

Andrzej Szyjewski

Instytut Religioznawstwa UJ

ROZBITE KUBKI PO DEKONSTRUKCJI: WSPÓŁCZESNE ANTROPOLOGICZNE TEORIE RELIGII

„Pewnego dnia Ramon nagle przerwał opisywanie mielenia owoców krzewu mesquite i przygotowywania zupy żółdziejowej. »Na początku – powiedział – Bóg dał każdemu ludowi po glinianym kubku, aby pił z niego wodę życia... Wszyscy zanurzali kubki w wodzie – mówił dalej – ale kubki były różne. Nasz kubek rozbił się. Naszego kubka już nie ma«”.

R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 1966, s. 86–87

„Dlaczego antropologowie odchodzą od idei wspólnych Benedict i Radcliffe-Brownowi? Być może odpowiedź najprostsza brzmi: światy, na które trafiają antropologowie, przypominają zawsze świat Ramona – permanentnie w pół drogi, między jednymi a innymi warunkami, między przeszłością a przyszłością, między jednym społeczeństwem a drugim”.

M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury*, Warszawa 1994, s. 36

Stephen Glazier, redaktor podręcznikowego zbioru tekstów *Anthropology of Religion*, zauważa, że w szeroko wykorzystywanym przez pokolenia studentów poprzedniku jego dzieła, podręczniku pod redakcją Lessy i Vogta z roku 1948¹, na 56 tekstów 31 dotyczyło religii plemiennych, a obecnie znakomita większość dotyczy osobliwości badań wielkich tradycji religijnych z perspektywy antropologicznej². „Antropologowie – pisze James Spickard – badają teraz megakościoły protestanckie [...] i pracują na Brooklynie”³. Przedmioty badań antropologicznych tracą status „innych”, a przynajmniej „całkowicie innych”, tak jak antropologowie przestają być „naszymi” oczami i uszami w ich świecie. Powojenne pokolenie antropologów, zamiast z „zimnymi” tradycyjnymi społecznościami zetknęło się „z grą lokalnych tradycji i religii światowych”⁴, co wymagało, jak zauważa Clifford Geertz, przeobrażenia samego pojęcia „religia”. To znamienne przesunięcie jest sygnałem bardziej fundamentalnych prze-

¹ *Reader in Comparative Religion; An Anthropological Approach*, red. W.A. Lessa, E.Z. Vogt, New York 1948.

² S. Glazier, *Anthropology of Religion; A Handbook*, London 1997, s. 3.

³ J.V. Spickard, *Disciplinary Conflict in the Study of Religion: anthropology, sociology and „lines in the sand”*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2002, nr 14, s. 141.

⁴ C. Geertz, *Shifting Aims, Moving Targets: on the anthropology of religion*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2005, nr 11, s. 4.

mian, jakie zachodzą w obrębie antropologii religii, dziedziny badawczej, która przez powojenne półwiecze zdobyła własną nazwę i posadowienie instytucjonalne (mówię m.in. o uformowaniu w roku 1997 Society for the Anthropology of Religion w obrębie American Anthropological Association), stając się źródłem metodologicznych innowacji odświeżających refleksję religioznawczą. Nie będzie przesadą powiedzieć, że większość dyskursu dotyczącego metodologii religioznawczej toczy się w obrębie i na pograniczu antropologii⁵.

Główna linia sporu metodologicznego w religioznawstwie, jeśli wierzyć analizom Russella McCutcheona, dzieli stanowiska traktujące religię jako zjawisko *sui generis* i traktujące każdą religię jako odrębny układ, wyrastający ze społeczno-ekonomicznych i politycznych uwarunkowań. Pierwsze ujęcie opiera się na metodzie (metodach?) porównawczej, którą z tego powodu uznano niemal za fundamentalną i ekskluzywną w fenomenologii czy typologii religii. W pewnym sensie kryzys religioznawstwa porównawczego związany jest z trudnością odpowiedzi na pytanie, jak porównywać, mając na uwadze to wszystko, co odkryła antropologia kulturowa, a więc wzajemną nieprzystawalność znaczeń poszczególnych wytworów kulturowych (np. symboli, mitów, rytuałów). W XX-wiecznej antropologii podstawową dyrektywą metodologiczną stało się traktowanie każdej kultury jako odrębnej całości, a wypracowanych przez nią sensów jako swoistych, co *explicité* wyraża doktryna relatywizmu kulturowego Melville'a Herskovitsa. Dlatego, być może, jak pisze Mary Douglas, „relatywizm kulturowy jest fatalny dla wymiany poglądów między religioznawstwem a antropologią”⁶, mając tu na myśli, oczywiście, nie tyle dyrektywę metodologiczną postulującą obiektywizm i antydeterminizm w badaniach zjawisk kulturowych, ile kryjące się za nią założenia o unikatowości i niepowtarzalności kultur⁷. Konsekwencją tak rozumianego relatywizmu byłaby bowiem niemożność skonstruowania „jednolitej teorii religii”, do której dąży religioznawstwo, badające religię, a nie tylko religie.

McCutcheon triumfalnie wieści koniec religioznawstwa pierwszej opcji (*sui generis*), mając jednak na myśli bardzo konkretne, amerykańskie religioznawstwo akademickie⁸. Jeśli rzeczywiście taką drogę obiera „mainstream” religioznawczy, to trzeba zauważyć, że antropologia religii kieruje się pod prąd i, wbrew Lyotardowi, coraz czę-

⁵ „Poza specyficznymi, kulturowo ograniczonymi badaniami językoznawczymi i antropologicznymi, jedynymi chyba naukowcami, których dyskusja *sacrum* jako kategorii zachowania wskazuje na nowe teoretyczne ujęcia, są Comstock i Paden” V. Anttonen, *What is that we call „religion”? Analyzing the epistemological status of the sacred as a scholarly category in Comparative Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2000, nr 12, s. 195–196. Co ciekawe, zarówno Comstock, jak i autor rozdziału o metodzie porównawczej w ostatnim podręczniku religioznawstwa Blackwella, *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, red. R. Segal, Blackwell Reference Online 2007), Paul Roscoe są właśnie antropologami religii.

⁶ M. Douglas, E.F. Perry, *Anthropology and Comparative Religion*, „Theology Today” 1985, vol. 41, nr 4, s. 422.

⁷ *Słownik etnologiczny; terminy ogólne*, red. Z. Szafraniec, Warszawa 1987, s. 308.

⁸ „Książka ta jest przede wszystkim próbą przekonania czytelników, że szeroko rozpowszechnione założenie, obecne co najmniej w północnoamerykańskiej nauce, iż religię najlepiej conceptualizować jako zjawisko *sui generis*, autonomiczne, swego rodzaju, ściśle osobiste, istotowe, unikatowe, uprzednie i ostatecznie różniące się od wszelkich innych stron ludzkiego życia oraz interakcji, stanowi jedynie bardzo użyteczną strategię dyskursywną i polityczną” R.T. McCutcheon, *Manufacturing Religion; the discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*, Oxford 1997, s. XI.

ściej na jej podstawie powstają nowe „wielkie narracje”, mające wyjaśnić zjawisko religii na poziomie uniwersalnym. Oczywiście, najłatwiej uchwytnie są tu głosy takich redukcjonistów, jak Stewart Guthrie, Marvin Harris czy Richard Dawkins, ale nie oni rozdają karty w grze o prawdę. Nie znaczy to, że antropologia religii jako subdyscyplina religioznawstwa dopracowała się uniwersalnie uznawanego rozwiązania zagadek i sekretów religii, lecz że korzystając z korzeni antropologicznych, próbuje przybliżyć owo rozwiązanie, uciekając od funkcjonalistyczno-relatywistycznych założeń i absorbuje komparatystykę jako metodę, a także zasypuje okopy wykopane między teoriami religioznawczymi. Takie cechy można przypisać powstającym antropologicznym teoriom religii Ake Hulthkrantz, Mortona Klassa, Vittorio Lanternariego czy Roya Rappaporta. Benson Saler w swojej pracy o antropologicznym definiowaniu religii pokazuje drogę prowadzącą od nomotetyczności do teorii „rodziny”: „możemy zajmować się religią w znaczeniu puli elementów, które uznajemy za typowe dla religii, bez zakładania, że każdy element jest konieczny dla istnienia religii”⁹.

Czy dyskurs metodologiczny między (rozumianą jako „trzon” religioznawstwa) historią i fenomenologią religii a antropologią religii staje się sporem, nie sposób powiedzieć. Gdyby sądzić jednak według tradycji, w której zetknięcie tych dyscyplin najdłużej i najplodniej dyskutowano, a więc włoskiej szkoły historycznej, to co w niej nastąpiło w latach 1950–1990, można śmiało nazwać procesem antropologizacji religioznawstwa. Przypisuje to polski badacz i dogłębny analityk włoskiego religioznawstwa, Mirosław Nowaczyk, choćby w tytule swojej pracy: *Lanternari i szkoła rzymska antropologii religii*¹⁰.

Krające widmo dekonstrukcji

Fakt, że każdy tekst jest uwarunkowany kontekstem historycznym i kulturą autora, był w oczach antropologów oczywisty dużo wcześniej, zanim zwrócili na to uwagę Derrida czy Lyotard. Zdaniem Saundersa¹¹, teoretycy szkoły rzymskiej, De Martino i Lanternari wykorzystali w tym zakresie poglądy Crocego, który uznawał, że nie istnieje historia absolutnie obiektywna. Konsekwencją jest stwierdzenie, iż historiografia „dąży do uchwycenia tego, co swoiste, konkretne, jednostkowe. Tego, co jednostkowe, nie można jednak ująć bez pojęć ogólnych”¹². Należy więc być świadomym subiektywności opisu (co poróżniło włoskich etnoreligioznawców z Ugo Bianchim), ale jednocześnie nie ustawać w wysiłku interpretacyjnym (co z kolei odróżnia ich poglądy od postulatów postmodernistycznych). Konieczny jest więc „krytyczny etnocentryzm”, przy świadomości ograniczeń badacza do własnych kategorii kulturowych.

⁹ B. S a l e r, *Conceptualizing Religion: immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*, New York–Oxford 2000, s. XI.

¹⁰ M. N o w a c z y k, *Lanternari i rzymska szkoła antropologii religii*, Warszawa 2000.

¹¹ G. S a u n d e r s, *Contemporary Italian Cultural Anthropology*, „Annual Review of Anthropology” 1984, nr XIII, s. 447–466.

¹² M. N o w a c z y k, *Ernesto de Martino jako filozof i historyk religii* [w:] E. d e M a r t i n o, *Ziemia zgryzoty; przyczynek do historii życia religijnego południowych Włoch*, Warszawa 1971, s. 11.

Szkoła rzymska już od czasów Pettazzoniego usilnie dąży do spełnienia głównego postulatu metodologicznego religioznawstwa, jakim jest pogodzenie badań historycznych z porównawczymi. W sporach między fenomenologami i historykami religii Lanternari i jego koledzy zajęli miejsce zdecydowanie po stronie historycyzmu: „Lanternari sądzi, jak się zdaje, że problem metafizyczny może być przełożony na problem historyczny”¹³. Ich zdaniem, konserwatyzm tradycji i determinizm kultury może być przewyżczony przez „innowacyjność jednostek”. Społeczeństwo nie stanowi więc samodzielnego bytu, jest sumą jednostek. Z tego punktu widzenia nie istnieje też religia jako taka, lecz wiele partykularnych systemów religijnych, które należy badać jako zjawiska historyczne. Nie są to jednak bynajmniej zjawiska przypadkowe. Istnieją (zacerpnięte ze strukturalizmu) „głębokie struktury”, sprawiające, że procesy historyczne przebiegają zgodnie z określonymi wzorcami w postaci warunkowanych kulturowo wariantów. Ponieważ szkołę rzymską interesują bardziej funkcje owych religii niż one same, dodać można też istnienie tożsamości funkcjonalnych, w rodzaju wyrażania protestu w sytuacjach konfliktowych prowadzącego do układu „kryzys – zbawienie”. Poszukiwanie strukturalnych i funkcjonalnych analogii stanowi w tym ujęciu sens komparatystyki religioznawczej. Jak zauważa autor, religioznawstwo we Włoszech, określane wszak jako *storia delle religioni*, dostaje się pod silny wpływ antropologii kulturowej/społecznej, a właściwa historia religii staje się etnologią/antropologią religii. Zdaniem Lanternariego, „Historia religii jest częścią etnologii lub... etnologia stanowi integralną część historii religii” (s. 67).

Przyjęcie określenia religii (i magii) jako odpowiedzi na kryzys egzystencjalny, zagrażający światu wartości jednostki¹⁴, miało swoje korzenie marksistowskie, gdyż kryzys wyraża proces alienacji podmiotu i presję (zagrożenie) ze strony środowiska. Zaplecze filozoficzne sięga jednak do Heideggerowskiego bycia-w-świecie, człowiek jest bowiem „nastawiony” na przekraczanie granic czystej egzystencji i przekształcanie jej w powinność. Stąd bierze się magiczno-religijne dążenie do mocy i różnorodne symbolizmy¹⁵. W takim układzie religia stanowi zarówno rezultat i wyraz alienacji, jak i technikę jej przewyżczenia, a jej funkcją jest mityczno-obrzędowa dehistoryzacja momentów kryzysu. Jeśli można dokonać jakiejś typologizacji sytuacji kryzysowych, wskazując na przyczyny w postaci np. zmiany fazy życia, choroby, śmierci, kataklizmu czy zmian środowiskowych, to można też przewidzieć sposób reakcji religijnej. W konsekwencji Lanternari *et consortes* zwracają się zrazu ku takim sytuacjom życiowym, w których układ: „kryzys – reakcja rytualno-mityczna – zbawienie” prześledzić najłatwiej, a więc ku religii „ludowej” oraz synkretyzmom – nowym ruchom religijnym Trzeciego Świata. W obu wypadkach chodzi o kulturę w stanie kryzysu wywołanego przez presję silniejszej kultury, oficjalnej religii warstw rządzących lub kolonizatorów (czyli w ujęciu Gramsciego: kultura hegemoniczna vs. kultura zależna).

¹³ M. Nowaczyk, *Lanternari...*, s. 36.

¹⁴ Por. E. de Martino, *Il mondo magico*, Torino 1948, s. 312, za: M. Nowaczyk, *Ernesto di Martino...*, s. 13. Lanternari w swojej wczesnej definicji religii (M. Nowaczyk, *Lanternari...*, s. 28–29) wskazuje na „to, co niekontrolowane” jako źródło uczuć religijnych i relacji „z siłami wyższymi”.

¹⁵ „Każdy fakt religijny zawiera – moim zdaniem – w sposób jawny lub ukryty wielość znaczeń, które badacz zorientowany krytycznie winien ujawnić i określić”. V. Lanternari, *Religioznawstwo a nowe ruchy religijne; zagadnienia metodologiczne*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1980, nr 2 (116), s. 25.

Sam Lanternari, zmuszony do zrewidowania tez wyłożonych w *Religii uciśnionych*¹⁶, zwraca się ku kulturze zachodniej i w niej poszukuje znacznie bardziej różnorodnych sytuacji kryzysowych („krach ideałów alternatywnych i mitów technologicznych w obliczu zagrożenia nuklearnego i kryzysu ekologicznego, potrzeba przeciwstawiania się groźbie masowej uniformizacji pod wpływem rozwoju ideologii superkonsumpcyjnej i władztwa *mass-media*, zdobycie świadomości niewystarczalności instytucji w ustrojach demokracji liberalnej i sprzeczności między superrozwojem pewnych warstw i krajów a niedorozwojem innych”¹⁷), by wyjaśnić rozkwit nowych ruchów religijnych. W latach dziewięćdziesiątych liczba zmiennych wpływających na zmiany paradygmatu religijnego rozrosła się tak znacznie, że Lanternari odwrócił układ relacji społeczeństwo/kultura – religia z marksistowskiego na weberowski: nie tyle więc historia wpływa na religię, ile religia na historię, istnieją bowiem takie jednostki (jak Jan Paweł II), które potrafią zmieniać bieg historii. Badania religii powinny się więc cechować: obiektywizmem, zakotwiczeniem w realistycznym opisie faktów religijnych, ostrożnością w wyszukiwaniu globalnych i uniwersalnych rozwiązań, uznaniem strukturalnych układów przejawiających się w historycznej zmienności (dzieje religii są dziejami długiego trwania) oraz obecności psychologicznych tendencji do przekraczania granic egzystencji.

