

Clifford Geertz  
Religia jako system kulturowy

Mówić, nie mówiąc przy tym jakimś określonym językiem, to zadanie równie beznadziejne, co wyznawać wiarę, która nie byłaby jakąś określoną wiarą [...]. Stąd każdą żywotną i zdrową religię cechuje idiosynkrazja. Jej siła zawiera się w swoistej i zdumiewającej nowinie i piętnie, które to objawienie nadaje życiu. Horyzonty, które otwiera, i tajemnice, które głosi, to propozycja życia w nowym, innym świecie, a życie w tym innym świecie — bez względu na to, czy sądzimy, że moglibyśmy w nim żyć, czy nie — jest właśnie tym, co nazywamy wyznawaniem wiary. Santayana, *Reason in Religion*

1

Gdy myślę o antropologicznych studiach nad religią powstałych po drugiej wojnie światowej i porównuję je z tymi, które powstały tuż przed pierwszą wojną światową i tuż po niej, dwie ich cechy wydają mi się zastanawiające. Pierwszą cechą jest to, że nie widać w nich żadnego istotnego teoretycznego postępu. Ich autorzy żyją z pojęciowego kapitału swych poprzedników, dodając do niego bardzo mało, jeśli nie liczyć pewnego wzbogacenia empirycznego. Drugą jest czerpanie pojęć z bardzo wąskiej tradycji intelektualnej, do której należą Durkheim, Weber, Freud i Malinowski. Wszystkie niemal prace powielają podejście jednej lub dwu z tych nieśmiertelnych postaci, wprowadzając pewne drobne poprawki, wymuszone przez naturalną skłonność do „poprawiania” mistrzów lub przez konieczność uwzględnienia nowych danych empirycznych. Zwykle nikt nie myśli nawet o zwróceniu się ku innym źródłom: filozofii, historii, literaturze czy „poważniejszym” naukom, z których czerpali swe idee poprzedni-

RACJONALNOSC I STYL MYŚLENIA. W-MA 1992.

Religia jako system kulturowy

cy. Wydaje mi się, że te dwie cechy nie są zupełnie od siebie niezależne.

Jeżeli rzeczywiście antropologiczne studia nad religią znajdują się w stanie kompletnej stagnacji, to wątpię, czy ożywiłoby je komponowanie nowych wariacji na klasyczne teoretyczne tematy. Jeszcze jeden skrupulatnie opisany przypadek wspierający dobrze znane twierdzenia, że cześć oddawana przodkom wzmacnia sędziowski autorytet starców, że rytuały inicjacyjne służą uzyskaniu tożsamości seksualnej i statusu dorosłego, że rytualne zgromadzenia odwzorowują polityczne podziały lub że mity określają zasady działania instytucji społecznych i dostarczają racjonalizacji społecznych przywilejów, może co najwyżej przekonać wielu — profesjonalistów i nieprofesjonalistów — że antropologowie, jak teologowie, poświęcają się wyłącznie dowodzeniu tego, co i tak jest niewątpliwe. W sztuce takie solenne powielanie osiągnięć uznanych mistrzów nazywane jest akademizmem — myślę, że jest to także właściwa nazwa dla naszej choroby. Tylko rezygnacja ze słodkiego poczucia własnej doskonałości, towarzyszącego popisywaniu się własną biegłością — by użyć powiedzenia Leo Steinberga — i zwrócenie się ku problemom na tyle skomplikowanym, że czynią odkrycie czegoś nowego prawdopodobnym, może dać nam nadzieję stworzenia dzieł, które nie będą tylko nowym wcieleniem idei wielkich mistrzów pierwszej ćwierci naszego stulecia, ale potrafią stawić im czoło<sup>1</sup>.

Drogą do tego celu nie jest porzucenie tradycji antropologii społecznej, ale jej rozszerzenie. Przynajmniej cztery idee ludzi, którzy, jak powiedziałem, zdominowali — aż do zniewolenia — naszą myśl na tym polu: rozważania Durkheima nad naturą *sacrum*, rozumiejąca metodologia Webera, Freudowska paralela między rytuałami jednostkowymi a zbiorowymi, badania Mali-

nowskiego nad odmiennością wiary i zdrowego rozsądku, wydają się koniecznym punktem wyjścia każdej owocnej antropologicznej teorii religii. Ale są tylko punktem wyjścia. Aby pójść dalej, musimy umieścić je w o wiele szerszym kontekście myśli współczesnej niż ten, na jaki same wskazują. Niebezpieczeństwa takiej procedury są oczywiste: dowolny eklektyzm, odkrywanie pozornych podobieństw teoretycznych, intelektualny chaos. Ale ja przynajmniej nie widzę żadnego innego sposobu ucieczki od tego, co Janowitz, mówiąc o antropologii w ogóle, nazwał uśmiercającą kompetencją<sup>2</sup>.

Dążąc do takiego rozszerzenia intelektualnych ram naszych studiów, można pójść w wielu kierunkach i pierwszym warunkiem powodzenia jest, by nie ruszyć — jak to uczynił policjant Stephena Leackocka — we wszystkie strony naraz. Jeśli o mnie chodzi, to chcę poświęcić cały swój wysiłek analizie tego, co — idąc śladem Parsonsa i Shilsa — nazywam kulturowym wymiarem religii<sup>3</sup>. Termin „kultura” ma w kręgach antropologów społecznych raczej złą reputację, a to z powodu swej wieloznaczności i braku precyzji, z jaką się go, aż nazbyt często, używa. (Chociaż zupełnie nie rozumiem, dlaczego ma cierpieć z tego powodu bardziej niż termin „struktura społeczna” czy „osobowość”.) W każdym razie pojęcie kultury, do którego chcę się tu odwołać, nie jest ani specjalnie wieloznaczne, ani nie odznacza się — przynajmniej tak mi się wydaje — żadną wyjątkową niejasnością: odnosi się do ucieleśnionego w symbolach, przekazywanego z pokolenia na pokolenie wzoru znaczeń, systemu odziedziczonych wyobrażeń wyrażonych w symbolicznych formach, dzięki którym ludzie przekazują, utrwalają i rozwijają swoją wiedzę o życiu i swój doń stosunek. Oczywiście terminy, takie jak „znaczenie”, „symbol”, „wyobrażenie”, domagają się wyjaśnienia. Ale to one właśnie wprowa-

dzić mogą owo rozszerzenie, wzbogacenie ram pojęciowych, o które nam chodziło. Jeśli Susanne Langer ma rację mówiąc, że „pojęcie znaczenia, we wszystkich swych odmianach, jest centralnym pojęciem filozoficznym naszych czasów”, że „znak, symbol, denotacja, znaczenie (*signification*), komunikacja [...] stanowią zestaw naszych [intelektualnych — C. G.] narzędzi”, to najwyższy czas, żeby antropologowie, szczególnie ci zajmujący się badaniem religii, zdali sobie z tego sprawę<sup>4</sup>.

## 2

Jeśli już musimy zająć się znaczeniem, to zacznijmy od paradygmatu: funkcją symboli religijnych jest wyrażanie ludzkiego etosu — tonu, charakteru, jakości życia, jego etycznego i estetycznego stylu i nastroju; oraz światopoglądu — przekonań co do tego, czym rzeczy faktycznie są, najogólniejszych idei ładu. Wiara religijna i praktyki uzasadniają intelektualnie etos, dowodząc, że reprezentuje on sposób życia idealnie dopasowany do tego stanu rzeczy, który opisuje światopogląd. Światopogląd natomiast staje się dzięki nim emocjonalnie przekonywający, jako że zawiera obraz stanu rzeczy, który jest wyjątkowo dobrze dopasowany do tego sposobu życia. Ta konfrontacja i wzajemne potwierdzanie mają dwa podstawowe skutki. Z jednej strony, symbole religijne obiektywizują moralne i estetyczne preferencje, przedstawiając je jako konieczne warunki życia narzucane przez świat o takiej właśnie szczególnej strukturze, jako przynależne do samo przez się zrozumiałego, niezmiennego kształtu rzeczywistości. Z drugiej strony, wspierają przekonania dotyczące świata, budząc głębokie, moralne i estetyczne senty-

menty, będące żywym świadectwem ich prawdziwości. Symbole religijne wyrażają podstawową harmonię między danym stylem życia i swoistą metafizyką (nawet jeśli nie wyrażaną wprost), a czyniąc to, strzegą obu sfer, wspierających się wzajem swym autorytetem.

Tyle możemy na razie powiedzieć. Przekonanie, że religia zwraca ludzkie działania ku wyobrażeniu ładu kosmosu, a kosmiczny ład przenosi do sfery ludzkich doświadczeń, nie jest wcale nowe, ale też nie jest dostatecznie zbadane. Wiemy bardzo mało o tym, jak w rzeczywistości wypełnia się ta szczególna tajemnica. Wiemy tylko, że dzieje się to jak rok długi, co tydzień, codziennie, a dla niektórych ludzi w każdej godzinie. Mamy na to olbrzymią liczbę empirycznych świadectw, ale nie mamy teorii, która pozwalałaby nam to zjawisko wytłumaczyć, tak jak tłumaczymy struktury pokrewieństwa, polityczną sukcesję, podział pracy czy socjalizację dziecka.

Sprowadźmy zatem nasz paradygmat do definicji, bo definicje, chociaż zwykle nie ustalają niczego, jeśli są sformułowane dostatecznie rozważnie, nadają jednak myślom kierunek (lub zmieniają go), a ich stopniowy rozbiór może być dobrym sposobem rozwijania i sprawdzania nowych pomysłów badawczych. Ich zaletą jest wyrażenie czegoś w sposób jasny i wiążący; w swobodniejszym dyskursie — szczególnie na tym polu — retoryka często zastępuje argumenty. A zatem do rzeczy — religia to:

1. system symboli, 2) kształtujących mocne, wszechobejmujące, trwałe nastroje i motywacje, 3) za pośrednictwem najogólniejszego ładu istnienia, 4) którym nadano status takiej faktyczności, że 5) nastroje te i motywacje wydają się osobiście rzeczywiste.

System symboli...

Terminowi „symbol” nadaje się tu taki ciężar gatunkowy, że naszym pierwszym krokiem musi być w miarę precyzyjne określenie jego znaczenia. Nie jest to zadanie łatwe, bo tak jak „kultura”, „symbol” może oznaczać bardzo wiele rzeczy, często wiele z nich jednocześnie.

Niektórzy obejmują nim wszystko, co oznacza coś innego dla kogoś: ciemne chmury są symbolicznymi zwiastunami nadchodzącego deszczu. Inni używają tego terminu tylko dla znaków konwencjonalnych pewnego rodzaju: czerwona flaga jest symbolem niebezpieczeństwa, biała — poddania się. Dla jeszcze innych symbol upostaciowuje w sposób pośredni coś, co nie może być wyrażone w sposób bezpośredni i literalny — istniałyby zatem symbole w poezji, ale nie w nauce, „logika symboliczna” byłaby nadużyciem językowym. W innych ujęciach odnosi się on do każdego przedmiotu, który służy jako nośnik wyobrażenia — wyobrażenie to jest „znaczeniem” symbolu. To ujęcie przyjmujemy w tej pracy za własne<sup>5</sup>. Cyfra 6, napisana, ułożona jako szereg kamieni, nawet wykropkowana na taśmie komputera, jest symbolem. Ale symbolem jest także krzyż, wysławiany, przedstawiany, kreślony w powietrzu, wiszący na szyi; kawał zamalowanego płótna nazywany *Guerniką* lub pomalowany kamień zwany churinga, słowo „rzeczywistość”, a nawet morfem „-ing”. Wszystko to są symbole lub przynajmniej elementy symboliczne, ponieważ są one namacalnymi przedstawieniami pojęć, abstrakcjami ujętymi w naocznych formach, konkretnym wcieleniem idei, postaw, sądów, tęsknot czy wierzeń. Podjęcie badań działań kulturowych, których pozytywną treścią jest symbolizm, nie jest porzucaniem analiz społecznych na rzecz platońskiej jaskini cieni, wkraczaniem w duchowy świat in-

trospekcyjnej psychologii lub, gorzej jeszcze, spekulatywnej filozofii, zagubieniem się na zawsze w mgłę „wyobrażeń”, „emocji”, „woli” i innych złudnych istności. Działania kulturowe — konstruowanie, rozumienie i stosowanie form symbolicznych — są zdarzeniami społecznymi jak inne; są tak publiczne jak zawarcie małżeństwa i równie obserwowalne jak uprawa roli.

Nie są jednak z nimi zupełnie tożsame lub, mówiąc bardziej precyzyjnie, symboliczny wymiar zdarzeń społecznych, tak jak ich wymiar psychologiczny, daje się teoretycznie wydzielić z tych zdarzeń jako empirycznych całości. Istnieje zawsze — by sparafrazować uwagę Kennetha Burke'a — różnica między budowaniem domu i rysowaniem planów służących budowie domu, a czytaniem poematu o małżeństwie mającym dzieci nie jest tym samym co płodzenie dzieci <sup>6</sup>. Chociaż budowanie domu może być realizowaniem projektu, a — przypadek rzadszy — motywem spłodzenia dziecka mogło być przeczytanie poematu, istnieją pewne racje przemawiające za tym, by naszego stosunku do symboli nie utożsamiać z naszym stosunkiem do rzeczy lub ludzi, bo ci ostatni sami w sobie nie są symbolami, chociaż mogą być tak traktowani <sup>7</sup>. Bez względu na to, jak głęboko przemieszane jest to, co kulturowe, z tym, co społeczne i psychologiczne w codziennym życiu domów, farm, poematów i małżeństw, dobrze jest sfery te rozdzielić w analizie i, czyniąc tak, wydobyć rysy charakterystyczne każdej z nich, porównując je z pozostałymi dwiema.

Gdy chodzi o wzory kulturowe, to znaczy systemy lub zbiory symboli, to ich najważniejszym rysem jest to, że są one zewnętrznymi źródłami informacji. Mówiąc „zewnętrzne”, mam na myśli to, że — np. w odróżnieniu od genów — leżą na zewnątrz indywidualnego organizmu, w intersubiektywnym świecie wspólnych

znaczeń, w którym wszyscy przychodzimy na świat, przeżywamy swoje osobne życie i który trwa dalej po naszej śmierci. Mówiąc, że są one „źródłami informacji”, mam na myśli to, że — jak geny — dostarczają projektów, form, które nadają procesom różnym od nich samych określony kształt. Tak jak porządek zasad w łańcuchu DNA jest zakodowanym programem, zbiorem instrukcji, receptą na syntezę złożonych struktur protein, które określają funkcjonowanie organizmu, tak wzory kultury dostarczają takich programów dla instytucji społecznych i procesów psychologicznych, które określają zachowania publiczne. Chociaż w tych dwu przypadkach rodzaj informacji i sposób ich przekazywania różnią się znacznie, porównanie genu i symbolu jest czymś więcej niż tylko naciągniętą analogią podobną do „dziedziczenia społecznego”. Istnieje tu rzeczywiście substancjalny związek, bo to właśnie wysoki stopień ogólności genetycznie programowanych procesów u ludzi — w porównaniu z niższymi zwierzętami — sprawia, że procesy, dla których programu dostarcza kultura, są tak ważne. Tylko dlatego, że zachowanie ludzkie jest w tak małym stopniu zdeterminowane przez wewnętrzne źródła informacji, zewnętrzne stają się tak istotne. Bóbr, żeby zbudować tamę, potrzebuje tylko właściwego miejsca i materiałów; sposób, w jaki ją zbuduje, jest określony fizjologicznie. Człowiek natomiast, któremu geny nie mówią nic o rzemiośle budowlanym, musi mieć jakieś wyobrażenie o tym, czym jest budowanie tamy, wyobrażenie, które może uzyskać tylko z pewnych symbolicznych źródeł: projektów, rozmów z kimś, kto już wie, jak buduje się tamy, czyli z manipulowania symbolami graficznymi i językowymi w taki sposób, by uzyskać wyobrażenie, czym są tamy i jak się je buduje.

