecznego, a czyniąc to, uznała za irrelewantne doświadczenia wielu osób, dla których transcendentna jest ontologicznie prawdziwa (Fountain, 2013, s. 314; Howard, 2013, s. 3; Merz & Merz, 2017, s. 2).

Antropolodzy związani z tą odsloną nurtu postsekularnego pragną przerwanościowania antropologicznej teorii, mając na celu dopuszczenie do niej ontologicznego przeświadczenia o istnieniu nadnaturalnej siły i jej oddziaływaniu na człowieka, a zatem także na to co kulturowe i społeczne. Dla zwolenników tego nurtu obraz Boga nie jest jedynie funkcją tego co społeczne, lecz zawarty jest w nim transcendentny wobec tego ostatniego naddatek. Zarazem, aby traktować wierzących ludzi poważnie i prowadzić z nimi partnerski dialog, antropolodzy powinni zdaniem zwolenników tego nurtu zrezygnować z metodologicznego agnostycyzmu i szukać sposobów na wyrażenie racji osób religijnych w języku antropologicznej teorii (Ahmed, 1988; Fountain, 2013, s. 314). Postawę poznawczą zupełnie zamkniętą na istnienie bytów nadnaturalnych Howard nazywa ekskluzywistycznym naturalizmem i uznaje za kolonialną¹⁵ (Howard, 2013, s. 6). Odczuwalny w niej epistemiczny dystans między antropologiem a społecznością, w której prowadzi badania, bazuje na tym, że ten pierwszy polega jedynie na zjawiskach naukowo klasyfikowalnych, uznając za niewarte uwagi to wszystko, co nie daje się sprowadzić do zjawisk psychologicznych, społecznych czy mentalnych (Howard, 2013, s. 11).

¹⁵ W swoim artykule jako taką poddaje krytyce kognitywną analizę opętania Emmy Cohen.

Uznając ekskluzywistyczny naturalizm za redukcjonistyczny wobec rzeczywistości, antropolodzy traktujący nadnaturalne zjawiska za ontologiczną cechę rzeczywistości próbują dla nich znaleźć adekwatne reprezentacje w dyskursie antropologicznym (Bielo, 2018, s. 154; Fountain, 2013; Furani, 2018; Howard, 2013; Merz & Merz, 2017). Ich celem, jak zauważa James Bielo, nie jest zatem wyłącznie naukowe teoretyzowanie, lecz interesuje ich „doświadczane, negocjowane, kwestionowane, wyuczone, nauczone, podatne na wątpliwości i przeżywane objawienie Prawdy” (Bielo, 2018, s. 154).

Antropolodzy tego nurtu uważają, że kompleks postkolonialny antropologii przyniósł ze sobą negatywny skutek także w postaci metodycznego marginalizowania chrześcijaństwa jako przedmiotu badań i odmawiania mu kulturotwórczej roli. Wynika to z historii tej nauki, która jako wytwór nowoczesności uznaje siebie samą za następczynię chrześcijaństwa i ma wobec niego nastawienie antagonistyczne (Fountain, 2013). Sytuacja ta sprawia, że antropolodzy otwarcie identyfikujący się z chrześcijaństwem doświadczają wykluczenia z grona profesjonalnych antropologów i spotykają się z niechęcią grupy większościowej (Arnold, 2006, ss. 267–268; Fountain, 2013, s. 311). Zdaniem przywoływanych autorów, w szczególności chrześcijańscy antropolodzy pełnią w tej nauce rolę „odrażającego kulturowo innego” (Harding, 1991) i należą do „prześladowanej mniejszości” (Arnold, 2006, s. 313). Z racji bycia grupą mniejszościową antropolodzy ci mają poczucie, iż ich pozycja epistemologiczna jest trudniejsza do obrony niż stanowisko socjocentryczne, reprezentowane przez większość grona akademickiego (Merz & Merz, 2017, s. 4).

Jednocześnie jako argument za przewartościowaniem podejścia antropologii do chrześcijaństwa autorzy ci podają fakt niedoceniań przez antropologów jego kulturotwórczej roli, o czym miałyby świadczyć m.in. to, że chrześcijaństwo jest wpisane w epistemologię tej dyscypliny, choć ten fakt bywa wypierany (Fountain, 2013, ss. 313–314). Dezaktualizacji ulegają też pewne antykolonialne nastawienia poznawcze antropologów. Joel Robbins krytykuje w tym kontekście analizy antropologów prowadzących badania w społecznościach afrykańskich, którzy za bardziej istotne uznawali ich przedchrześcijańskie wierzenia, traktując chrześcijaństwo jako jedynie powierzchowną naleciałość, pod którą są one skrywane (Robbins, 2007). Takie podejście pozwalało im widzieć swoją rolę jako nieopresyjną wobec tego co tubylcze. Jednak zdaniem badacza podejście to mija się aktualnie z emiczną perspektywą społeczeństw afrykańskich, których członkowie są religijnie zaangażowani w chrześcijaństwo. Ponadto zarówno w społecznościach afrykańskich, jak i zachodnich chrześcijaństwo przechodzi

aktualnie ożywienie związane z jego odmianą charyzmatyczną, pozyskującą coraz więcej żarliwych zwolenników na całym świecie; odmiana owa oferuje bowiem swoim wyznawcom mocne sensualne i mirakularne doznania, dając poczucie „namacalności” *sacrum* (Csordas, 1997).