W tej perspektywie niezmiernie ważny jest stosunek szkoły rzymskiej do komparatyki religioznawczej. Po okresie zacieklej walki z fenomenologią, rozumianą jako zakamuflowana teologia¹⁸, pojawiła się propozycja pozytywna w postaci metody historyczno-porównawczej. W analizie Nowaczyka charakterystyczne elementy tej metody to traktowanie religii „z punktu widzenia stawania się: poszukiwanie... źródeł, niekiedy nawet bardzo odległych, i zaniku lub transformacji”¹⁹. W konsekwencji dana religia nie może być traktowana jako niezmienna całość, trzeba wykazać jej zapożyczenia od innych systemów kulturowo-religijnych i przekształcanie tych zapożyczeń zgodnie z własnym charakterem. Analogii z innymi religiami należy szukać w układach funkcjonalnych i strukturalnych, a przede wszystkim w podobieństwie kontekstów społeczno-kulturowych.

Metoda historyczno-porównawcza obejmuje – syntetyzując uwagi Lanternariego – dwa momenty: analizę zjawiska indywidualnego w relacji do właściwego mu kontekstu i jego specyficznej funkcji w tym kontekście oraz porównanie ze zjawiskami historycznie podobnymi, gdyż tylko ujawnienie analogii i różnic między zjawiskami tej samej kategorii typologicznej umożliwi zrozumienie zjawiska jednostkowego w jego specyfice, niepowtarzalności i samoistości²⁰.

W rezultacie religioznawstwo z punktu widzenia szkoły rzymskiej powinno być mariażem klasycznej historii religii i antropologii jako nauka:

- antropologiczna (ujawniająca uniwersalną ważność religii w perspektywie „zasady antropologicznej”);

¹⁶ M. Nowaczyk, *Lanternari...*, s. 3–35; „Current Anthropology” 1965, nr 10, s. 447–465.

¹⁷ Por. V. Lanternari, *Religioznawstwo a nowe ruchy religijne*, s. 27.

¹⁸ Zob. np. E. de Martino, *Fenomenologia religii i historycyzm absolutny*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 4, s. 3–20; V. Lanternari, *Krytyka irracjonalizmu w etnologii religioznawczej*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1969, nr 1–2, s. 19–28.

¹⁹ M. Nowaczyk, *Lanternari...*, s. 46.

²⁰ M. Nowaczyk, *Lanternari...*, s. 51.

- historyczna (rozpatrująca religię jako jeden z czynników procesu dziejowego; w tym przemiany i zmierzch religii);
- funkcjonalna (analizująca religię w kontekście społeczeństwa i kultury w relacjach z innymi dziedzinami kultury).

Pozostając w obrębie paradygmatu religioznawstwa porównawczego, uczniowie Pettazoniego nadal byli antropologami. Dlatego, ich zdaniem, kultura ma decydujący wpływ na wykształcenie instytucji religijnych, zatem kultury mogą mieć różne religie, mimo podobieństwa środowiska, działających w nim bodźców i analogicznych struktur społecznych. Ich komparatystyka jest zatem próbą szukania zarówno podobieństw, jak i różnic, stając się pierwszym poważnym projektem modyfikacji religioznawczej metody porównawczej. Z jednej strony, podobny program ogłosił Ake Hultkrantz w ramach ekologii religii, z drugiej – nowa komparatystyka, z Jonathanem Smithem i Williamem Padenem²¹ na czele.

Pokłosie wielkich podejrzliwych

Gorący spór dwóch nurtów w antropologii religii, iluzjonistyczno-materialistycznego i strukturalno-symbolicznego, o którym wspominałem w innym miejscu²², stanowi dziedzictwo dawnych kontrowersji połowy ubiegłego wieku i w takiej roli należy go rozpatrywać niezależnie od stopnia wyrafinowania metodologicznego, jakim oddzielają się od swoich poprzedników. Z tego punktu widzenia materializm kulturowy Marvinina Harrisa, socjobiologia E.O. Wilsona i jej kontynuatorka – memetyka Richarda Dawkinsa, podobnie jak nowy animizm Stewarta Guthrie, są silnie zakotwiczone w tym samym sporze o prawdziwość religii, który rozpętali Marks, Nietzsche i Freud. W ten sposób zrozumieć można zaciekłość argumentacji i misyjny charakter, z jakim większość tych nurtów propaguje swoje widzenie religii.

Stewart Guthrie, którego kognitywistyczne ujęcie było w latach osiemdziesiątych prawdziwym *novum* przełamującym zakłętą krąg Frazera i Malinowskiego²³, może tu posłużyć za główny przykład wiodący takiej tendencji. Wydana w roku 1993 książka, głosząca w podtytule „nową teorię religii”²⁴, wydaje się, w stosunku do artykułu z roku 1980, jeszcze bardziej zradykalizowana. Na potrzeby teorii Guthrie przyjmuje wyjściowe rozumienie religii, w którym „religia stanowi taki światopogląd, dla którego centralne są człekopodobne byty”²⁵, podążając tropem Melforda Spiro, Edmunda Leacha, Robina Hortona²⁶, jak i wielu pomniejszych naśladowców. Jeśli zaś o istocie reli-

²¹ W. P a d e n, *Elements of New Comparativism*, „Method and Theory in the Study of Religion” 1996, nr 8, s. 5–14; idem, *Religious Worlds; the comparative study of religion*, Boston 1988, s. 162.

²² A. S z y j e w s k i, *Religia w perspektywie antropologicznej – przegląd stanowisk*, Studia Religioznawcza z. 35 (*Antropologia religii; studia i szkice*), Kraków 2002, s. 18–21.

²³ S. G u t h r i e, *Cognitive Theory of Religion*, „Current Anthropology” 1980, vol. 21, nr 2, s. 181–194.

²⁴ S. G u t h r i e, *Faces in the Clouds; a new theory of religion*, Oxford 1993.

²⁵ S. G u t h r i e, *Faces in the Clouds*, s. 4.

²⁶ R. H o r t o n, *A Definition of Religion and its Uses*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 1960, nr 90, s. 201–226. Dyskusja zob. B. S a l e r, *Conceptualizing Religion; immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*, New York–Oxford 2000, s. 131–137.

gii stanowi obecność „nadmudzkich bytów”, „duchowych istot” itp., to skąd ich wyobrażenie wzięło się we wszystkich kulturach? Odpowiedź jest naturalistyczna, gdyż w swej istocie zawiera tezę o powszechnej tendencji ludzkich umysłów do antropomorfizacji i interpretowania rzeczywistości w kategoriach ludzkich. Tytułowe „twarze widziane w chmurach” są więc złudzeniem koniecznym, jako wyjściowy produkt tendencji antropomorfizacyjnej, doświadczeniem przynależnym całej ludzkości, bo zakotwiczonym w jej biologicznej charakterystyce. Dają początek religii, gdyż ludziom właściwe jest też myślenie w stylu zakładu Pascala, minimalizujące ewentualny błąd w ocenie. Większą część książki Guthriego wypełniają więc próby wykazania powszechnego charakteru antropomorfizacji, od zaburzeń w postrzeganiu, przez do pewnego stopnia świadome rezultaty twórczości artystycznej, po dalece rozmyślnie posługiwanie się antropomorfizmami w filozofii i naukach ścisłych.

Jeśli więc wyjdziemy od założenia, że człowiek musi percypować rzeczywistość zgodnie z wrodzonymi i nabytymi modelami, gdyż tylko wtedy może uporządkować i usystematyzować świat, to podstawowym czynnikiem owej systematyzacji jawi się „zasada antropomorficzna”. Ponieważ człowiekowi (i tylko jemu) właściwa jest komunikacja symboliczna, wobec tego wraz z antropomorfizacją „nieludzkiej” rzeczywistości pojawia się tendencja do wyposażania przyrody w zdolność do działań symbolicznych. Jeśli zaś istnieją komunikaty symboliczne, to należy ich wysłuchiwać, rozumieć i odpowiadać analogicznymi działaniami symbolicznymi, gdyż w ten sposób „religia przybiera formę partykularnego modelu używanego do określonego zjawiska, tzn. antropomorficznego modelu do zdarzeń i rzeczy nieludzkich, który drogą transformacji stosowany jest ponownie do zjawisk ludzkich”²⁷. Modele antropomorficzne występują w kulturze wszędzie, od sztuki po naukę (która próbuje się ich pozbywać), religia tym różni się od innych systemów interpretacyjnych, że wykreowane w ten sposób ludzkie upostaciowienia rzeczywistości zajmują w niej centralne miejsce, a koncepcja ich działania i wpływów jest „najbardziej systematyczną formą” antropomorfizmu.

Odpowiedź Guthriego nie jest z pewnością jedyna w swoim rodzaju, bo pytanie przez niego zadane było tym samym, które inspirowało Feuerbacha czy Hume’a, a na które wyczerpującej odpowiedzi udzielił Edward Tylor za pomocą swojej teorii animizmu. Edward Pandian wykazał zaś, że można na to samo pytanie uzyskać zupełnie inną odpowiedź (zob. niżej). Warto przy tym wskazać na kilka istotnych elementów teorii Guthriego. Po pierwsze, wyraźnie przeciwstawia ją teoriom konfesyjnym (w istocie – fenomenologicznym): „współczesne teorie religii obejmują dwa szerokie obozy, mianowicie wierzących i niewierzących”²⁸. Oba zostają poddane krytyce w pierwszym rozdziale, jednak jedynie drugi zdaje się budzić nadzieje autora na odnalezienie właściwej odpowiedzi, prowadząc ku podobnym do jego teorii rezultatom. Rezultatem zaś jest między innymi zyskanie przekonania, iż „centralne religijne założenie, że nieludzki świat jest w całości lub częściowo, znacząco człekopodobny, jest pomyłką”²⁹. Po drugie, zdaniem Guthriego, adekwatna teoria religii powinna wykazać, co wszystkie religie mają z sobą wspólnego, inaczej nie będzie wiadomo, o jakim zjawisku toczy się dyskurs, a nawet czy w ogóle możliwe jest wyodrębnienie takiego zjawiska. Umiesz-

²⁷ M. Buchowski, *Magia; jej funkcje i struktura*, Poznań 1986, s. 63.

²⁸ S. Guthrie, *Faces in the Clouds...*, s. 8.

²⁹ S. Guthrie, *Faces in the Clouds...*, s. 200.

czenie antropomorfizmu w roli centralnego elementu religii wykazuje podstawowe słabości teorii nomotetycznych. Jeśli bowiem, jak zauważa Saler, antropomorfizm jest kluczowym elementem religii, to co zrobić z jego licznymi przejawami w innych formach modelowania rzeczywistości? Guthrie mówi: „Religię można wyodrębnić jedynie z trudnością, cały czas przy tym miesza się i interaktywnie współdziała z innymi systemami”³⁰. Jednym z wyróżników ma być „użycie języka w stosunku do nieludzkiego świata”³¹, co wprowadza teorię Guthrie’ego w obręb modeli kognitywnych, ale także i ten zabieg nie wskazuje na odrębność rzeczywistości, ponieważ Guthrie dla poparcia swojej teorii twierdzi, że niepewności nie da się uniknąć. Dla przykładu przypisywanie swoistości doświadczeniu religijnemu jest błędem, gdyż nie może być ono doświadczeniem „czystym”, pozbawionym elementu interpretacyjnego, a przypisywane owemu doświadczeniu uczucia, takie jak lęk i fascynacja, są zawsze skierowane do kogoś. Innymi słowy, aparat interpretacyjny „dopowiada” nam adresata uczuć i ubiera doświadczenie w szaty antropomorficzne. Mówiąc słowami jednego z recenzentów książki, „takie wywody, które oczywiście nie są szczególnie nowatorskie, zwykle ograniczają się do stwierdzenia, że ludzie wymyślają Boga i bogów jako byty przybrane w ludzkie szaty. Wywód Guthrie’ego jest jednak jeszcze bardziej radykalny. Twierdzi on, że Bóg i bogowie składają się wyłącznie z ludzkich szat”³².

W imię spójności swojej teorii, Guthrie odrzuca więc, z jednej strony, te systemy religijne, które nie mają w swoim centrum „nadludzkich istot” (pogląd skrytykowany zasadnie jeszcze przez Durkheima). Z drugiej strony, pomija cały dorobek psychologii doświadczenia religijnego, z Maslowem, Grofem i Pahnkem na czele, twierdzącymi, że istnieją takie cechy doświadczenia religijnego, jak „noetyczność”: silne przekonanie o prawdziwości („realności”, „obiektywności”) doświadczenia, poznaniu czy objawieniu dzięki niemu prawdy ostatecznej; czy ottowskie *arreton ineffabile*, czyli niewysławialność. Innymi słowy, doświadczenie religijne jest wypowiedane i interpretowane w języku, ale często dotyczy odczuć oraz nastrojów niemożliwych do opisanego, gdyż uruchamia i udostępnia świadomości takie ośrodki mózgu, które nie mogą być dyskursywne. Po trzecie wreszcie, Guthrie nie zauważa dorobku antropologii rytuału, koncentrując się na sposobie myślenia, porzuca społeczny aspekt religii i symboliczną skuteczność rytuału. Nic dziwnego, że McCutcheon wprost nazywa koncepcję Guthrie’ego redukcjonistyczną w takim sensie, iż „redukuje – czyli, zgodnie z Wachem – atomizuje – zakładaną totalność i jedność religii, by na przykład wykazać, że religia jest złudzeniem, nerwicą, projekcją czy „westchnieniem uciskanego stworzenia”³³. Odpowiadając znowu słowami Durkheima, można powiedzieć, iż:

„Nie da się przyjąć, że takie jak religia systemy wyobrażeń, które w dziejach zajmowały tak znakomite miejsce i skąd od wszech czasów ludy czerpały energię niezbędną do życia, były tylko splotem złudzeń. [...] Dlaczego bezsensowna fantasmagoria mogłaby tak silnie i trwale kształtować świadomość?”³⁴.

³⁰ S. Guthrie, *Faces In the Clouds...*, s. 195.

³¹ S. Guthrie, *Cognitive Theory of Religion*, s. 189.

³² M. Richardson, *A Letter-Day Tylorian Theory of Religion*, „Current Anthropology” 1996, vol. 36, nr 1, s. 178.

³³ R.T. McCutcheon, *Manufacturing Religion...*, s. 62.

³⁴ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego; system totemiczny w Australii*, Warszawa 1990, s. 63.

Od memetyki do kognitywistyki

Ukazanie się *Boga urojonego* Dawkinsa³⁵ z poprowadzonym przez niego specyficznym antyreligijnym wnioskowaniem, nie stanowi, w tej perspektywie, zaskoczenia. Memetyka, od chwili narodzin uwikłana była w ideologiczną w swej istocie krytykę religii. U podłoża tej strony memetyki tkwi, silnie zakorzenione w naukach pozahumanistycznych, pragnienie jasnego i prostego wyjaśnienia ogromnie powikłanych dróg ludzkiego umysłu. Gdyby nie to zaplątanie, można byłoby ją uznać za antropologię ideacyjną, opartą na niematerialistycznej definicji kultury jako przekazu informacji, której podstawowymi jednostkami są memy. Przez przyjęcie takich założeń memetyka uwalnia się od oskarżeń rzucanych socjobiologii, szukania za wszelką cenę adaptacyjnego wyjaśnienia takiego czy innego zachowania ludzkiego. Jeśli nośniki kultury zachowują się podobnie jak nośniki fenotypu, to nie dążą wyłącznie do adaptacji uczestników kultury, gdyż ich jedynym „celem” jest ich własne pozostanie w grze egzystencjalnej. Tak więc, podobnie jak z wirusami, możliwe jest zaistnienie „aberracyjnych” memów, które pasożytując na zdrowej tkance kultury, przenoszą się i rozprzestrzeniają, a przez to działają na szkodę swoich nosicieli. Za takie „pasożyty umysłu” Dawkins i jego uczniowie uznali wszelkie systemy religijne:

„Dawkins (1993) ukuł termin »wirusy umysłu« dla określenia takich mempleksów, jak religie i kultury – które rozprzestrzeniają się na olbrzymie rzesze ludzi, wykorzystując do tego przeróżne sprytne sztuczki, i które mogą mieć dla zainfekowanych katastrofalne skutki”³⁶.

Jak głosi Susan Blackmore w swojej pracy uznawanej za poważny wkład memetyki do badania natury religii, religie są mempleksami (kompleksami memów) szczególnie szkodliwymi. Ich recepty na przetrwanie (modlitwa) są nieskuteczne w przypadku ostrych przebiegów chorób, a nawet obniżają szanse wierzących na wyleczenie. Nie zaspokajają lęku, gdyż same wzbudzają strach, który następnie usiłują wykorzystać. Wymagają wydatkowania ogromnych ilości energii i czasu na bezproduktywne działania (rytuały). Zasłaniają się moralnością i altruizmem, ale wprowadzają nienawiść międzyludzką, dżihad i okrucieństwo wobec kobiet. Każą za prawdę przyjmować tak „ewidentne kłamstwa”, jak przekonanie, że wino i opłatek mogą zamienić się „dosłownie” w krew i ciało. Religie, w jej ujęciu, służą usprawiedliwieniu bogactwa klas posiadających i kapłanów. Jeśli, konkluduje Blackmore, jakaś religia niesie z sobą autentyczne treści, takie jak przekonania wzbudzone przez przeżycia mistyczne, to „same w sobie nie odnoszą zbytnich sukcesów jako memy i szybko giną zagłuszone przez bardziej wpływowe idee religijne, które opisałam wcześniej”³⁷. Dlatego celem nauki ma być całkowite uwolnienie od religii.