Ten argument wyraża się czasem mówiąc, że wzory

kulturowe są „modelami”, zbiorami symboli, których relacje wzajemne „odzwierciedlają” relacje między jednostkami, procesami czy jakimikolwiek składowymi systemów fizycznych, organicznych, społecznych i psychologicznych: „inicjują” je, są wobec nich „paralelne”, a zarazem „stymulują” je<sup>8</sup>. Termin „model” ma jednak dwa znaczenia — może chodzić o model „czegoś” (*model of*) i model „dla czegoś” (*model for*), i chociaż są one tylko aspektami tego samego podstawowego pojęcia, to dla celów analitycznych warto je rozróżnić. W pierwszym znaczeniu akcentuje się takie manipulowanie strukturami symbolicznymi, które przybliża je mniej lub bardziej do istniejących już systemów niesymbolicznych. Tak postępujemy wtedy, gdy chcąc dowiedzieć się, jak działa tama, tworzymy teorię hydrauliki lub konstruujemy wykresy przepływu wody. Teoria czy wykresy — przedstawiając ich strukturę w formie synoptycznej — modelują fizyczne związki w taki sposób, że czynią je zrozumiałymi; są modelami „rzeczywistości”. W drugim znaczeniu podkreśla się manipulację systemami niesymbolicznymi sterowaną przez związki wyrażone w systemach symbolicznych, a jest tak wtedy, gdy budujemy tamę zgodnie z ustaleniami wyprowadzonymi z teorii hydrauliki lub wykresów przepływu wody. Tutaj teoria dostarcza modelu dla tworzenia związków fizycznych: jest modelem dla „rzeczywistości”. Podobnie rzecz się ma z systemami psychologicznymi i społecznymi oraz z modelami kulturowymi, chociaż w tym wypadku nie mówimy o „teoriach”, ale raczej o „doktrynach”, „motywach”, „rytuałach”. Inaczej niż geny i inne niesymboliczne źródła informacji, które są tylko modelami dla, a nie modelami czegoś, wzory kulturowe wypełniają dwoistą funkcję: nadają znaczenie, to znaczy obiektywną formę pojęciową, rzeczywistości społecznej i psycholo-

gicznej, przystosowując się do niej i przystosowując ją do siebie.

To właśnie ta dwoistość odróżnia prawdziwe symbole od innych rodzajów form znaczących. Modele dla znaleźć można — jak to pokazuje przykład genów — w całej przyrodzie, bo programy takie, co przyzna także laik, konieczne są wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z przekazywaniem wzoru. Wśród zwierząt najlepszym tego przykładem jest uczenie się przez naśladownictwo, bo polega ono na automatycznym objawianiu właściwej sekwencji zachowań przez zwierzę będące modelem w obecności zwierząt uczących się. Zachowanie modelowe wywołuje i utrwała, równie automatycznie, pewien zbiór reakcji genetycznie zaprogramowanych u uczącego się zwierzęcia<sup>9</sup>. Innym przykładem, choć nieco odmiennym, bo kod symboliczny bardziej się tu komplikuje, jest komunikujący taniec dwu pszczoł, z których jedna znalazła nektar poszukiwany przez drugą<sup>10</sup>. Craik twierdzi nawet, że pierwszy wąski strumyk wody, który toruje sobie drogę od górskiego źródła do morza i wyłabia mały kanał dla późniejszych wielkich mas wody, jest także swoim modelem dla<sup>11</sup>. Ale modele czegoś — procesów językowych, wizualnych, mechanicznych, przyrodniczych, które nie służą jako źródło informacji i wzór dla innych procesów, ale przedstawiają te procesy jako takie, wyrażają ich struktury za pomocą innych środków — są o wiele rzadsze i spotyka się je wyłącznie w świecie ludzkim. Istotą ludzkiego myślenia jest dostrzeganie strukturalnych podobieństw między zespołami procesów, działań, reakcji, jednostek a innymi ich zespołami, którym te pierwsze służą jako program; program, który może być ujęty jako ich przedstawienie, pojęciowe wyrażenie — symbol. Ta „przechodniość” modeli dla i modeli czegoś, którą symboliczne wyrażenie czyni możliwą, jest swoistą cechą ludzkiej rzeczywistości.

...kształtujących mocne, wszechobejmujące, trwałe nastroje i motywacje...

Przechodniość ta jest szczególnie wyrazna w sferze symboli religijnych i ich systemów. Cierpliwość, odwaga, niezależność, wytrwałość, namiętny upór, z jakim Indianin z Wielkich Równin poszukuje wizji, są tymi samymi chwalebnyymi cnotami, wedle których stara się żyć; osiągając „objawienie”, nadaje kierunek swojemu życiu<sup>12</sup>. Świadomość niedotrzymania obietnicy, tajone poczucie winy i — gdy nastąpi jej wyznanie — publiczne zawstydzenie, które wywołuje rytuał ludu Manus, są tymi samymi uczuciami, jakie leżą u podstaw etyki powinności podtrzymującej tę zorientowaną na posiadanie społeczność: warunkiem rozgrzeszenia jest skrupulatny rachunek sumienia<sup>13</sup>. Samodyscyplina, za którą dla jawajskiego mistyka wpatrującego się uparcie w płomień świecy nagrodą jest doświadczenie boskości, ćwiczy go także w rygorystycznej kontroli własnych emocji, koniecznej dla każdego kwietysty<sup>14</sup>. To, czy wyobrażenie ducha opiekuńczego, ducha przodków, osobowego Boga uznamy za skrótowe wyrażenie charakteru rzeczywistości, czy też za wzór tworzenia takiej właśnie rzeczywistości, jest w istocie decyzją arbitralną, zależną od tego, na jaki aspekt wyobrażeń, bycie modelem dla, czy modelem czegoś, chcemy zwrócić uwagę. Każdy konkretny symbol — czy to będzie mityczna postać uosobiona w upiornej czaszce zmarłego pana domu wiszącej jako memento u powały, czy bezcielesny „głos milczenia” bezgłośnie recytujący tajemnicze klasyczne strofy — jest jednym i drugim. Symbole wyrażają klimat świata i kształtują go.

Kształtują świat przez formowanie w wyznawcach pewnych znamienych dyspozycji (dążeń, zdolności, możliwości, właściwości, skłonności, umiejętności, nawyków), które nadają swoiste piętno wszystkim ich

działaniom i doświadczeniom. Dyspozycja nie odnosi się do konkretnych działań czy zdarzeń, wskazuje raczej na prawdopodobieństwo podjęcia takiego działania czy na zajście zdarzenia w pewnych okolicznościach. Gdy mówi się, że krowa jest przeżuwaczem, a jakiś człowiek palaczem, to nie twierdzi się wcale, że krowa przeżuwa właśnie teraz lub że człowiek ten teraz pali papierosa. Określenie zwierzęcia jako przeżuwającego oznacza, że przeżuwa ono od czasu do czasu, a nazywanie człowieka palaczem — że nawykiem jego jest palenie papierosów<sup>15</sup>. Podobnie bycie pobożnym nie polega na ciągłym spełnianiu czegoś, co nazwalibyśmy aktami pobożności, ale na skłonności do spełniania takich aktów. Tak rzecz się ma z brawurą Indian z Wielkich Równin, skrupulantstwem ludu Manus czy kwietyzmem Jawajczyków, które stanowią w ich kulturach istotę pobożności. Zaletą takiego ujęcia tego, co zwykle nazywa się „cechami psychiki” lub — nawet jeśli ktoś nie przyznaje się do kartezjanizmu — „siłami psychicznymi” (obu terminom samym w sobie nie sposób nic zarzucić), jest to, że przenosi się je z mroku z niedostępnej dziedziny jednostkowych doznań, do tego samego jasnego świata obserwowalnych zjawisk, w którym istnieje kruchość szkła, palność papieru i — by znów posłużyć się metaforą — angielski chłód.

Praktyki religijne (a należy do nich zarówno uczenie się na pamięć mitu, jak i wrywanie palców) formują dwa, w pewnym sensie odmienne, rodzaje dyspozycji: nastroje i motywacje.

Motywacja jest trwałą tendencją, stałą skłonnością do wykonywania pewnego rodzaju aktów i doświadczenia pewnego rodzaju uczuć w pewnym rodzaju sytuacjach. „Rodzaje” te są, we wszystkich trzech wypadkach, bardzo zróżnicowanymi wewnątrz i słabo wyróżnionymi klasami.

„Gdy dowiadujemy się, że ktoś jest próżny (jest motywowany przez próżność), to spodziewamy się, że będzie zachowywać się w pewien określony sposób: będzie dużo mówić o sobie, aspirować do dobrego towarzystwa, odrzucać wszelką krytykę swojej osoby, będzie starać się wysuwać na pierwszy plan i nie będzie włączać się do rozmowy o zasługach innych osób. Oczekujemy, że będzie chętnie pogrązać się w marzeniach o swych wielkich sukcesach, unikać wspominania doznanych porażek i planować swe przyszłe osiągnięcia. Być próżnym to postępować w taki właśnie lub podobny sposób. Przewidujemy także, że w pewnych sytuacjach człowiek taki będzie cierpieć męczarnie i bicie serca. Poczucie przeszywający ból, gdy ktoś znany i znaczny zapomni jego nazwiska; na wieść o klęsce rywali natomiast będzie go rozpierać radość i energia. Ale uczucia urażonej miłości własnej lub nie zmąconego optymizmu nie są bardziej bezpośrednimi wskaźnikami próżności niż publiczna chełpliwość czy prywatne marzenia”<sup>16</sup>.

Podobnie jest ze wszelkimi motywacjami. Jako motyw, „szaleńcza odwaga” składa się z trwałych skłonności do długich postów na pustyni, samotnych rajdów na obóz wroga, dreszczu grozy na myśl o paktowaniu z nieprzyjacielem. „Skrupulatność moralna” to łączna skłonność do uznawania za wiążące nawet najbardziej uciążliwych obietnic, wyznawania swych tajonych win mimo surowej publicznej dezaprobaty, do poczucia winy, gdy formułuje się niejasne i ogólne oskarżenia podczas ceremonii plemiennych. „Beznamiętny spokój” to stałe dążenie do utrzymania mimo wszystko duchowej równowagi, odczuwanie jako niestosownych wszelkich, najmniejszych nawet, przejawów emocji, trwanie w pozbawionej treści kontemplacji bezkształtnych obiektów. Motyw nie jest zatem ani aktem (czyli intencjonalnym zachowaniem się), ani uczuciem, ale skłon-

nością do spełniania pewnego rodzaju aktów lub doznawania pewnego rodzaju uczuć. I gdy mówimy, że człowiek jest religijny, to znaczy motywowany przez religię, w części przynajmniej to — choć nie tylko to — mamy na myśli.

Mamy na myśli także to, że człowiek religijny w odpowiednich warunkach z łatwością popada w pewne nastroje, które czasem określamy wspólnym mianem „podniosłych”, „uroczystych”, „nabożnych”. Taka ogólna klasyfikacja nastrojów nie ujawnia olbrzymiej różnorodności rzeczywistych dyspozycji, które wchodzą tu w grę; zbyt często wszystkie sprowadza się do uroczystego tonu znamiennego dla naszego życia religijnego. Nastroje wzbudzone przez symbole religijne w różnych kulturach i epokach historycznych sięgają od radosnego uniesienia do melancholii, od poczucia wiary w siebie do poczucia marności, od niepohamowanej wesołości do łagodnej apatii, żeby już nie wspominać o podniecających własnościach wielu mitów i rytuałów. Tak jak to, co nazywamy pobożnością, nie da się sprowadzić do jednego motywu, tak i nabożność nie jest jedynym nastrojem.

Tym, co rzeczywiście różni nastroje od motywacji, jest to, że motywy mają — by tak rzec — charakter wektorowy, nastroje natomiast skalarny. Motywy kierują ku czemuś, odnoszą się bowiem do dążenia zmierzającego ku pewnemu, zwykle przejściowemu, spełnieniu. Nastroje różnią się tylko intensywnością — nie prowadzą dokądś. Rodzą się w pewnej sytuacji, ale nie odnoszą się do żadnych celów. Jak mgła — unoszą się i opadają; jak zapachy — rozchodzą się i ulatniają. Są zaborcze: gdy jesteśmy smutni, wszystko wydaje się posępne, a wszyscy ponurzy, gdy jesteśmy weseli — wszyscy i wszystko wydaje się wspaniałe. I choć możemy być zarazem próżni i dzielni, usłużni i niezależni, nie

możemy być zarazem weseli i apatyczni, radośni i melancholijni<sup>17</sup>. Dalej: motywy są mniej lub bardziej trwale, nastroje natomiast pojawiają się i znikają; ogarniają nas i opuszczają z nie znanych nam powodów. Ale najistotniejszą, z naszego punktu widzenia, różnicą jest to, że motywy „usensownia się”, odnosząc je do celów, do jakich prowadzą, nastroje natomiast — odnosząc do warunków, które je wywołały. Motywy interpretujemy przez ich spełnienia, nastroje — przez źródła. Mówimy, że ktoś jest pracowity, bo chce osiągnąć sukces; mówimy, że ktoś jest pełen niepokoju, bo jest świadom niebezpieczeństwa zagłady atomowej. Tak też jest z interpretacjami ostatecznymi. Miłosierdzie staje się miłosierdziem chrześcijańskim, gdy odniesione jest do wyobrażenia celów boskich; optymizm jest chrześcijańskim optymizmem, gdy zakorzeniony jest w określonym wyobrażeniu natury Boga. Pracowitość i wytrwałość Indian Navaho znajduje swe uzasadnienie w wierze, że „rzeczywistość”, chociaż działa mechanicznie, można do czegoś zmusić. Ich nieustraszonność wypływa z przekonania, że jakakolwiek jest „rzeczywistość”, jest ona zarazem niewyobrażalnie potężna i straszliwie niebezpieczna<sup>18</sup>.