Dlatego omawiani autorzy próbują stworzyć w sferze epistemologii antropologicznej przestrzeń dla uznania ontologicznych roszczeń istnienia sfery *sacrum*. Johanness i Sharon Merzowie proponują, aby antropolodzy uznali istnienie bóstw, duchów i innych bytów nieludzkich nie tylko jako przedmiotu ich badań, lecz aby otworzyli się na „realną możliwość ich istnienia” i oddziaływania (Merz & Merz, 2017, s. 1). Byty te wpływają bowiem według nich na to, jak definiujemy to co ludzkie (Merz & Merz, 2017, s. 12). W odniesieniu do obszaru interferencji sfery świeckiej i religijnej używają pojęcia „ontologicznego półcienia” (*ontological penumbra*), opisującego przestrzeń, w której:

nakładają się i przenikają ja i inny, niewiedza i pewność, a także to co świeckie i to co religijne. To refleksyjna przestrzeń dialogu, spotkania i zaangażowania, naznaczona ambiwalencją i wieloznacznością, a także kreatywnością i wytwórczością. Gdzie to co „inne” obejmuje zarówno ludzkie jak i nieludzkie byty¹⁶, które domagają się w odpowiedzi naszego uznania (Merz & Merz, 2017, s. 2).

Merzowie podkreślają, że nie chodzi im o uprawianie antropologii religijnej, lecz o jej inkluzywny wobec tego co religijne charakter (Merz & Merz, 2017, s. 2). „Ontologiczny półcień” stanowi przestrzeń fizyczną i mentalną, w której dochodzi do powstawania etnograficznych danych i wiedzy (Merz & Merz, 2017, s. 2), współtworzonych zarówno przez to co świeckie, jak i religijne. Przestrzeń ta zawiera w sobie „różne doświadczenia natury bycia jako takiego” (Scott, 2013, s. 859) i wielorakie ekspresje owych doświadczeń. To przestrzeń przez postsekularnego antropologa rozpoznawalna, konceptualizowalna, ale w ostatecznym rozrachunku nie do uchwycenia, jako że obejmuje ona zawsze więcej niż to, co jest epistemologicznie dostępne (Merz & Merz, 2017, s. 10). Zarazem, aby się w niej poruszać, należy zachować gotowość poddawania rewizji własnych założeń poznawczych. Merzowie uznają za niekwestionowane epistemologiczne dziedzictwo antropologii podchodzenie do przedmiotu badań z pewną dozą sceptycyzmu i „minimalnego sekularyzmu” (Merz & Merz, 2017, s. 10). To założenie wydaje mi się spójne ze stosowaną przez nich kategorią „ontologicznego półcienia”. Wpisują się oni tym samym

¹⁶ Jon Bialecki określa to stworzeniem w antropologii przestrzeni dla transhumanizmu (Bialecki, 2018, s. 177).

w ugruntowaną już w filozofii postsekularną strategię stosowania języka opisu rzeczywistości pozbawionego wszelkich metafizycznie „mocnych” terminów, zastępowanych przez ich „cienie”, ślady czy rezydua. Myśliciele postsekularni, zdając sobie sprawę ze złożonego charakteru rzeczywistości, unikają jej esencjalizowania¹⁷ i posługują się raczej kategoriami posiłkowymi, często też neologizmami czy metaforami i przedrostkami typu „quasi”, osłabiającymi znaczenie kategorii metafizycznych (Jarzyńska, 2012, ss. 294–307). Zamiast o ontologii mówią o jej półcieniu, zamiast o absolicie/Absolucie – o jego śladzie, wyobrażanym jako Benjaminowski karzeł, Derridiańskie widmo czy Lévinasowska prapamięć (Drzewiecka, 2014, s. 36). Jednocześnie uważają, że w lepszym poznaniu i zrozumieniu owych nieludzkich bytów (czy chociażby takich praktyk jak czarownictwo) pomocna może być teologia, o ile będzie to teologia otwarta na pluralizm i dialog, a więc uznająca wartości odgrywające kluczową rolę w metodologii antropologicznej. W proponowanym przez Merzów ujęciu teologia ma więc pełnić rolę pomocniczą wobec antropologii (Merz & Merz, 2017, ss. 2, 13).

Philip Fountain, uznając hegemonię myślenia świeckiego w antropologii za nieuprawnioną, posuwa się o krok dalej i zachęcają do eksperymentowania w myśleniu antropologicznym poprzez sytuowanie go w obrębie teologii, co ma prowadzić do ukonstytuowania się tzw. antro-teologii (Fountain, 2013, ss. 311, 315). Teologia (czy też teologie) stanowi(ą) dla badaczy tego nurtu nie tylko źródło inspiracji ontologicznych, ale także metafizycznych i moralnych (Robbins, 2006, ss. 292–293). Zawarte są w niej (nich) bowiem konceptualizacje społecznie użytecznych kategorii moralnych jak np. nadzieja czy pokój (Fountain, 2013). Zatem prezentowana przez nich wersja zwrotu postsekularnego ma wyraźne rysy pozasekularne. W tym ujęciu koligacja antropologii z teologią postrzegana jest jako możliwość „nawiązania głębokich powiązań z prawdziwą innością w świecie” (Lemons, 2018b, s. 20) oraz „odkrycia na nowo ludzkiego dążenia do zrozumienia duchowego aspektu życia” (Lemons, 2018b, s. 23). To z kolei zbliża antropologię do mistyki i może zachęcać antropologów do czerpania inspiracji z teologii apofatycznej, co wydaje się bliskie dążeniu antropologii do „niesencjalizowania” rzeczywistości.