Dawkins w *Bogu urojonym* podnosi podobną argumentację i wykorzystuje analogiczne konstrukcje. Te zaś, jak łatwo zauważyć, są replikacją zarzutów stawianych religii przez tradycję wielkich podejrzliwych. Religia nie ma więc wartości adaptacyjnej, co więcej nie ma (i nie miała) żadnej wartości, jest niepotrzebnym balastem. Naj-

³⁵ R. D a w k i n s, *Bóg urojony*, Warszawa 2007.

³⁶ S. B l a c k m o r e, *Maszyna memowa*, Poznań 2002, s. 51.

³⁷ S. B l a c k m o r e, *Maszyna memowa...*, s. 293.

bardziej wartościowym i podającym swoisty zarys teorii pochodzenia religii jest rozdział 5, zatytułowany *Korzenie religii*³⁸. Dawkins widzi tu w religii produkt uboczny podobny w swoim charakterze do mechanizmu samobójczego ciem wlatujących w płomień świecy. Za czynnik wywołujący ów mechanizm uznaje adaptacyjnie korzystną łatwowierność dzieci w odniesieniu do przekazywanych przez dorosłych treści, co pozwala im unikać sporej części zagrożeń, zanim się z nimi zetkną rzeczywiście i narażą swoją egzystencję. Tutaj zdaje się podążać śladem La Barre'a, który za biologiczne źródło religii uważa nasz wielki mózg, zmuszający do narodzin w roli wcześniaka i dominacji cech juwenilnych w życiu dorosłym³⁹. Drugim mechanizmem ma być opisywany jeszcze przez Lévy-Bruhla animizm dziecięcy, a kolejnym Dennettowska teleologia, czyli „nastawienie intencjonalne”⁴⁰, także i tu więc nie padają żadne nowe argumenty.

Nie trzeba być wnikliwym analitykiem, by zauważyć, że praca Dawkinsa roi się od błędów natury antropologicznej (poczynając od uporczywego mieszania Polinezyjczyków, Melanezyjczyków i Aborygenów), z których niemal na każdej karcie przebijają najpoważniejszy – traktowanie oddalonych w przestrzeni i czasie systemów myślowych w kategoriach własnego układu odniesień jako jedynie słusznego. W rezultacie Dawkins nie walczy z religią jako taką, walczy ze współczesnymi interpretacjami wielkich monoteizmów w kulturze zachodniej. Wypowiedziane przez niego stwierdzenie, że obojętnie jak nazywa się Boga, Wotanem, Allachem czy Jahwe, wskazuje, iż jego pojęcie o religii i religioznawstwie kształtują takie tezy, jak:

„Historycy religii uznają, że istnieje uniwersalny wzorzec rozwoju od plemiennego animizmu, poprzez politeizm (jaki wyznawali Grecy, Rzymianie czy wikingowie) po monoteizm – judaizm i jego pochodne, chrześcijaństwo i islam. Nie jest jasne, dlaczego to przejście od politeizmu do monoteizmu miało być przejawem oczywistego postępu. Tak się jednak powszechnie przyjmuje”⁴¹.

Wydaje się więc, że nikt nie zaszkodził bardziej memetyce jako traktowanej serio propozycji antropologicznej niż Dawkins swoją publicystyką. Nawet mniej radykalne tezy Daniela Dennetta, wyrażone w *Breaking the Spell*, nie są w stanie przełamać niechęci memetyków wobec wskazywania pozytywnych cech religii. Dlatego seans szamański jest dla niego wyłącznie popisem oszustw⁴², a główny cel rytuałów stanowi wzmacnianie pamięci, by wspomóc replikację memów. Tymczasem mechanizmy wykrywane przez zwolenników takiego ujęcia domagają się poważnego rozpracowania. Enigmatyczne uznanie religii za mempleks, czyli taki system memów, które samodzielnie nie mogą istnieć, ale razem tworzą istotne narzędzie przetrwania, wskazuje, że

³⁸ R. Dawkins, *Bóg urojony*, s. 225–286.

³⁹ „Ludzka neotenia nie tylko zapewnia warunki przyswojenia grupowej kultury i indywidualnego charakteru, ale także tworzy matrycę egzystencjalną magii i religii, jak też i naukowego światopoglądu”. W. La Barre, *Ghost Dance; the origins of religion*, New York 1972, s. 87. Por. W. La Barre, *Shadow of Childhood; neoteny and the biology of religion*, Norman 1991, s. 102–148.

⁴⁰ Por. D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea Evolution and meaning of life*, London 1986.

⁴¹ R. Dawkins, *Bóg urojony...*, s. 58. Nieco dalej (s. 258) Dawkins przyznaje, że jego autorytetem w kwestiach antropologicznych jest J.G. Frazer. Jedyne poza kultami *cargo* odniesienia do religii „plemiennych” w bardziej współczesnej perspektywie są nawiązaniem do koncepcji Pascala Boyera.

⁴² D. Dennett, *Breaking the Spell; religion as a natural phenomenon*, New York 2006, s. 176.

religię należy potraktować bardziej w kategoriach systemu niż złośliwego wirusa. Zdaniem krytyków wewnętrznych, głównym błędem Dawkinsa od momentu publikacji *Samolubnego genu* było pomylenie replikatora z jego nośnikiem⁴³, a więc informacji genetycznej z genem, a dalej, *per analogiam*, tak samo błędne określenie memów⁴⁴. W konsekwencji religie powinno się traktować jako mechanizmy zapewniania stabilności i rozpowszechniania memów, co prowadzi do koncepcji Rappaporta (zob. dalej): religia, zapewniając prawdziwość pewnym memom, umożliwia im przetrwanie i rozprzestrzenianie. Nie jest więc w żadnym razie produktem ubocznym, lecz centralnym dla kultury.

Podsumowując, można stwierdzić, że poważnym błędem redukcjonistycznych teorii jest niemal zwyczajowe utożsamianie religii z zachodnimi monoteizmami, co daje zwykle opłakane rezultaty w kontekście porównawczym i przy próbie uniwersalizacji wniosków. Jednym ze skutków jest przemilczanie lub świadome nieuwzględnianie faktów niepasujących do teorii. Kolejny problem stanowi niedostateczne posadowienie argumentacji w neuropsychologii, naprawione dopiero przez kognitywizm.

Kognitywizm opiera się na przeświadczeniu, że, jak pisze Goodenough, porządek zjawiskowy jest pochodną porządku ideacyjnego, czyli pewnego modelu rzeczywistości istniejącego w języku.

„Kultura jest zjawiskiem mentalnym, racjonalnym, podlegającym procedurom formalno-logicznym lub formalno-językoznavczym, których rezultaty są porównywalne, [...] jest systemem publicznych symboli zakorzenionych w jednostkach ludzkich”⁴⁵.

Kulturę należy badać jak język („gramatyka kulturowa”) i podobnie jak kompetencja językowa w systemie Chomsky’ego, potencjał jej rozwijania jest obecny w strukturach mózgowych. Kognitywne teorie religii stanowią połączenie badań nad właściwościami języka i neurobiologii, zwłaszcza nad związkami struktury mózgu i doświadczenia religijnego, które doprowadziły do pojawienia się w religioznawstwie terminu neuroteologia⁴⁶. Chodzi tu o poszukiwania podstaw biologicznych takich zjawisk religijnych, jak mity, wiara w Boga, rytuały, a przede wszystkim ekstaza mistyczna, posesja czy trans szamański. W konsekwencji nawet antropologicznie zorientowani badacze relacji między mózgiem a religią, jak np. Barbara Lex, zajmujący się szamanizmem Michael Winkelmann czy Charles D. Laughlin⁴⁷, repre-

⁴³ Por. znamienne stwierdzenie Susan Blackmore: „Pomocne okazuje się wprowadzone przez Dawkinsa rozróżnienie między replikatorem i wehikulem [= nośnikiem]. Praktycznie w całym świecie istot żywych replikatorem (tym, co podlega kopiowaniu) jest gen, wehikulem zaś jest cały organizm”. S. Blackmore, *Maszyna memowa...*, s. 298.

⁴⁴ Por. M. Biedrzycki, *Genetyka kultury*, Warszawa 1998, s. 106–115.

⁴⁵ M. Buchowski, W.J. Burszta, *Antropologia kognitywna: charakterystyka orientacji [w:] Amerykańska antropologia kognitywna; poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, M. Buchowski (red.), Warszawa 1993, s. 15.

⁴⁶ J. Ashbook w 1984 zatytułował swój artykuł *Neurotheology; the working brain and the work of theology*, „Zygon” 1984 nr 19, s. 331–350.

⁴⁷ C.D. Laughlin, *Transpersonal Anthropology; Some Methodological Issues*, „Western Canadian Anthropologist” 1988, nr 5, s. 29–60; idem, *Scientific Explanation and the Life-World; A Biogenetic Structural Theory of Meaning and Causation*, Sausalito 1992; idem, *The Cycle of Meaning; Some Methodologi-*

zentujący tzw. strukturalizm biogenetyczny w obrębie antropologii⁴⁸, ograniczają swoje analizy do relacji: mózg – wytworzone doświadczenie religijne – jednostka. Ze względu na wspólny charakter modeli neurognostycznych możliwe jest ustalenie prawidłowości i wzorców regularności w obrębie doświadczeń religijnych. Możliwe jest też prześledzenie tendencji rozwojowych symbolizacji, od prostych pobudzeń sensorycznych na poziomie biologicznym interpretowanych symbolicznie, po rozwinięcie formalnych logicznych systemów znakowych. I tak np. działania rytualne mają swe podłoże biologiczne (rytuały zwierzęce, idea ofiary), struktura *rites de passage* jest także wymuszona biologicznie przez istnienie w mózgu mechanizmów transformacji między jednym a drugim stanem świadomości (np. między snem a jawą, depresją a pobudzeniem itp.), co Laughlin nazywa *warpem*.

Symptomatyczne jest tu stanowisko autora jednej z koncepcji neurologicznego powstania fenomenu wiary religijnej, Michaela Persingera⁴⁹. Persinger wskazuje, że wraz z rozwojem młodej kory nastąpił rozwój płata skroniowego oraz przemieszczenie hipokampa i ciała migdałowatego (*corpus amygdaloideum*) do wnętrza mózgu jako części płata skroniowego. W rezultacie w tym właśnie miejscu nastąpiło silne zgęszczenie unerwienia łączącego ośrodek konfiguracji danych wyobrażeniowych (hipokamp) i ośrodek odpowiedzialny za programy walki oraz ucieczki, a także skojarzone z nimi emocje (ciało migdałowe, w którym spotykamy największe stężenie receptorów opiatowych, aktywizujących się w sytuacjach stresowych) z wyższymi funkcjami ośrodków płata czołowego. Jak pisze Persinger, razem z pojawieniem się odpowiedniego wzoru zakłóceń EEG płata skroniowego osób z padaczką pojawiają się u nich doświadczenia podobne do intensywnego doświadczenia religijnego:

„Jeden z pacjentów twierdził, że działa przez niego Bóg czy też jakaś elektryczna moc; uważał się za syna Boga. Inny utrzymywał, że Bóg czyni w nim cuda. Jeszcze inny odczuwał, że Szatan i Bóg prowadzili w nim walkę, która zakończyła się zwycięstwem Boga. Zdaniem innego, »Wszystko sprowadza się do istnienia olbrzymiego elektronicznego mózgu, który daje Bogu moc obdarzania życiem i indywidualnością« [...] Nie utrzymuję, że doświadczenia Boga są synonimiczne z padaczką płata skroniowego. [...] Twierdzą natomiast, że doświadczenie Boga jest wyrazem prawidłowego i lepiej zorganizowanego wzorca aktywności płata skroniowego. Związane z nim krótkie perturbacje działania bywają poprzedzone przez subtelne czynniki psychologiczne, takie jak osobisty stres, utrata kogoś umiłowanego czy rozterki związane z nieuchronnością śmierci”⁵⁰.

Płat skroniowy jest, w myśl teorii Persingera, odpowiedzialny za wystąpienie efektu numinotycznego, który, jak pisze Wierciński, polega na jednoczesnym „wzbudzeniu napędów strachu i eksploracji, w skojarzeniu z poczuciem sensu istnienia i ewentualnie

cal Implications of Biogenetic Structural Theory [w:] Anthropology of Religion..., red. S.D. Glazier, s. 471–488.

⁴⁸ C.D. Laughlin & E.G. d' Aquili, *Biogenetic Structuralism*, New York 1974; C.D. Laughlin, J. McManus, E.G. d' Aquili, *Brain, Symbol and Experience; Toward a Neurophenomenology of Consciousness*, New York 1990. Główne tezy strukturalizmu biogenetycznego opisuje T. Sikora, *Użycie substancji halucynogennych a religia; perspektywy badawcze na przykładzie zagadnień rytuału i symbolizacji*, Kraków 1999.

⁴⁹ M. Persinger, *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, New York 1987, omówienie za: T. Sikora, *Użycie substancji halucynogennych a religia...*, s. 182–189.

⁵⁰ M. Persinger, *Neuropsychological...*, s. 19–20.

wzruszeń estetycznych”⁵¹. Efekt numinotyczny byłby rezultatem kryzysu indywiduacyjnego, równoważącym stresogenne zakłócenia w rodzaju przedostania się w pole świadomości nadmiernej liczby informacji przetwarzanej normalnie poza jej obrębem, pozwalającym na przystosowanie społeczne i światopoglądowe.

Bardziej rozbudowana jest teoria Pascala Boyera⁵². Opiera się na koncepcji systemów skojarzeniowych, czyli mechanizmów obróbki danych genetycznie obecnych w mózgu. Gdyby o tworzeniu religii miał decydować czysty rozum poznającego podmiotu, możliwe byłyby dowolne idee religijne. Tymczasem tylko niektóre z nich są rozwijane i obecne u ludzi. „Nauka możliwa jest w każdej dziedzinie, ponieważ mamy wrodzone p r e d y s p o z y c j e do wykraczania poza ustalone informacje. Szczególnie jaskrawym przypadkiem pozostaje mowa [oprowadzenie gramatyki bez świadomości jej zasad]”⁵³. Do tych mechanizmów należy tworzenie schematów pojęciowych, a więc klasyfikowania elementów świata do kategorii. Stąd możliwe jest pojawienie się „elementów pustych”, niemających odpowiednika w rzeczywistości, ale obdarzonych pewnymi cechami (bogów, przodków itd.), zwykle wynikającymi z metamorfozy istniejących elementów.

„Wychodząc od minimalnej ilości informacji, spontanicznie posługujemy się kategoriami ontologicznymi i wnioskujemy na ich podstawie, aby wypracować odrębne wyobrażenie”⁵⁴.

Kategorie ontologiczne nie służą tylko klasyfikacji, pozwalają na wytworzenie specyficznych skojarzeń w celu wytworzenia relacji ze światem. Wobec tego muszą także być nawiązane relacje ze światem nadprzyrodzonym. Tu w grę wkraczają kolejne schematy, jak choćby opisana już wyżej tendencja do antropomorfizacji (teoria Guthriego). „Dokonyjemy projekcji wizerunku ludzkiego na nie-ludzkie aspekty świata, aby je oswoić, a zarazem uczynić mniej przerażającymi”⁵⁵. Nie oznacza to zawsze ludzkiego wyglądu, ale ludzkie cechy umysłu.

Kolejnymi mechanizmami są: reakcja na drapieżnika i ofiarę (system wykrywania istot żywych); wyczulenie na drobne sygnały ze środowiska, by interpretować je jako rezultat czyjejś działalności; odbicie społecznego ja, egzemplifikowane przez istnienie niewidzialnego przyjaciela u dzieci; posiadanie w umyśle wzorców społecznych relacji, dysponowanie umiejętnością empatii, stawiania w pozycji kogoś innego oraz stawiania siebie w pozycji przedmiotu nie podmiotu; swobodny dostęp do informacji strategicznych nagromadzonych w mózgu, rozwiązujący problem wszechwiedzy istot nadprzyrodzonych. Nie jest to wszechwiedza rzeczywista (podobnie jak nie istnieje w umysłach wiernych przekonanie o absolutnej wszechmocy⁵⁶), jedynie dostęp do tych informacji, które są ważne dla nas, ten dostęp jednak jest nieograniczony. Jest on połączony ze schematem moralności, związanym z me-

⁵¹ A. W i e r c i ń s k i, *Magia i religia; szkice z antropologii religii*, Kraków 1994, s. 96.