...za pośrednictwem wyobrażeń najogólniejszego ładu istnienia ...

Nie powinno nas dziwić to, że symbole czy systemy symboli, które wywołują i określają dyspozycje nazwane przez nas religijnymi, i te, które plasują te dyspozycje w porządku kosmosu, są tymi samymi symbolami. Bo i cóż innego mamy na myśli mówiąc, że ten właśnie szczególny nastrój lęku jest religijny, a nie świecki, jeśli nie to, że wypływa on z wyobrażenia *mana* — przenikającej wszystko siły żywotnej, a nie z wizyty w Wielkim Kanionie. Ascetyzm jest dla nas przykładem motywacji

religijnej tylko wtedy, gdy prowadzi do osiągnięcia nie-warunkowego, absolutnego celu, jakim jest np. nirwana, a nie do celu instrumentalnego i przypadkowego, np. schudnięcia. Gdyby święte symbole nie pobudzały ludzkich dyspozycji i zarazem nie formułowały — choćby w pośredni, niepełny i niesystematyczny sposób — ogólnej idei ładu, to nie istniałby empiryczny wyróżnik religijnej aktywności i doświadczenia. Można co prawda powiedzieć, że golf jest „religią” jakiegoś człowieka, ale nie wtedy, gdy oddaje się temu zajęciu z pasją i gra w golfa co niedziela, lecz tylko wtedy, gdy gra w golfa jest dla niego symbolem prawd transcendentnych. Nastolatek z komiksu Williama Steiga, wpatrujący się miłośnie w oczy nastolatki i szepczący: „Jest w tobie, Ethel, coś takiego, co wzbudza we mnie niemal religijne uczucia”, po prostu — jak większość nastolatków — nie wie, co mówi. To, co poszczególna religia twierdzi o podstawowej naturze rzeczywistości, może być ciemne, powierzchowne lub, co zdarza się bardzo często, wewnętrznie sprzeczne, ale każda religia, jeśli nie ma się składać wyłącznie ze zbioru tradycyjnych praktyk i konwencjonalnych sentymentów, które zwykle nazywamy moralizowaniem, musi coś o niej twierdzić. Jeśli ktoś dzisiaj pokusił się o sformułowanie najkrótszej definicji religii, to nie odwołałby się zapewne do Tylorowskiej „wiary w duchy” — choć Goody, zapomniawszy o swej teoretycznej subtelności, nawołuje do pilnego do niej powrotu — a raczej do „stosunkowo skromnego dogmatu” Salvadora de Madariagi, „że Bóg nie jest szaleńcem”<sup>19</sup>.

Oczywiście religia mówi o wiele więcej: wierzymy — jak już zauważył William James — w to, w co możemy uwierzyć; a wierzylibyśmy we wszystko, gdybyśmy tylko mogli<sup>20</sup>. Tym, czego nie jesteśmy w stanie znieść, jest zagrożenie naszej mocy wyobrażania, przypuszcze-



nie, że nasza zdolność kreowania, ujmowania i używania symboli mogłaby nas opuścić, bo gdyby tak się stało, bylibyśmy — jak to już wykazywałem — bardziej bezradni niż bobry. Wielka ogólność, różnorodność i zmienność wrodzonych (tzn. genetycznie zaprogramowanych) zdolności reagowania powoduje, że człowiek nie może żyć bez pomocy kulturowych wzorów. Bez nich byłby nawet nie tyle utalentowaną małpą, której — jak upośledzonemu dziecku — nie dano szansy pełnego urzeczywistnienia swych możliwości, — ale — rodzajem bezkształtnego monstrum, pozbawionego poczucia kierunku, celu i mocy samokontroli — chaosem spazmatycznych impulsów i nieokreślonych emocji. Zależność człowieka od symboli i systemów symboli jest tak wielka, że decyduje o jego zdolności do życia. W rezultacie z niesłychaną wrażliwością reaguje on nawet na najdrobniejsze świadectwa tego, że nie potrafi z ich pomocą uporać się z tym lub innym aspektem doświadczenia — budzi to w nim najgłębszy niepokój.

„[...] człowiek potrafi przystosować się jakoś do wszystkiego, z czym sobie radzi jego wyobraźnia, lecz nie potrafi poradzić sobie z Chaosem. Ponieważ właściwą mu funkcją i najwyższą zaletą jest tworzenie wyobrażeń pojęciowych, najbardziej obawia się spotkać z czymś, czego nie potrafi sobie wytłumaczyć — z czymś «niesamowitym», jak się to popularnie mówi. Nie musi to być nowy przedmiot; spotykamy nowe rzeczy i «rozumiemy» je natychmiast — przynajmniej z grubsza — przez najbliższą analogię, jeżeli nasz umysł działa swobodnie; pod wpływem stresu umysłowego jednak nawet najbardziej znane nam rzeczy mogą nagle stracić swą organizację i napełnić nas przerażeniem. Stąd nasze najważniejsze aktywa to symbole naszej ogólnej orientacji w naturze, na ziemi, w społeczeństwie i w tym, co robimy: symbole naszego poglądu na świat i na życie.

Podobnie w prymitywnym społeczeństwie codzienny rytuał wcielony jest zarówno we wspólne czynności, jeźdzenie, mycie, rozniecanie ognia itd., jak również w czysty ceremoniał, ponieważ ciągle odczuwa się potrzebę utwierdzenia moralności plemiennej i rozpoznawania jej kosmicznych uwarunkowań. W chrześcijańskiej Europie Kościół wzywał ludzi codziennie (w niektórych obrządkach nawet co godzina) do klęczenia, aby umacniali się w wierze, a nawet kontemplowali swoją akceptację podstawowych pojęć”<sup>21</sup>.

W trzech przynajmniej punktach chaos — nawał zdarzeń, które nie tylko nie są zinterpretowane, ale i nie poddają się interpretacji — wedrzeć się może do ludzkiego wnętrza: na granicy zdolności pojmowania, na granicy wytrzymałości i na granicy osądów moralnych. Niepewność, cierpienie, nierozwiązywalny etyczny paradoks są, jeśli staną się dostatecznie silne i trwają dostatecznie długo, wyzwaniem dla przekonania, że życie daje się zrozumieć i że możemy dzięki myśleniu dać sobie z nim radę. Z wyzwaniem tym musi, jeśli chce przetrwać, uporać się każda religia, nawet „najprymitywniejsza”.

Z tych trzech punktów, pierwszemu współcześni antropologowie społeczni poświęcili najmniej uwagi (jedynym godnym wzmianki wyjątkiem są klasyczne rozważania Evans-Pritcharda o tym, dlaczego spichlerze zawałają się na głowy jednych Azande, a na głowy innych nie)<sup>22</sup>. Traktowanie wierzeń religijnych jako prób sprowadzenia niezwykłych zdarzeń i doświadczeń — śmierci, snów, zaburzeń psychicznych, wybuchów wulkanów, nieszczęść małżeńskich — do kręgu rzeczy przynajmniej potencjalnie dających się wytłumaczyć — pachnie tyloryzmem lub czymś jeszcze gorszym. Ale faktem jest, że pewni ludzie, najprawdopodobniej większość ludzi nie potrafi pozostawić nie rozwiązanych pro-

blemów nierozwiązanymi, nie umie patrzeć na obce, dziwne cechy pejzażu świata w niemym zdumieniu i łagodnej rezygnacji, nie próbując znaleźć choćby fantastycznych, niespójnych, najprostszych pojęć, które pozwoliłyby pogodzić je z bardziej pospolitymi danymi doświadczenia. Wszelkie powtarzające się porażki naszego aparatu wyjaśniającego — zespołu odziedziczonych wzorów kulturowych (zdrowego rozsądku, nauki, filozofii, mitu), służących ujmowaniu empirycznego świata, wyjaśnianiu rzeczy, które domagają się wyjaśnień — prowadzą do głębokiego niepokoju; prowadzą o wiele częściej i do niepokoju o wiele głębszego, niż przypuszczamy od czasu, gdy pseudonaukowy pogląd na wierzenia religijne został, całkiem słusznie, zarzucony. Bo przecież nawet najwyższy kapłan heroicznego ateizmu, lord Russell, zauważył kiedyś, że chociaż problem istnienia Boga nigdy go nie zaprzętał, to zagadkowość pewnych aksjomatów matematyki prowadziła go na skraj szaleństwa. A niemożność pogodzenia się z mechaniką kwantową była u Alberta Einsteina zakorzeniona w jego — z pewnością religijnej — niemożności uwierzenia w to, że, jak to ujmował, Bóg gra ze wszechświatem w kości.

Ta pogoń za jasnością, te napady metafizycznego niepokoju pojawiające się wtedy, gdy zjawiska empiryczne pozostają uporczywie ciemne, występują także na o wiele niższych poziomach intelektualnych. Prowadząc swoje badania, byłem zdumiony — o wiele bardziej, niż przypuszczałem — tym, jak często moi przepojeni animizmem informatorzy zachowywali się jak prawdziwi tyloryści. Wydawało się, że stale używają swych wierzeń do „wyjaśniania” zjawisk, a raczej do przekonywania siebie, że zjawiska te dają się wyjaśnić w ramach przyjętego porządku rzeczy. Przy czym zwykle nie byli niemal wcale przywiązani do poszczególnych, formuło-

wanych przez siebie hipotez — powołujących się na własności duszy, brak uczuciowej równowagi, naruszenie tabu lub czary — byli zawsze gotowi porzucić je dla innych tego samego rodzaju, które zdawały się lepiej pasować do tego właśnie przypadku. Nigdy natomiast nie byli gotowi do porzucenia wszelkich hipotez — do pozostawienia rzeczy samym sobie.

Co więcej, ten intelektualny niepokój pojawiał się i wtedy, gdy chodziło o sprawy, które nie miały praktycznie żadnego bezpośredniego wpływu na ich życie — nikogo z nich osobiście nie obchodziły. Gdy pewnego dnia w domu cieśli wyrósł w ciągu kilku dni (a niektórzy nawet mówili, że w ciągu kilku godzin) dość duży i dziwnie uformowany muchomor, nadciągnęła masa ludzi z odległych nawet okolic, żeby go zobaczyć, i każdy miał jakieś wyjaśnienie: niektórzy animistyczne, inni animalistyczne, niektórzy jeszcze inne. A byłoby bardzo trudno udowodnić, że muchomor ma jakąś społeczną wartość — w sensie Radcliffe-Browna — lub jest związany w jakikolwiek sposób z czymś, co taką wartość ma i wobec czego pełni funkcję pośrednika, jak cykada u Andamanów<sup>23</sup>. Muchomor gra w życiu Jawajczyków dokładnie taką samą rolę jak w naszym i w normalnych warunkach Jawajczycy interesują się nim w tym samym stopniu co my. Ale ten muchomor był „niezwykły”, „dziwny”, „niesamowity” — *aneh*. A rzeczy niezwykle, dziwne, niesamowite muszą być wyjaśnione lub przynajmniej utrzymane musi być przekonanie, że dają się wyjaśnić. Nie przechodzi się obojętnie obok muchomora, który wyrósł pięć razy szybciej, niż powinien. Krótko mówiąc, „dziwny” muchomor miał wpływ, i to znaczny, na tych, którzy o nim słyszeli — zagroził ich zdolności rozumienia świata, zrodził drażniące pytanie, czy ich wierzenia dotyczące natury dają się utrzymać, czy ich kryteria prawdy są trafne.

Nie znaczy to wcale, że to wyłącznie nagłe pojawienie się niezwykłych zdarzeń wywołuje w człowieku niepokojące poczucie, że jego zasoby intelektualne mogą okazać się niewystarczające, lub powoduje uświadomienie sobie tej możliwości. Częściej to trwała, wciąż na nowo doświadczana trudność w radzeniu sobie z pewnymi aspektami świata, osobowości i społeczeństwa, w przekształcaniu pewnych nieuchwytnych zjawisk w dające się ująć kulturowe fakty, wywołuje chroniczny niepokój, przeciw któremu kieruje się potok kojących i uzdrawiających symboli. To właśnie to, co leży poza w miarę określonymi granicami wiarygodnej wiedzy i co jest stale obecnym tłem naszego codziennego życia, umieszcza nasze zwykłe, codzienne doświadczenie w kontekście pytań metafizycznych i rodzi niejasne, na pół świadome przeczucie, że możemy zostać zepchnięci w świat absurdu:

„Innym przedmiotem naukowych dociekań w plemie- niu Iatmul jest natura fal i kręgów na powierzchni wo- dy. Mówi się w tajemnicy, że ludzie, świnie, drzewa i tra- wa — wszystkie rzeczy w świecie — są tylko upostacio- waniem fal. Co do tego panuje niejaką zgodność, chociaż teza ta sprzeczna jest z teorią reinkarnacji, wedle której dusza zmarłego jest niesiona, jak mgła, przez Wschodni Wiatr w górę rzeki do łona żony syna zmarłego. Jeśli na- wet tak jest, to nadal nie wiemy, co jest przyczyną fal i kręgów na wodzie. Klan, którego totemem jest Wschod- ni Wiatr, wie na pewno, że to Wiatr i jego przyjaciele — moskity — wywołują fale. Ale inne klany personifikują fale i mówią, że są one osobą (Kontum-mali) niezależną od wiatru. Inne klany mają swoje teorie. Pewnego razu zszedłem z kilkoma tubylcami na brzeg morza i zobaczy- łem jednego z tubylców siedzącego samotnie i wpatrują- cego się w wielkim skupieniu w wodę. Dzień był bez- wietrzny, ale leniwe fale wypełzały na piasek. Jednym

z totemicznych przodków jego klanu był upersonifiko- wany pęknięty gong, który miał spłynąć rzeką do mo- rza i odtąd wywoływać w nim fale. Tubylec śledził wol- no sunące i powracające mimo braku wiatru fale, po- twierdzające prawdziwość mitu jego klanu”<sup>24</sup>.