¹⁷ Ostrożne traktowanie pojęć jest charakterystyczne dla antropologii od czasu ukazania się książki *Writing Cultures* (Clifford & Marcus, 1986). Książka ta otworzyła drogę do przewartościowań epistemologicznych prowadzących do pojawienia się wielorakich zwrotów w teorii antropologicznej.

Tym, co wydaje się znamienne dla tego nurtu zwrotu postsekularnego, a zarazem najbardziej problematyczne, jest posługiwanie się terminem teologia w liczbie pojedynczej (Lubańska, 2013, s. 215). Biorąc pod uwagę to, iż jest on zdominowany przez chrześcijańskich antropologów, takie użycie tej kategorii oznacza jej zachodniochrześcijański wariant i odsłania traktowanie go w uprzywilejowany sposób. Nieobecność alternatywnych teologii w ich rozumowaniu nie jest zapewne przypadkowa, gdyż ich uznanie podważałoby ontologiczną prawdziwość tej jednej, z jakichś względów przez antropologa czy antropolożkę uznanej za najbardziej miarodajnie opisującą wymiar transcendentny. Swoje chrześcijańskie preferencje poznawcze wprost wyraża np. Fountain, dla którego teologia to „tradycja chrześcijańskich prób zrozumienia jak prawidłowo ustosunkować się do Boga, włączając w to rozważania na temat tego, co to znaczy być chrześcijaninem i kim jest Bóg” (Fountain, 2013, s. 310).

Warto postawić pytanie, dlaczego zaangażowana teologicznie antropologia jest zdominowana przez perspektywę chrześcijańską? Zastanawia mnie np. brak w cytowanych tu pracach odniesień do Akbara Ahmeda¹⁸ – cieszącego się uznaniem antropologa islamu, jednocześnie wyznającego tę religię. Mam poczucie, że antropolodzy chrześcijańscy na partnerów postsekularnej debaty wybierają raczej antropologów sekularnych (Fountain, 2013, s. 315) niż antropologów wyznających inne religie. Nieuchronnie uruchamia to wobec chrześcijańskich antropologów zarzut, iż dążąc do otwarcia antropologii na teologię, projektują na nią swoje wyznawcze oczekiwania, nawet jeśli stosowane przez nich kategorie poznawcze wydają się inkluzywne i subtelne. Ponadto uczeni ci często sami prowadzą badania w chrześcijańskich społecznościach, co sprawia, że nurt ten staje się trudno odróżnialny od wyłonionej niedawno subdyscypliny antropologii religii, jaką jest antropologia chrześcijaństwa.

Problem polega więc na tym, że antropolodzy wierzący w boskie objawienie na ogół wierzą w jego konkretną reprezentowaną przez teologię danej religii postać, co grozi monologizacją dyskursu i wspomnianym już przeze mnie monizmem poznawczym. Tymczasem antropologia nie może fawory-

¹⁸ Antropolog ten jako jeden z pierwszych podjął refleksję nad niewspółmiernością islamu z postmodernizmem (1992) i uwzględniał teologię w swoich interpretacjach naukowych (1988). Ciekawe rozważania o problematyczności stosunku muzułmańskich społeczeństw do demokracji oferuje także socjolożka islamu Fatema Mernissi (Mernissi, 2002).

zować w swojej teorii konkretnego objawienia, bo jej głównym zadaniem jest wyjście poza swoją strefę komfortu poznawczego i otwarcie się na alternatywne wobec własnej ontologie i epistemologie (Furani, 2018, s. 79). Zatem podstawową słabością tego nurtu myśli postsekularnej jest jego dotychczasowa homogeniczność i nadreprezentacja teologii zachodniochrześcijańskiej¹⁹ (czego pewną przeciwwagę stanowią np. związany z chrześcijaństwem wschodnim Mircea Eliade czy uczeni z kręgu szkoły tartuskiej). A jednak podobny zarzut można postawić w odniesieniu do naturalistycznej praktyki posługiwania się kategorią racjonalności, również w liczbie pojedynczej, co z kolei wskazuje na jej eurocentryczne postoświeceniowe, a więc w praktyce partykularne rozumienie.

