

ADAM A. SZAFRĄŃSKI

PO CO NAM ANTROPOLOGIA?
O WZAJEMNYM PRZENIKANIU DYSKURSÓW
NA TEMAT KULTURY/KULTURY DUCHOWEJ

Podręcznikowe, widoczne w propozycjach dla studentów, ujęcia antropologii jako ogólnie nauki o człowieku i kulturze są zwykle schematyczne, podobnie zresztą jak opisywana np. przyszłość antropologii rozpatrywana zwykle w trzech płaszczyznach: perspektyw teoretycznego rozwoju, praktycznego zastosowania czy antropologizacji pokrewnych dyscyplin. Takie „kursowe” ujęcia nie pozwalają, i to jest zupełnie zrozumiałe, wejść w głąb tego, co faktycznie skrywa się za dyscypliną zwaną „antropologią” i tego, czego można po niej oczekiwać w niedalekiej i tej dalszej przyszłości. Ale tego typu „wprowadzenia” mają też swoje dobre strony, pozwalają bowiem zorientować się czytelnikowi w ogólnym obrazie tego, czego dyscyplina, o której mowa, dotyczy. Choć w tytule niniejszej pracy użyte jest ogólne sformułowanie „antropologia”, to będziemy poruszać się na granicy antropologii interpretacyjnej i antropologicznych refleksji na tematy filozoficzne wzorem rozprawy Clifforda Geertza *Zastane światło*¹.

WPROWADZENIE

Tytułem wprowadzenia niech będzie przywołane przez Clifforda Geertza² opowiadanie z literatury sanskrytu:

Dr hab. ADAM A. SZAFRĄŃSKI, prof. KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Nauk Socjologicznych, Katedra Socjologii Kultury, Religii i Migracji; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: adam.szafranski@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9005-5424>.

¹ Clifford GEERTZ, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Zbigniew Pucek (Kraków: Universitas, 2003).

² Współczesny antropolog amerykański, zmarły w 2006 roku.

Oto mędrzec siedzi po turecku naprzeciwko żywego słonia, który przystanął akurat tuż przed nim. „To nie jest prawdziwy słoń” – stwierdza. Dopiero później, kiedy zwierzę odwraca się i zaczyna z wolna się oddalać, w umyśle mędrca zaczynają rodzić się wątpliwości, czy czasem gdzieś w pobliżu nie było jednak jakiegoś słonia. Wreszcie, kiedy zwierzę na dobre już znikło mu z oczu, mędrzec, przypatrując się pozostawionym przez nie śladom, oświadcza z przekonaniem: „Był tutaj prawdziwy słoń”³.

Tak właśnie, zdaniem Geertza, funkcjonuje antropologia – dodajmy – antropologia oparta na etnografii. Usiłuje ona zrekonstruować „nieuchwytnie, zdumiewająco zwiewne i zupełnie już niewidoczne słonie na podstawie śladów, jakie pozostawiły w moim umyśle”⁴. U podstaw interpretacji owych śladów uczony odnajduje „dosłowne znaczenia”⁵ w formie zeznań badanego (pierwszego rzędu). Taki pomysł na życie, zauważa Geertz, jest „interesujący, przerażający, pożyteczny i zabawny”⁶.

Przywołany antropolog z Princeton był, jak mi się wydaje, jednym z pierwszych badaczy, którzy odważyli się w kontekście zdecydowanie pozytywistycznego klimatu uprawiania antropologii religii, rozważając o kulturze duchowej, wskazać na pierwotność wyobrażeń religijnych – w stosunku do innych domen kulturowych – na wzór „zastanego światła”⁷. Jego zdaniem religia, posiłkując się „ideą porządku i ładu”, przychodzi do człowieka niejako z „zewnątrz”, pokazując w ogólnych kategoriach, jej istotność i pierwotność w ludzkim życiu. W pracy *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*⁸, Geertz nie podziela obaw antropologów wypływających z sytuacji, w której okazuje się, że to, do czego doszli w ciągu żmudnych badań, nie przypomina „klejnotu” – wartości, którą trudno podważyć, ale jedynie interpretację – konstrukt. Tłumacząc „to coś” dalej, że może być „on” solidnie zrobiony lub przeciwnie, byle jak. „Zrobiony” porządnie pozwala zrozumieć człowieka w jego granicznych sytuacjach życiowych – inaczej – możemy po prostu na nim polegać.

Myśl ta stała się dla mnie okazją, by zadać pytania: Co może nam dać określona refleksja antropologiczna? Co możemy przez nią osiągnąć? Wróć w tym miejscu pamięcią do dwu konferencji organizowanych przez Katedrę

³ Clifford GEERTZ, *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, tłum. Tomasz Teszner (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010), 171. Wychodząc poniekąd też z tego opowiadania Edyta Barańska kreśli przed nami „krytyczną” wersję antropologii interpretacyjnej Geertza. Por. Edyta BARAŃSKA, „Był tutaj prawdziwy słoń. Wokół teorii C. Geertza”, *Dialogi Polityczne*, nr 29 (2020): 63-76.

⁴ GEERTZ, *Po fakcie*, 171.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Jest to nawiązanie do książki Geertza, *Zastane światło*.

⁸ GEERTZ, *Po fakcie*, 70.