Drugim wyzwaniem rzuconym sensowności danego sposobu życia, grożącym mu rozpadnięciem się w chaos bezprzedmiotowych imion i bezimiennych rzeczy, jest cierpienie. Problem ten jest lepiej zbadany, a przynaj- mniej lepiej opisany, bo w pracach dotyczących pier- wotnej religii wiele uwagi poświęca się temu, co uważa się za jej główne dwa tematy: choroby i umieraniu. Je- dnak mimo całej fascynacji i zainteresowania emocjo- nalną aurą tych ostatecznych sytuacji w teoretycznej ich interpretacji nie wyszliśmy poza typ zdroworoząd- kowej teorii proponowanej przez Malinowskiego (wyją- tek stanowią tu Lienhardtowskie analizy teologii Din- ka), teorii głoszącej, że religia pomaga przetrwać „sytu- acje uczuciowego napięcia, przełomowe momenty życia [...], z których nie istnieje wyjście drogą empiryczną, lecz jedynie za pośrednictwem rytuału i wierzenia, z pomocą nadprzyrodzonego”<sup>25</sup>. Nieadekwatność tej — jak to ironicznie określił Nadel — „teologii optymiz- mu” jest oczywista<sup>26</sup>. W całej swej historii religia praw- dopodobnie równie często niepokoiła ludzi, jak ich pocieszała. Otwierała oczy i zmuszała do stawiania czoła faktowi, że zrodzeni są dla cierpienia, równie czę- sto, jak pozwalała im takiej konfrontacji uniknąć, prze- nosząc ich w dziecięco baśniowy świat, w którym — według Malinowskiego — nadzieja nie może zawieść, a pragnienie oszukać<sup>27</sup>. Z wyjątkiem *Christian Science* niewiele jest — jeśli w ogóle są — tradycji religijnych, „wielkich” czy „małych”, w których twierdzenie, że ży- cie sprawia ból, nie byłoby uparcie powtarzane, a w niektórych nawet prawdziwie gloryfikowane:

„Była starą kobietą (Ba-Ila) z rodziny o długiej genealogii. Leza, «Ten, który nie daje spokoju», wyciągnął swe ręce ku jej rodzinie. Gdy była jeszcze dzieckiem, zabił jej matkę i ojca; przeszły lata i wszyscy jej bliscy pomarli. Powiedziała do siebie: «Tak, muszę bronić tych, którzy siedzą u mych kolan». Ale nawet i tych; dzieci jej dzieci, zabrano jej... W jej sercu zrodziło się rozpaczliwe postanowienie: znaleźć Boga i spytać go o sens tego wszystkiego... Tak zaczęła się jej wędrówka. Przemierzała kraj za krajem stale myśląc o jednym: «Muszę dojść do krańca ziemi, tam znajdę drogę do Boga i zapytam go: Co Ci uczyniłam, że mnie tak doświadczyłeś?» Nigdy nie znalazła krańca ziemi, ale mimo rozpaczliwej porzuciła swej wędrówki. A gdy przemierzała kraj za krajem, pytali ją: «Co cię sprawdza, stara kobieto?» Odpowiadała: «Szukam Lezy». «Szukasz Lezy? Po co?» «Bracie, i ty mnie pytasz? Czy jest w tym narodzie ktoś, kto cierpi tak, jak ja cierpiałam?» Pytali ją dalej: «Jak cierpiałas?» «Tak cierpiałam: jestem sama, jestem tą, którą tu widzicie, jestem samotną, starą kobietą». A oni odpowiadali: «To prawda, taką właśnie jesteś! Pozbawioną przyjaciół i męża? Czym zatem różnisz się od innych? Ten, który nie daje spokoju, siedzi na plecach każdego z nas, nie możemy go strząsnąć». Nigdy nie ziszcilo się jej pragnienie; umarła — pękło jej serce”<sup>28</sup>.

Problem cierpienia jako problem religijny to nie problem uniknięcia cierpienia, ale tego, jak cierpieć, jak uczynić fizyczny ból, stratę kogoś, klęskę, bezradne patrzenie na czyjąś agonie czymś, co daje się znieść, co można przetrwać, czymś — jak powiedzieliśmy — co można przecierpieć. Tego właśnie szukała kobieta Ba-Ila i tego właśnie — może tak musiało być, może nie — nie znalazła. Nie wiedząc, jak znosić to, co ją spotkało, jak cierpieć, umarła w zwątpieniu i rozpaczliwej. Podczas

gdy intelektualne aspekty tego, co Weber nazwał „problemem sensu”, polegają na potwierdzeniu zasadniczej wytłumaczalności doświadczenia, to jego aspekty emocjonalne na potwierdzeniu tego, że cierpienie jest czymś, co daje się znieść. Religia zakorzenienia nasze symboliczne władze formułowania pojęć w nadrzędnym wyobrażeniu najogólniejszego kształtu rzeczywistości; z drugiej strony, przepaja nasze — także symboliczne — możliwości wyrażania uczuć, nastrojów, sentymentów, pasji, afektów swym przenikliwym tonem i kolorytem. Symbole religijne tym, którzy mogą je przyjąć i (jak długo) są ich wyznawcami, dają kosmiczną gwarancję nie tylko zdolności rozumienia świata, ale także, ukierunkowując uczucia, określając emocje, umożliwiają posępne lub radosne, zawzięte lub brawurowe trwanie w nim.

Rozważmy z tego punktu widzenia znane rytuały uzdrawiające Navaho, które zwykle nazywane są „śpiewkami”<sup>29</sup>. Śpiewy te — Navaho znają około sześćdziesięciu najrozmaitszych rodzajów do różnych celów, ale w istocie większość z nich służy oddaleni pewnych chorób ciała i duszy — są rodzajem religijnej psychodramy, w której występują trzej główni aktorzy: „śpiewak”-uzdrowiciel, pacjent i, jako rodzaj antycznego chóru, rodzina i przyjaciele pacjenta. Struktura wszystkich śpiewów — scenariusz dramatu — jest zwykle podobna. Są trzy główne akty: oczyszczenie pacjenta i publiczności; wypowiedzenie przez powtarzające się śpiewy i rytualne zabiegi życzenia przywrócenia zdrowia („harmonii”) choremu; uzdrowienie pacjenta przez zidentyfikowanie go ze Świętym Ludem. Praktyki oczyszczające, polegające na wywołaniu wymiotów, gwałtownego pocenia się itd., mają fizycznie usunąć chorobę z ciała pacjenta. Śpiewy, których jest bardzo wiele, składają się głównie z prostych życzeń („Niech

chory wyzdrowieje”, „Czuję się lepiej” itp.). Identyfikacja pacjenta ze Świętym Ludem, a tym samym z całym porządkiem kosmosu, dokonuje się za pośrednictwem rysunku na piasku, przedstawiającego Święty Lud w odpowiedniej mitycznej scenie. Śpiewak kładzie pacjenta na rysunku i dotykając stóp, rąk, kolan, ramię, piersi, pleców i głów świętych postaci, a potem odpowiednich części ciała pacjenta, dokonuje cielesnej identyfikacji tego, co ludzkie i boskie<sup>30</sup>. Jest to punkt kulminacyjny obrzędu. Zdaniem Reicharda, cały proces uzdrawiania można porównać do duchowej osmozy, w której choroba pacjenta i siła bóstwa przenikają ceremonialną membranę w obu kierunkach, tak że siła bóstwa neutralizuje chorobę. Choroba uchodzi z potem, wymiotami i innymi praktykami oczyszczającymi; zdrowie zaczyna się wsączać w ciało pacjenta, gdy ten, z pomocą uzdrowiciela, dotknie świętego rysunku na piasku. Jest jasne, że symbolizm śpiewów skupia się na ludzkim cierpieniu i pomaga uporać się z nim: nadając mu głębszy sens, dostarczając sposobu jego wyrażenia, pozwala je zrozumieć, a to, co jest zrozumiałe, łatwiej znieść. Utrzymującym się efektem śpiewów (bo skoro najpowszechniejszą chorobą jest gruźlica, to mogą one wyłącznie podtrzymywać chorego na duchu) jest to, że dają one dotkniętej chorobą osobie język, który pozwala ująć naturę jej cierpienia i związać je tym samym z szerszym kontekstem. Tak jak misteria pasyjne, opisy wyjścia Buddy z pałacu ojca, przedstawienie *Edypa tyrana* w innych tradycjach religijnych, tak śpiewy Navaho polegają na ukazaniu swoistego i konkretnego obrazu prawdziwie ludzkiego — a to znaczy dającego się znieść — cierpienia, obrazu na tyle wstrząsającego, by pomagał odeprzeć wyzwanie poczucia bezsensu, które rodzi przenikający i nieusuwalny, okrutny ból.

Problem cierpienia przekształca się łatwo w problem zła, bo wielkie cierpienie, zazwyczaj, choć nie zawsze, wydaje się czymś moralnie nie usprawiedliwionym — przynajmniej cierpiącemu. Ale zło i cierpienie nie są jednak tym samym. Nie dostrzegł tego Weber — pozostający pod silnym wpływem tradycji monoteistycznej, w której wiele elementów ludzkiego doświadczenia wyprowadza się z jednego, obdarzonego wolą źródła, tak że ludzki ból skłania do refleksji nad naturą dobroci Boga — rozciągając dylematy chrześcijańskiej teodycei na kraje Wschodu. Cierpienie zagraża naszej zdolności przekształcenia „emocjonalnego chaosu” w zdyscyplinowany ład. Zło natomiast zagraża naszej zdolności formułowania trafnych ocen moralnych. Gdy rozważamy problem zła, to nie pytamy o to, w jakim stopniu nasze symboliczne zasoby zdolne są kierować naszym życiem emocjonalnym, ale o to, czy owe zasoby mogą nas wyposażyć w zbiór realnych kryteriów etycznych, dać normatywny drogowskaz naszym działaniom. Niepokój bierze się tu z rozdźwięku między tym, jakimi rzeczy są, a tym, jakimi powinny być, jeśli nasze wyobrażenie zła i dobra ma mieć jakiś sens; między tym, na co sobie różni ludzie w naszym mniemaniu zasłużyli, a tym, co otrzymali. Oddaje to dobrze ten głęboki czterowiersz:

The rain falls on the just  
 And on the unjust fella;  
 But mainly upon the just,  
 Because the unjust has the just's umbrella.

[Deszcz pada na sprawiedliwego  
 I na niesprawiedliwego;  
 Ale na sprawiedliwego częściej,  
 Bo niesprawiedliwy ma parasol sprawiedliwego.]

Jeśli ten wierszyk jest zbyt niefrasobliwym wyrażeniem tego, co, w nieco innej formie, przenika *Księgę Hioba* i *Baghavat Gita*, mogą zacytować klasyczny jawański poemat — znany, śpiewany, przytaczany na Jawie przez każdego powyżej lat sześciu — który w o wiele subtelniejszy sposób mówi o tym samym: o rozbieżności między nakazami moralnymi a materialnymi nagrodami, o widomej niespójności tego, co „jest” i „powinno być”.

We have lived to see a time without order  
In which everyone is confused in his mind.  
One cannot bear to join in the madness,  
But if he does not do so  
He will not share in the spoils,  
And will starve as a result.  
Yes, God; wrong is wrong:  
Happy are those who forget,  
Happier yet those who remember and have deep insight.

[Dożyliśmy czasów bez ładu,  
Gdy wszystkim pomieszał się rozum.  
Nikt z ochotą nie popada w obłąd,  
Ale jeśli tego nie robi,  
Nie będzie miał udziału w łupach,  
Będzie cierpiał głód.  
Tak, Boże, zło jest złem:  
Szczęśliwi, którzy zapomnieli,  
Ale szczęśliwsi ci, którzy pamiętają i rozumieją lepiej.]

Nie trzeba być teologiem, by być wyrafinowanym religijnie. Zajmowanie się nierozwiązalnymi paradoksami etycznymi, niepokój wywołany niezgodnością poczucia moralnego z doświadczeniem są równie żywe w tak zwanych religiach prymitywnych, jak i „cywilizo-

wanych”. Pouczająca jest tu opowieść Dinka o „podziale świata”, opisana przez Lienhardta<sup>31</sup>. Jak wiele innych ludów, Dinka wierzą, że niebo, gdzie mieszka „Bóg”, i ziemia, na której żyją ludzie, były kiedyś blisko siebie: niebo leżało tuż nad ziemią, przywiązane do niej liną, tak że człowiek mógł, jeśli chciał, wędrować między nimi. Nie było śmierci, a pierwsza kobieta i pierwszy mężczyzna mogli zbierać co dzień tylko jedno ziarno prosa, ale wystarczało im to w zupełności. Pewnego dnia kobieta, oczywiście wiedzona chciwością, postanowiła zasadzić więcej prosa i w gorączkowym pośpiechu i zawziętej pracowitości niechcący uderzyła Boga trzonkiem motyki. Zgorszony Bóg przeciął linę i odszedł do odległego nieba, tego, które znamy dzisiaj. Pozostawił człowieka z jego pracą dla chleba, cierpieniem, chorobami, śmiercią, oddzielonego od źródła jego istnienia, jego Stwórcy. Jednak sens tej, dziwnie znajomej, historii jest dla Dinka, tak jak *Księga Rodzaju* dla Żydów, nie homiletyczny, ale opisowy:

„Ci [Dinka], którzy komentowali tę opowieść, dawali czasem do zrozumienia, że ich sympatia jest po stronie człowieka i jego losu, i zwracali uwagę na znikomość przewinienia, za które Bóg odebrał łaski swej bliskości. Obraz uderzenia Boga motyką wywołuje czasem pewne rozbawienie, jakby opowieść była traktowana z niejaką pobłażliwością, jako zbyt dziecinna, żeby mogła tłumaczyć konsekwencje przypisywane temu zdarzeniu. Ale jest jasne, że przesłaniem historii o opuszczeniu ludzi przez Boga nie jest zwiększenie roli ocen moralnych w ludzkim zachowaniu. Opisuje ona całe ich obecne życie. Ludzie są teraz tacy, jakimi stali się pierwszy mężczyzna i pierwsza kobieta — są przedsiębiorczy, pewni siebie, zachłanni. Ale są także bezradni, ciemni, biedni, cierpiący i śmiertelni. Życie jest pozbawione bezpieczeństwa, ludzkie kalkulacje zwykle okazują się za-

wodne, a doświadczenie często poucza, że konsekwencje działań ludzi są zupełnie różne od tych, jakich oczekiwali lub uważali za sprawiedliwe. Opuszczenie ludzi przez Boga z powodu błędnego jednak — wedle ludzkiej miary — występkę objawia kontrast między najsprawiedliwszymi nawet ludzkimi sądami a działaniem Siły, która kieruje wszystkim, co zdarza się w życiu Dinka [...]. Według Dinka zasady konstytuujące ład moralny często wymykają się ludzkiemu poznaniu, doświadczenie i tradycja objawiają je tylko częściowo, a ludzkie działania nie mogą ich zmienić. Mit o odejściu Boga odzwierciedla zatem znane wszystkim fakty. Dinka żyją w świecie, którego nie mogą niemal wcale kontrolować, w którym zdarzenia mogą zaprzeczać nawet najbardziej rozumnym oczekiwaniom”<sup>32</sup>.