Bardziej spójna z antropologiczną metodyką wydaje się postawa poznawcza oparta na praktyce wątpienia i problematyzowania problemu wiary (i *ex aequo* racjonalności), a nie uprawianiu jej mniej lub bardziej subtelnej apologetyki. Antro-teologia sprawia wrażenie podejścia utopijnego i niosącego ze sobą zagrożenie myśleniem monistycznym, mającym cechy „wyczerpywania całej mnogości faktów w jednej naczelną zasadzie porządkującej” (Kołakowski, 1959/2019, s. 647), co kłóci się z ponowoczesną nieufnością w stosunku do wszelkich wielkich narracji (Lyotard, 1997, s. 20). Jednocześnie atrakcyjne wydaje się podejmowanie przez antropologów prób poszukiwania w teologiach (w tym w teologii chrześcijańskiej) inspiracji dla antropologicznych konceptualizacji kategorii nacechowanych moralnie i metafizycznie, takich jak pokój, dusza, miłość, bliźni, pokuta, wiara, nirwana, wspólnota, zbawienie itp., a także ich obecności w świeckich ideach, takich jak rozwój, szczęście, samorealizacja, dobrobyt, dobro wspólne, społeczeństwo. To dla mnie jako badaczki najbardziej interesujące obszary aplikowania myśli postsekularnej w antropologii. Dotychczas jednak zwłaszcza antropologia nurtu objawieniowego wydaje się przede wszystkim postulatyczna, przygotowująca poznawczy grunt do wytwarzania reprezentujących go etnografii terenowych. Zapewne dlatego wciąż mało jest tekstów pokazujących jego etnograficzne zastosowania.

¹⁹ Podobne odczucia miałam jako uczestniczka konferencji naukowej *Dangerous Liaisons. Theology, Social Sciences and Modernity* zorganizowanej przez Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego i Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, której sam tytuł jest wymowny. Nauki społeczne występują w nim bowiem w liczbie mnogiej, a teologia w pojedynczej. W referatach uczestników dominowały zarazem odwołania do zachodniego chrześcijaństwa.

Wnioski

Aktualnie w obu antropologicznych nurtach zwrotu postsekularnego – otwartym na objawienie i na nie zamkniętym – istotną rolę odgrywają inspiracje teologiczne²⁰. W pierwszym z nich służą one zbliżeniu antropologów do wymiaru pozaspołecznego – transcendentnego, traktowanego jako noumenalny, a nie wytworzony społecznie, aspekt rzeczywistości. W drugim zaś mają poszerzyć pozostającą na gruncie naturalizmu wyobraźnię antropologiczną i rozbudować jej język teoretyczny po to, aby dostroić ją do ontologii bliskich grupom konfesyjnym i społecznościom, w których prowadzone są badania.

W konstruktywistycznym ujęciu poznawczym (uznającym w zasadzie istnienie wielu równoległych ontologii) badacze pragną tworzyć nieopresyjne teorie dostosowane do światopoglądu badanych społeczności, nawet wówczas, gdy wyjściowo wydają im się one absurdalne. Zakładają, że to ich perspektywa poznawcza a nie wizja świata badanych grup powinna ulec rewizji, aby dostrzec sens w emicznych sposobach opisywania świata, ale też żadnej prawdy o świecie nie uznają za uniwersalną czy najbardziej realną.

Jak słusznie zauważa Robbins, antropolodzy, podobnie jak teolodzy, postrzegają człowieka jako istotę niekompletną, potrzebującą społeczeństwa/kultury²¹, aby prowadzić w pełni wartościowe życie (Robbins, 2018, s. 243)²². Zwrot postsekularny ma zatem zaspokajać zarówno potrzeby poznawcze antropologów, jak i ich potrzeby moralne, związane z poszukiwaniem wartości pozanaukowych nadających sens i znaczenie ich wiedzy.

Zarazem antropologia jako dziedzina wiedzy, podobnie jak filozofia, buduje swoją tożsamość w oparciu o zdolność do uprawiania myślenia krytycznego, respektującego postawę „negatywnej czujności wobec absolutu jakiegokolwiek” (Kołakowski, 1959/2019, s. 648; podkreślenie moje – M. L.), w tym dogmatyzmów świeckich. Cechować ją powinien przede wszystkim wielowymiarowy głębo

²⁰ Choć jest bardzo prawdopodobne, że z czasem wyłoni się kolejna jego odmiana, w której teologie nie będą odgrywały wiodącej roli. Przypuszczam, że odmiana ta będzie ściśle powiązana z antropologią nieantropocentryczną.

²¹ Antropolodzy uznający realność objawienia zapewne dodaliby do tej listy Boga, przyjmując, tak jak Philip Fountain, perspektywę teologiczną.

²² Chociaż w odróżnieniu od teologów zajmują się „nie człowiekiem czy ludzkością w ogóle”, lecz konkretną społecznością (Robbins, 2018, s. 243).

pluralizm²³ i otwartość na alternatywne wobec własnych światów myślowych idee (Connolly, 1999), co nie musi oznaczać rezygnacji z poszukiwań metafizycznych (niezależnie od tego, czy będzie to metafizyka świecka czy religijna).

Wyróżnione nurty należy przy tym traktować jako typy idealne; w praktyce bowiem różne odslony myśli postsekularnej mieszają się ze sobą i wpływają na siebie wzajemnie, podobnie jak role „błaznów” i „kapłanów”. Co więcej, wydaje się, że właśnie niezdefiniowana do końca pozycja poznawcza najłatwiej dostosuje się do światopoglądu członków społeczności, w których antropologowie prowadzą badania, a jednocześnie rezonuje z wartością, jaką jest dla tej dyscypliny „głęboki pluralizm”.