⁵² P. B o y e r, *I człowiek stworzył bogów...: jak powstała religia*, Warszawa 2006.

⁵³ Op.cit., s. 46.

⁵⁴ Op.cit., s. 64.

⁵⁵ Op.cit., s. 144.

⁵⁶ Osoby werbalnie zapewnijające o wszechmocy Boga, modlą się np. w przypadku katastrofy statku, nie modlą się o cudowne przeniesienie statku na suchy ląd, lecz o to, by Bóg oświecił przepływającą obok załogę innego statku, by zauważyła rozbitków.

chanizmami ewolucyjnymi, zasadą altruizmu i sprawiedliwości (umożliwiająca grę egzystencjalną).

„Odrębne systemy tworzą skojarzenia na podstawie różnych wskazówek i rodzą oczekiwania co do różnych właściwości danej osoby lub zwierzęcia, wszystkie jednak wymieniają między sobą informacje”⁵⁷.

Jeśli nie mogą się porozumieć, powstaje dysocjacja. Tak Boyer tłumaczy pojawianie się duchów: mechanizm rozpoznawania twarzy wchodzi w konflikt z mechanizmem rozpoznawania żywego systemu w kontakcie ze zmarłym. Stąd przerażenie rodzące się w kontakcie ze zwłokami bliskich i chęć ukrycia ich (pochówek) oraz nieustające przekonanie o ich dalszym pozostawaniu. „Czy możemy się zatem dziwić, że dusza zmarłego, jego »cień« czy »obecność« to najbardziej rozpowszechnione na całym świecie typy bytów nadprzyrodzonych?”⁵⁸. Za trwałość „absurdalnych” wierzeń religijnych odpowiadają mechanizmy psychiczne, takie jak efekt konsensusu (podporządkowywanie własnych sądów opiniom innych lub temu, co nam się wydaje, że uważają inni), złudzenia pamięciowe (fałszywe wspomnienia); tendencja do znajdowania potwierdzenia własnych poglądów.

Laughlin zwraca uwagę na dwutorowość doświadczeń człowieka, składających się, z jednej strony, z procesów interpretacyjnych, a z drugiej – z procesów sensorycznych. Odbiór i rozpracowanie pierwszego typu doświadczeń związane jest z płatem przedczołowym mózgu, podczas gdy doświadczenia sensoryczne – z korą mózgową. Intencjonalność, czyli zorganizowanie pracy sieci neuronowych wokół przedmiotu świadomości, jest wynikiem interakcji między obu rodzajami procesów, ze względu na specyficzną konstrukcję mózgu zachodzi ona za pośrednictwem tzw. starego mózgu (układu limbicznego). Jak wskazują badania nad wzbudzeniem stanów ASC, punktem wyjścia jest odpowiednie działanie na układ limbiczny (w rodzaju silnej stymulacji lub – przeciwnie – deprivacji sensorycznej, z jednej strony, albo intensywnego skupienia uwagi na przedmiocie doświadczenia – medytacji – z drugiej strony), wywołujące generację na jawie odpowiednich rytmów mózgowych, odpowiadających fazie snu paradoksalnego, oraz wydzielanie tzw. endogennych opiatów (wewnętrznych naturalnych substancji halucynogennych), rezultatem jest zaś „przejście dowodzenia” przez stary mózg przy zachowaniu świadomości nowego mózgu i ogromna liczba doznań nowego typu, określanych jako ASC. Kultury tradycyjne jako kultury polifazowe dążą do rytualizacji, opanowania i objęcia intencjonalnością obu standardów doświadczenia, zarówno sensoryczno-interpretacyjnego doświadczenia świata zewnętrznego, jak i imaginowanych przedmiotów i relacji doznawanych w ASC, uznając te ostatnie za podstawowe dla zrozumienia oraz funkcjonowania świata, jako że potrafią opisać i rozpracować sferę niepewności. Kultura w rodzaju zachodniej jest monofazowa, z więc ogranicza się do doświadczeń pierwszego rodzaju, tracąc ogromną liczbę doświadczeń składających się normalnie na konstrukcję systemu światopoglądowego.

⁵⁷ P. B o y e r, s. 221.

⁵⁸ P. B o y e r, s. 229.

Od religii *versus* ekosystem do religii jako ekosystem

Zawile ścieżki ekologii religii tak często przecinają się z antropologicznymi badaniami religii, że zasadne byłoby uznanie jej za jedną z gałęzi antropologii. Brzmi to niemal jak herezja w dyscyplinie, której kamień węgielny stanowiło ustanowienie opozycji natury i kultury, ale trzeba było wstrząsu w postaci absolutnie nadwaloryzującej naturalistyczny biegun opozycji koncepcji Edwarda Wilsona, by włączyć na stałe tę problematykę w obręb refleksji humanistycznej. Ojcem takiego mariażu był Julian Steward⁵⁹, redaktor *Handbook of South American Indians* i profesor antropologii Columbia University w latach 1946–1952. Miejsce jest o tyle ważne, że na Columbii niemal do lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku bardzo silnie akcentowano kwestie ekologiczne w nauczaniu antropologii i archeologii⁶⁰. Program antropologii ekologicznej wyłożony przez Stewarda miał odpowiedzieć na pytanie, jak poszczególne instytucje kulturowe kształtowały się pod wpływem uwarunkowań środowiskowych. Uwarunkowania te sprowadzały się pierwotnie do kilku podstawowych czynników, wśród których najważniejsze były przepływy energetyczne. Steward uważał, że powinno się oddzielić ekologię biologiczną od kulturowej i, tak jak Marshal Sahlins, traktował kulturę jako system odrębny od środowiska, rządzący się całkowicie innymi regułami. O ten punkt rozgorzał spór między zwolennikami koncepcji ekologicznej. W ujęciu Andrew Vaydy⁶¹ fakt kulturowy może mieć za przyczynę albo bezpośrednio zmianę środowiskową, albo działania ludzkie w jakiś sposób powiązane z tą zmianą (co było krokiem naprzód w porównaniu ze stanowiskiem Stewarda). Nie chodzi więc, jak uważali funkcjoniści, o bezpośrednią reakcję, pozwalającą na adaptację do zmieniających się warunków (to stanowisko Vayda określał jako naiwny funkcjonalizm), lecz o odszyfrowanie całego łańcucha przyczynowo-skutkowego, który doprowadził do takich zjawisk, jak nietykalność krów w Indiach czy wybijanie całego pogłowia świń na Nowej Gwinei. Łańcucha tego nie powinno się interpretować w myśl z góry przyjętych ogólnych założeń (w rodzaju darwinizmu), lecz starać się traktować je jak najbardziej obiektywnie, stopniowo eliminując te elementy, których nie potwierdza empiria. Był to więc program bardzo pozytywistyczny i materialistyczny. W rezultacie, jak uważali krytycy takiego stanowiska, społeczeństwa były rozpatrywane jako sterowane przez uwarunkowania środowiskowe.

Marvin Harris, następca Stewarda na katedrze antropologii ekologicznej Columbia University (1953–1980), należy do najradykałniejszych zwolenników wpływów środowiskowych. W jego ujęciu wszystkie zjawiska kulturowe są zdeterminowane przez układ biologiczny⁶². Innymi słowy, wszelkie instytucje społeczne mają charakter radykalnie adaptacyjny: jedynym ich celem jest zapewnienie ludziom przetrwania w obliczu zagrożenia ze strony różnych czynników środowiskowych, a podstawowe kryte-

⁵⁹ J.H. Steward, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana 1955.

⁶⁰ Por. L.E. Spensel, *Contemporary Ecological Anthropology: A Survey, Analysis, and Commentary on Its Academic Characteristics and Resources*, Honolulu 2000, s. 8; <http://www.anthropology.hawaii.edu/programs/specialization/ecology/survey.pdf>.

⁶¹ Vayda był m.in. założycielem ukazującego się od roku 1972 pisma „Human Ecology” oraz autorem podręcznika *Environment and Cultural Behavior*, New York 1969.

⁶² M. Harris, *Krowy, świny, wojny i czarownice...*, s. 11.

rium stanowi efektywność energetyczno-ekonomiczna. Ponieważ Harris, jako pierwszy z ekologów kulturowych, zajął się interpretacją zjawisk religijnych, jego ultraredukcyjnistyczne stanowisko uznawano za sztandarowe dla ekologicznych badań nad religią i poddano wielostronnej krytyce⁶³. Zdetronizował go dopiero uczeń Harrisa i doktorant Andrew Vaydy, Roy Rappaport, na podstawie swoich badań nad relacjami między uczcą świńską, działaniami wojennymi i kultem przodków u Maringów⁶⁴.

Główne założenia nowej koncepcji ekologii kulturowej prezentuje wspólny tekst Vaydy i Rappaporta, krytykujący szkołę Stewarda⁶⁵. Autorzy poszukują nie tyle odpowiedzi na pytanie, jak poszczególne instytucje kulturowe kształtowały się pod wpływem uwarunkowań środowiskowych, ile jaką wartość adaptacyjną mają owe instytucje. Odwraca to proponowany przez Stewarda i Sahlinsa kierunek refleksji ekologicznej, co pozwoliłoby mu stawić czoło krytyce, a przede wszystkim skonstruować nową dziedzinę antropologii. O ile Steward uważał, że powinno się oddzielić ekologię biologiczną od kulturowej i tak jak Sahlins traktował kulturę jako system odrębny od środowiska, o tyle Rappaport wraz ze swym mentorem proponowali utworzenie antropologii ekologicznej obejmującej wszystkie obszary relacji między człowiekiem a środowiskiem, również w obrębie obu tych systemów. Ponieważ w antropologii wyznacznikiem odrębności kultur są układy symboliczne, nie powinno się wprowadzać kategorii kultury jako systemu kompatybilnego ze środowiskiem, lecz traktować każdą z kultur jako „ludzką populację”, a jej kulturę jako „właściwość tej populacji”, co umożliwi prowadzenie rzeczywistej refleksji ekologicznej.

„Zamiast odwoływać się jedynie do tego, co wyróżnia gatunek ludzki spośród innych, synteza zaczyna się od tego, co wspólne z innymi, a potem postępuje ku temu, co odrębne. Dlatego zaczynamy od prostej obserwacji, że gatunek ludzki jest przede wszystkim jednym z wielu gatunków i że w związku z tym relacje ludzkości ze swoim nieorganicznym i organicznym otoczeniem są podobnie jak w przypadku innych zwierząt – ciągłe, nierozzerwalne i konieczne. Stąd traktowanie populacji ludzkiej jako środowiskowego elementu w formułach ekologicznych jest nie tylko możliwe, ale niezbędne”⁶⁶.

Rappaport, realizując swój program badawczy, wyszedł później daleko poza ramy ekologii⁶⁷, wspierając się bardziej na semiotycznych badaniach nad rytuałem. W obrębie antropologicznie inspirowanej ekologii religii najgłośniejsza okazała się propozycja metodologiczna Ake Hultkrantza. Hultkrantz proponuje podstawę porównania w postaci zgodności ekologicznej. Zgodnie z definicją Hultkrantza

„religia – to określenie przydzielane zwykle kulturowym konstrukcjom, zbudowanym na podstawowych, choć kompleksowych ludzkich troskach [...], dotyczących natury rzeczywistości i odnośnienia ludzi do tej rzeczywistości”⁶⁸.

⁶³ Zob. np. J. Friedman, *Marxism, structuralism, and vulgar materialism*, „Man” 1974, nr 9, s. 444–469.

⁶⁴ R.A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors; ritual in the ecology of a new Guinea People*, new enlarged edition, New Haven–London 1984.

⁶⁵ A.P. Vayda, R.A. Rappaport, *Ecology: cultural and non-cultural [w:] Introduction to Cultural Anthropology*, red. J.A. Clifton (ed.), Boston 1976, s. 477–497.

⁶⁶ R.A. Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion*, Berkeley 1979, s. 59–60.

⁶⁷ R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Kraków 2007.

⁶⁸ A. Hultkrantz, *The Concept of the Supernatural in Primal Religion*, „History of Religion” 1983 (22) nr 3, s. 231.

Zatem religia kształtuje się w ścisłym związku ze środowiskiem (rzeczywistością) na dwu poziomach: podstawowym, jakim jest system ekologiczny (topografia, biotop, klimat), oraz nadbudowanym, który stanowią: system społeczny, ekonomiczny i kulturowy. Relacja między religią i środowiskiem nie jest nigdy układem deterministycznym, lecz stanowi sprzężenie zwrotne, wbrew stanowisku Harrisa czy M. Büttnera. Dlatego też religia wiąże się z systemem ekologicznym na dwa sposoby: pierwszy – bezpośredni, a drugi łączący się z występowaniem w obrębie wykształconej w danym środowisku kultury. Specyfika konkretnej kultury jest „rezultatem modyfikacji i specjalizacji wynikającej z dostosowania się do lokalnych warunków środowiskowych”. W miejscach o zbliżonym systemie ekologicznym mechanizmy adaptacyjne przebiegają w podobny sposób, powodując w konsekwencji występowanie na różnych obszarach geograficznych podobieństw między jądrami kulturowymi konkretnych kultur, tak więc religie wykształcone w tych kulturach powinny wykazywać podobieństwo (czyli podobne „jądra religijne”); o ile kultury owe wykształciły się w podobnym środowisku, mają zbliżony przebieg środowiskowych mechanizmów adaptacyjnych. Ekologia religii jest więc „badaniem środowiskowej integracji religii i jej implikacji”⁶⁹.

Analizę środowiskową można prowadzić na dwóch poziomach: poszczególnych religii oraz porównawczym. Celem pierwszego jest uzyskanie głębszego wglądu w strukturę, procesy formowania się i funkcjonowanie specyficznych wierzeń oraz rytuałów, „pełniejsze zrozumienie religijnych faktów w ich interakcjach z naturą i pełniejsza wiedza na temat przeszłości religii przedsięwziętych społeczności”⁷⁰. Celem ujęcia porównawczego jest tworzenie ekologicznych typów religijnych na podstawie charakterystycznych cech i fundamentalnych idei występujących w różnych tradycjach religijnych, które są wynikiem adaptacji do środowiska. Oba poziomy są w stosunku do siebie komplementarne, studia poszczególnych religii pomagają w zyskiwaniu ogólnej wiedzy i pojęć, w rozszerzaniu i precyzowaniu typów, a jednocześnie „każda ekologicznie analizowana religia jest manifestacją ekologicznego typu religii”⁷¹.

Na czym polega analiza środowiskowa? Należy rozpatrzeć przejawy danej religii w relacji do środowiska na trzech poziomach, z których dwa pierwsze stanowią układy strukturalne, a trzeci – morfologiczny:

- Podstawowy poziom integracji związany jest z prostym istnieniem kultury lub jej typu w określonej niszy ekologicznej. Cel stanowi tu skojarzenie elementów religii z podstawowymi formami aktywności, cechami pożywienia, technologią, ekonomią, a także zbadanie wzorów zachowań w odniesieniu do elementów środowiska, takich jak flora i fauna.
- Wtórny poziom integracji: zbadanie tych elementów religijnych, jakie wynikają ze środowiska społeczno-kulturowego, które samo jest ukształtowane przez uwarunkowania ekologiczne. Dla przykładu, hierarchiczny, rozbudowany panteon sił sakralnych (bóstwa) występuje z reguły w bogatych, rolniczych środowiskach, które pozwalają na nadwyżki ekonomiczne, gęstą populację i rozwarstwienie społeczne.

⁶⁹ A. Hultkrantz, *An Ecological Approach to Religion*, „Ethnos” 1966, nr 31, s. 143.

⁷⁰ Ibidem, s. 131.

⁷¹ A. Hultkrantz, *Ecology* [w:] *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, New York 1987, s. 582.

- Morfologiczny poziom integracji: elementy środowiska służą jako podstawa pojawienia się i ukształtowania konkretnych wierzeń oraz rytuałów. Wykracza się poza rozważania typologiczno-strukturalne, szukając rozwiązań konkretnych form kultu i wierzeń, symboliki nadawanej konkretnym elementom środowiska przyrodniczego.