Socjologii Kultury i Religii WNS KUL z 2011 i 2016 roku – odpowiednio w piątą i dziesiątą rocznicę śmierci Clifforda Geertza. Pierwsza, zatytułowana *Co po Geertz? Dziedzictwo-Interpretacje-Dylematy*, była okazją, by zadać pytanie o kształt „postgeertzowskiej” antropologii. Nieżyjący już obecnie Wojciech Burszta, wypowiedział wówczas ważne słowa w kontekście mojego krótkiego wprowadzenia, odwołującego się do słów Geertza: „Jestem jedynie etnografem, nie tworzę systemów”⁹, „nie dajmy się zwieść Mistrzowi”¹⁰. Jednocześnie dopowiadając, że wpływ antropologa z Princeton na kształt współczesnej antropologii jest poza dyskusją. W trakcie konferencji pokazaliśmy kilka możliwych dróg – celów dla badań antropologicznych, a mianowicie: rutynowe (ultraempiryczne) badania antropologiczne, postmodernistyczne oparte na „ruchomych piaskach” (w duchu Zygmunta Baumana) czy też „realistyczne” obecne jeszcze w propozycji Clifforda Geertza¹¹. Głosy w dyskusji doczekały się publikacji¹². Z kolei na konferencji z okazji dziesiątej rocznicy śmierci Clifforda Geertza zatytułowanej *Clifford Geertz a pytania antropologii współczesnej. Zmiana czy kontynuacja?* przypomnieliśmy, że dla antropologa z Princeton kultura i religia były jeszcze „całością” podzielanych znaczeń, ale przykładowo, już dla J.S. Jensena¹³, zaczęła być jedynie zbiorem elementów. W tym też duchu Rita Astuti¹⁴, na podstawie własnych badań na Madagaskarze, zauważyła, że na przykład wyobrażenia na temat życia po śmierci artykułowane publicznie podczas rytuału pogrzebowego, a te „podслuchane” przez antropologa w trakcie obserwacji uczestniczącej uświadamiają badaczowi fakt, że ów zbiór elementów niekoniecznie tworzy zwartą, harmonijną całość. Czy mamy to rozumieć jako rozwój dyskusji na temat modelu „for” i „of”¹⁵

⁹ Zdanie to dokładnie brzmiało „Jestem od początku do końca etnografem i pisarzem etnograficznym; nie tworzę systemów”, GEERTZ, *Zastane światło*, 9.

¹⁰ Cyt. za Adam A. SZAFAŃSKI, *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007), 37.

¹¹ „Człowiek porusza się bowiem nie tylko pośród myśli, ile raczej wśród konkretnych sytuacji i zdarzeń...”, GEERTZ, *Po fakcie*, 139.

¹² Adam A. SZAFAŃSKI, red., *Clifford Geertz Dziedzictwo-Interpretacje-Dylematy* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012).

¹³ Zob. Adam A. SZAFAŃSKI, „Jeppe Sinding Jensen’s Conception of Religion. Towards the Constructivist Phenomenology of Religion”, w *Ways to Religion*, t. 1, red. Aleksandra R. Knapik i in., (Wrocław-Washington: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Filologicznej, 2017). 159-171.

¹⁴ Rita ASTUTI, Jonathan PARRY, i Charles STAFFORD, red., *Questions of Anthropology*, (London: Routledge, 2007).

¹⁵ W dyskursie Geertza religia jako „model for” pełni funkcje „drogowskazu”, natomiast jako „model of” pokazuje faktycznie, „gdzie jesteście” w drodze do doskonałości.

(jak powinno być a jak jest), czy raczej jest to po prostu „kawałek realnego życia”. O tych i innych kwestiach traktuje pokonferencyjna publikacja¹⁶.

1. DROGA MALINOWSKIEGO DO ANTROPOLOGII SPOŁECZNEJ

Odpowiadając na postawione powyżej pytanie, zacznę od przypomnienia ciągle inspirującej¹⁷ propozycji Bronisława Malinowskiego (1884-1942), która była formą niezgody na antropologię generalnie ewolucjonistyczną¹⁸ dyfuzjonistyczną¹⁹. „Droga” Malinowskiego do antropologii, zdaniem Adama Kuper²⁰, miała coś w sobie ze „zdarzenia” mitycznego. Malinowski u progu dojrzałego życia²¹ podupada na zdrowiu, ale – chyba ku własnemu zaskoczeniu – po krótkim pobycie w Lipsku studiuje w Londynie (London School of Economics), po czym w latach 1915-1918 realizuje badania na Wyspach Trobrianda (w tym czasie wybucha I wojna światowa i jako poddany austriacki mógł być internowany, a jednak z nieznanых powodów tego uniknął). Następnie wraca do Londynu i gromadzi wokół siebie grono oddanych mu uczniów w ramach seminarium preferującego nową orientację funkcjonalną w antropologii brytyjskiej. Wydaje się, że Malinowski, jadąc na Wyspy Trobrianda, miał w zamyśle już gotową projekcję kultury jako pewnej całości, a celem badań, które zamierzał tam przeprowadzić, miała być próba odpowiedzi na pytanie o podstawy funkcjonalnego kształtu kultury trobriandzkiej – nie tyle w wersji deklaratywnej, ile „faktycznej”. Być może, obserwując własne życie, opowiedziane

¹⁶ Adam A. SZAFRAŃSKI, red., *Clifford Geertz a wyzwania antropologii współczesnej* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017).

¹⁷ Zob. Jerry D. MOORE, *Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists* (Plymouth: Altamira Press, 2012); Jack D. ELLER, *Introducing Anthropology of Religion* (London: Routledge 2007); Russell T. MCCUTCHEON, *Studying Religion. An Introduction* (London: Routledge, 2019).