BIBLIOGRAFIA

- Agadjanian, A. (2003). Breakthrough to modernity, apologia for traditionalism: The Russian Orthodox view of society and culture in comparative perspective. *Religion, State & Society*, 31(4), 327–346. <https://doi.org/10.1080/0963749032000139617>
- Ahmed, A. (1988). *Discovering Islam: Making sense of Muslim history and society*. Routledge.
- Ahmed, A. (1992). *Postmodernism and Islam: Predicament and promise*. Routledge.
- Ahmed, A. (2007). *Journey into Islam: The crisis of globalization*. Brookling Institution Press.
- Arnold, D. (2006). Why are there so few Christian anthropologists? Reflections on the tensions between Christianity and anthropology. *Perspectives on Science and Christian Faith*, 58(4), 266–284.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.
- Asad, T. (2011). Thinking about the secular body, pain, and liberal politics. *Cultural Anthropology*, 26(4), 657–675. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01118.x>
- Ashis, N. (1995). An anti-secularist manifesto. *India International Quarterly*, 22(1), 35–64.
- Beckford, J. (2012). SSSR presidential address public religions and the postsecular: Critical reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(1), 1–19. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2011.01625.x>

²³ Głęboki pluralizm powinien według Connolly’ego dopuszczać nieskończoną mnogość rozmaitych świeckich i nieświeckich wierzeń i być nieodzowną cechą społeczeństwa postsekularnego.

- Bialecki, J. (2018). Anthropology, theology, and the challenge of immanence. W J. D. Lemons (Red.), *Theologically engaged anthropology* (ss. 156–178). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198797852.003.0010>
- Bielik-Robson, A. (2008). „Na pustyni”: *Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Bielik-Robson, A. (2012). *Erros: Mesjański witalizm i filozofia*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Bielik-Robson, A. (2013). Deus otiosus: Ślad, widmo, karzeł. W A. Bielik-Robson & M. A. Sosnowski (Red.), *Deus otiosus: Nowoczesność w perspektywie postsekularnej* (ss. 5–37). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Bielo, J. S. (2018). An anthropologist is listening: A reply to ethnographic theology. W J. D. Lemons (Red.), *Theologically engaged anthropology* (ss. 140–155). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198797852.003.0009>
- Blond, P. (Red.). (1998). *Post-secular philosophy: Between philosophy and theology*. Routledge.
- Braidotti, R. (2008). In spite of the times: The postsecular turn in feminism. *Theory, Culture & Society*, 25(1), 2–24. <https://doi.org/10.1177/0263276408095542>
- Buss, A. E. (2003). *The Russian-Orthodox tradition and modernity*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789047402725>
- Calhoun, C., Juergensmeyer, M., & VanAntwerpen, J. (2011). Introduction. W C. Calhoun, M. Juergensmeyer, & J. VanAntwerpen (Red.), *Rethinking secularism* (ss. 1–30). Oxford University Press.
- Cannell, F. (2006). *The anthropology of Christianity*. Duke University Press Books; Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822388159>
- Cannell, F. (2010). The anthropology of secularism. *Annual Review of Anthropology*, 39, 85–100. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105039>
- Casanova, J. (2011). The secular, secularizations, secularisms. W C. Calhoun, M. Juergensmeyer, & J. VanAntwerpen (Red.), *Rethinking secularism* (ss. 57–74). Oxford University Press.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (Red.). (1986). *Writing cultures: The poetics and politics of ethnography*. University of California Press.
- Connolly, W. E. (1999). *Why I am not a secularist*. University of Minnesota Press.
- Connolly, W. E. (2011). Some thesis on secularism. *Cultural Anthropology*, 26(4), 648–656. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01117.x>
- Csordas, T. (1997). *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. University of California Press.
- Douglas, M. (2004). *Symbole naturalne: Rozważania o kosmologii* (E. Dżurak, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Drzewiecka, E. (2014). Myśl postsekularna w badaniach slawistycznych: Próba spojrzenia. *Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis*, 9(1), 29–44.