Przykładowo, jak wiadomo z badania podstawowego poziomu, społeczności łowieckie organizują główne obrzędy w postaci tzw. święta rozmnożenia (*inticziuma*) lub uczyty zwierzęcej, gdzie zwierzę staje się jednocześnie wcieleniem sił sakralnych (Pana lub Władczyni Dzikiej Zwierzyny), ofiarą im złożoną i reprezentantem ludzkiej społeczności w kontaktach z tymi siłami. Stąd podwójna rola w czasie obrzędu – jako honorowego gościa na uczcie, a zarazem źródło mięsa, które się na niej spożywa. Ten obrzęd jest charakterystyczny dla społeczności zbieracko-łowieckich niezależnie od rodzaju zwierzostanu, zawsze bowiem muszą one regulować swoje stosunki ze światem zwierzęcym (środowiskiem) tak, by przebłagać go za zabijaną zwierzynę i prosić o zgodę na dalsze jej zabijanie. Zgodnie z wierzeniami łowców-zbieraczy, zabite zwierzę powinno powtórnie obrosnąć mięsem, pod warunkiem że nie uszkodzi się jego kości (wtórny poziom integracji). Owym zwierzęciem jest natomiast u Eskimosów wieloryb, u Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża Pacyfiku – łosoś, a u Ajnów i Niwchów z Dalekiego Wschodu – niedźwiedź. Aborygeni australijscy traktują w ten sam sposób różne zwierzęta, każdy klan – inne. Stwierdzenie odrębności specyficznych form uczyty zwierzęcej w zależności od różnych gatunków zwierząt w niej występujących, a także konsekwencji tych różnic dla życia religijnego, należy do morfologicznego poziomu analizy środowiskowej.

Powtarzalność struktur i form organizacji religii w różnych geograficznie miejscach sugeruje istnienie typu religijnego, czyli „konstelacji istotnych religijnych cech i ich kompleksów, które w różnych miejscach wykazują podobną ekologiczną adaptację i reprezentują podobny kulturowo poziom”⁷². Sam Hultkrantz odnajduje trzy takie niewątpliwe typy:

- Łowieckie religie strefy arktycznej, związane z ceremonialnymi krwawymi ofiarami zwierzęcymi, spożywaniem ofiar i zostawianiem kości, koncepcją Pana Zwierzyny i zwierzęcych gospodarzy gatunków, religijnie waloryzowanymi elementami krajobrazu oraz kompleksem szamanistycznym.
- Zbieracko-łowieckie religie obszarów półpustynnych, związane z obrzędami rozmnożenia zwierzyny, duchami opiekuńczymi, odwołaniami do Najwyższej Istoty, systemem inicjacji, indywidualnymi i zbiorowymi transami oraz religijnym nacechowaniem krajobrazu.
- Pasterskie religie koczownicze, związane z ekonomiką opartą na bydło i koniach/wielbłądach oraz patriarchalną konstrukcją społeczną. Adaptacja do środowiskowo-kulturowej sytuacji przejawia się w znaczącej roli stada zwierząt hodowlanych w kulcie, podleganiu tych zwierząt Najwyższej Istocie, a także w kulcie gwiazd i krajobrazu⁷³.

⁷² A. Hultkrantz, *An Ecological Approach to Religion...*, s. 144.

⁷³ Idem, *Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures; a religio-ecological approach* [w:] *Hunting and Fishing*, red. H. Hvarfner, Lulea 1965.

Od momentu pojawienia się społeczności rolniczych sytuacja typów religii przestaje być klarowna, rolnicy wytwarzają technologie, które umożliwiają wtórną więź ze środowiskiem tak intensywną, że wkrótce religie rolnicze ulegają rozbudowaniu na wszelkich poziomach, tracąc więź pierwotną; w tym momencie pojawiają się religie cywilizacji starożytnych. W odniesieniu do bardziej kompleksowych kultur o zaawansowanych możliwościach kontrolowania sił natury, podejście ekologiczne traci swoją moc wyjaśniającą. Wraz z szybkimi przemianami kulturowymi wiele symboli religijnych zmienia swoje znaczenie, choć w dalszym ciągu odzwierciedla pierwotną ekologiczną integrację (np. chrześcijańska symbolika pasterza i baranka).

W konsekwencji ekologię religii można stosować jako narzędzie interpretacyjne tylko w odniesieniu do kultur tradycyjnych, jako pozostających pod silną presją środowiska naturalnego. Zdaniem Hultkrantz jest ona idealna do rekonstrukcji prehistorycznych form religii. W odniesieniu do bardziej skomplikowanych kultur analiza środowiskowa traci podstawę poza najbardziej ogólnymi stwierdzeniami. Ekologia religii musi się skupiać na generalnych procesach przemian religijnych, tworzenie się poszczególnych mitów i rytuałów wynika bowiem z przypadkowych układów historycznych.

Krytycy twierdzili, że analiza środowiskowa nadaje się do badania przejawów danej religii, a nie religii jako takiej (czyli typów). Hultkrantz odpowiada na to, że analiza przejawów religii jest zadaniem kluczowym dla dotarcia do podstawowych idei i wartości danej religii, ponieważ pozwala na odróżnienie stałych i autentycznych treści religijnych od ich zmiennych w czasie i przypadkowych manifestacji⁷⁴. Z tego też powodu powinna poprzedzać wszelkie próby zrozumienia religijnych tradycji (także współczesnych) oraz interpretacji ich znaczenia. Zbudowany w ten sposób indeks „morfologii idei, rytów i mitów” służyć miałby jako punkt wyjścia do dalszych badań oraz porównań⁷⁵. Należy poszukiwać nie linearnej ewolucji zjawisk religijnych, lecz bardziej „źródeł powstania poszczególnych cech i wzorów religijnych, które charakteryzują różne obszary, niż starać się wywodzić ogólne zasady stosowalne w każdej kulturowo-środowiskowej sytuacji”⁷⁶.

Zarzuty lekceważenia metod historycznych, wskazujących na specyfikę każdej sytuacji w czasie, Hultkrantz kwituje tym, że historia religii stanowi naturalny punkt wyjścia fenomenologii czy ekologii religii. Zdaniem Hultkrantz do „istoty” nie można dotrzeć bezpośrednio, lecz poprzez badanie form uwikłanych w kulturowo-historyczne, społeczne oraz ekologiczne założenia i należy mieć nadzieję, że analizy religioznawcze w każdym z tych uwarunkowań rozwikłają problem religii. Opisywanie religii w ekologicznych terminach nie pociąga za sobą deterministycznego stanowiska co do natury i genezy religii. Kulturowa czy religijna adaptacja nie jest automatyczną odpowiedzią na środowisko – przede wszystkim ze względu na psychiczne zakorzenienie religii i uczuć religijnych – ale jest przez nie niewątpliwie stymulowana i pociąga za sobą całą kategorię ekologicznych zjawisk⁷⁷.

⁷⁴ Idem, *Religio-Ecological Approach*, [w:] *Science of Religion; Study in methodology*, red. L. H o n k o, Helsinki 1973.

⁷⁵ Idem, *The Aims of Anthropology; A Scandinavian Point of View*, „Current Anthropology” 1968, nr 9 (4).

⁷⁶ Idem, *An Ecological Approach to Religion...*, s. 39.

⁷⁷ A. H u l t k r a n t z, *Ecology of religion...*, s. 255.

Dla przykładu, jego próba zdefiniowania szamanizmu⁷⁸ („społeczny funkcjonariusz pośredniczący między człowiekiem a mocami przez zapadanie w trans i z pomocą ducha opiekuńczego duchów pomocniczych, w celu stworzenia relacji z nadprzyrodzonym światem w imieniu swoich współplemieńców, przyzywający moce lub szukający ich w pozacielesnej postaci”) opiera się na przeświadczeniu, że szamanizm jest kompleksem wierzeń i praktyk ściśle związanym z prehistoryczną kulturą łowiecką, ale ubiera się w odmienne historycznie formy w Arktyce, Amazonii czy Australii, które częściowo mogą się pokrywać z tak zdefiniowaną istotą zjawiska, ale nie wszystkie wymogi muszą być spełnione.

„Historycy religii powinni być świadomi faktu, że teriomorficzne duchy mają swój naturalny początek w religiach łowieckich bardzo wczesnej daty czy że duchowni [...] pojawiają się w religiach rolniczych późniejszej daty”⁷⁹.

Metodologia Hultkrantza stała się pierwszą poważną próbą rozszerzenia wniosków przyjętych przez Rappaporta przy badaniu zależności między ekologią a systemem religijnym, tak by umożliwić komparatystykę religii o podobnym poziomie ekologicznego zaangażowania. Sam Rappaport porzucił ramy ekologii religii, zajął się bowiem tworzeniem nowej teorii *sacrum* na podstawie ujęcia semiotycznego i badania rytuałów⁸⁰. W swojej kompleksowej teorii traktował jednak ekologię jako strukturę nadrzędną w stosunku do wszystkich systemów, w tym także ludzkiego. W rezultacie ekologia jest tym punktem zaczepienia, który może dać początek nowej religii XXI wieku:

„Idea ekosystemu nie jest ani czystym odkryciem, ani czystą konstrukcją. Można śmiało stwierdzić, że tyleż przypomina idee religijne, co opisowe stwierdzenia współczesnej nauki. W istocie może, i często to robi, mediować między nimi, a zatem służy jako dobra podstawa rewitalizacji Logosu, którego cechą jest integracja, całość lub świętość. Jasno wyraża to Fragment 50 Heraklita, gdzie czytamy: „słuchając nie mnie, lecz Logosu, rozumny zgodzi się, że wszystkie rzeczy są jednym” (G. Kirk, 1954, s. 65)⁸¹.

Dzieci Eliadego – neokomparatystyka w antropologii religii

Wydanie przez Niniana Smarta tekstu zatytułowanego *Poza Eliadego*⁸² miało być znakiem zakończenia epoki dominacji paradygmatu morfologii *sacrum* w religioznawstwie. Jednym ze skutków jego opublikowania stało się skonsolidowanie rozproszonych po Ameryce wychowanków Eliadego (uczniowie z Chicago obsadzili 70% religioznawczych katedr USA) wokół – z jednej strony – obrony swego mentora⁸³, z dru-

⁷⁸ A. Hultkrantz, *A Definition of shamanism*, „Temenos” 1974, nr 9, s. 25–37.

⁷⁹ A. Hultkrantz, *Religio-Ecological Approach*, s. 233.

⁸⁰ Zob. A. Szyjewski, *Sacrum od działania do mowy; Roy Rappaport w środowisku rytualnym* [w:] R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w dziejach ludzkości*, Kraków 2007 [w druku].

⁸¹ R.A. Rappaport, *Rytuał i religia...*, op.cit., s. 465.

⁸² N. Smart, *Beyond Eliade; The Future of Theory in Religion*, „Numen” 1978, vol. 25, nr 2, s. 171–183.

⁸³ „Uważamy, że autentyczne odwoływanie się do Eliadego jako podstawy „wykroczenia poza” musi być oparte na dokładnym rozumieniu nie tylko jakości jego geniuszu, ale także ogromnego wkładu w religioznawstwo.

giej – wewnętrznej krytyki opierającej się na powtórnej analizie podstaw faktograficznych jego teorii. Podstawą szczegółowej krytyki ze strony takich członków szkoły chicagowskiej, jak Jonathan Smith, Bruce Lincoln (badacz politycznego mitu), Lawrence Sullivan (specjalista od religii indiańskich), Sam Gill (antropolog porównawczy), stały się osiągnięcia antropologii religii. Głównymi środkami wyrazu członków szkoły były kolejne wydania *Encyclopedia of Religion* oraz kwartalnik „History of Religion”. One też stały się celem kontrataku „redukcjonistów”, uważających, że religioznawstwo amerykańskie zostało zawłaszczone przez „dzieci Eliadego”. Te zaś nie pozostały im dłużne:

„Redukowanie religii do niereligijnych – na przykład ekonomicznych lub psychologicznych terminów... trywializuje religię przez przemianowanie religijnych motywacji na istotowo niereligijne, przełożenie religijnych oczekiwań na język własnego zysku, politycznej, ekonomicznej czy psychologicznej natury”⁸⁴.

Co należało do wkładu szkoły w antropologię religii? Przede wszystkim modernizacja metodologii komparatystycznej, oparta na szczegółowej krytyce stanowiska Eliadego. Nie zmienił się cel badań, antropologicznie zorientowani Lawrence Sullivan, Sam Gill czy Jonathan Smith nie interesowali się relacjami religii w stosunku do pozostałych elementów systemu kulturowego. W pierwszym rządzie interesowało ich znaczenie idei religijnych, co widać zwłaszcza w takich pracach, jak *Icanchu's Drum* Sullivana⁸⁵ czy *Map is not Territory* Smitha⁸⁶. W pracy tej Smith postuluje utworzenie perspektywy porównawczej w antropologii. Zarazem jednak nie chodzi tu o porównywanie wszystkiego ze wszystkim: należy znajdować Wittgensteinowskie „rodzinne podobieństwo”, skonstruować rzetelną klasyfikację porównawczą, wskazującą zarówno na podobieństwa, jak i różnice między zjawiskami⁸⁷. Rozróżniając cztery style praktyki komparatystycznej: encyklopedyczny, historyczny, etnograficzny i morfologiczny (eliadowski), stwierdza, że tylko ten ostatni jest wartościowy, choć ma tendencję do przemilczania różnic kosztem podobieństw. Jednak odrzuca wiele spośród podstawowych kategorii Eliadego, z samym pojęciem religii jako uniwersalium⁸⁸. *Sacrum* nie manifestuje się wyłącznie w centrum i u początków. Zamiast eliadowskiego widzenia w micie pierwotnego źródła działań, zakłada, że mity powstały w odpowiedzi na presję środowiska: „nie było pierwotnego mitu, jedynie jego aplikacje”⁸⁹. Na

Jawi się dzisiaj grupa uczonych, głoszących owo pójście dalej, gdy w istocie jeszcze nie dotarli do miejsca, które on zajmuje”. Za: S. Tokarski, *Szkoła Chicago; spór o dialog międzykulturowy*, Warszawa 2001, s. 68.

⁸⁴ L.E. Sullivan, „No Longer the Messiah”; *U.S. Federal Law Enforcement Views of Religion in Connection with the 1993 Siege of Mount Carmel Near Waco, Texas*, „Numen” 1996, nr 43, s. 230.

⁸⁵ L.E. Sullivan, *Icanchu's Drum; orientation toward meaning in South American Religions*, New York 1988.

⁸⁶ J.Z. Smith, *Map is not Territory studies in history of religions*, Leiden 1978.

⁸⁷ Podstawy teorii nowej komparatystyki wykładu Smith w szkicu: *In Comparison Magic Dwells* [w:] J.Z. Smith, *Imagining Religion*, Chicago 1982, s. 19–35.

⁸⁸ „Religia jest sposobem konstruowania światów znaczenia, światów, w których ludzie odnajdują siebie i mogą zamieszkać... [...] Jest poszukiwaniem, wewnątrz ludzkiej ograniczonej kondycji historycznej mocy pozwalającej sterować i negocjować ‘sytuację’ jak i ‘przestrzeń’ w której się żyje”. J.Z. Smith, *Map is not Territory*, s. 291–292. Religia w sensie jednolitego przedmiotu badań religioznawczych jest wyłącznie konstruktem stworzonym przez naukowców do celów badawczych.

⁸⁹ J.Z. Smith, *Map is not Territory*, s. 299.

podstawie analizy kosmogonii maoryjskiej (*The Unknown God; Myth in History*) dowodzi, że to nie mit kosmogoniczny stanowi dla Polinezyjczyków podstawę orientacji w rzeczywistości i źródło sakralizacji kosmosu, gdyż główna postać mitu, kreator Io zniknął nie tylko z obrzędów i mitów, ale w ogóle ze świadomości Maorysów. *Deus otiosus*, którego nie ma, nie może być bogiem.

Map is not Territory o tytule zaczerpniętym ze słynnego powiedzenia Alfreda Korzybskiego, jest przede wszystkim krytyką eliadowskiej idei centrum. Smith uważa, że waloryzowanie centrum kosztem peryferii stanowi ideologiczną ingerencję⁹⁰. Są one równoprawne, jako że oprócz „lokacyjnej” wizji świata, opartej na posadowieniu w centrum, istnieją też „utopijne” społeczności, które wędrują, jak Guarani, projektując ziemię obiecaną u celu wędrówki i waloryzując religijnie fakt, iż są „znikąd”. Koncepcja mapy jako odzwierciedlenia wizji rzeczywistości, a więc kosmologii, a nie samej rzeczywistości, stała się propozycją metodologiczną Smitha. W *To Take Place*⁹¹ proponuje mapowanie w postaci tworzenia przestrzennych schematów działań rytualnych jako metodę badań zawartej w obrzędowości kosmologii. Ponieważ to właśnie rytuał czyni świat znaczącym, więc działania obrzędowe nie tyle dokonują się w przestrzeni, ile kreują sakralny wymiar przestrzeni⁹².

W tej perspektywie niezmiernie istotne są szczegółowe rozważania dotyczące świętego słupa *kauwa-auwa* jednego z klanów Aranda, Achilpa, ponieważ Eliade dwukrotnie posłużył się przykładem tego słupa, by scharakteryzować tęsknotę za centrum i organizację kosmologii wokół idei *axis mundi* organizującej przestrzeń. W interpretacji Eliadego słup wbił w ziemię Najwyższy Przodek Numbakulla, wspinał się po nim na niebo i namaściwszy krwią, polecił kontynuować kontakt z niebem za jego pośrednictwem.