¹⁸ Jego prace, te pierwsze, miały charakter ewolucjonistyczny; przy czym nigdy tak naprawdę nie zerwał więzów z ewolucjonizmem.

¹⁹ W obrębie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. Henryk Zimoń jest znaczącą postacią kojarzoną ze szkołą Schmidta. Autor wielu publikacji z zakresu etnologii religii. Dość wspomnieć w tym miejscu jego sztandarową pracę *Monoteizm pierwotny. Wilhelma Schmidta teoria i jej krytyka w wiekańskiej szkole*, (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001).

²⁰ Adam KUPER, *Miedzy charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922-1982*, tłum. Katarzyna Kaniowska (Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1987), 19.

²¹ Początki naukowe Malinowskiego były bardzo obiecujące (doktorat w 1908 *sub auspiciis Imperatoris*), KUPER, *Miedzy charyzmą*.

w *Dzienniku*²², doskonale wiedział, że deklaracje badanego dotyczące określonego zachowania to jedno, a faktyczny jego kształt to zupełnie inna sprawa.

Od strony metodologicznej, nie tyle ciągle wprawiają nas w zdumienie długofalowe badania, obecnie będące już na tym polu jakimś standardem, o których Malinowski pisał w książce *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, ile zakładana możliwość „przeniknięcia” świata krajowców, co wymagało od badacza nie tyle odwagi, ile pewnej intuicji, empatycznego wglądu. Warto w tym miejscu wspomnieć, że zainteresowania Malinowskiego antropologią zrodziły się podczas studium *Złotej Gałęzi* James’a G. Frazera, jednego z klasyków antropologii ewolucjonistycznej. Dziewiętnaście lat po ukazaniu się *Primitive Culture* B. Tylora – pierwszego Profesora antropologii – Frazer wydaje wspomnianą *Złotą Gałąź*, ciągle wzbogacając jej formę pierwotną o nowe opowiadania mityczne, jednocześnie zachowując główny wątek książki na temat osobliwego zwyczaju następstwa kapłanów Diany w Arycji. Do roku 1915 „dzieło życia” Frazera liczyło 12 tomów. Tytułem komentarza do *Złotej Gałęzi* Jan Lutyński pisał:

Frazer umiał przedstawić różne zwyczaje i wydarzenia w sposób bardzo plastyczny. Umiał uwydatnić ich psychologiczny, ludzki sens. W jego ujęciu stanowią one fragmenty dramatu ludzkiego bytowania, którego bohaterowie są w gruncie rzeczy tacy sami pod równikiem jak i w Europie, za czasów faraonów jak i we współczesnej epoce. Frazer był nie tylko uczonym, był jednocześnie artystą²³.

Frazer pośrednio wywarł znaczący wpływ nie tylko na kształt antropologii Malinowskiego, ale również na innych intelektualistów, np. Zygmunta Freuda, Arnolda Toynbee’go czy Mircea Eliadego. W rozumieniu Frazera, wszystkie ludy, o których wspomina, stanowią jedną ludzkość rozwijającą się według stałych prawidłowości. Bez takich pojęć jak: „animizm”, „mana”, „magia”, „tabu”, „fetyszyzm”, „politeizm” – podstawowego „oprządkowania” badacza-ewolucjonisty trudno było zrozumieć kulturę duchową ówczesnego człowieka.

Malinowski nigdy nie zerwał definitywnie z ewolucjonizmem, choć nie stawiał pytań o genezę zjawisk. Wypracował własny język, którym opisał w terminach funkcjonalnych realia duchowej kultury trobriandzkiej²⁴, na którą składały się m.in. elementy religijno-magiczne. Tak było za czasów Malinowskiego

²² Bronisław MALINOWSKI, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego słowa* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2002).

²³ Jan LUTYŃSKI, „Przedmowa”, w James G. Frazer, *Złota Gałąź* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978), 14.

²⁴ Zob. Adam A. SZAFRAŃSKI, „Nowa antropologia” wobec dawniejszych koncepcji religii i magii, (Kraków: Nomos, 2000), 23-41.

i tak jest obecnie. Choć autor *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* był zdania, że religia jest jedynie „better kind of magic”²⁵, to nie należy na tej podstawie stawiać kropki nad „i” w kwestii wzajemnych odniesień rzeczonych faktorów, co również zauważa się niekiedy u współczesnych badaczy²⁶.

2. STOSUNEK CLIFFORDA GEERTZA DO MALINOWSKIEGO

Stosunek Clifforda Geertz’a do Malinowskiego²⁷, którego znał jedynie przez pryzmat tekstów, wybrzmiał w pracy *Dzieło i życie*²⁸, gdzie wyraził swoją opinię, iż Malinowski ze swoją niepewnością w tekście jest mu szczególnie bliski²⁹. Owa niepewność, zdaniem Geertza, wyrastała z połączenia dwu ról, jakie Malinowski przyjął na siebie – rolę kosmopolity i rolę naukowca, tj. rolę emiczną – badanego i rolę etyczną – antropologa. Innymi słowy, połączył opis krajowca z interpretacją antropologa. Przy czym dał się poznać jako wnikliwy badacz, obserwator domostw Kirivinian, a nie chcąc popełnić błędu F.H. Cushinga, jego teksty pełne są odwołań do „obiektywizujących” tabel i diagramów. Malinowski starał się przy tym być „za wszelką cenę” wśród badanych. Wśród prac przywołanych przez Geertza, szczególną rolę odgrywa *Dziennik*³⁰. W jego świetle Geertz określa strategię Malinowskiego jako pewien – dlań charakterystyczny – sposób „konstruowania antropologicznego tekstu”³¹. Wyraża się on w jakimś totalnym „zanurzeniu” Malinowskiego w życie krajowców widziane przez pryzmat własnego „ja”. Na ten „jego świat” składały się następujące elementy: surowy krajobraz, bycie w izolacji, wąski krąg Europejczyków, poczucie powołania, kaprysy emocji – słabość własnej konstytucji psychicznej i związana z tym niesubordynacja własnego „ja” w kontekście poczucia izolacji oraz wiążącego się z tym osamotnienia³².