- Durkheim, E. (1990). *Elementarne formy życia religijnego: System totemiczny w Australii* (A. Zadrożyńska, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eickelman, D. F. (1981). A search for the anthropology of Islam: Abdul Hamid El-Zein. *International Journal of Middle East Studies*, 13(3), 361–365. <https://doi.org/10.1017/S0020743800053472>
- Eisenstadt, S. (2009). *Utopia i nowoczesność* (A. Ostolski, Tłum.). Oficyna Naukowa.
- Evans-Pritchard, E. (2007). *Religia Nuerów* (K. Baraniecka & M. Olszewski, Tłum.). Wydawnictwo „Marek Derewiecki”.
- el-Zein, A. H. (1977). Beyond ideology and theology: The search for the anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology*, 6, 227–254. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.06.100177.001303>
- Engelke, M. (2007). *A problem of presence: Beyond scripture in an African church*. University of California Press.
- Fountain, P. (2013). Toward a post-secular anthropology. *The Australian Journal of Anthropology*, 24(3), 310–328. <https://doi.org/10.1111/taja.12053>
- Fountain, P., Hynd, D., & Tan, T. (2018). Theology, anthropology, and the invocation to be otherwise. *St Mark's Review*, 244(2), 9–20.
- Fountain, P., & Lau, S. W. (2013). Anthropological theologies: Engagements and encounters. *The Australian Journal of Anthropology*, 24(3), 227–234. <https://doi.org/10.1111/taja.12048>
- Freedberg, D. (2005). *Potęga wizerunków: Reakcja i stłumienie: Studia z historii i teorii oddziaływania* (E. Klekot, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Furani, K. (2015). Is there a postsecular? *Journal of the American Academy of Religion*, 83(1), 1–26. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfu082>
- Furani, K. (2018). Theology revealing the Hajibs of anthropology. W J. D. Lemons (Red.), *Theologically engaged anthropology* (ss. 66–82). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198797852.003.0005>
- Geertz, C. (2005). Religia jako system kulturowy (M. Piechaczek, Tłum.). W C. Geertz, *Interpretacja kultur: Wybrane eseje* (ss. 109–150). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ghodsee, K. (2009). Symphonic secularism: Eastern Orthodoxy, ethnic identity and religious freedoms in contemporary Bulgaria. *Anthropology of East Europe Review*, 27(2), 227–252.
- Habermas, J. (2001). Faith and knowledge: Acceptance speech. W *Peace Prize of the German Publishers and Booksellers Association*. Geschäftsstelle Friedenspreis des Deutschen Buchhandels.
- Habermas, J. (2012). *Między naturalizmem a religią* (M. Pańków, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2001). *Metody badań terenowych* (S. Dymczyk, Tłum.). Zys i S-ka.
- Hanganu, G. (2010). Eastern Christians and religious objects: Personal and material biographies entangled. W C. Hann & H. Goltz (Red.), *Eastern Christians in anthropological perspective* (ss. 33–55). University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520260559.003.0002>

- Hann, C. (2011). Eastern Christianity and Western social theory. *Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums*, 10, 5–32.
- Hann, C., & Goltz, H. (2010). Introduction: The other Christianity? W C. Hann & H. Goltz (Red.), *Eastern Christians in anthropological perspective* (ss. 1–29). University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520260559.003.0001>
- Harding, S. (1991). Representing fundamentalism: The problem of the repugnant cultural other. *Social Research*, 58, 373–93.
- Herzfeld, M. (2004). Epistemologie (M. Piechaczek, Tłum.). W M. Herzfeld, *Antropologia: Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie* (ss. 45–89). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Holbraad, M., & Pedersen, M. (2017). *The ontological turn: An anthropological exposition*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316218907>
- Howard, A. J. (2013). Beyond belief: Ethnography, the supernatural and hegemonic discourse. *Practical Matters*, 2013(6), 1–17.
- Jarzyńska, K. (2012). Postsekularyzm – wyzwanie dla historii i teorii literatury (rozpoznanie wstępne). *Teksty Drugie*, 2012(1/2), 294–307.
- Jenkins, T. (2012). The anthropology of Christianity: Situation and critique. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 77(4), 459–476. <https://doi.org/10.1080/00141844.2012.669775>
- Keane, W. (2007). *Christian moderns: Freedom and fetish in the mission encounter*. University of California Press.
- Kollman, P. (2018). What can theology contribute to cultural anthropology? W J. D. Lemons (Red.), *Theologically engaged anthropology* (ss. 83–101). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198797852.003.0006>
- Köllner, T. (2012). *Practising without belonging?: Entrepreneurship, morality, and religion in contemporary Russia*. LIT.
- Kołąkowski, L. (2019). Kapłan i błazen: Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia. W L. Kołąkowski, *Chrześcijaństwo* (ss. 619–649). Społeczny Instytut Wydawniczy Znak. (Przedruk z „Kapłan i błazen: Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia”, 1959, *Twórczość*, 1959[10], 65–85).
- Lambek, M. (2012). Facing religion, from anthropology. *Anthropology of this Century*, 2012(4). <http://aotcpres.com/articles/facing-religion-anthropology>
- Larsen, T., & King, D. J. (2018). The dependence of anthropology on theology. W J. D. Lemons (Red.), *Theologically engaged anthropology* (ss. 50–65). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198797852.003.0004>
- Lemons, J. D. (2018a). Introduction: Theologically engaged anthropology. W J. D. Lemons (Red.), *Theologically engaged anthropology* (ss. 1–17). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198797852.003.0001>
- Lemons, J. D. (2018b). New insights from an old partner. W J. D. Lemons (Red.), *Theologically engaged anthropology* (ss. 18–29). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198797852.003.0002>