„Jeden z mitów opowiada o tym, że gdy kiedyś słup się złamał, całe plemię popadło w panikę, jego członkowie przez jakiś czas błądzili bez celu, wreszcie usiedli na ziemi i już nie wstali. [...] Z jednej strony *kauwa-auwa* odtwarza słup użyty przez Nambakulę do »kosmizacji świata«, z drugiej, dzięki niemu właśnie Achilpowie mogą – zgodnie ze swym przekonaniem – pozostawać w łączności z niebiosami...”⁹³.

Eliade przywiązywał do tego mitu wielką wagę, wskazując, że jest to jeden z nielicznych przekazów, pokazujący, że człowiek nie jest w stanie żyć bez organizacji przestrzeni. Krytykując jego stanowisko, Smith dokonał szczegółowej analizy źródeł, na których opierał się Eliade, i stwierdził, iż nastąpiła tu nadinterpretacja i przekłamanie⁹⁴. Jeśli więc porównuje się jakieś dane religijne, należy przede wszystkim bardzo

⁹⁰ J.Z. Smith, *Map is not Territory*, s. 101.

⁹¹ J.Z. Smith, *To Take Place; toward theory in ritual*, Chicago–London 1987.

⁹² J.Z. Smith, *To Take Place...*, s. 105.

⁹³ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 26–27; M. Eliade, *Religie australijskie*, s. 79–80.

⁹⁴ „Eliade koncentruje się na dziewięciu elementach mitu Tjilpa: 1. Słup został wycięty przez Numbakulę z drzewa gumowego. 2. Po namaszczeniu słupa krwią, Numbakulla wspinał się po nim i zniknął w niebiosach. 3. Słup jest „osią kosmiczną”. 4. Po odejściu Numbakulli słup odgrywa istotną rolę obrzędową. 5. Słup nieśli ze sobą przodkowie w swoich wędrówkach. 6. Przodkowie określali kierunek, w którym idą według strony, na którą chylił się słup. 7. Słup został przypadkowo złamany. 8. Przodkowie zmarli z powodu złamania słupa. 9. Stało się tak, gdyż złamanie słupa jest niczym „koniec świata”. Ze wszystkich elementów na podstawie tekstu Spencera i Gillena można zweryfikować bez wątpliwości jedynie numer 7 – słup został przypadkowo złamany”. J. Smith, *To take Place*, s. 6.

krytycznie przejrzeć źródła i ich kontekst. Smith nazywa swoją koncepcję „hermeneutyką podejrzliwości” i podaje całą listę nieścisłości:

- Eliade analizuje mit, traktując go jako relację o prawdziwych wydarzeniach.
- Niedokładnie go tłumaczy: Numbakulla nie jest Najwyższą Istotą, lecz zbiorowym określeniem przodków, którzy byli aktywnymi bytami na początku i odeszli, jednocząc się krajobrazem, a nie znikając w niebie.
- Słup *kauaua* służył jednoczeniu z przodkami, a nie z niebem, nie chodzi więc o utratę kontaktu z niebem, lecz o utratę twarzy, zbłąźnienie się przed przodkami, wobec czego konieczny jest rodzaj zbiorowego harakiri.
- Przodkowie nie wyznaczają centrum, lecz cały krajobraz, po którym po prostu przemierzają się w mitach australijskich, wytwarzając jego elementy.

W konsekwencji kategoria centrum traci swą uniwersalną przydatność, a koncepcje Elidaego nie potwierdziły się w praktyce badań terenowych.

Należy stąd wysnuć wniosek, że zanim ogłoszono istnienie centrum, konieczne jest dokładne zbadanie każdego konkretnego przypadku, bowiem kategoria ta nie stanowi uniwersalnego symbolu ani dominującej symbolicznej struktury, są społeczności obywatelujące się bez centrum, które jest elementem życia religijnego poddającym się historycznej zmienności.

Na tym jednak nie kończy się posteliadowska hermeneutyka podejrzliwości, ponieważ ten sam wątek podejmuje Sam Gill w swoim *Storytracking*⁹⁵, pracy, której tytuł ma zarazem oznaczać propozycję metodologiczną (wykorzystywaną także przez Smitha⁹⁶). Gill, wypromowany przez Eliadego doktor, jest uznanym antropologiem religii, zajmującym się między innymi religiami indiańskimi i antropologią tańca. W opublikowanej w roku 1982 książce⁹⁷ przedstawia swoją syntezę religii „ludów nieliterackich” w duchu szkoły chicagowskiej – jako poszukiwanie znaczenia – zwracając szczególną uwagę na posadowienie zjawisk religijnych w czasie i przestrzeni.

„Gdziekolwiek się ją znajduje, religia służy stworzeniu i zdefiniowaniu ludzkiej orientacji i znaczących granic i czyni to w konkretnych kategoriach czasu i przestrzeni”⁹⁸.

Orientacja w czasie i przestrzeni tworzy religijne, symboliczne znaczenie. Podstawowym środkiem wyrazu religii jest więc symbol, wytwarzany i przekazywany na różne sposoby, z których uprzywilejowany wydaje się rytuał. „Rytuał obejmuje formalne działania, odprawiane przez członków społeczności tak, by ludzie mogli wkroczyć w kosmiczne procesy definiowania, tworzenia i kształtowania ich świata”⁹⁹, wyposażając go w znaczenie. Tym samym słowo jako czynnik tworzący znaczenia ustępuje miejsca działaniu i manipulowaniu przedmiotami, słowo ważne jest w kontekście tradycji i oralnego wykonania¹⁰⁰.

Storytracking stanowią próbę wykorzystania postmodernistycznego przekonania o ideologicznym zaangażowaniu tekstów naukowców do prześledzenia przemian inter-

⁹⁵ S.D. Gill, *Storytracking; texts, stories and histories in Central Australia*, New York–Oxford 1998.

⁹⁶ Por. J.Z. Smith, *Map is not Territory*, s. 265–288.

⁹⁷ S.D. Gill, *Beyond „The Primitive”; the religions of nonliterate peoples*, Englewood Cliffs 1982.

⁹⁸ S.D. Gill, *Beyond „The Primitive”*..., s. 12.

⁹⁹ S.D. Gill, *Beyond „The Primitive”*..., s. 96.

¹⁰⁰ S.D. Gill, *Beyond „The Primitive”*..., s. 53.

pretacji różnych elementów życia religijnego Aborygenów centralnej Australii. Rezultat zmusza do przemyślenia wielu z przyjmowanych bezkrytycznie wniosków dotyczących religii Aranda. Już w pierwszych znanych tekstach Gill odnajduje wpływ misji luterkańskiej Arnolda Kempego – jego najlepszego tłumacza i katechety Mojżesza Tjalakaboty, wreszcie następcy Kempego Carla Strehlowa, a potem reinterpretację dokonaną przez syna Carla, Theodora G. Strehlowa i freudystę-antropologa – Gezę Roheima. W dziele, które rozstawiło plemię Aranda w świecie nauki, czyli *Native Tribes of Central Australia*, odnajduje zarówno faktografię podawaną przez Francisca Gillena, urzędnika pocztowego z Alice Springs, jak i Baldwina Spencera, usiłującego wcisnąć posiadane wiadomości w ramy preferowanej koncepcji Frazera, a później, po śmierci Gillena, tworzącego własne konstrukcje. W rezultacie:

„Wszyscy ci ludzie, których opowieści przecina wspólne zainteresowanie terminem *altjira*, zetknęli się z niewyobrażalnym, czyli z faktem, że rozumienia świata przez Aborygenów nie można pojąć ani opisać w kategoriach pojmowania świata przez »człowieka Zachodu«. Każdy z nich, zetknąwszy się z taką potwornością, użył swej własnej naukowej magii, co w ujęciu Baudrillarda jest następstwem simulaków, by wprowadzić Aborygenów do szeregu, w obręb czasu”¹⁰¹.

W tych kategoriach Gill rozpatruje problem Numbakulli i słupa *kaua*. Przełożenie opowieści na Eliadowskie terminy staje się kolejną konstrukcją – wyobrażeniem religii Aranda, tym razem w perspektywie wyszukiwaniu uniwersalnych wzorców.

„Eliade buduje ściśle powiązane z sobą słownictwo: *religia, prymitywna, kosmos, nadprzyrodzone istoty, na początku, prawdziwy, znaczący, ważny, mit* (czyli sakralna opowieść) i *rytuał...*, [...] jego abstrakcyjny model nie jest już mapą jakiegoś terytorium: raczej wchłania terytorium. Swoim studium religii australijskich, Eliade w żadnym razie nie rozwija ani nie rewiduje swojej teorii religii w oparciu o dane australijskie (proces akomodacyjny), ani nie zadowala go zrozumienie i interpretacja australijskiej kultury przez aplikację własnego modelu religii do australijskich kulturowych i historycznych materiałów (proces projekcyjny). Choć ślady tego drugiego działania są obecne, Eliade w dużym stopniu tworzy australijskie aborygeńskie simulakrum, oparte na swoim rozumieniu religii”¹⁰².

Zakończeniem rozważań jest z kolei krytyczna analiza tekstu Smitha w kontekście oryginału. Smith spośród przeszło 94 elementów przekazu o wędrownikach przodków Achilpa, obecnych w tekstach Spencera i Gillena, wybiera cztery i wokół nich konstruuje swoją krytykę. To, co uważa za powtarzający się wzór mitu, czyli wyróżnione na każdym postoiu działania przodków, w wyniku których powstaje istotny element krajobrazu, a miejsce zyskuje swoją nazwę, stanowi jednak nie tyle wzór, ile wyjątkową sytuację. Dlatego przyjęta przez niego interpretacja opowieści jako łańcuszka przekazów etiologicznych o wędrownicy „bez centrum” jest niezgodna z rzeczywistością, za to zgodna z jego teorią religii jako konkretnego historycznego, posadowionego kulturowo poszukiwania i konstruowania znaczenia w czasowo-przestrzennym otoczeniu.

Pesymistyczny wydźwięk analiz Gilla wynika z dosyć smutnego faktu, że „w toku akademickich badań, realni Arrente zostali zagubieni, zakryci dominującymi interesami naukowymi i wszechobejmującymi ideami zawartymi w akademickich teoriach i metodach. Wykazałem, że Arrente są akademickim konstruktem, hiperrealnością,

¹⁰¹ S.D. Gill, *Storytracking*, s. 119–120.

¹⁰² S.D. Gill, *Storytracking...*, s. 180–181.

która do pewnego stopnia zniszczyła i pogrążyła żywych ludzi”¹⁰³. Taki skutek zdecydowanie odległy jest od zamierzeń trzeciego z najbardziej wpływowych w Ameryce „dzieci Eliadego” (pod którego kierunkiem zrobił doktorat w roku 1981), Lawrence’a E. Sullivana. Ponieważ bieg wypadków uczynił go, na równi z Ioanem Coulianu, wykonawcą ostatnich przedsięwzięć Eliadego, jest znacznie mniej krytyczny wobec swego mistrza (jak sam pisze, „nie ma co się wstydzić pochodzenia od Jamesa Frazera, Carla Clemena, Raffaele Pettazoniego, Gerardusa van der Leeuwa czy Mircei Eliadego”¹⁰⁴). Jednocześnie przedmiot zainteresowania, szamanizm¹⁰⁵, muzyka sakralna i religijne życie Indian obu Ameryk oraz ludów azjatyckich, sytuuje go w obrębie antropologii religii, którą definiuje następująco:

„Przez antropologię *sacrum* rozumiemy pojmowanie przez każdą z kultur podstawowych rzeczywistości, sił i procesów, jak też religijne odpowiedzi wywoływane przez nie w jednostkach i społecznościach. Dlatego też nacisk pada tu na religijne możliwości, jak każda kultura wyostrza religijną wrażliwość i kulturuje duchowy sposób percepcji, by czynić życie odmiennym sposobem widzenia, odczuwania i słuchania”¹⁰⁶.

Zwróciwszy uwagę na walkę ze stereotypem Indianina, zaleca mówienie o swojej religii własnym głosem przez członków poszczególnych plemion.

„Ich wyobraźnia, odległa od naszej, nie zaciemnia południowoamerykańskiego życia religijnego; ona je tworzy i dlatego pozostaje jedynym prawdziwym źródłem jej wyjaśnienia. To raczej nasze konstrukty interpretacyjne stoją na drodze zrozumieniu”¹⁰⁷.

Jego monumentalne studium religii Ameryki Południowej, *Icanchu's Drum* nosi podtytuł: *Orientacja na znaczenie w południowoamerykańskich religiach*, wskazując na dominację podstawowego ujęcia szkoły chicagowskiej. Znaczenia doświadczenia religijnego i symboliki szuka w obrębie najogólniejszych kategorii, takich jak kosmogonia, kosmologia, antropologia i eschatologia, uznając je za „naturalne”, czyli obecne w religii niezależnie od czasu i miejsca:

„[...] prezentacja jest skonstruowana zgodnie z mitycznymi strukturami, w których obrębie wiele południowoamerykańskich ludów ocenia swoją egzystencję w czasie, zaczynając od czasu stworzenia, herosów i przodków i zmierzając do końca świata”¹⁰⁸.

Kategorie te wyznaczają zarazem zasięg komparatystyki, która służy raczej podkreśleniu podobieństw znaczeń przydawanych danym mitycznym rozwiązaniom niż ich kulturowemu różnicowaniu. Sullivan odrzuca podziały oparte na hipotezie Sapira-Whorffa o języku jako źródle kognitywnego porządku organizacji modelu świata, jak też minimalizuje wpływ historycznych doświadczeń oraz kontekstu ekologicznego na kształt życia religijnego (przynajmniej w obrębie badań nad religiami indiańskimi). W tym ujęciu kluczem metodologicznym jest kategoria rozumienia, dziedziczona po

¹⁰³ S.D. Gill, *Storytracking...*, s. 210.

¹⁰⁴ L.E. Sullivan, *Icanchu's Drum...*, s. 15. Sullivan określa swoją koncepcję jako morfologię świętości, czyli rozpatrywanie porządku relacji między religijnymi zjawiskami, widzianego jako spójny system symboli.

¹⁰⁵ *Healing and Restoring: health and medicine in the world's religions*, red. L.E. Sullivan, Harvard 1989.

¹⁰⁶ L.E. Sullivan, *Understanding Native American Religious Lifeways: An Introduction [w:] Native Religions and Cultures of North America*, red. L.E. Sullivan, New York-London 2000, s. 3.

¹⁰⁷ L.E. Sullivan, *Icanchu's Drum...*, s. 6.

¹⁰⁸ L.E. Sullivan, *Icanchu's Drum...*, s. 8.

szkole typologiczno-rozumiejącej, i uznana za wyróżnik ludzkiego stosunku do rzeczywistości. Rzeczywistość aktywuje struktury wyobraźni symbolicznej (w sensie Gilberta Duranda), te zaś muszą być zinterpretowane w obrębie ogólnego ludzkiego doświadczenia. Rozumienie pozwala wymknąć się ograniczeniom lokalnej historii i kultury:

Bez wątpienia, kontekst kulturowy jest miejscem rozumienia symboliki religijnej, ale „okoliczności historyczne” w wąskim sensie nie wyczerpują rodzajów kulturowego kontekstu, w którym prawdy są ważne. Kulturowe wizje rzeczywistości mieszczą się także w obrębie kontekstu kulturowego w szerszym sensie, to znaczy ludzkiej sytuacji w świecie. Wszystkie ludy są zobowiązane reagować na to ludzkie doświadczenie i każda poważna antropologia musi wziąć te reakcje pod uwagę przy interpretacji symboli tworzących kulturę. Doktryny relatywizmu kulturowego mogą rozwiązać dyskomfort ludzi Zachodu próbujących uchwycić własne życie symboliczne, ale alienacja od znaczeń symbolicznych, tak wyraźnie wykazywana przez współczesne nauki społeczne, może mieć swój początek właśnie w unikaniu jakiegokolwiek poważnej konfrontacji z rzeczywistością wielu mitologii, które zalały zachodnią świadomość od czasu epoki wielkich odkryć¹⁰⁹.

Sakralne ja i sakralny inny na Nowej Gwinei

Zarówno Victor Turner, jak i Roy Rappaport uznali za niezbędne odniesienie się w swoich teoriach do filozofii spotkania i jej koryfeuszy, Martina Bubera i Paula Tillycha, jak i dialogicznej konstrukcji *sacrum*. Refleksja obejmująca relacje między jednostką a grupą w kontekście religii niejako zmusza do przyjęcia za punkt wyjścia aplikacji fenomenologii do perspektywy kulturowej¹¹⁰. Najspójniejszą teorię w tym zakresie stworzył Jacob Pandian¹¹¹, zaś użycie tego samego punktu wyjścia do badań nad seksualnością i religijnością Papuasów Nowej Gwinei przez Gilberta Herdta¹¹² przyniosło zaskakująco obfite rezultaty u całego pokolenia badaczy Nowej Gwinei, takich jak Michele Stephen, Fitz Poole, Jane C. Goodale. Podobną strategię stosuje Thomas Csordas do opisu ruchu charyzmatycznego¹¹³.