²⁵ SZAFRAŃSKI, „Nowa antropologia”, 23-40.

²⁶ Zob. McCUTCHEON, *Studying Religion*, por. Edward SAPIR, *Kultura, język, osobowość*, (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978), 207-223.

²⁷ Zestawienie tych dwóch wielkich antropologów może wyobrażać (jedno z pewnością ze znaczeń) przejście od paradygmatu pozytywistycznego ku „idealistycznemu”. Sebastian URBANIAK, „Granice interpretacji. Perspektywy i ograniczenia interpretacjonizmu Clifforda Geertza”, *Kultura i Społeczeństwo* nr 1 (2019): 199.

²⁸ Clifford GEERTZ, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. Ewa Dżurak (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000).

²⁹ SZAFRAŃSKI, *Geertz*.

³⁰ MALINOWSKI, *Dziennik*.

³¹ GEERTZ, *Dzieło i życie*, 109.

³² Por. SZAFRAŃSKI, *Geertz*, 44.

Dziennik akcentuje podmiot, a wszystko inne schodzi na dalszy plan³³ – w strategii tej chodzi o uwiarygodnienie własnej opowieści poprzez uczynienie wiarygodnym samego siebie. Szczerość „aż do bólu” widoczna w *Dzienniku* pozwalała zaufać Malinowskiemu w jego pozostałych publikacjach, że mówi prawdę. Choć droga, którą musi przejść antropolog od obserwacji „surowej” rzeczywistości do umieszczenia gotowego tekstu w formie publikacji, jest bardzo długa, pełna niepewności i „zmagania ze słowem”.

3. Dyskurs antropologiczny

Problem „zmagania się ze słowem” w literaturze jest od dawien dawna znany, natomiast w dyskursie antropologicznym jest stosunkowo nowy. Owo „zmaganie się” ze słowem widoczne jest też u Geertza, kiedy opisuje przykładowo „figury”, obrazujące islamizację Indonezji i Maroka³⁴.

Tropienie funkcji danego elementu kulturowego (Malinowski) jest zastąpione u Geertza szukaniem znaczeń, przysłowiowych „śladów na piasku”, pozostawionych przez obecność konkretnych zdarzeń kulturowych „tu i teraz”. By je jakoś przybliżyć, pojawiają się nowe analogie: tekstu, manuskryptu, muzyki czy gry dla przybliżenia rzeczywistości kulturowej (kultury duchowej).

³³ Tamże.

³⁴ Clifford Geertz pochodzi z Północnej Kalifornii. W czasie II wojny światowej służy w marynarce wojennej. Z perspektywy antropologicznej doświadczenia wojenne były porównywalne do rytuału przejścia. Służąc po stronie zwycięzców, owszem miał poczucie dobrze spełnianego obowiązku, ale już od strony czysto ludzkiej wiedział, że wszyscy uczestnicy konfliktu doświadczali zła pod różnymi postaciami, co w wydatny sposób mąciło żołnierski stan zadowolenia. Był to czas, kiedy Geertz budował własną świadomość na temat tego, czym chciałby zajmować się w przyszłości. Wybrzmiewa w nim pragnienie budowania realnego dobra dla innych ludzi. Po wojnie dzięki ustawie GI Bill, Geertz zaczyna studiować anglistykę w Antioch College, później przenosi się na literaturę, by ostatecznie skończyć studia z filozofii – z tytułem „bakalarza” (Bachelor of Arts). Nie był jednak przekonany do filozofii, choć pod koniec pracowitego życia napisał ważną pracę dotyczącą antropologicznych refleksji na tematy filozoficzne. Za namową jednego z profesorów z Antioch Geertz od 1950 roku zaczyna studiować antropologię na Harvardzie. Później przyszły badania etnograficzne na Jawie, Bali i w Maroku. Od 1970 roku do emerytury Geertz pracuje w School of Social Science (Princeton). Powstała tam niewielka szkoła uprawiająca interpretacyjne podejście w antropologii (w kontekście bardzo osobliwego zbiegu okoliczności, w jakim znalazły się Stany Zjednoczone po zakończonej II wojnie światowej). Przypomnę, że to właśnie Ameryka zaczęła finansować rekonstrukcję Europy w kontekście powstawania niepodległych państw w Azji i Afryce. Dla nikogo nie było tajemnicą, że w tym czasie chciano powstrzymać komunistów przed przejęciem władzy w nowo powstających państwach. Przy czym w sytuacji, kiedy w Indonezji zmiany demokratyczne uległy spowolnieniu, to Stany Zjednoczone zaczynają kojarzyć się tam już nie tyle z wolnością, co z polityką imperialistyczną.