Stąd problem zła (może należałoby powiedzieć ze złem) jest w istocie problemem tego samego typu, co problem niepewności (czy z niepewnością) i problem cierpienia (z cierpieniem). Dziwna niezrozumiałość pewnych rzeczywistych zdarzeń, tępa bezsensowność wielkiego, nie dającego się znieść bólu, zdumiewająca niemożliwość wytłumaczenia wielkich niegodziwości — wszystko to rodzi niepokojące podejrzenie, że świat, a stąd i ludzkie w nim życie, jest pozbawiony jakiegokolwiek rzeczywistego ładu, nie ma w nim żadnych empirycznych prawidłowości, brak mu emocjonalnych ram, spójności moralnej. Religia odpowiada na te wszystkie podejrzenia w podobny sposób: formułując za pomocą symboli taki obraz ładu świata, który tłumaczy, a nawet uświęca, dysonanse, zagadki i paradoksy ludzkiego doświadczenia. Ten jej wysiłek nie polega na zaprzeczaniu temu, czemu zaprzeczyć się nie da: że istnieją zdarzenia niewytłumaczone, że życie sprawia ból, że deszcz pada na sprawiedliwego, ale na zaprzeczeniu, że istnieją zjawiska niewytłumaczalne, że życie jest nie do

zniesienia, że sprawiedliwość jest tylko ułudą. Zasady konstytuujące ład moralny mogą rzeczywiście — jak to ujął Lienhardt — wymykać się ludzkiemu poznaniu w taki sam sposób, w jaki wymykają się nam w pełni satysfakcjonujące wyjaśnienia zdarzeń anormalnych lub właściwe formy wyrażania uczuć. Ale ważne jest jedno, że, przynajmniej dla człowieka religijnego, to wymykanie się daje się wytłumaczyć, i to nie jako wynik braku zasad, wyjaśnień i form — absurdalności życia czyniącej bezcelowymi wszelkie próby usensownienia naszych intelektualnych, moralnych czy emocjonalnych doświadczeń. Dinka dostrzegają, ba, obstają przy tym, że w ich życiu istnieją moralne dwuznaczności i sprzeczności, bo te dwuznaczności i sprzeczności nie są uznawane za przypadkowe, tylko są „racjonalnym”, „naturalnym”, „logicznym” (każdy może zaproponować tu swoje własne określenie, bo żadne z nich nie jest prawdziwie adekwatne) wynikiem moralnej struktury rzeczywistości, którą opisuje lub — jak mówi Lienhardt — „wyobraża” mit odejścia „Boga”.

Problem sensu w swych wszystkich wzajem powiązanych aspektach (jednym z najistotniejszych, ale nie zbadanym problemem badań porównawczych na tym polu — wyjątkiem są tu prace Webera — jest odpowiedź na pytanie, jak te aspekty splatają się ze sobą w każdym poszczególnym przypadku, jakie relacje i związki istnieją między poczuciem niemożności intelektualnej, emocjonalnej a moralnej) to w istocie potwierdzenie lub przynajmniej uświadomienie sobie tego, że ignorancja, ból, niesprawiedliwość są czymś nieodłącznym od ludzkiego życia, a jednocześnie zaprzeczenie temu, że irracjonalność jest istotną cechą świata jako całości. I to właśnie za pomocą symboliki religijnej, symboliki wiążącej sferę ludzkiego istnienia ze sferą szerszą, w której znajduje ono oparcie, dokonuje się to potwierdzenie i zaprzeczenie<sup>33</sup>.

...którym nadano status takiej faktyczności...

Rodzi się tutaj o wiele poważniejsze pytanie: jak zaprzeczenie to staje się czymś, w co się wierzy? Jak to się dzieje, że człowiek religijny przechodzi od niepokojącego doświadczenia bezładu do mniej lub bardziej ugruntowanego przekonania o istnieniu fundamentalnego ładu świata? Co w tym religijnym kontekście znaczy słowo „wierzyć”? Ze wszystkich pytań, na które antropologowie badający religię próbują odpowiedzieć, to pytanie bywało najbardziej kłopotliwe i stąd najczęściej unikano go, odsyłając do psychologii, tego worka bez dna, do którego antropologowie wrzucają zjawiska, z jakimi nie mogą sobie poradzić w ramach strupieszalego durkheimizmu. Ale w ten sposób nie rozwiążą tego problemu, bo nie jest on „wyłącznie” psychologiczny (jak wszystko, co społeczne), i antropologiczna teoria religii, która nie próbuje się z nim uporać, nie jest warta tego miana. Już dość długo staraliśmy się wystawiać *Hamleta* bez Hamleta.

Wydaje mi się, że najlepszym punktem wyjścia jest szczerze wyznanie, że wiara religijna nie polega na Baconowskiej indukcji z codziennego doświadczenia — wtedy wszyscy bylibyśmy agnostykami — ale na apriorycznej akceptacji autorytetu, który przemienia to doświadczenie. Istnienie niepewności, bólu i paradoksów moralnych — problem sensu — jest jednym ze źródeł, które prowadzą człowieka do wiary w bogów, diabły, duchy, zasady totemiczne, duchową skuteczność kaniibalizmu (innym jest na przykład uwielbienie piękna lub zauroczenie władzą), ale nie jest ono podstawą tych wierzeń, tylko raczej najważniejszym polem ich zastosowania:

„Wskazujemy na porządek świata jako na ilustrację doktryny, ale nigdy jako świadectwo jej prawdziwości. Tak więc Bergen-Belsen ilustruje świat grzechu pier-

worodnego, ale grzech pierworodny nie jest hipotezą mającą tłumaczyć zdarzenia, które miały miejsce w Bergen-Belsen. Uzasadniamy bowiem jakieś wierzenie religijne, wskazując jego miejsce w całości koncepcji religijnej, a wiarę religijną jako całość uzasadniamy odwołując się do autorytetu. Akceptujemy autorytet, bo odkryliśmy go w pewnym punkcie świata, w tym samym, w którym znaleźliśmy wiarę, przyjęliśmy czyjeś przewodnictwo nad nami. Nie wyznajemy autorytetu, ale zgadzamy się na to, by autorytet określał to, co wyznajemy. I tak ktoś mógł znaleźć wiarę w Kościele reformowanym i uznać *Biblię* za autorytet lub w Kościele katolickim i uznać autorytet papieża”<sup>34</sup>.

Jest to, oczywiście, chrześcijański punkt widzenia, ale nie umniejsza to znaczenia tego wywodu. W religiach plemiennych autorytetem jest zaświadczona siła tradycyjnych wyobrażeń; w mistycznych — apodyktyczna siła doświadczenia nadzmysłowego, w religiach charyzmatycznych — hipnotyczna siła przyciągająca niezwykle osobowości. W religiach plemiennych pierwotność akceptacji autorytetu wobec objawienia, które ujmuje się jako wypływające z takiej akceptacji, jest równie całkowita jak w religiach pisma czy kapłańskich. Podstawowy aksjomat leżący u podstaw tego, co nazwać by można „perspektywą religijną”, jest wszędzie taki sam:  kto chce wiedzieć, musi najpierw uwierzyć.

Ale gdy mówi się o „perspektywie religijnej”, to, z konieczności, mówi się o niej jako o jednej z wielu perspektyw. Perspektywa jest sposobem widzenia, w szerokim sensie słowa „widzieć”, gdy znaczy ono zarazem „rozdzielić”, „przyjmować”, „rozumieć”, „ujmować”. Jest szczególnym sposobem patrzenia na życie, konstruowania świata — to mamy na myśli, gdy mówimy o perspektywie historycznej, naukowej, estetycznej, potocznej lub nawet dziwacznej perspektywie snów i ha-



lucynacji<sup>35</sup>. Powstaje zatem pytanie, czym różni się „perspektywa religijna” od innych rodzajów perspektyw i jak człowiek tę perspektywę przyjmuje.

Jeśli zestawimy i skontrastujemy perspektywę religijną z trzema innymi głównymi perspektywami, w jakich człowiek konstruuje świat — potoczną, naukową i estetyczną — to jej swoiste właściwości ukażą się z całą wyrazistością. Tym, co wyróżnia potoczny sposób „widzenia”, jest — jak to zauważył Schutz — przekonanie, że świat, a w nim procesy i przedmioty są właśnie takie, jakie się nam wydają (czasem nazywa się to naiwnym realizmem), i motywacja pragmatyczna: dążenie do oddziaływania na świat w taki sposób, by nagiął się on do naszych praktycznych celów — opanowanie go lub, jeśli okazuje się to niemożliwe, przystosowanie się do niego<sup>36</sup>. Świat życia codziennego, będący sceną i przedmiotem naszych działań, jest, oczywiście, produktem kultury, bo to przekazywane z pokolenia na pokolenie wyobrażenia symboliczne nadają mu status czegoś oczywistego. Jak Mount Everest, po prostu jest, i tym, co można z nim zrobić — jeśli odczuwa się potrzebę zrobienia z nim czegokolwiek — jest wspięcie się nań. W perspektywie naukowej właśnie ta oczywistość znika<sup>37</sup>. Znamionami prób naukowego ujęcia świata jest metodyczne wątplenie, systematyczne badanie, zawieszenie motywacji pragmatycznej na rzecz bezinteresownej obserwacji, analizowanie świata za pomocą pojęć formalnych, mających dość problematyczny związek z wyobrażeniami potocznymi. Perspektywę estetyczną natomiast, której pod nazwą „postawy estetycznej” poświęcono najsubtelniejsze studia, charakteryzuje innego rodzaju zawieszenie naiwnego realizmu i praktycznych zainteresowań: zamiast kwestionowania oczywistości potocznego doświadczenia ignoruje się to doświadczenie na rzecz wyłącznego skupienia się na

wyglądach, pochłonięcia przestrzenią, wniknięcia w rzeczy — by tak rzec — „same w sobie”. „Funkcją iluzji artystycznej nie jest «stwarzanie pozorów», ale coś wręcz przeciwnego — wycofanie pytania o istnienie na rzecz kontemplacji zmysłowych jakości, pozbawionych ich zwykłego sensu «tu jest krzesło», «to jest telefon»[...] itp. Wiedza o tym, że to, co znajduje się przed naszymi oczyma, nie ma praktycznego znaczenia w świecie, umożliwia nam zwrócenie uwagi wyłącznie na wyglądy”<sup>38</sup>. Podobnie jak perspektywa potoczna i naukowa (także historyczna, filozoficzna, artystyczna), perspektywa ta, ten „sposób widzenia”, nie jest efektem jakiejś tajemniczej Kartezjańskiej alchemii, ale jest wywołana, zapośredniczona, a właściwie kreowana przez osobliwe *quasi*-przedmioty: poematy, dramaty, rzeźby, symfonie, które wyzwoleńszy się z solidnego świata codzienności, zyskują ten rodzaj wymowności, jaki osiągnąć mogą jedynie czyste wyglądy.

Perspektywa religijna różni się od zdroworoządkowej tym, że wykracza poza rzeczywistość codzienną, w rzeczywistość szerszą, dopełniającą i oddziałującą na tę pierwszą, a znamioną jej cechą nie jest oddziaływanie na tę szerszą rzeczywistość, ale jej przyjęcie, wiara w nią. Od perspektywy naukowej odróżnia ją to, że kwestionuje rzeczywistość codziennego życia nie w imię zinstytucjonalizowanego sceptycyzmu, przemieniającego dany, oczywisty świat w wir probabilistycznych hipotez, ale w imię szerszych, nie uwarunkowanych prawd. Jej hasłem jest uczestnictwo, nie dystans, przeżycie, nie analiza. W odróżnieniu od sztuki, zamiast doprowadzić do zawieszenia pytania o to, co rzeczywiste, wytwarzać sferę iluzji i pozorów, nadaje głębię naszemu zainteresowaniu faktami, dążąc do nadania im statusu absolutnej faktyczności. To właśnie doświadczenie „prawdziwie rzeczywistego” jest podstawą perspekty-

wy religijnej. Religia jako system kulturowy przez swe symboliczne praktyki stara się to poczucie wzbudzić, umocnić i — tak dalece, jak to jest możliwe — uczynić niewrażliwym na sprzeczne z nim dane świeckiego doświadczenia. To właśnie to przepojenie pewnego swoięgo zespołu symboli — metafizyki przez nie formułowanej i stylu życia, który zalecają — najwyższym autorytetem jest, z analitycznego punktu widzenia, istotą religii.

Rozważania te doprowadziły nas wreszcie do rytuału. Bo to rytuał — czyli uświęcone zachowanie — w pewnym sensie rodzi przeświadczenie, że wyobrażenia religijne są prawdziwe, a religijne zalecenia mądre. Właśnie w pewnych ceremonialnych formach — może to być recytacja mitu, słuchanie wyroczni czy dekorowanie grobu — nastroje i motywacje wzbudzone przez święte symbole i zawarte w nich wyobrażenie ładu istnienia spotykają się i wzmacniają wzajemnie. W rytuale świat przeżywany i świat wyobrażany za pośrednictwem zbioru symboli zbiegają się, okazują się tym samym światem, wywołując tę swoistą transformację w ludzkim poczuciu rzeczywistości, o której mówi Santayana w zdaniu wybranym przeze mnie jako motto. Jakikolwiek udział w budzeniu wiary ma boskie pośrednictwo — a nie jest rzeczą naukowca wypowiadać się o tych sprawach — jej pierwotnym źródłem są konkretne praktyki religijne.

Choć każdy rytuał, nawet pozornie odruchowy i konwencjonalny (jeśli jest prawdziwie zautomatyzowany i zaledwie konwencjonalny, to przestaje być religijny), polega na symbolicznym zespoleniu etosu i światopoglądu, to duchową świadomość ludzi kształtują głównie rytuały rozbudowane i publiczne, rytuały, w których zawiera się szerszy krąg tak nastrojów i motywacji, jak i metafizycznych wyobrażeń. Posiłkując się użytecznym

terminem wprowadzonym przez Singera, możemy nazwać te wielkie ceremonie „kulturowymi przedstawieniami” i zauważyć, że są one, nie tylko dla wyznawcy, sytuacją, w której zbiegają się motywacyjne i intelektualne aspekty życia religijnego; także dla bezpośredniego obserwatora są sceną, na której ich wzajemna interakcja może być najłatwiej dostrzeżona.

„Gdy bramini madrascy (niebramini postępowali identycznie) chcieli ukazać mi pewne szczególne cechy hinduizmu, to zawsze odwoływali się do szczególnych rytuałów i ceremonii (lub zapraszali mnie do udziału w nich), wiążących się z różnymi fazami życia, do obrzędów świątynnych, do sfery religijnych i kulturowych przedstawień. Rozmyślając nad tym w trakcie moich wywiadów i badań, doszedłem do wniosku, że te podające się obserwacji przedstawienia mogłyby służyć pośredniej lub bezpośredniej weryfikacji pewnych uogólnień dotyczących hinduizmu (zarówno moich, jak i tych, o których słyszałem) <sup>39</sup>.