Koncepcje te wyrastają z idei „ja kulturowego” [*the culture self*], czyli strategii ja w procesie kulturowej komunikacji. Uczestnicy danej kultury wypracowują symboliczną reprezentację siebie [*symbolic self*] i innych [*the other*], w wyniku czego wchodzi w proces interakcji np. przez podejmowanie roli innego i organizowanie myśli i uczuć, tak by można było się komunikować.

„Religia nie eliminuje cierpienia ani śmierci, ale eliminuje sprzeczności między kulturowymi sformułowaniami cierpienia, śmierci a ja symbolicznym przez ustanawianie i podtrzymywanie ja

¹⁰⁹ L.E. Sullivan, *Icanchu's Drum...*, s. 17–18.

¹¹⁰ R.A. Levine, *Culture, Behavior and Personality*, New York 1982.

¹¹¹ J. Pandian, *Culture, Religion and Sacred Self: A Critical Introduction to the Anthropological Theory of Religion*, Englewood Cliffs 1991.

¹¹² *The Religious Imagination in New Guinea*, red. G. Herdt, M. Stephen, New Brunswick 1989.

¹¹³ T.J. Csordas, *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing* Berkeley 1994; T. Csordas, *Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*, Berkeley–London 1997.

symbolicznego jako sakralnego [*sacred self*], przekładając ja symboliczne w spójny, znaczący system działania niezależnie od istnienia »naturalnych« niekonsekwencji i problemów”¹¹⁴.

W tym celu w religiach pojawia się „sakralny inny” [*sacred other*] w postaci metafor personifikowanych postaci bądź mocy, a oba konstrukty są do siebie odnoszone w micie i rytuale, z całą siłą przemawiając w nowych ruchach religijnych. Ta sakralizacja ja symbolicznego odbywa się na różnych polach kultury, stąd określenie „religia” rozplywa się na różne dziedziny. W tej perspektywie należy dokonać przeglądu podstawowych zjawisk religijnych, takich jak ruchy religijne, mit, rytuał, czarownictwo, szamanizm. Zdaniem Pandiana:

„Religia jest kulturową aktywnością związaną z kreowaniem i podtrzymywaniem specjalnego rodzaju koncepcji ja. Religia przekształca biologiczną (naturalną) ludzką tożsamość w nadnaturalną ludzką tożsamość za pośrednictwem struktur semiotycznych: symbole ja (reprezentacji tego, kim ja jestem i czym ja jestem) wiążą się z symbolami nadnaturalnego lub sakralnego innego (bogami, boginiami, duchami itd.); koncepcje ja zyskują znaczenie sakralnych przez odniesienie ja do jego związku z sakralnym innym; a symboli sakralnego ja używa się do potwierdzenia lub wyjaśnienia różnych aspektów ludzkiego życia (takie aspekty są określane jako ważne w danej tradycji kulturowej)”¹¹⁵.

Innymi słowy, sakralizacja ja jest narzędziem służącym tworzeniu i podtrzymywaniu kulturowego ja, a w konsekwencji – zapewnieniu kulturze spójności i znaczenia.

Csordas posługuje się pojęciem „ja sakralnego” zrazu z powodu szczególnego przedmiotu badań. Celem ruchów charyzmatycznych jest przebudowa swojego ja, charakterystyczna nieposttradycyjnej religijności.

„W swojej pracy sformułowałem roboczą definicję „ja” [*self*] tak, by mogła być aplikowana niezależnie od kultury [...]. Uznaję „ja” za nieokreśloną zdolność do zaangażowania się i orientacji w świecie, charakteryzującą się nastawieniem i refleksyjnością. Procesy „ja” są procesami orientacji, w których aspekty świata są tematyzowane z takim skutkiem, że ja może być obiektywizowane jako osoba z tożsamością kulturową lub zestawem tożsamości”¹¹⁶.

Sakralne ja jest zaś takim ja, w którym podstawowa tożsamość tworzy się na podstawie dyskursu z bóstwami lub Bogiem oraz performansu rytualnego; w społecznościach tradycyjnych jest zwykle zbiorowe, w industrialnych – indywidualne. W swojej teorii religii¹¹⁷ Csordas wskazuje, że religia jest określana i rozwijana na poczuciu „inności”, „odmienności” (vide *valde alienum* Otta), oswojonym w wyniku procesów semiotycznych.

Zdaniem badaczy Nowej Gwinei, związanych z serią wydawniczą „Studies in Melanesian Anthropology”, skupienie na problemie „ja” ma nie tylko funkcje eksplanacyjne w tamtejszym konkretnym układzie religijnym, silnie preferującym różne formy doświadczenia religijnego, ale też dostarcza zintegrowanego ogólnego ujęcia teoretycznego, pozwalającego objąć refleksją całokształt życia religijnego. Wychoząc poza konwencje dotychczasowej antropologii religii, wyprowadzają oni religię

¹¹⁴ J. P a n d i a n, *The Sacred Integration of Cultural Self: An Anthropological Approach to the Study of Religion* [w:] *Anthropology of Religion...*, red. S.D. G l a z i e r, s. 505–506.

¹¹⁵ J. P a n d i a n, *Culture, Religion and the Sacred Self*, s. XII.

¹¹⁶ T. C s o r d a s, *Language, Charisma...*, s. 65.

¹¹⁷ T.J. C s o r d a s, *Asymptote of the Ineffable: embodiment, authority and the theory of religion*, „Current Anthropology” 204, vol. 45, nr 2, s. 164–185.

z „interakcji między doświadczeniem indywidualnym a kulturą, w których pośredniczy autonomiczna wyobraźnia”¹¹⁸. Wyobraźnia przekształca wszelkie doświadczenia, łącznie z doświadczeniem religijnym, pozwalając wchłonąć je jednostce i przekształcić w układ kulturowy, a jednocześnie umożliwia przełożenie wzorców kulturowych na konstrukcje indywidualnej psychiki. Kultura jest rozumiana kognitywistycznie jako system wspólnych znaczeń, a w sensie dynamicznego procesu – jako „system komunikacji z Innym”. Uregulowanie relacji z Innym (czyli z zewnętrznym światem przedmiotów i osób oraz wewnętrznym światem myśli, wyobrażeń i emocji w stanach zmienionej świadomości) dotyczy każdego człowieka i każdej kultury. Osobowość, a w jej obrębie „ja”, jest kulturowo konstruowana, ale występuje uniwersalnie, w każdej kulturze i można znaleźć odpowiedniki tego zachodniego terminu w językach Nowej Gwinei (np. *enu* u Kaulongów¹¹⁹; *alo* u Mekeo¹²⁰ czy *koontu* u Sambia¹²¹), albo też może być wyprowadzony z istniejących kategorii, istniejąc *implicité*, np. w pojmowaniu skóry jako granicy, a zarazem metafory „ja” u Melpa¹²². Użycie symboli pozwala na przedstawienie ja w terminach Innego i na łączenie ich z sobą. Szczególnie istotne są w tym układzie „obiekty przejściowe”, w których skupia się ciężar symboliczny, a które są materialnymi wyrazicielami inności, jak np. obrzędowe flety, dominujący symbol męskich inicjacji u Sambia, czy maski tubuanowe. Tworzą one interpersonalne pole „potencjalnej przestrzeni” między ja i Innym, ułatwiając ich przenikanie¹²³.

Michele Stephen przypisuje w tej perspektywie ogromną rolę wewnętrznym doświadczeniom typu sny, wizje, halucynacje, stany posesyjne. Jednym z głównych wyznaczników takich stanów zmienionej świadomości jest przekonanie o ich mniej lub bardziej zewnętrznym charakterze w stosunku do „ja”, a jednocześnie nie mają one tego samego statusu epistemologicznego co „zwykłe” doświadczenia. Pełnią więc rolę idealnych „obektów przejściowych”, wyposażonych w ogromną wagę i moc. Ponieważ proces imaginacji, jak i procesy myślowe nie muszą ograniczać się do pola świadomości, więc takie stany produkują np. rozwiązania problemów jednostki, inspirację artystyczną, a nawet partnerów dialogu.

¹¹⁸ M. Stephen, G. Herdt, *Introduction* [w:] *The Religious Imagination in New Guinea*, s. 4.

¹¹⁹ J.C. Goodale, *To Sing with Pigs Is Human; the concept of person in Papua New Guinea*, Seattle–London 1995, s. XI.

¹²⁰ M. Stephen, *A'aisa's Gift; a study of magic and the self*, Berkeley–Los Angeles 1995, s. 303. W zasadzie ja jest u Mekeo podzielone na duszę czuwającą (umysł *opo*) i duszę ukrytą (ducha *laluaga*) związaną ze snami i wizjami.

¹²¹ G. Herdt, *The Sambia; Ritual and gender in New Guinea*, Fort Worth 1987, s. 41.

¹²² M. Strathern, *the Self in Self-Decoration*, „Oceania” 1979, nr 49, s. 241–257.

¹²³ G. Herdt, *Self and Culture: Contexts of religious experience in Melanesia* [w:] *The Religious Imagination in New Guinea*, s. 27.

Diabeł tkwi w porównaniu

W pierwszym akapicie swojego wprowadzenia do antropologii religii Morton Klass pisze prowokacyjnie:

„Aby zacząć, załóżmy na chwilę, że wszyscy wiemy, czym jest religia, i zarazem zgadzamy się na tę definicję. Religia jest więc... cóż... religią, dobrze? A przez antropologiczne badanie religii rozumiemy przedsięwzięcie w postaci spojrzenia na religię porównawczo, ponieważ, jak wszyscy wiedzą, antropologowie jeżdżą w dziwne miejsca, gdzie ludzie wierzą w najpotworniejsze rzeczy”¹²⁴.

Akapit opiera się na dwóch oksymoronach: po pierwsze, wszyscy akceptują jedną definicję religii, po drugie, antropologia jest dziedziną porównawczą. Nie można zaprzeczyć, że metoda porównawcza była obecna w metodologii antropologicznej, choćby u Evansa-Pritcharda. Jednak komparatystyka stanowi raczej wkład religioznawstwa¹²⁵ niż antropologii do antropologii religii. Ostatnio problem komparatystyki, wielokrotnie dezawuowany, powrócił w religioznawczej refleksji metodologicznej, m.in. poświęcono mu 48 numer „Numenu” (2001), a w roku 2000 wyszła praca zbiorowa *A Magic Still Dwells*¹²⁶, próbująca rozważyć ponownie treści znanego tekstu Jonathana Smitha *In Comparison Magic Dwells...*¹²⁷.

„Porównywanie to rozpatrywanie, jak dwie różne jakości są podobne lub różne, w celu określenia, na ile można je traktować łącznie lub rozdzielnie [...]. Porównywanie jest wyjściową metodą, dzięki której możemy wyznaczyć intelektualne domeny, wyznaczać granice (zmienne lub stałe), opisywać wzorce, wiązać ze sobą, znajdować paralele, stosować teorie i śledzić trendy”¹²⁸.

Metoda porównawcza, jak na swoją kluczową wagę dla religioznawstwa, *nomen omen*, porównawczego nie cieszyła się w ostatnich latach specjalnie rozbudowaną refleksją metodologiczną. Badania porównawcze oskarżano bowiem o bezkrytycznie przyjmowany uniwersalizm, a w konsekwencji – często błędne rozumienie faktów religijnych pochodzących z odmiennych kultur i posiadających odmienne konteksty znaczeniowe. Z reguły wiąże się je ze stanowiskiem esencjonalistycznym: że istnieje „istota” – niezmienne jądro religii – czyli wprowadza się tyranię jednego sposobu interpretacji zjawisk religijnych. Rzeczywiście badania porównawcze nie- zwykle trudno oddzielić od fenomenologii, dlatego metodom porównawczym przypisuje się błędy fenomenologii religii: przyjmowanie apriorycznych założeń, świadomą ucieczkę od kontekstu (*epoché*) i zamazywanie ewidentnych różnic między różnymi zjawiskami.

¹²⁴ M. K l a s s, *Ordered Universes; Approaches to the Anthropology of Religion*, Boulder 1995, s. 1.

¹²⁵ Zob. np. J. W a a r d e n b u r g, *Religie i religia; systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1991, rozdz. III: *Badanie porównawcze*, s. 87–111; P. R o s c o e, *The Comparative Approach* [w:] *Blackwell Companion to the Study of Religion*, s. 27–43. Waardenburg twierdzi wręcz, że nie istnieją takie zjawiska religijne, które byłyby właściwe tylko jednej religii.

¹²⁶ *A Magic Still Dwells; Religion in the Postmodern Age*, red. K.C. P a t t o n, B.C. R a y, Berkeley 2000.

¹²⁷ J.Z. S m i t h, *Imagining Religion: from Babylon to Jenstown*, Chicago 1982, s. 19–35.

¹²⁸ J. C a r t e r, *Comparison in The History of Religions: Reflections And Critiques Introduction*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2004, nr 16, s. 5.

Jak twierdzą obrońcy komparatystyki:

„Nawet studium jednej wioski jest porównawcze, jeśli jest szeroko osadzone, bo odwołuje się do świadectw zarówno ludzi świeckich, jak i specjalistów, osób niedoinformowanych i ignorantów, jak i kosmologów, uzdrowicieli, czarowników, historyków i znawców lokalnego folkloru. Różnorodność doświadczenia religijnego, przypadków i opinii w jakimkolwiek ludzkim środowisku podnosi te same problemy interpretacyjne i możliwości obecne w porównaniu na szerszą skalę”¹²⁹.

Próba odcięcia się nowej komparatystyki (Jonathan Smith, Bruce Lincoln, William Paden) od tych korzeni wiąże się z dobrze widoczną strategią w postaci uporczywego wskazywania, że porównywanie dotyczy nie tylko podobieństw ale i r ó ż n i c między analogicznymi zjawiskami w różnych religiach. A przecież generalnie „sama w sobie metoda porównawcza jest neutralna; jako narzędzie może być używana zarówno przez partykularystów, jak i uniwersalistów”¹³⁰. I tak David Freidenreich uznaje cztery podstawowe sposoby dokonywania porównywania:

- Koncentrowanie się na podobieństwach – ich przedstawienie i wyjaśnienie.
- Koncentrowanie się na różnicach (przedstawienie, ocena i wyjaśnienie).
- Koncentrowanie się na relacji typu rodzinnego.
- Użycie porównywania do zmiany spojrzenia.

Waardenburg pisze o trzech poziomach komparatystyki czy też religioznawstwa systematycznego (systematyki religii), których nie należy z sobą mieszać. Pierwszym, najbardziej podstawowym jest typologia religii, czyli tworzenie ogólnych kategorii¹³¹, które mają się odnosić do całych dziejów religii (Weberowski typ idealny, obecnie mówi się o funkcji prototypu). Metodologia polega wówczas na odnajdywaniu podobieństw historycznych form życia religijnego: mit, rytuał, modlitwa, ofiara, bóg, demon, ołtarz. Regułą jest wyabstrahowanie cech podstawowych z jednego obszaru kulturowego i próba przenoszenia ich na inne obszary. Cechą typu idealnego/prototypu jest to, że nie musi mieć żadnego konkretnego odzwierciedlenia w rzeczywistości, a jego utworzenie pomaga w rozpracowaniu procesów religijnych. W takiej sytuacji porównanie sprowadza się do szukania zgodności między dwoma lub więcej konkretnymi przedmiotami czy ideami¹³².

Poole w swoim tekście *Metaphors and maps* zwraca uwagę na rolę modeli w wyszukiwaniu analogii. Modele są próbami uproszczenia często pogmatwanych i chaotycznych układów obecnych w rzeczywistości, przez narzucenie im zasad porządku i odrzucenie tego, co uznawane jest za nieistotne. Modele posługują się metaforą i analogią. Metafora należy do bardziej poetyckiego języka, stąd często brak im precyzji i zamkniętego charakteru. Analogizuje się zwykle zjawisko mniej znane, porównując je do bardziej znanego, np. Evans-Pritchard posłużył się modelem religijności starotestamentowej do opisu Nuerów, uznając, że pasterscy Hebrajczycy mieli bliższe nuerskim kategorie myślenia niż współcześni Anglicy. „Aspekty znanej domeny są

¹²⁹ L.E. Sullivan, *Icanchu's Drum; orientation toward meaning in South American Religions*, New York 1988, s. 19.

¹³⁰ R. Segal, *In Defense of the Comparative Method*, „Numen” 2001, nr 48, s. 349.

¹³¹ Por. M.J. Satlow, *Disappearing Categories; using categories in the study of religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2005, nr 17, s. 287–298.