W dyskursie Geertza wybrzmiewają nowe postaci: Kenneth Burke – z zakresu literatury, Sussane Langer – filozofii idealistycznej czy Paul Ricoeur – filozofii kultury. Rodzi się przy tym na nowo idiograficzny charakter uprawiania antropologii w formie „gęstego opisu”. W konwencji tej zrozumieć dane zjawisko kulturowe, to odnaleźć ślad ludzkiego w nim działania. Na ten czas, drogi antropologii scjentystycznej i interpretacyjnej rozchodzą się. W tej ostatniej badacz i badany odnajdują się w świecie znaczeń. Antropolog z Princeton tak o tym pisał:

Podstawową cechą charakterystyczną wierzeń religijnych jako będących w opozycji do tych z obszaru ideologii, filozofii, nauki czy zdrowego rozsądku jest to, że nie wyrastają z doświadczenia – pogłębionej świadomości społecznej, myśli spekulatywnej, logicznych analiz, [...] czy testowania hipotez [...] ale są pierwotne w stosunku do nich wszystkich³⁵.

Co prawda Geertz programowo nie używa binarnych opozycji typu: naturalny vs nadnaturalny/transcendentny, to jednak nie jest w tym na szczęście konsekwentny³⁶. Opisując islamizację Jawy i Maroka, kreśli postaci pochodzące odpowiednio z XVI i XVII wieku. Pierwsza nazywa się Sunang Kalidjaga³⁷, a druga to Sidi Lahsen Lyusi³⁸.

Geertz zauważa, że kiedy porządek hinduski kończył się, a ten muzułmański jeszcze się nie skryształizował, można było mówić o czasie „bez porządku i ładu”³⁹. Kalidjaga staje się symbolem łączącym hinduską Jawę z jej nową islamską „twarzą”. Przemiana ta wcześniej dokonała się w osobie samego Kalidjagi pod wpływem Sunan Bonanga – apostoła islamu.

Kalidiaga (tak naprawdę nazywał się Raden Djaka Sahid)⁴⁰ w domu rodzinnym nie cieszył się dobrą sławą. Przebywając w Djapara, nielegalnie zdobywane pieniądze przeznaczał na alkohol, prostytutki i hazard. Tak się złożyło, że w tym czasie przybywa tam wspomniany wyżej Sunan Bonang, którego bogaty strój ściągał oczy przechodniów. Traf chciał, że „szukający przygód” Sahid spotyka się z Bonangiem. Sahid nie wierzył własnym zmysłom, kiedy drzewo bananowe rosnące za Bonangiem nagle stało się całe ze złota. „Jak zdobyć ową moc?” – z tym pytaniem zwrócił się do Bonanga. Ten zachęcił go

³⁵ Clifford GEERTZ, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1968), 98.

³⁶ Zob. Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, (New York: Basic Books, 1973), 98.

³⁷ GEERTZ, *Islam Observed*, 27.

³⁸ Tamże, 29-35.

³⁹ Tamże, 26.

⁴⁰ Geertz nie podaje bliższego datowania.

do trwania przy rzece aż do czasu jego powrotu a sam oddalił się. Od tego czasu mijały dni, tygodnie, lata, a on trwał na tym samym miejscu. W końcu Bonang powrócił i zastał Sahida na tym samym miejscu przy rzece. Jego upór, by trwać na tym miejscu, sprawił, że Bonang nazwał go od tej chwili Kalidjagą, tzn. ten, który pełni straż przy rzece⁴¹. W jego nawróceniu, zdaniem Geertza, odnajdujemy trwałą nastrój, wszechobejmującą motywację, by być przy Bonangu, symbolu nowej wiary polegającej na dystansowaniu się od tego, co przemijające, ziemskie. Początkiem konwersji Kalidjagi było poddanie się autorytetowi Bonanga, całkowite zaufanie mu, zawierzenie w jego moc.

Z kolei postać Sidi Lahsen Lyusiego z Maroka⁴², jest mocno osadzona w historii (urodził się w 1631, zmarł 1691 roku). Wśród przeróżnych wydarzeń zastygłych w tradycyjnym przekazie Geertz przywołuje spotkanie Lyusiego z nauczycielem Ahmedem ben Nasirem al-Dar'im, założycielem ruchu „Nasiri”. Miało ono miejsce w opuszczonej oazie Tamgrut, gdzie ben Nasir nauczał. Okazało się, że, kiedy nauczyciel zachorował, nikt ze słuchających go uczniów z obawy przed zarażeniem nie udzielił mu pomocy, wręcz przeciwnie – wszyscy opuścili go, zostawiając na pastwę losu. Tymczasem Lyusi zgodził się mu pomóc. Wyprał jego brudne ubranie, a pozostałą cuchnącą wodę wypił. Od tej chwili oczy jego stały się szkliste. Był to znak, że przestał być zwykłym człowiekiem, nabywając nadprzyrodzoną moc zwaną „baraka” i stając się świętym (marabut). By moc tę pozyskać, Lyusi musiał wykazać się niesamowitą wprost odwagą, całkowitą lojalnością, co pozwoliło mu to na wprost fizyczną asymilację świętości. Nawrócenie, upostaciowione w zachowaniu Kalidjagi i Lyusi'ego, staje się wzorem dla potencjalnych wyznawców islamu Jawy i Maroka.