Oczywiście nie wszystkie kulturowe przedstawienia są przedstawieniami religijnymi, często w praktyce trudno jest wyznaczyć granicę między nimi a przedstawieniami artystycznymi czy nawet politycznymi, bo, podobnie jak formy społeczne, formy symboliczne mogą służyć wielorakim celom. Rzecz w tym, że — parafrazując nieco — hindusi, „a chyba i wszyscy ludzie”, zdają się myśleć o swej religii jako „ucieleśnionej w tych swoich przedstawieniach, które [mogą] odgrywać dla przybyszów i siebie samych” <sup>40</sup>. Jednak sposób odbioru przedstawień przez wiernych i widzów jest całkowicie różny. Faktu tego nie dostrzegają często ci, którzy twierdzą, że „religia jest formą sztuki” <sup>41</sup>. Bo gdy dla „przybyszów” przedstawienie religijne może być z natury rzeczy tylko prezentacją szczególnej perspektywy religijnej i stąd może być odbierane estetycznie i nau-

kowo analizowane, to dla uczestników jest ono spełnieniem, wysłowieniem, urzeczywistnieniem ich wiary. Ceremonia religijna stanowi dla jej uczestnika nie tylko model tego, w co wierzy, ale jest także modelem dla jego wiary. W tych żywych dramatach ludzie znajdują swą wiarę, jak i przedstawiają ją.

Przykładem może tu być spektakularnie teatralne przedstawienie kulturowe z Bali, w którym straszliwa czarownica o imieniu Rangda stacza rytualną walkę z pociesznym potworem Barongiem<sup>42</sup>. Zwykle, ale nie jest to regułą, odgrywa się ją w świątyni w trakcie uroczystości żałobnych. Osią dramatu jest taniec, w którym czarownica — przedstawiona jako stara, zniszczona kobieta, ladacznica i pożeraczka dzieci — zsyła plagi i śmierć na ziemię; jej przeciwnikiem jest potwór, będący skrzyżowaniem niezdarnego niedźwiedzia, głupiego szczeniaka i pysznego chińskiego smoka. Rangda — w jej roli występuje jeden mężczyzna — jest figurą odrażającą. Jej wybałuszone oczy są jak nabrzmiałe czyraki. Zęby, przypominające kły, zwisają nad brodą i wykrzywiają policzki. Żółtawe włosy opadają w pozlepianych strąkach. Piersi — to suche, obwisłe wymiona, zakończone kępkami włosów, między którymi wiszą, jak kiełbasy, wieńce pofarbowanych jelit. Długi czerwony język jest płomieniem ognia. Tańcząc, wymachuje swoimi trupiobladyimi rękami, z których zwisają dwunastocentymetrowe, podobne szponom, paznokcie, i chichoce zgrzytliwie i przerażająco. Barong, tańczony przez dwu mężczyzn (tak jak się to robi w widowiskach jarmarcznych z koniem), to coś zupełnie innego. Jego zmierzwiona sierść pasterskiego psa obwieszona jest świecidełkami z miki i złota, błyszczącymi w półmroku. Jest przystrojony w kwiaty, wstążki, pióra, lusterka i zabawne brody z ludzkich włosów. I chociaż jest demone — jego oczy rzucają błyskawice, kłapie z pozorną

siłą najeżoną zębami szczęką — gdy stanie oko w oko z Rangdą lub innymi postaciami mogącymi zagrozić jego godności, brzęczenie dzwoneczków zwisających z absurdalnie zawiniętego ogona daje widome świadectwo jego tchórzliwości. Podczas gdy Rangda jest wyobrażeniem satanicznym, Barong — farsowym, a ich zderzenie jest (nie rozstrzygniętą) potyczką między okrucieństwem a komizmem.

To dziwaczne przeplatanie się bezlitosnego okrucieństwa i taniej farsy przenika całe przedstawienie. Rangda, ściskając kurczowo swą magiczną białą szatę, porusza się chwiejnym krokiem, to zamierając w bezruchu, zamysłona lub niepewna, to puszczając się w tan. Moment jej pojawienia się (napierw wyłaniają się z otworu u szczytu kamiennych schodów przerażające, przypominające szpony dłonie) wywołuje tak wielkie napięcie, że „widzowi” zdaje się, iż wszyscy porwą się z miejsc i uciekną w panice. Sama Rangda wydaje się oszalała ze strachu i nienawiści, gdy lży Baronga wśród dzikiego brzęku gamelanu. Zdarza się, że rzeczywiście popada w stan amoku. Sam widziałem Rangdy tłukące głową w gamelan lub biegnące jak oszalałe w całkowitym obłędzie; ujarzmić je i uspokoić mogły dopiero siły pół tuzina widzów. Słyszy się wiele opowieści o oszalałych Rangdach, które terroryzowały całą wioskę przez długie godziny, i o grających ich rolę, którzy popadli pod wpływem tych przeżyć w obłęd prawdziwy. Barong — choć obdarzony jest taką samą jak Rangda świętą mocą, przypominającą *mana* (*sakti* w języku Bali), i choć jego wykonawcy także wpadają w trans — z wielkim trudem zachowuje powagę. Dokazuje ze swiłą demonów (które wzniecają dodatkową wesołość przez swe niewybredne kawały), kładzie się na metalofonie lub uderza w bęben nogami; przód jego wielocłonowego ciała rusza w jednym kierunku, podczas gdy tył

wędruje w innym, skręca swoje ciało w szatańskich ła-  
mańcach, wyczesuje pchły ze swej sierści lub obwąchu-  
je powietrze dookoła siebie, jednym słowem, pławi się  
w paroksyzmach narcystycznej próżności. Kontrast  
między Barongiem a Rangdą nie jest absolutny, bo i  
Rangda jest w pewnych momentach komiczna, na przy-  
kład wtedy, gdy usiłuje wyglansować lusterka na sier-  
ści Baronga, a on sam poważnieje, gdy pojawia się Ran-  
gda — nerwowo kłapie szczęką, by w końcu zaatako-  
wać ją frontalnie. To, co humorystyczne, i to, co strasz-  
ne, nie zawsze jest ściśle rozdzielone, jak w osobliwej  
scenie jednej z części dramatu, w której grupa pomniej-  
szych wiedźm (z orszaku Rangdy) podrzuca ciało mar-  
twego dziecka ku dzikiej uciezce widowni lub w innej  
(nie mniej osobliwej), w której widok ciężarnej kobiety  
śmiejącej się i płaczącej histerycznie, maltretowanej  
przez grupę grabarzy, z jakichś powodów wydaje się  
publiczności niesamowicie zabawny. Bliźniacze tematy  
wesołości i grozy znajdują swój najczystszy wyraz w  
dwóch protagonistach i ich stałej, nie rozstrzygniętej  
walce o dominację, ale wplecione są także nadzwyczaj  
subtelnie w materię całego dramatu. O nich właśnie, a  
raczej o ich wzajemnych relacjach, mówi ten dramat.

Nie jest tu konieczne szczegółowe opisywanie przed-  
stawienia o Rangdzie i Barongu. Przedstawienia takie  
różnią się szczegółami, składają się z wielu luźno po-  
wiązanych części, a ich struktura jest zbyt skompliko-  
wana, by pozwalała na łatwe streszczenie. Dla nas wa-  
żne jest jedno, dramat ten dla Balijszczyków nie jest  
spektaklem, który się ogląda, ale rytuałem, w którym  
się uczestniczy. Nie ma w nim estetycznego dystansu  
oddzielającego aktorów od publiczności i plasującego  
przedstawiane zdarzenia w niedostępnym świecie ilu-  
zji: Nim się dopełni spotkanie Rangdy i Baronga, więk-  
szość, często prawie wszyscy członkowie grupy są w nie

wciągnięci, i to nie tylko duchowo, ale i cieleśnie. W je-  
dnym z przykładów opisanych przez Belo naliczyłem  
ponad siedemdziesiąt pięć osób — mężczyzn, kobiet i  
dzieci — biorących udział w różnych momentach rytu-  
ału; trzydziestu, czterdziestu uczestników nie jest liczbą  
niezwykłą. Jako przedstawienie, dramat ten przypo-  
mina bardziej mszę niż spektakl *Mordu w katedrze* —  
wciąga, a nie odpycha.

Uczestnictwo części mieszkańców realizuje się przez  
odgrywanie wielu drugoplanowych ról — pomniejszych  
wiedźm, demonów różnego rodzaju, postaci legendarnych  
i mitycznych. Ale w większej mierze jest wynikiem nad-  
zwyczaj rozwiniętej umiejętności psychicznej dysocjacji,  
która cechuje dużą część tamtejszej ludności. Nieodłącz-  
nym elementem walki Rangdy i Baronga są zawładnięcia  
przez demony, gwałtowne transy „ogarniające jak po-  
żar”<sup>43</sup> trzy, cztery, czasem kilka tuzinów widzów, którzy  
wydobywając kryzy zdecydowanie przystępują do walki.  
Masowy trans, rozszerzający się jak panika, przenosi Ba-  
lijczyka ze zwykłego świata, w którym na co dzień żyje,  
do świata, w którym żyje Rangda i Barong. Wpadnięcie w  
trans jest dla niego przekroczeniem progu innego po-  
rządku istnienia — trans określa się słowem *nadi*, od  
*dadi*, często przekładanym jako „stać się”, które może  
być oddane także prościej jako „być”. Nawet ci, którzy  
z jakichkolwiek powodów nie doświadczają tej duchowej  
przemiany, także wciągnięci są w zdarzenie: to oni właś-  
nie muszą dbać o to, by szaleńcze działania wprowadzo-  
nych w trans nie przebrały miary — używając siły wobec  
zwykłych ludzi, a świętej wody i zaklęć wobec kapłanów.  
W kulminacyjnym momencie rytuał Rangdy i Baronga  
przypomina lub raczej zbliża się do masowego szału —  
malejąca grupa tych, którzy nie popadli w trans, stara się  
z desperacją (i zwykle skutecznie) pohamować powięk-  
szającą się grupę będących w transie.

W swej standardowej formie — jeśli w ogóle można tu mówić o standardowej formie — przedstawienie zaczyna się występem puszającego i pyszącego się Baronga, chcącego jak gdyby zapobiec temu, co ma nastąpić. Potem odgrywa się rozmaite mityczne sceny — w poszczególnych przedstawieniach różne — odnoszące się do opowieści, która jest osnową całego rytuału. W końcu pojawia się Barong i Rangda — rozpoczyna się walka. Barong chce zawrócić Rangdę do bram świątyni śmierci. Ale nie ma dostatecznej siły, by ją tam wygnać — w konsekwencji sam jest spychany w stronę wioski. Gdy już się wydaje, że Rangda zwycięży, mężczyźni w transie dobywają krisów i ruszają na pomoc Barongowi. Ale gdy zbliżają się do Rangdy (która stojąc do nich plecami zastyga w medytacji), ta odwraca się gwałtownie i powiewając swą białą szatą *sakti* sprawia, że padają uśpieni na ziemię. Rangda powraca (lub jest niesiona) do świątyni, gdzie sama pada zemdlona, skryta przed oczyma tłumu, który — jak mówili mi informatorzy — zabiłby ją, gdyby zobaczył ją w takim stanie. Barong rusza między śpiących tancerzy z krisami i budzi ich kłapiąc szczęką lub wodząc po nich swą brodą. Przywróceniu do „przytomności” — choć stale w transie — tancerze, rozwścieczeni zniknięciem Rangdy, zawiadzeni tym, że nie mogą jej zaatakować, zatapiają swe krisy we własnych piersiach (nie raniąc się, bo przecież są w transie). Zwykle w tym momencie wybuchają istne piekła, tłum popada w trans, mężczyźni i kobiety starają zranić się krisami, walczą ze sobą wzajem, pożerają żywe pisklęta i własne ekskrementy, tarzają się konwulsyjnie w błocie, a ci, którzy nie popadli w trans, starają się odebrać im krisy i nie dopuścić do najgorszego. Opętani popadają stopniowo w stan uśpienia, z którego kapłani budzą ich świętą wodą — wielka walka kończy się znów, jak zawsze, ro-

zejmem. Rangda nie została zwyciężona, ale także nie zwyciężyła.

Znaczenia tego rytuału należy szukać w mitach, opowieściach i wierzeniach, które są w nim przywoływane; dla niektórych Rangda jest wcieleniem Durgi, złośliwej małżonki Sziwy; dla innych jest ona królową Mahendradatta, postacią z jedenastowiecznej jawajskiej dworskiej legendy; dla jeszcze innych — duchowym przewodnikiem czarownic, tak jak kapłani bramińscy są duchowymi przewodnikami ludzi. Poglądy na to, kim (lub „czym”) jest Barong, są równie zróżnicowane, co nieokreślone, grają one — jak się wydaje — niewielką rolę w odbiorze dramatu przez Balińczyków. To w bezpośrednim spotkaniu z tymi dwiema postaciami, w odgrywanym przedstawieniu, tubylcy poznają je, doświadczają ich jako w pełni rzeczywistych. Nie są one uobecnieniem, reprezentacją czegoś innego, są po prostu obecne. I gdy tubylcy popadają w trans, stają się sami *nadi* — częścią tej rzeczywistości, w której te postacie istnieją. Pytać — jak ja to kiedyś zrobiłem — człowieka, który był Rangdą, o to, czy uważa ją za rzeczywistą, to ściągnąć na siebie podejrzenie, że się jest idiotą.

~ Akceptacja autorytetu leżącego u podstaw perspektywy religijnej, której wcieleniem jest rytuał, wpływa zatem z samego uczestnictwa w rytuale. Wzbudzając za pomocą pewnego zbioru symboli pewne nastroje i motywacje (etos) i określając wyobrażenie kosmicznego ładu (światopogląd), przedstawienie jest zarazem modelem czegoś i modelem dla sfery wierzeń religijnych, jest splotem ich obu. Rangda wywołuje lęk (także nienawiść, odrazę, okrucieństwo, strach i, choć nie mogłem się tu zająć erotycznymi aspektami przedstawienia, pożądanie), ale także przedstawia go:

„Fascynację, którą wyobraźnia Balińczyków darzy

postać czarownicy, można wytłumaczyć tylko wtedy, gdy dostrzeżemy, że czarownica jest nie tylko postacią wywołującą lęk, ale że jest zarazem lękiem samym. Jej dłonie z groźnymi szponami nie tylko zaciskają się kurczowo chwytając i rozszarpując ofiary (choć dzieci udające czarownice wykręcają dłonie w taki właśnie sposób), czarownica wyciąga także ręce i rozcapierza palce, zginając je w dół w geście, który Balińczycy nazywają *kapar* — słowem tym określają paniczne reakcje człowieka, który spada z drzewa... Tylko wtedy, gdy będziemy widzieć czarownicę jako przerażoną, a nie tylko jako przerażającą, będziemy mogli wytłumaczyć jej oddziaływanie i patos, który ją otacza, gdy tańczy rozkudłana, odpychająca i samotna, szczerząc swe kły i wybuchając niesamowitym śmiechem”<sup>44</sup>.

Barong z kolei nie tylko wywołuje śmiech, jest także wcieleniem balijskiego ducha komizmu — swoistego połączenia wesołości, ekshibicjonizmu, przesadnej skłonności do elegancji — który, obok lęku, jest dominującym motywem ich życia. Stale powtarzana, nie rozstrzygnięta walka Rangdy z Barongiem jest dla wierzącego Balińczyka wyrazem religijnych wyobrażeń i zarazem doświadczeniem, które je uzasadnia, zmusza nawet do ich akceptacji.