¹³² J. Waardenburg, *Religia i religie*, s. 96.

analogicznie mapowane na aspekty docelowej domeny, by wyróżnić predykaty (atributy i relacje)”¹³³.

Drugim poziomem byłoby wykazanie analogii strukturalnych pewnych działań i idei, np. inicjacja ma zawsze strukturę van Gennepowskiego obrzędu przejścia. W tym sensie komparatystą jest Lévi-Strauss, badający transformacje, jakim podlega inwariant, czyli podstawowa struktura wyrażająca się na różne sposoby w różnych kulturach.

Trzeci, fenomenologiczny poziom wychodzi od strukturalnej jedności tego, co religijne, w różnych jego przejawach. Jednak jej punktem dojścia jest pozbycie się historycznych ograniczeń i znalezienie ogólnego sensu, niezależnego od uwarunkowań kulturowych. „W takim wypadku związek sensów uzyskuje się, wychodząc głównie od określonego, spójnego oglądu i ujęcia zjawiska religii w ogóle, według treściowego sensu, który religia ma mieć”¹³⁴. Badanie ahistoryczne wymagałoby obiektywnego czystego opisu fenomenów religijnych, pozbawionego warstwy interpretacyjnej. Tymczasem opis zawsze dokonuje się w kontekście, choćby własnej wiedzy i własnych poglądów badacza. Dlatego tam, gdzie w XIX wieku widziano przykłady magii bądź rudymenarnego animizmu, w XX dostrzega się rozwinięte całościowe systemy religijne. Jedną z zasług postmodernistycznej antropologii jest ujawnienie tych często podświadomych uwarunkowań tekstów. Badanie ahistoryczne zakłada redukcję do interesującego porównywalnego wymiaru zjawisk religijnych, pomijając ogromną część kontekstu i unikatowych znaczeń, które w tym kontekście nadawane są np. inicjacji.

Niezależnie od poziomu porównania, staje się ono przedmiotem intensywnej obróbki metodologicznej. Jak pisze Poole¹³⁵:

- „Analityczny projekt porównania jest uwarunkowany zespołem podstawowych założeń:
- Dwa lub więcej przypadków zjawiska można porównywać wtedy i tylko wtedy, jeśli istnieje jakaś zmienna X – o identycznym znaczeniu we wszystkich swoich przejawach – wspólna każdemu z przypadków.
- Porównanie musi spełniać standardy kanonów podobieństwa i różnicy Milla¹³⁶ i kwestię osiągnięcia wzajemnej zależności Galtona¹³⁷.
- Nie ma innej zmiennej wywołującej lub działającej na X, odkrytej równoległe do X, niezależnie od X ani przy istnieniu bądź nieistnieniu trzeciej zmiennej w takich samych okolicznościach jak X¹³⁸.
- Żadna zmienna nie jest przyczyną X ani nie poprzedza X”.

¹³³ F.J. Poole, *Metaphors and Maps; towards comparison in the anthropology of religion*, „Journal of American Academy of Religion” 1984, vol. 54, nr 3, s. 421.

¹³⁴ J. Waardenburg, s. 99.

¹³⁵ F.J. Poole, *Metaphors and Maps*, s. 415.

¹³⁶ Doskonałe omówienie problemów związanych z uściśleniem zasad Milla, zob. Cohen i Nagel (M.R. Cohen, E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific method*, New York 1934) i Zelditch (M. Zelditch, *Intelligible Comparisons [w:] Comparative Method in Sociology*, red. I. Valier, Berkeley 1973, s. 267–307) [przyp.: F.J. Poole].

¹³⁷ Dokładne rozważenie implikacji problemu porównawczej analizy Galtona i możliwe rozwiązania problemu, zob. Naroll i D’Andrade (1963) [przyp.: F.J. Poole].

¹³⁸ Ten zestaw założeń obejmuje to, co określa się jako „prawo jednej zmiennej”. Innymi słowy, porównanie jest uważane za możliwe do interpretacji wtedy i tylko wtedy, gdy badacz ocenia tylko jedną zmienną naraz, by ustrzec się od pomieszania zmiennych i rzekomych typów korelacji, jak też, by ocenić bezpośrednio, pośrednio, warunkowe relacje między zmiennymi [przyp.: F.J. Poole].

Porównywać można podobne, czyli albo analogiczne, albo homologiczne motywy. Analogie dotyczą podobieństwa funkcji i znaczenia niezwiązanego ze wspólnotą pochodzenia. Homologie są podobieństwami formy: „homologia jest podobieństwem związanym z dziedziczeniem od wspólnego przodka”¹³⁹; bada się je albo ilościowo (analiza politetyczna określająca liczbę wspólnych elementów), albo jakościowo (albo istnieje, albo nie). Na porównywaniu podobieństw nie wyczerpuje się oferta metodologiczna. Można także przeprowadzić analizę kontrastową, by wyodrębnić różnice i postawić diagnozę dotyczącą przyczyn ich zaistnienia.

Jak zauważają Roscoe i Saler, większość współczesnej metodologii komparatystycznej zaczerpnięto z nauk biologicznych, co narzuca od razu ograniczenia.

„Naszkiem więc pewne podstawowe elementy metody porównawczej. Jak to się zwykle opisuje, porównywanie zaczyna się od zainteresowania jakimś zjawiskiem, takim jak biologiczny gatunek czy męska inicjacja. Potem proponuje się hipotezę lub teorię, która wiąże różnice w niektórych obserwowalnych aspektach zjawiska X z mniej lub bardziej widocznymi warunkami Y i Z. Przykładowo, darwińscy proponują teorię ewolucyjną, iż różne gatunki świata X są produktem różnych środowisk fizycznych (Y), w których je odkryto. W artykule, który zaczyna formalizację metody porównawczej w naukach społecznych, Edward Burnett Tylor tabelaryzuje dane pochodzące z 282 społeczeństw, by wykazać, że „komiczny zwyczaj” obrzędowego unikania teściowej (X) jest związany z matrylokalną rezydencją małżonków (Y) (zob. Tylor 1889). John Whiting i koledzy proponują wiązanie operacji narządów płciowych (X) w czasie inicjacji z tropikalnym środowiskiem (Y) oraz z rezydencją patrylokalną (zob. Whiting 1954). Następnie zostaje zebrana międzygatunkowa albo międzykulturowa próbka, by sprawdzić, czy – jak zakładano – zjawisko X występuje wyłącznie w obecności Y i Z”¹⁴⁰.

Rzecz w tym, że o ile poszczególne gatunki zwierzęce czy roślinne są dobrze od siebie wyodrębnione, o tyle religie lub ich elementy już nie, m.in. z braku ścisłej, ogólnej przyjętej definicji religii. Tym trudniejsze są badania ilościowe. Porównania jakościowe mają natomiast ograniczony zasięg, nie da się wysnuwać uniwersalnych wniosków na podstawie światowej próbki kultur, w których dana cecha występuje lub nie.

„Głównym problemem komparatystyki na skalę światową jest kontrola jakości danych. Ludzka społeczność jest kompleksową strukturą, a dokumentacja jej dotycząca jest często fragmentaryczna i krucha. Co więcej, większość dokumentacji jest produktem kolonializmu”.

Roscoe optuje więc za porównaniami na średnią skalę, np. w obrębie kręgu kulturowego lub regionu świata. Można więc powiedzieć, że mimo postępu w dyskusji nad komparatystyką, podręczniki opisujące tę metodę zwykle zawierają znacznie więcej zastrzeżeń niż wniosków pozytywnych¹⁴¹.

¹³⁹ G.G. Simpson, *Principles of Animal Taxonomy*, 1961, s. 78.

¹⁴⁰ P. Roscoe, *Comparative Method*, s. 29.

¹⁴¹ Zob. np. J.S. Jensen, *Universals, General Terms and the Comparative Study of Religion*, „Numen” 2001, vol. 48, s. 259–262.

Tu zaszła zmiana

Przesunięcie w obrębie współczesnej antropologii religii, w ujęciu Johna Bowena¹⁴², prowadzi do zainteresowania trzema polami badawczymi:

- Makroanalizy w odniesieniu do instytucji i kategorii. Małe społeczności zostały zastąpione wielkimi, a lokalne środowisko rozrosło się do ogólnoludzkiego kontekstu.
- Mikroanalizy doświadczeń i myślenia wykonawców oraz uczestników życia religijnego. Jednocześnie więc poziom konkretności został doprowadzony do bardzo szczegółowego układu. Każda próba uogólnienia może się spotkać z zarzutem inspirowanym już nie relatywizmem kulturowym, lecz dotyczącym braku dyskursywnego oblicza, nieliczenia się z historycznym kontekstem i lekceważenia lokalnych realizacji podstawowego wzorca religijnego. Rytuale bada się w kontekście ich performatywnego charakteru, a mity jako oralne wykonania.
- Wprowadzenia wielości ujęć do pracy antropologicznej. Stanowiska zajęte przez uczestników religijnego dyskursu stawiane są na równi ze stanowiskiem badacza; antropologowie są wyczuleni na wielość często sprzecznych lub wrogich interpretacji zjawisk kulturowych, jak też bardziej świadomi własnych korzeni politycznych, społecznych i kulturowych.

Ten inspirowany postmodernistyczną krytyką zwrot wydaje niekiedy kwaśne owoce, co łatwo zauważyć, przyglądając się współczesnym próbom krytyki artykułu Geertza *Religia jako system kulturowy*¹⁴³ z roku 1966. Sam Geertz zauważył, że jego tekst stanowić miał prowokacyjną próbę odcięcia się od klasycznej tradycji i najwyższej podstawy rewizji spojrzenia na religię¹⁴⁴. Łatwo zauważyć, że zarówno kontekst tekstu, jak i konwencja w jakiej powstał, umknęły uwadze pierwszego z krytyków, Talal Asada¹⁴⁵. Przypisuje on Geertzowi próbę narzucenia religii schrytylizowanych, zachodnich kategorii bliskich protestantyzmowi, kładącemu nacisk na osobistą wiarę, przegapiwszy fakt, że określenie „wiara” nie występuje w tekście, którego celem, poza tym, było pokazanie społecznego tworzenia sensu, w odróżnieniu od ówczesnych dominujących trendów wiążących religię z intelektualistycznym *cogito*. Z kolei Nancy Frankenberg i Hans Penner¹⁴⁶ dostrzegają w propozycji Geertza „schemat metafizyczny” z jednej, a zarazem przekonanie, że religijne modele są fikcyjne (jako że „wydają się osobliwie rzeczywiste”), z drugiej strony, podczas gdy Geertz przeciwstawia swoje rozumienie religii obu tym poglądom. Wygląda na to, że w tym wypadku dekonstrukcja nie zdołała zmienić kubka teorii Geertza w skorupy.

Wydaje się, jeśliby sądzić z zarysowanego tu stanu dyscypliny, że jej współczesnym przedstawicielom znacznie lepiej idzie tworzenie nowych kubków ze starych

¹⁴² J. R. Bowen, *Religion in Culture and Society*, Boston–London 1998, s. 1–2.

¹⁴³ C. Geertz, *Interpretacja kultur; wybrane eseje*, Kraków 2005, s. 109–150.

¹⁴⁴ C. Geertz, *Shifting Aims, Moving Targets...*, s. 7–8.

¹⁴⁵ T. Asad, *Anthropological Conceptions of Religion; reflections on Geertz*, „Man” 1983, vol. 18, nr 2, s. 237–259; tekst przedrukowany w: T. Asad, *Genealogies of Religion; discipline and reason of Power in Christianity and Islam*, Baltimore 1993.

¹⁴⁶ N. Frankenberg, H. Penner, *Geertz Long-lasting Moods, Motivations and Metaphysical Conceptions*, „Journal of Religion” 1999, vol. 79, nr 4, s. 617–640.

skorup niż ich rozbijanie. Wynika z tego, że żadne tabu nie będą ograniczać odpowiedzi na wielkie pytania, które towarzyszyły narodzinom dyscypliny: „Co należy rozumieć przez „religię”? Dlaczego istnieją religie? Jak są zorganizowane i przekazywane? W czym są do siebie podobne, a w czym różne? I dlaczego tak wielu ludzi poświęca się religii, podczas gdy inni dystansują się od niej albo ją odrzucają?”¹⁴⁷. Ponieważ razem z przesunięciem zainteresowania antropologii zmieniła się czułość narzędzi metodologicznych i ponieważ wciąż przyrasta faktografia – warto na owe pytania ciągle odpowiadać.

SHATTERED POTS FOLLOWING DECONSTRUCTION: CONTEMPORARY ANTHROPOLOGICAL THEORIES OF RELIGION

Summary

The aim of the article is an attempt to answer the question whether under the influence of changes in the very subject-matter of anthropological research (a shift from traditional religions to great traditions perceived in different scales), there occurred any changes in the approach to religion and what consequences this could have had on the general religious reflection. The main effect of this convergence of the subject-matter of research is the superposition of anthropology of religion on religious studies, which is visible particularly in the methodological reflection: the bulk of the discourse concerning the methodology of religious studies is taking place within and on the circumference of anthropology. In view of the division within religious studies, into essential trends which treat religion as a phenomenon *sui generis* and particular trends which explore each religion as a separate phenomenon, the first problem that seems to confront scholars is the very definition of religion; the second one is to do with establishing a suitable comparative methodology. Anthropologists tend to define religion in terms of the Wittgenstein concept of „family resemblance”, and consequently, they look for instruments that would make it possible for them to carry out comparative studies; in doing so, they create holistic theories of religion. Reductionist theories, such as Stewart Guthrie’s neoanimism and memetics, are on the one hand burdened with ideological anti-religious assumptions, and on the other, they treat religion too narrowly, without taking advantage of the principle of „family resemblance”; that is why, their conclusions do not have a universal character, in spite of the fact that they assume to have it. The more extended cognitive theories (Pascal Boyer, Scott Atran) operate on a wider spectrum of religio-genous factors, beginning with semiotic and ending with neurological ones; what is problematic in them is the transition from the level of individual to social experience which is worked out within biogenetic structuralism or ritual studies. The evolution which has taken place within the ecology of religion, from the determinist conceptions of Steward or Harris, through cultural ecology of the early Rappaport and Vayda, to the uniform conception of working out comparative religious studies on the basis the ecology of Hultkranz, turned it into a promising, though limited research tool. An important attempt aimed at recognizing the relation between the ecosystem and man’s cultural activity, is Rappaport’s most recent proposition which leads to attributing a religious function to ecosystems. Rappaport’s theory of religion has a synthetic character combining within it the achievements of cultural ecology, ritualistic studies and semiological research.

The fruit of the discourse on Eliade’s legacy in religious studies, within the „hermeneutics of suspiciousness” proposed by Jonathan Smith, was turning attention to the empirical verification of such universal assumptions as sacrum, uranic hierophany, *deus otiosus*, or center. On the basis of the criti-

¹⁴⁷ B. S a l e r, *Towards a Realistic and Relevant „Science of Religion”*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2004, nr 16, s. 213.

cism of the morphology of sacrum, Smith suggests mapping as a fundamental research technique. On the other hand, American neo-comparatists (Smith, Lawrence Sullivan, Sam Gill, Bruce Lincoln) suggest focusing on the meaning of religious ideas, associated with human orientation in time and space, which creates religious symbols. As an exemplification of the hermeneutics of suspiciousness, Sam Gill suggests a method of tracing successive interpretations, that is *storytracking*. In turn Lawrence Sullivan proposes a return to the assumptions of the typological-cognitive school. Yet another attempt to create a theory of religion based on essentialist principles, is the conception of the sacred self which is present in the research on the ego, soul, magic and the conception of the person among the Papuans (Gilbert Herdt, Michele Stephen, Fitz Poole, Jane C. Goodale) or on T. Csordas' charismatic movements. The above conception found its fullest expression in the theory of Jacob Pandian. The essentialist attitude assuming an unchangeable nucleus of religion, is recognized to be closely associated with the phenomenology of religion and consequently with the comparative method, perceived here as its synonym. Yet in point of fact, comparative methods are „quite neutral from the point of view of the world-view“. Within the anthropology of religion, scholars rely most frequently on comparative methodology, worked out by biological sciences, which does not seem to be the best solution, due to the „family“ and not „species“-based character of religion. Consequently, textbooks which describe this method of research usually contain more reservations than positive conclusions. The post-modernist critique of the classics, based on negative interpretation, usually contributes to sharpening the methodological sensitivity, yet it also leads to the phenomenon of too hasty and premature condemnation of everything that has arisen up till now. Reverting to the big questions which troubled scholars of religion from the very birth of this discipline of knowledge, the anthropologists of religion, relying on the cultural relativism, are critical of the achievements of their own discipline and in a sense, oppose the hypotheses concerning the impossibility to construct big narrations, in the sense of holistic theories of religion.