W odczytaniu Clifforda Geertza świętość pociąga za sobą poczucie obowiązku – oznacza to, że nie tylko zachęca do oddania czci, ale wprost się jej domaga, wymuszając określoną postawę szacunku. Nie można więc zamknąć religii w metafizyce ani w etyce. Owa powinność wypływa z akceptacji fundamentalnej natury rzeczywistości – z tego, co „jest” naprawdę⁴³. Ten ogólny wymiar rzeczywistości występuje pod postacią „etosu” i „światopoglądu”. Ten pierwszy „oznacza ton, charakter i jakość życia”, ten drugi „zawiera najogólniejsze idee ładu”⁴⁴. Aspekty te są potwierdzane nie tylko przez wybraną, badaną społeczność, ale zdaniem Geertza, są one obecne we wszystkich religiach „bez względu na to, jaką ów ład bądź też owe wartości będą miały formę”⁴⁵.

⁴¹ GEERTZ, *Islam Observed*, 29.

⁴² Tamże.

⁴³ GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 121.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, 152.

W „geertzowskim” projekcie antropologii mowa jest o „lokalności”: wiedzy, sztuki, zdrowego rozsądku, a ten uniwersalizujący ton rozważań nad religią pozwala przyznać rację B. Morrisowi, który stwierdził, że obraz religii w ujęciu Geertza jest bliski koncepcji Eliadego⁴⁶. Świętość wyraża „podstawową, jedyną, niewzruszoną prawdę ontologiczną na temat porządku tego świata i człowieka”⁴⁷. Ze znanych mi tradycji religijnych tylko Bóg w ramach tradycji chrześcijańskiej mógł powiedzieć o sobie „Jam jest, którym jest”⁴⁸. Siła symboli, rozpatrywana w konwencji geertzowskiej, wypływa z utożsamienia „znaku” z symbolem, znaczeniem⁴⁹, nadając mu ogólnej, normatywnej wagi. Na świat religii składają się święte symbole, tworzące pewną zwartą całość. Tym, którzy są wierni tym świętym symbolom, towarzyszy niepodważalna wiedza, której należy przestrzegać. Nieprzestrzeganie tej wiedzy naraża osoby tak postępujące na oceny typu: głupiec, prostak, a nawet szaleniec⁵⁰. W tym znaczeniu religia zbliża się znaczeniowo do nauki, ale jest czymś więcej. Nauka nie wyposaży wierzącego w duchową moc, szczególnie w sytuacji śmiertelnej choroby zagrażającej życiu.

Paul Kalanithi⁵¹ (1977-2015) był obiecującym lekarzem, ale zanim rozwinął swoje możliwości w służbie drugiemu człowiekowi, zmarł w wieku 38 lat. Kiedy zorientował się, że umiera, coraz natarczywiej pytał sam siebie o sens tego wszystkiego, czym żył dotychczas, a szczególnie o sens nauki w ludzkim życiu. Zaczął pisać wówczas książkę, która ukazała się po jego śmierci – *When Breath Becomes*. Kalanithi, kochając naukę, zobaczył jej bezsilność wobec ogromu własnego cierpienia. Nie wystarczy bowiem wiedzieć, jak funkcjonuje świat w obiektywnym wymiarze, by nadać treść takim wartościom jak: nadzieja, miłość i słabość. Wartości te nadające sens cierpieniu pochodzą z innych źródeł, które jedynie człowiek wierzący zna.

Niektórzy uważają (m.in. M. Kempny), że propozycja Geertza dotycząca antropologicznej koncepcji kultury/religii jest przykładem „miękkiego” funkcjonalizmu. Natomiast idiograficzny charakter antropologii, o czym była mowa

⁴⁶ Mircea ELIADE, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970), 25.

⁴⁷ Zob. Adam A. SZAFRAŃSKI, „Religia jako ‘pierwotne światło’. Kilka uwag na temat religii w ujęciu Clifforda Geertza”, w *Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretacyjnej*, red. Adam A. Szafrąński, (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011), 119.

⁴⁸ Wj 3, 11-15.

⁴⁹ Zob. Wojciech J. BURSZA, „Wirtualizacja kultury i co z tego wynika”, w *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. Marian Kempny, Grażyna Woroniecka (Kraków: NOMOS, 1999), 36.

⁵⁰ GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 129.

⁵¹ Alister MCGRATH, *Richard Dawkins, C.S. Lewis and the Meaning of Life*, (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2019), 56-58.

powyżej, wpisuje się w tradycje Franza Boasa, „ojca” antropologii amerykańskiej. Jednym z jego uczniów był Edward Sapir⁵², najwybitniejszy bodajże przedstawiciel antropologii lingwistycznej, o którym przy okazji wspomnień pośmiertnych Franza Boasa, tak pisał Alfred L. Kroeber:

Zawsze czułem, że Boas był nadzwyczajną osobowością [...]. Ale pytałem sam siebie, przygotowując jedno ze wspomnień pośmiertnych o nim, czy był on, czy też nie był geniuszem w zwykłym rozumieniu tego słowa. I doszedłem do wniosku, że będąc wielkim człowiekiem, nie był geniuszem w rodzaju Sapira⁵³.

W aspekcie nas interesującym Sapir uważał, że „religia jest zjawiskiem powszechnym. [...]”. Przy czym był przekonany, że jest „właściwym człowiekowi nieustannym dążeniem do znalezienia drogi, która prowadzi przez zawiłości i niebezpieczeństwa codziennego życia do spokoju duchowego”⁵⁴.