...że nastroje te i motywacje wydają się osobliwie rzeczywiste

Ale nikt, nawet święty, nie żyje w świecie stwarzanym przez symbole religijne cały czas; większość ludzi żyje w nim tylko od czasu do czasu. To codzienny świat zwykłych przedmiotów i praktycznych zajęć jest — jak powiada Schutz — fundamentalną rzeczywistością ludzkiego doświadczenia. Fundamentalną w tym sensie, że jest to świat, w którym jesteśmy najsilniej zakorzenieni, którego swoistej faktyczności niemal nie jesteśmy w

stanie podać w wątpliwość (choć możemy podać w wątpliwość pewne jego części), od którego presji i wymogów nie możemy uciec<sup>45</sup>. Człowiek (a nawet duże grupy ludzi) może być nieczuły na wartości estetyczne, może być religijnie indyferentny, nie dość wyedukowany, by prowadzić formalne, naukowe analizy, ale nie może przetrwać bez tego, co potoczne, codzienne, zdroworozsądkowe. Stąd — z ludzkiego punktu widzenia — najistotniejszy wpływ dyspozycji formowanych przez rytuały religijne nie objawia się w samych rytuałach, ale w sposobie, w jaki zabarwiają one wyobrażenia o świecie nagich faktów. Szczególny ton, cechujący poszukiwania wizji Indian z Wielkich Równin, wyznania Manus, ćwiczenia mistyczne Jawajczyków, przenika sfery ich życia leżące daleko poza sferą czysto religijną, nadając im swoisty styl — napięcie, dynamikę — przepajając je szczególnym nastrojem. Splot okrucieństwa i komizmu, który odsłania walka Rangdy z Barongiem, można odnaleźć niemal we wszystkich codziennych działaniach Balińczyków, dla których — jak i dla rytuału — charakterystyczny jest jawny lęk, hamowany przez historyczną wesołość. Religia jest interesująca dla socjologa nie dlatego, że — jak chciałby wulgarny pozytywizm — opisuje porządek społeczny (bo jeśli to robi, to w sposób bardzo stronniczy i niepełny), ale dlatego, że — jak środowisko, władza polityczna, bogactwo, porządek prawny, jednostkowe emocje i poczucie piękna — kształtuje go.

Wzajemne oddziaływanie perspektywy religijnej i potocznej jest w istocie jednym z najoczywistszych faktów empirycznych świata społecznego, ale zarazem najczęściej nie dostrzeganym przez antropologów, choć każdy zetknął się z nim niezliczoną ilość razy. Wiara religijna jest zwykle traktowana jako cecha jednostkowa, nie różniąca się niczym specjalnym od miejsca za-

mieszkania, zawodu, pozycji w stosunkach pokrewieństwa i podobnych danych. Ale wiara religijna w kulminacyjnych momentach rytuału, gdy pochłania nas bez reszty, przenosząc w inny sposób istnienia, nie jest tym samym, co wiara religijna w codziennym życiu, będąca tylko bladym wspomnieniem tej pierwszej. Niezdawanie sobie z tego sprawy doprowadziło do wielu konfuzji, szczególnie w rozważaniach o tak zwanej „mentalności prymitywnej”. Spór między Lévy-Bruhlem i Malinowskim, dotyczący natury „prymitywnej myśli”, wziął się po części z niedostrzeżenia tej różnicy: podczas gdy filozof francuski badał tę wizję rzeczywistości, która cechuje swoiście religijną perspektywę, polsko-angielski etnograf zajął się tą, która cechuje perspektywę potoczną<sup>46</sup>. Obaj chyba czuli, że nie mówią o tym samym, ale pobłądzili na pewno w jednym: nie potrafili dać właściwego wyjaśnienia swoistej interakcji tych dwu form „myśli” lub — jakbym ja to określił — dwu form symbolicznego wyrażania. I tak, gdy dziki Lévy-Bruhla — mimo jego późniejszych zastrzeżeń — zdaje się żyć w świecie składającym się wyłącznie z mistycznych obcowañ, to dziki Malinowskiego żyje — mimo nacisku na funkcjonalne znaczenie religii — w świecie składającym się wyłącznie z działań praktycznych. Obaj stali się wbrew sobie samym redukcjonistami (a idealisci są nie gorszymi redukcjonistami od materialistów), ponieważ nie potrafili ująć człowieka jako przechodzącego — z mniejszą lub większą łatwością, ale bardzo często — między tymi dwoma, radykalnie różniącymi się sposobami widzenia świata, sposobami nie przystającymi do siebie, rozdzielonymi kulturową przepaścią, nad którą, w obu kierunkach, trzeba dokonywać kierkegaardiańskich „skoków”:

„Jest tak wiele rozmaitych doświadczeń szoku, jak wiele jest różnych wyodrębnionych sfer sensu, które

mogą zostać uznane za rzeczywiste. Przykładem może być zasypianie — przejście w świat snu; wewnętrzna przemiana, jakiej doznajemy, gdy unosi się kurtyna w teatrze, a my wkraczamy w świat dramatu; radykalna zmiana w naszym nastawieniu, gdy, stojąc przed obrazem, pozwolimy, by jego ramy wyznaczyły nasze pole wizualne, i przeniesiemy się w świat obrazu; zakłopotanie znajdujące ujście w wybuchu śmiechu, gdy słysząc dowcip, jesteśmy skłonni na krótką chwilę uznać za rzeczywisty fikcyjny świat żartu, a w konsekwencji świat naszego życia codziennego za szalony; rozmowa z lalką, która pomaga dziecku wkroczyć w świat zabawy itd. Ale przykładem mogą być tu także różnorodne doświadczenia religijne, np. kierkegaardiańskie doświadczenie «chwili», znamienne dla wejścia w sferę religijną — wszystkie one są przykładami takiego szoku, ale jest nim także decyzja badacza, by zastąpić zaangażowane uczestnictwo w sprawach «tego świata» obiektywnym (analitycznym) doń nastawieniem<sup>47</sup>.

Dostrzeżenie i badanie jakościowej różnicy — empirycznej, nie transcendentalnej — między religią czystą a stosowaną, między spotkaniem z tym, co uznaje się za „prawdziwie rzeczywiste”, a spoglądaniem na codzienne doświadczenia przez pryzmat tego, co spotkanie takie objawia, może doprowadzić nas do głębszego zrozumienia tego, co ma na myśli Bororo mówiąc: „Jestem papugą”, lub chrześcijanin mówiąc: „Jestem grzesznikiem”, niż to, na jakie pozwala nam teoria prymitywnego mistycyzmu, w której świat codzienny zamienia się w obłok podejrzanych idei, lub teoria prymitywnego pragmatyzmu, w której religia staje się zbiorem użytecznych fikcji. Przykład z papugą, który zaczerpnąłem z pracy W. Percy’ego<sup>48</sup>, jest dobry, bo pokazuje, że nie trafne jest interpretowanie tego twierdzenia jako wyrazu przekonania Bororo, że rzeczywiście jest papugą (bo

nie próbuje obcować z innymi papugami), twierdzenie to nie jest też fałszywe ani nonsensowne (bo nie jest to — lub nie jest wyłącznie — stwierdzenie faktu przynależności klanowej, stwierdzenie, które może być potwierdzone lub zanegowane, tak jak można potwierdzić lub zanegować stwierdzenie: „Jestem Bororo”), nie jest też ono fałszywe z naukowego punktu widzenia i prawdziwe z punktu widzenia mitycznego (bo prowadzi to wprost do koncepcji pragmatycznych fikcji, która to koncepcja, skoro zarazem uznaje prawdziwość mitów i jej przeczy, jest wewnętrznie sprzeczna). Aby móc określić sens tego twierdzenia, trzeba, jak się zdaje, z konieczności przyjąć, że twierdzenie to ma inny sens w „wyodrębnionej sferze sensu”, stwarzanej przez perspektywę religijną, a inny w perspektywie zdroworozsądkowej. W perspektywie religijnej nasz Bororo jest „rzeczywiście” „papugą”, a w pewnych momentach rytuału może także „obcować” z innymi „papugami” — metafizycznymi jak on sam, a nie ze zwykłymi, fruującymi sobie wśród drzew. W perspektywie zdroworozsądkowej natomiast, jest on — jak sądzę — papugą w tym sensie, że należy do klanu, którego członkowie traktują papugę jako swój totem, a z przynależności tej z kolei wynikają — gdy uzna się podstawową naturę rzeczywistości odsłanianą w perspektywie religijnej — pewne moralne i praktyczne konsekwencje. Człowiek, który mówi nam w zwykłej rozmowie, że jest papugą, stwierdza, że, jak to pokazuje mit i rytuał, jest jakoś spokrewniony z papugami i ten religijny fakt ma istotne konsekwencje społeczne: my, papugi, musimy trzymać się razem, nie możemy zawierać ze sobą małżeństw, nie wolno nam jeść zwykłych papug itp. Postępowanie sprzeczne z tymi regułami naruszałoby podstawy całego wszechświata. Właśnie to plasowanie najzwyklejszych działań w perspektywie ostatecznej

sprawia, że religia nierzadko jest tak potężną siłą społeczną. Religia zmienia, często radykalnie, cały pejzaż codziennego życia, wpływa na nie w taki sposób, że nastroje i motywacje formowane przez praktyki religijne wydają się doskonale praktyczne i rozumne, a ich przyjęcie — jedyną możliwością, zważywszy na to, czym rzeczy „rzeczywiście” są.

Rytualny „przeskok” (wyrażenie to jest może nazbyt sportowe, by mogło opisać to zjawisko właściwie — „przejsie” jest chyba wyrażeniem lepszym) do sfery znaczeń określanej przez wyobrażenia religijne i powrót — gdy rytuał kończy się — do świata codziennego zmienia człowieka, chyba że, jak się to niekiedy zdarza, doświadczenie to nie pozostawiło śladów. Zmiana ta pociąga za sobą przemianę codziennego świata, bo od tej chwili staje się on tylko częścią szerszej rzeczywistości, która go przekształca i dopełnia.

Ale treść tego przekształcenia i dopełnienia nie jest, jak chcieliby tego niektórzy badacze prowadzący „studia porównawcze” nad religiami, wszędzie taka sama. Piętno, jakie religia nadaje codziennemu życiu, zależy od natury danej religii, od skłonności, jakie wzbudza w wiernych przez swoje wyobrażenie porządku kosmosu, które przychodzi im zaakceptować. „Wielkie religie” podkreślają swą organiczną odmienność, czasem dochodzą w tym do zelotyzmu. Ale nawet na poziomie religii plemiennych i ludowych dostrzegamy idiosynkratyczny charakter sposobów zachowywania się różnych grup ludzkich, wypływający z ich wiary w to, czego doświadczają. Ta swoistość tradycji religijnych jest często gubiona przez etnografów, którzy włączają je w martwe kategorie: „animizmu”, „animatyzmu”, „tote-mizmu”, „szamanizmu”, „wiary w duchy przodków” i inne podobnie mdłe typologie, za pomocą których skutecznie uśmiercają swe dane. Zrównoważony Jawaj-



czyk nie będzie czuł się swojsko wśród opętanego poczuciem winy ludu Manus, a rzutki Indianin Crow na beznamietnej Jawie. Mimo że świat zna wiele czarownic i rytualnych kłownów, Rangda i Barong nie są zgeneralizowanym, ale jak najbardziej swoistym i jednostkowym upostaciowaniem strachu i wesołości. To, w co ludzie wierzą, jest tak różne jak oni sami — odwrotność tego twierdzenia jest równie prawdziwa.

To właśnie owa różnorodność oddziaływania systemów religijnych na systemy społeczne (i na struktury osobowości) sprawia, że niemożliwe jest sformułowanie ogólnej oceny znaczenia religii ani w kategoriach moralnych, ani funkcjonalnych. Nastroje i motywacje Azteka, który właśnie powraca z ceremonii złożenia ludzkiej ofiary, różnią się jednak znacznie od tych, które cechują człowieka zdejmującego maskę Kachina. Nawet w jednym i tym samym społeczeństwie „wiedza” o fundamentalnych wzorach życia wyniesiona z obrzędów magicznych będzie miała inny wpływ na społeczne i psychiczne życie człowieka niż wiedza wyniesiona ze wspólnej uczty. Jednym z głównych metodologicznych problemów w naukowej analizie religii jest wyzbycie się tonu wioskowego ateisty i wioskowego kaznodziei, a także ich bardziej wysublimowanych odpowiedników tak, by społeczne i psychologiczne konsekwencje poszczególnych wierzeń religijnych mogły ukazać się w jasnym i neutralnym świetle. Gdy to się uda, „zasadnicze” pytania: Czy religia jest „dobra” czy „zła”, „funkcjonalna” czy „dysfunkcjonalna”, „wzmacniająca ego” czy też „wywołująca lęk”, znikną jak chimery, którymi są w istocie; pozostaną natomiast poszczególne oceny, twierdzenia i diagnozy dotyczące poszczególnych przypadków. Pozostaną, oczywiście, ważne skądinąd pytania: czy twierdzenia danej religii są prawdziwe, czy dane doświadczenie religijne jest autentyczne, czy mo-

żliwe są w ogóle prawdziwe twierdzenia i autentyczne doświadczenia religijne. Ale pytań takich nie można nawet postawić, a tym bardziej odpowiadać na nie, akceptując samoograniczenia, które ustanawia perspektywa naukowa.

## 3

Z punktu widzenia antropologa znaczenie religii tkwi, z jednej strony, w jej zdolności dostarczania jednostce lub grupie ogólnych, ale zarazem swoistych wyobrażeń świata; osobowości (*self*) i relacji między nimi — w tym sensie religia jest modelem czegoś. Z drugiej strony, religia jest źródłem nie mniej swoistych dyspozycji „duchowych” — i w tym sensie jest modelem dla czegoś. Z tych funkcji kulturowych wypływają z kolei jej funkcje psychologiczne i społeczne.

Pojęcia religijne promieniują poza właściwą im metafizyczną sferę, dostarczając najogólniejszych, fundamentalnych idei, które nadają sens wielu doświadczeniom — intelektualnym, emocjonalnym i moralnym. Chrześcijanin spogląda na ruch faszystowski przez pryzmat grzechu pierworodnego, który tłumaczy — choć nie w sensie przyczynowym — ten fenomen, nadaje mu moralny, poznawczy, a nawet emocjonalny sens. Dla Azande podstawą interpretacji faktu, że spichlerz zawałił się na przyjaciela lub krewnego, jest zawsze swoiste i osobliwe pojęcie czarów, które pozwala im na uniknięcie tak filozoficznych, jak i psychologicznych dylematów indeterminizmu. Jawajczyk odnajduje w zapożyczonym i przemienionym pojęciu *rasa* („zmysł — smak — uczucie — znaczenie”) środek pozwalający „widzieć” w nowym świetle zjawiska emocjonalne, polityczne, choreograficzne i smakowe. Wierzenia religij-

ne są nie tylko „streszczeniem” ładu kosmosu, są także swoistym objaśnieniem codziennego świata stosunków społecznych i zjawisk psychologicznych — powodują, że zjawiska te są uchwytne.