- Lienhardt, G. (1961). *Divinity and experience: The religion of the Dinka*. Clarendon Press.
- Liotard, J. F. (1997). *Kondycja ponowoczesna: Raport o stanie wiedzy* (M. Kowalska & J. Migaśński, Tłum). Aletheia.
- Lubańska, M. (2007). Problemy etnograficznych badań nad religijnością. W M. Lubańska (Red.), *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*. Wydawnictwo DiG.
- Lubańska, M. (2013). Losy sacrum w „świeckiej epoce”: Émile Durkheim versus Philip Rieff o „sakralnym” i „świeckim porządku”. *Stan Rzeczy*, 2013(2(5)), 215–233.
- Lubańska, M. (2018). Postmemory of killings in the woods at Dębrzyna (1945–1946): A post-secular anthropological perspective. *Ethnologia Polona*, 38, 15–45. <http://rcin.org.pl/dlibra/docmetadata?id=66472&from=publication>
- Lubańska, M. (2019). *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lubańska, M., & Ładykowska, A. (2013). Prawosławie – „chrześcijaństwo peryferyjne”? O teologicznych uwikłaniach teorii antropologicznej i stronniczości perspektyw poznawczych antropologii chrześcijaństwa. *Lud*, 97, 195–219.
- Luehrmann, S. (2010). A dual quarell of images on the Middle Volga: Icon veneration in the face of protestant pagan critique. W C. Hann & H. Goltz (Red.), *Eastern Christians in anthropological perspective* (ss. 56–78). University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520260559.003.0003>
- Ładykowska, A. (2017). Prawosławie, ekonomia i Weber: Związki nieoczywiste. *Etnografia Polska*, 61(1–2), 105–124.
- Makrides, V. N. (2005). Orthodox Christianity, rationalization, modernization: A reassessment. W V. Roudometof, A. Agadjanian, & J. Pankhurst (Red.), *Eastern Orthodoxy in a global age: Tradition faces the twenty-first century* (ss. 179–209). Altamira Press.
- Makrides, N. (2019). Orthodox Christianity and economic development: A critical overview. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2019(185), 23–43. <https://doi.org/10.4000/assr.39018>
- Makrides, V., & Roudometof, V. (2010). Introduction: Tradition, transition and change in Greek Orthodoxy at the dawn of the twenty-first century. W V. Makrides & V. Roudometof (Red.), *Orthodox Christianity in 21st century Greece: The role of religion in culture, ethnicity and politics* (ss. 1–19). Ashgate.
- Masuzawa, T. (2005). *The invention of world religions, or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226922621.001.0001>
- McClure, J. A. (1997). Post secular culture: The return of religion in contemporary theory and literature. *Cross Currents*, 47(3), 332–347.
- McLennan, G. (2010). The postsecular turn. *Theory, Culture & Society*, 27(4), 3–20. <https://doi.org/10.1177/0263276410372239>
- Mernissi, F. (2002). *Islam and democracy*. Basic Books

- Merz, J., & Merz, S. (2017). Occupying the ontological penumbra: Towards a postsecular and theologically minded anthropology. *Religions*, 8(5), Article 80. <https://doi.org/10.3390/rel8050080>
- Meyer, B. (2006). *Religious sensations: Why media, aesthetics and power matter in the study of contemporary religion*. Vrije Universiteit.
- Milbank, J. (1993). *Theology and social theory: Beyond secular reason*. Blackwell.
- Molendijk, A. L. (2015). In pursuit of the postsecular. *International Journal of Philosophy and Theology*, 76(2), 100–115. <https://doi.org/10.1080/21692327.2015.1053403>
- Morton, J. (2013). Durkheim, Freud and I in Aboriginal Australia, or should anthropology contain theology? *The Australian Journal of Anthropology*, 24(3), 235–249. <https://doi.org/10.1111/taja.12049>
- Needham, R. (1972). *Belief, language, experience*. The University of Chicago Press.
- Robbins, J. (2006). Anthropology and theology: An awkward relationship? *Anthropological Quarterly*, 79(2), 285–294. <https://doi.org/10.1353/anq.2006.0025>
- Robbins, J. (2007). Continuity thinking and the problem of Christian culture: Belief, time and the anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, 48(1), 5–38. <https://doi.org/10.1086/508690>
- Robbins, J. (2013). Afterword: Let's keep it awkward: Anthropology, theology, and otherness. *The Australian Journal of Anthropology*, 24(3), 329–337. <https://doi.org/10.1111/taja.12055>
- Robbins, J. (2018). World Christianity and the reorganization of disciplines: On the emerging dialogue between anthropology and theology. W J. D. Lemons (Red.), *Theologically engaged anthropology* (ss. 226–243). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198797852.003.0014>
- Rosati, M., & Stoeckl, K. (Red.). (2012). *Multiple modernities and postsecular societies*. Ashgate.
- Sahlins, M., Bargatzky, T., Bird-David, N., Clammer, J., Hamel, J., Maegawa, K., & Siikala, J. (1996). The sadness of sweetness: The native anthropology of Western cosmology. *Current Anthropology*, 37(3), 395–428. <https://doi.org/10.1086/204503>
- Scott, M. (2013). The anthropology of ontology (religious science?). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19(4), 859–872. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12067>
- Seeman, D. (2010). Does anthropology need to „get religion”? Critical notes on an unrequited love critical notes on an unrequited love [Ethnography and Theology A Critical Roundtable Discussion by Don Saliers, Joyce Burkhalter Flueckiger, Dianne Stewart Diakité, and Don E. Seeman]. *Practical Matters Journal*, 2010(3), 1–14.
- Tambiah, S. J. (2007). *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności* (B. Hlebowicz, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Tapper, R. (1995). „Islamic anthropology” and the „anthropology of Islam”. *Anthropological Quarterly*, 68(3), 185–193. <https://doi.org/10.2307/3318074>
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvrxprz54>
- Taylor, C. (2011). Western secularity. W C. Calhoun, M. Juergensmeyer, & J. VanAntwerpen (Red.), *Rethinking secularism* (ss. 31–53). Oxford University Press.