4. ANTROPOLOGICZNY DYSKURS O JEZUSIE

Inspirowany refleksją Sapira – wspomniane wyżej z literatury sanskrytu opowiadanie o „słoniach” i śladach na piasku, jakie pozostawiły po sobie – niech mi będzie wolno odczytać w duchu kultury chrześcijańskiej, będącej wyrazem pamięci o Jezusie⁵⁵. Moim przewodnikiem będzie Leszek Kołakowski⁵⁶. Jego zdaniem jest to obecność prawdziwa, rzeczywista i niezbywalna⁵⁷. Na ową rzeczywistą obecność składają się „słowa, wszystkie cuda, modlitwy i nauki”. Inaczej to wszystko o Jezusie przekazała nam tradycja, a mianowicie fakt, że narodził się z dziewicy Maryi, jako dwunastoletni chłopak zagubił się w świątyni jerozolimskiej, przez blisko trzydzieści lat mieszkał ze swoją matką i „był jej posłuszny we wszystkim” i jako trzydziestoletni mężczyzna opuścił rodzinny dom, stając się wędrownym nauczycielem, prorokiem, Synem Bożym. Nauczając, głosił, że nie przyszedł znieść prawa Starego Testamentu, ale je

⁵² Edward Sapir (1884-1939) urodził się w Lauenburgu (dzisiejszy Lębork). Kiedy jego ojciec otrzymał posadę jako kantor w synagodze w Nowym Jorku, przeniósł się wraz z rodzicami do Stanów Zjednoczonych. Był absolwentem Columbia University. Od 1910 roku do śmierci swojej żony w 1925 roku, pracował w Ottawie jako kierownik Division of the Geological Survey of the Canadian National Museum. W tym czasie podjął też badania wśród Indian z Vancouver Island.

⁵³ Andrzej PALUCH, *Mistrzowie antropologii społecznej* (Warszawa: PWN 1990), 180.

⁵⁴ Tamże, 186. Por. SAPIR, *Kultura, język, osobowość*, 208.

⁵⁵ Leszek KOŁAKOWSKI, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. Dorota Zańko (Kraków: Znak, 2014).

⁵⁶ Ma on dla mnie takie znaczenie, jak dla Geertza swego czasu Paul Ricoeur.

⁵⁷ KOŁAKOWSKI, *Jezus ośmieszony*, 9.

wypełnić. Na potwierdzenie prawdziwości swoich słów czyni cuda – chodzi po wodzie, uzdrawia chorych, ucisza żywioły, wskrzesza umarłych, aż w końcu oddaje życie bez żadnego wyjątku za nas wszystkich. Człowiek wierzący akceptuje to wszystko dlatego, że to w ten sposób nasza cywilizacja zasymilowała Jezusa i poprzez to się ukształtowała⁵⁸. Chodzi o stwierdzenie obecności określonej wiary wewnątrz kultury. Równolegle zachodzi jednak proces „zapominania”, który ma charakter uniwersalny i związany jest z procesem sekularyzacji⁵⁹.

Podstawowe przesłanie płynące z książki Kołakowskiego brzmi następująco: „całe życie Jezusa i całe nauczanie toczy się w cieniu dnia ostatniego, dnia nieuchronnego Sądu”⁶⁰. W tradycji chrześcijańskiej tylko Jezus mógł unieważnić i wymazać winy człowieka nie w znaczeniu osobistym, ale ontologicznym, co równało się aktowi stworzenia, odtworzenia świata w jego czystości⁶¹. Ten, kto ma taką moc, nie może nie być „pełnomocnikiem Stwórcy, jeśli nie Stwórcą samym”. W takim kontekście źródłem pokoju w życiu człowieka, o którym mówił Sapir, a pośrednio Geertz, jest całkowite zaufanie autorytetowi religijnemu oraz obowiązek trwania przy nim. Natomiast przesłanie Santiago Zabali, zawarte w jego książce *Przyszłość religii*⁶², jest przykładem narracji traktującej o religii poza teizmem i ateizmem, unieważniając tym samym korzenie cywilizacji zachodniej.

Odpowiadając na postawione w pracy pytanie: „Po co nam antropologia?” – w domyśle interpretacyjna – można lakonicznie odpowiedzieć – by Czytelnik miał możliwość odpowiedzialnego poruszania się, przy analizie kultury duchowej, na granicy antropologii interpretacyjnej i filozoficznej.

BIBLIOGRAFIA

ASTUTI, Rita, Jonathan PARRY, i Charles STAFFORD, red. *Questions of Anthropology*. London: Routledge, 2007.

BARAŃSKA, Edyta. „Był tutaj prawdziwy słoń. Wokół teorii C. Geertza”. *Dialogi Polityczne*, nr 29 (2020): 63-76.

⁵⁸ Tamże, 10.

⁵⁹ Por. Santiago ZABALA, red., *Przyszłość religii* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010), 11. W książce *Przyszłość religii*, widziana jest poza teizmem i ateizmem. Źródłem kultury „nie jest już założenie dziedziczenia przekazu i tradycji, ale coraz to nowe samoopisy znajdujące swe zwińczenie w egzystencjalnym samostwarzaniu usuwającym w cień ideał przekazywanej przez pokolenia wiedzy”.

⁶⁰ KOŁAKOWSKI, *Jezus ośmieszony*.

⁶¹ Tamże, 12.

⁶² ZABALA, *Przyszłość religii*.