Ale są one nie tylko objaśnieniem, są także wzorem. Wierzenia religijne nie tylko pozwalają interpretować procesy psychologiczne i społeczne w kategoriach kosmicznych — bo wtedy przynależałyby do filozofii, a nie religii — ale także kształtują je. Z doktryny grzechu pierwotnego wyrasta pewna postawa wobec życia, powracający nastrój i trwałe zbiory motywacji. Zande uczy się z wyobrażeń magicznych nie tylko rozumienia dziwnych „przypadków” jako nieprzypadkowych, ale i reagowania nienawiścią wobec tych, którzy te pozorne przypadki wywołali, i postępowania z nimi ze stosowną stanowczością. *Rasa* jest nie tylko koncepcją prawdy, piękna i dobra, jest także preferowanym sposobem doświadczania świata: mieszaniną beznamiętnego niezangażowania, dobrotliwej powściągliwości i nie zważającego spokoju. Nastroje i motywacje wzbudzone przez wierzenia religijne oświetlają odbitą, księżycową poświatą masywną budowlę świeckiego życia ludzi.

Badanie społecznej i psychologicznej roli religii nie polega tedy na odnajdywaniu korelacji między pewnymi aktami rytualnymi a pewnymi świeckimi więziami społecznymi — choć, oczywiście, korelacje takie istnieją i warte są stałych studiów, szczególnie jeśli jesteśmy w stanie powiedzieć o nich coś nowego. Polega raczej na zrozumieniu, jak się to dzieje, że ludzkie wyobrażenia, nawet niewysłowione, o tym, co „prawdziwie rzeczywiste”, i skłonności wzbudzone przez te wyobrażenia zabarwiają ich poczucie tego, co rozumne, praktyczne, ludzkie, moralne. Jak szeroki jest ten wpływ (w wielu społeczeństwach wpływy religii wydają się bardzo ograniczone, w innych niemal wszechobejmujące),

jak głęboki (wielu ludzi i wiele grup społecznych traktuje religię — przynajmniej w sferze *profanum* — niefrasobliwie, podczas gdy inni pamiętają o swej wierze w każdej sytuacji, nawet najbardziej zwyczajnej), na ile skuteczny (bo głębokość rozziw między tym, co religia nakazuje, a tym, co ludzie rzeczywiście robią, jest w największym stopniu kulturowo zmienna) — oto najistotniejsze pytania porównawczej socjologii i psychologii religii. Także stopień złożoności systemów religijnych jest niesłychanie zróżnicowany i nie da się sprować do prostego ewolucyjnego schematu. W jednym społeczeństwie wykład symbolicznego ujęcia rzeczywistości może sięgnąć szczytów złożoności i systematyczności, w innych — nie mniej społecznie rozwiniętych — ujęcie takie może pozostać prymitywne, we właściwym sensie tego słowa, może składać się z masy fragmentarycznych wierzeń, pojedynczych obrazów, świętych odbłyśków i duchowych piktogramów. Wystarczy pomyśleć o Australijczykach i Buszmenach, o ludach Toradja i Alor, Hopi i Apaczach, o Hindusach i Rzymianach, a nawet Włochach i Polakach, by zdać sobie sprawę z tego, że stopień religijnej artykulacji nie jest identyczny nawet w społeczeństwach o podobnej złożoności.

Antropologiczne badania nad religią składają się zatem z dwu faz: do pierwszej należy analiza systemów znaczeń ucieleśnionych w symbolach, które składają się na religię w ścisłym sensie; do drugiej — powiązanie tych systemów z procesami psychologicznymi i strukturalno-społecznymi. Moje nieusatisfakcjonowanie współczesnymi pracami antropologów społecznych o religii bierze się nie z tego, że dotyczą one drugiej fazy, ale z tego, że negują pierwszą i, czyniąc tak, traktują jako samo przez się zrozumiałe to, co przede wszystkim powinno być wyjaśnione. Badania roli wiary w duchy przodków w wyznaczaniu sukcesji politycznej, uczt

ofiarnych w określaniu zobowiązań wpływających z pokrewieństwa, prześlągania duchów w wyznaczaniu kolejności prac rolniczych, wróżb we wzmacnianiu kontroli społecznej, rytuałów inicjacyjnych w przyspieszaniu dojrzewania osobowości mogą prowadzić do ważnych odkryć. Nie proponuję wcale, żeby porzucić je dla jałowego kabalizmu, w jaki łatwo popada symboliczna analiza egzotycznych wierzeń. Ale badania te nie mogą być zbyt obiecujące, jeśli prowadzi się je, posilkując się zdroworoządkowymi wyobrażeniami o tym, czym jest, jako religijny wzór, cześć oddawana przodkom, ofiara zwierzęca, wiara w duchy, wróżby czy rytuały inicjacyjne. Dopiero wtedy, gdy będziemy dysponować teoretyczną analizą symbolicznych działań dorównującą swym wyrafinowaniem już istniejącym analizom działań społecznych i procesów psychologicznych, będziemy mogli zająć się skutecznie tymi aspektami życia społecznego i psychicznego, w których religia (także sztuka, nauka, ideologia) odgrywa decydującą rolę.

przełożyła Dorota Lachowska

- <sup>1</sup> Leo Steinberg, *The Eye Is Part of the Mind*, „Partisan Review” 1953, 70, s. 194—212.
- <sup>2</sup> Morris Janowitz, *Anthropology and the Social Sciences*, „Current Anthropology” 1963, 4, s. 139, 146—154.
- <sup>3</sup> Talcott Parsons, Edward Shils, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass., 1951.
- <sup>4</sup> Susanne K. Langer, *Philosophical Sketches*, Baltimore 1962.
- <sup>5</sup> S. K. Langer, *Nowy sens filozofii*, tłum. A. K. Bogucka, Warszawa 1976.

- <sup>6</sup> Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form*, Baton Rouge, La., 1941, s. 9.
- <sup>7</sup> Błąd odwrotny, szczególnie częsty u neokantystów, np. u Cassirera, polegający na traktowaniu symboli jako tożsamyh z ich odniesieniami lub „konstytutywnych dla nich”, jest równie zgubny. (Por. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, 3 t., New Haven 1953—1957.) „Można wskazać księżyc palcem — miał powiedzieć pewien prawdziwy lub zrećcznie wymyślony mistrz Zen — ale brać palec za księżyc może tylko głupiec”.
- <sup>8</sup> K. Craik, *The Nature of Explanation*, Cambridge 1952.
- <sup>9</sup> Konrad Lorenz, *King Solomon's Ring*, London 1952.
- <sup>10</sup> Karl von Frisch, *Dialects in the Language of the Bees*, „Scientific American” 1962, August.
- <sup>11</sup> Craik, wyd. cyt.
- <sup>12</sup> Robert H. Lowie, *Primitive Religion*, New York 1924.
- <sup>13</sup> Leo F. Fortune, *Manus Religion*, Philadelphia 1935.
- <sup>14</sup> Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Ill., 1960.
- <sup>15</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London—New York 1949.
- <sup>16</sup> Tamże, s. 86.
- <sup>17</sup> Tamże, s. 99.
- <sup>18</sup> Clyde Kluckhohn, *The Philosophy of the Navaho Indians*, w: F.S.C. Northrop (red.), *Ideological Differences and the World Order*, New Haven 1949, s. 356—384.
- <sup>19</sup> Jack Goody, *Religion and Ritual. The Definition Problem*, „British Journal of Psychology” 1961, 12, s. 143—164.
- <sup>20</sup> William James, *The Principles of Psychology*, 2 t., New York 1904.

- <sup>21</sup> Langer, *Nowy sens filozofii*, wyd. cyt., s. 417—418.
- <sup>22</sup> Edward E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937.
- <sup>23</sup> Alfred R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Ill., 1952.
- <sup>24</sup> George Bateson, *Naven*, wyd. II, Stanford 1958. Opisy Batesona dowodzą, że „chroniczne” i „ostre” formy tych poznawczych zainteresowań są ściśle powiązane, a reakcje na niezwykłe zdarzenia odwzorowują te, które ustaliły się w stosunku do sytuacji bardziej codziennych i zwykłych. Bateson pisze: „Pewnego razu zaprosiłem jednego z moich informatorów, by obejrzał wywoływanie klisz fotograficznych. Najpierw wywołałem klisze, a potem utrwałem je w otwartej kuwecie w przyćmionym świetle tak, że mój informator mógł widzieć stopniowe wyłanianie się obrazów. Zainteresowało go to bardzo, a w kilka dni później zakomunikował mi, że nigdy nie pokaże tej procedury członkom innych klanów. Jednym z jego przodków był Kontum-mali i dlatego proces wywoływania zdjęć był dla niego faktycznym ucieleśnianiem się fal w obrazach — traktował go jako ujawnienie tajemnicy klanu.
- <sup>25</sup> Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience*, Oxford 1961, s. 151 n.; Bronisław Malinowski, *Magia, nauka, religia*, tłum. T. Święcka, w: *Naukowa teoria kultury*, Warszawa 1958, s. 462.
- <sup>26</sup> Siegfried F. Nadel, *Malinowski on Magic and Religion*, w: Raymond Firth (red.), *Man and Culture*, London 1957, s. 189—208.
- <sup>27</sup> Malinowski, wyd. cyt., s. 465.
- <sup>28</sup> C. W. Smith, A. M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, London 1920, s. 197 n., fragment cytowany przez Paula Radina, *Primitive Man as a Philosopher*, New York 1957, s. 100—101.

- <sup>29</sup> Clyde Kluckhohn, Dorothy Leighton, *The Navaho*, Cambridge, Mass., 1946; G. Reichard, *Navaho Religion*, 2 t., New York 1950.
- <sup>30</sup> Reichard, wyd. cyt.
- <sup>31</sup> Lienhardt, wyd. cyt., s. 28—55.
- <sup>32</sup> Tamże.
- <sup>33</sup> Nie znaczy to jednak, że dotyczy to każdego w każdym społeczeństwie, bo — jak zauważył kiedyś nieśmiertelny Don Marquis — nie ma się duszy, dopóki nie chce się jej mieć. Często przywoływane uogólnienie ujmujące religię jako ludzki powszechnik miesza prawdopodobnie prawdziwe (choć nie dające się zweryfikować przy obecnym stanie wiedzy) twierdzenie, mówiące, że nie istnieje ludzka społeczność całkowicie pozbawiona wzorów kulturowych, które — używając zaproponowanej wyżej lub podobnej definicji — można by nazwać religijnymi, z twierdzeniem, z pewnością nieprawdziwym, że wszyscy ludzie we wszelkich społecznościach mogą być w sensowny sposób nazwani religijnymi. Ale o ile antropologiczne badania nad wiarą religijną są nie dość rozwinięte, to podobne badania nad niewiarą po prostu nie istnieją. Świadectwem dojrzałości antropologii religii byłby moment, w którym bardziej subtelny Malinowski napisałby książkę pod tytułem *Wiara i niewiara* (lub nawet *Wiara i hipokryzja*) w społeczności dzikich.
- <sup>34</sup> Alasdair MacIntyre, *The Logical Status of Religious Belief*, w: A. MacIntyre (red.), *Metaphysical Beliefs*, London 1957, s. 167—211.
- <sup>35</sup> Terminy „postawa” (jak w określeniu „postawa estetyczna”) i „nastawienie” („nastawienie naturalne”) są innymi, bardziej może popularnymi terminami odnoszącymi się do tego, co ja nazwałem „perspektywą”. (Gdy chodzi o pierwszy termin, por. C. Bell,

*Art*, London 1914; w sprawie drugiego odsyłam do tomu Alfreda Schutza, *Collected Papers*, t. I, *The Problem of Social Reality*, The Hague 1962, choć termin ten jest terminem Husserlowskim.) Nie użyłem tych terminów z powodu ich wyraźnie subiektywistycznych konotacji, silniejszego nacisku na to, co jest domniemanym subiektywnym stanem jednostki, a nie na pewien zbiór odniesień — zapośredniczony przez symbole — między jednostką a sytuacją. Nie znaczy to, oczywiście, że fenomenologiczne analizy doświadczenia religijnego — jeśliby wyrazić je w terminach intersubiektywnych, nietranscendentalnych, prawdziwie naukowych — nie są istotne dla pełnego zrozumienia wierzeń religijnych, znaczy to tylko, że perspektywa przyjęta przeze mnie jest inna. (Por. W. Percy, *Symbol, Consciousness and Intersubjectivity*, „*Journal of Philosophy*” 1958, 15, s. 631—641). Innymi terminami używanymi w podobnych analizach są: „punkt widzenia”, „ramy odniesień”, „usposobienie”, „orientacja”, „nastawienie”, „mentalność”, wybór jednego z nich zależy od tego, na jaki — społeczny, psychologiczny, kulturowy — aspekt zagadnienia badacz chce zwrócić uwagę.

<sup>36</sup> Schutz, wyd. cyt.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Langer, *Feeling and Form*, New York 1953, s. 49.

<sup>39</sup> Milton Singer, *The Cultural Pattern of Indian Civilization*, „*Far Eastern Quarterly*” 1955, 15, s. 23—26.

<sup>40</sup> Singer, *The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras*, w: M. Singer (red.), *Traditional India*, Philadelphia 1958, s. 140—182.

<sup>41</sup> Raymond Firth, *Elements of Social Organization* London—New York 1951, s. 250.

<sup>42</sup> Rytuał ten został drobiazgowo opisany i zanalizowany przez wielu nadzwyczaj uzdolnionych etnogra-

fów, dlatego nie będę próbował rekonstruować jego wzorcowej postaci. (Zob. np. J. Belo, *Bali. Rangda and Barong*, New York 1949; J. Belo, *Trance in Bali*, New York 1960; B. DeZoete, W. Spies, *Dance and Drama in Bali*, London 1938; George Bateson, Margaret Mead, *Balinese Character*, New York 1942; M. Covarrubias, *The Island of Bali*, New York 1937.) Większa część moich interpretacji rytuału wywieziona jest z osobistych obserwacji poczynionych na Bali w latach 1957—1958.

<sup>43</sup> Belo, *Trance in Bali*, wyd. cyt.

<sup>44</sup> Bateson, Mead, wyd. cyt., s. 36.

<sup>45</sup> Schutz, wyd. cyt., s. 226 n.

<sup>46</sup> Malinowski, wyd. cyt.; Lucien Lévy-Bruhl, *How Natives Think*, New York 1926.

<sup>47</sup> Schutz, wyd. cyt., s. 231.

<sup>48</sup> W Percy, *The Symbolic Structure of Interpersonal Process*, „*Psychiatry*” 1961, 24, s. 39—52.

(Clifford Geertz, *Religion As a Cultural System*, w: *The Interpretation of Culture*, Basic Books Inc., New York 1973, s. 87—125)