Turner, E., & Turner, V. (2009). *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej* (E. Klekot, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Warchała, M. (2007). Co to jest postsekularyzm: (Subiektywna) próba opisu. *Krytyka Polityczna*, 2007(13), 75–92.

„Ani kapłani, ani błażni”. Odsłony zwrotu postsekularnego w antropologii

Celem artykułu jest refleksja nad specyfiką zwrotu postsekularnego we współczesnej antropologii, uwzględniająca jego uwarunkowania społeczno-kulturowe oraz związane z nim postawy epistemologiczne. Autorka próbuje wskazać obszary badań i zagadnienia, które powinny być przedmiotem eksploracji tego zwrotu, a zarazem określić warunki brzegowe wykorzystywania wypracowanych na jego gruncie narzędzi analitycznych w badaniach naukowych. Odnosząc się do najnowszej literatury przedmiotu, autorka wyróżnia w antropologii dwie wiodące postawy epistemologiczne zaangażowane w ów zwrot: uznające rzeczywistość objawienia oraz odrzucające taką możliwość (naturalistyczne). Dostrzega, że w ich ramach wysuwane są różnorakie pomysły na to, jak mogłaby wyglądać i czemu służyć kooperacja antropologii z teologią. Prezentując antropologiczne odsłony owego zwrotu, tekst ma na celu ożywienie dialogu między reprezentującymi go badaczami uprawiającymi różne nauki humanistyczne i społeczne. Dialog ten z jednej strony może zainicjować nowe ścieżki wzajemnych inspiracji i współmyślenia, z drugiej zaś doprowadzić do bardziej świadomych dystynkcji między różnymi wariantami tego zwrotu.

Słowa kluczowe: zwrot postsekularny, antropologia, epistemologia, ontologia, naturalizm, teologia, objawienie

Neither Priests nor Clowns: Attitudes Towards the Postsecular Turn in Anthropology

The article discusses the issue of the postsecular turn in contemporary anthropology, taking into account the cultural processes involved in its emergence. The author attempts to identify research areas and issues worthy of exploring within this turn, and at the same time she considers the boundary conditions for its usefulness in scientific research. Referring to the recent anthropological literature on this topic, the author distinguishes two leading epistemological attitudes involved in this turn: the one that acknowledges the supernatu-

ral dimension of revelation and the one that sees it as a social fact. Both are heterogenous and each sees the relationship between anthropology and theology differently. Discussing some anthropological views in this regard, the author aims to revive the dialogue between researchers from various social and human sciences representing the postsecular turn. On the one hand, this dialogue can initiate new paths of mutual inspiration and co-thinking; on the other hand, it may lead to more conscious distinctions between different varieties of postsecular reflection.

Keywords: postsecular turn, anthropology, epistemology, ontology, naturalism, theology, revelation

Notka o autorce

Magdalena Lubańska (magdalena.lubanska@uw.edu.pl) – dr hab., antropolożka społeczna i kulturowa, adiunktka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, absolwentka Szkoły Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Specjalizuje się w problematyce korelacji między religijnością a innymi sferami życia społecznego na pograniczach kulturowych (m.in. badania w południowo-zachodniej Bułgarii w społecznościach muzułmańsko-chrześcijańskich oraz na pograniczu polsko-ukraińskim wśród wyznawców prawosławia, grekokatolików i rzymskich katolików). Od 2016 roku prowadzi etnograficzne ekspedycje terenowe w powiatach przeworskim i jarosławskim, dotyczące relacji między wrażliwością religijną/etyczną a pamięcią II wojny światowej i powojnia w społecznościach o silnych więziach sąsiedzkich; współtwórczyni filmów dokumentalnych: *Nie sądzić* (2017) oraz *Wielki strach* (2020). Autorka książek: *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach* (2012) [wyd. ang. *Muslims and Christians in the Bulgarian Rhodopes. Studies on Religious (Anti)syncretism* (2015)], *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej* (2019).

Magdalena Lubańska (magdalena.lubanska@uw.edu.pl) – social and cultural anthropologist; Associate Professor at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology at the University of Warsaw; graduate of the School for Social Research at the Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences. In her research she deals with correlations between religiosity and other

spheres of life in local communities that inhabit cultural borderlands (field research in Christian-Muslim communities in south-western Bulgaria and among followers of Orthodoxy, Greek Catholicism and Roman Catholicism in the Polish-Ukrainian borderland). Since 2016, her anthropological studies have focused on the relationship between religious/ethical sensitivity and the (post)memory of World War II and the post-war period (field research in Subcarpathia in local communities with strong neighborly bonds). She is co-creator of the documentary films *Not to Judge* (2017) and *The Fear* (2020). Author of the books *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach* [2012; English edition: *Muslims and Christians in the Bulgarian Rhodopes: Studies on Religious (Anti)syncretism*, 2015]; *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej* [Healing Practices in Orthodox Christian Monasteries in Bulgaria: The Perspective of (Post)secular Anthropology, 2019].