- BURSZTA, Wojciech J. „Wirtualizacja kultury i co z tego wynika”. W *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. Marian Kempny, Grażyna Woroniecka, 25-38. Kraków: Nomos, 1999.
- ELIADE, Mircea. *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970.
- ELLER, Jack D. *Introducing Anthropology of Religion*. London: Routledge, 2007.
- FRAZER, James. *Złota Gałąź*. Tłum. Henryk Krzeczowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978.
- GEERTZ, Clifford. *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Tłum. Ewa Dżurak, Sławomir Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- GEERTZ, Clifford. *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*. Tłum. Tomasz Tesznar. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretations of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.
- GEERTZ, Clifford. *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Tłum. Zbigniew Pucek. Kraków: Universitas, 2003.
- KOŁAKOWSKI, Leszek. *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*. Tłum. Dorota Zańko. Kraków: Znak, 2014.
- KUPER, Adam. *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922-1982*. Tłum. Katarzyna Kaniowska. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1987.
- MALINOWSKI, Bronisław. *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego słowa*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2002.
- MCCUTCHEON, Russel. *Studying Religion. An Introduction*. London: Routledge, 2019.
- MCGRATH, Alister. *Richard Dawkins, C. S. Lewis and Meaning of life*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2019.
- MOORE, Jerry D. *Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Plymouth: Altamira Press, 2012.
- PALUCH, Andrzej. *Mistrzowie antropologii społecznej*. Warszawa: PWN, 1990.
- Pismo Święte Starego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Poznań: Pallotinum, 2014.
- SAPIR, Edward. *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*. Tłum. Barbara Stanosz, Roman Zimand. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978.
- SZAFRAŃSKI, Adam A., red. *Clifford Geertz a wyzwania antropologii współczesnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- SZAFRAŃSKI, Adam A., red. *Clifford Geertz. Dziedzictwo-Interpretacje-Dylematy*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- SZAFRAŃSKI, Adam A. *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.
- SZAFRAŃSKI, Adam A. „Jeppe Sinding Jensen’s Conception of Religion. Towards the Constructivist Phenomenology of Religion”. W *Ways to Religion*, red. Aleksandra Knapik, Katarzyna Buczek, Piotr P. Chruszczewski, Richard L. Lanigan, John R. Rickford, 159-171. Wrocław-Washington: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Filologicznej, 2017.
- SZAFRAŃSKI, Adam A. *„Nowa antropologia” wobec dawniejszych koncepcji religii i magii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2000.

SZAFRAŃSKI, Adam A. „Religia jako ‘pierwotne światło’. Kilka uwag na temat religii w ujęciu Clifforda Geertza”. W *Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretacyjnej*, red. Adam A. Szafranski, 117-127. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.

URBANIAK, Sebastian. „Granice interpretacji. Perspektywy i ograniczenia interpretacjonizmu Clifforda Geertza”. *Kultura i Społeczeństwo* nr 1 (2019): 189-201.

ZABALA, Santiago, red. *Przyszłość religii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.

PO CO NAM ANTROPOLOGIA?
O WZAJEMNYM PRZENIKANIU DYSKURSÓW
NA TEMAT KULTURY / KULTURY DUCHOWEJ

Streszczenie

Świat współczesny to świat wielokulturowy i chyba już zdążyliśmy do tego przywyknąć – przynajmniej większość z nas. Stąd codziennie, na przykład w pracy, staramy się pokonywać dzielące nas różnice, szukając porozumienia z kimś, o kim tak naprawdę niewiele wiemy. Choć rozumiemy go, to jednak nie jesteśmy w stanie „wczuć” się w jego świat. Antropologia kulturowa/interpretacyjna, której naturalnym kontekstem jest „globalna wioska”, pomaga nam oswoić „Innego”. Odwołując się do wybranych koryfeuszów antropologii starałem się krok po kroku budować nić porozumienia z „kimś”, kto nie przynależy do mojego świata i nigdy tak nie będzie. W propozycji tej nie zasympuję różnic, i właśnie mimo tych różnic, szukam porozumienia z „kimś”, za którym stoi inna, niepowtarzalna tradycja. Porozumienie jest możliwe, gdyż wszyscy jesteśmy ludźmi, ale „skrojeni” na miarę własnej kultury. Antropologia interpretacyjna to osobiwa propozycja spotykająca się najczęściej z filozofią kultury i z literaturą.

Słowa kluczowe: antropologia kulturowa; kultura; globalna wioska; tradycja; dyskurs kulturowy.

WHY DO WE NEED ANTHROPOLOGY?
ON THE MUTUAL PENETRATION OF DISCOURSES
ON CULTURE/SPIRITUAL CULTURE

Summary

The modern world is a multicultural world and we have probably got used to it—at least most of us have. Hence, every day, for example at work, we try to overcome the differences that divide us, seeking to communicate with someone about whom we really know very little. Although we understand the person, we are unable to „empathise” with his or her world. Cultural/interpretive anthropology, whose natural context is the „global village”, helps us to domesticate the „Other”. Referring to selected coryphaeuses of anthropology, I tried to build step by step the thread of understanding with „someone” who does not belong to my world and never will. In this proposal, I do not sugar-coat the differences, and it is precisely in spite of these differences that I seek agreement with the „someone” behind whom stands a different, unique tradition. Agreement is possible because we are all human, but ‘tailored’ to our own culture. Interpretive anthropology is a peculiar proposal that meets most often with philosophy of culture and with literature.

Keywords: cultural anthropology; culture; global village; tradition; cultural discourse.