



Andrzej Szyjewski

# Etnologia religii

Etnologia religii

Andrzej Szyjewski

# Etnologia religii



Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Copyright by Zakład Wydawniczy »NOMOS« & Andrzej Szyjewski

Recenzje: prof. dr hab. Ewa Nowicka  
prof. dr hab. Włodzimierz Pawluczuk

Redakcja wydawnicza: Anna Grochowska-Piróg  
Redakcja techniczna: Józefa Słonina  
Okładka: Kompania Graficzna – Joanna i Wojciech Jedlińscy

ISBN 978-83-7688-328-1

Kraków 2016  
Wydanie II poprawione

Zakład Wydawniczy »NOMOS«  
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax: 12 626 19 21  
e-mail: [biuro@nomos.pl](mailto:biuro@nomos.pl); [www.nomos.pl](http://www.nomos.pl)

# SPIS TREŚCI

Wprowadzenie . . . . .	9
<b>Część pierwsza: PODSTAWY ETNOLOGII RELIGII . . . . .</b>	<b>13</b>
Rozdział I: Etnologia, antropologia, etnologia religii . . . . .	15
a) <i>ab origines</i> . . . . .	15
b) antropologia i jej zakres . . . . .	20
c) antropologiczne rozumienie i definicja kultury . . . . .	22
d) przedmiot etnologii religii i podejścia badawcze . . . . .	31
Rozdział II: Charakterystyka społeczności tradycyjnych . . . . .	47
a) wyróżniki społeczności tradycyjnych . . . . .	47
b) własność i system ekonomiczny . . . . .	54
c) system prawny . . . . .	59
d) struktura społeczna . . . . .	60
e) typ więzi społecznej i świadomość plemienna . . . . .	62
f) tryb życia społeczności tradycyjnych a środowisko . . . . .	63
g) religia a środowisko, religia jako system adaptacyjny . . . . .	67
Rozdział III: Przejawy „myślenia nieoswojonego” . . . . .	72
a) wymiary myślenia tradycyjnego . . . . .	72
b) myślenie mityczne, czas mityczny, wzorcowy charakter mitu . . . . .	77
c) magia i mana . . . . .	90
d) tabu i skalanie w konstrukcji sacrum . . . . .	103
Rozdział IV: Człowiek i zwierzęta – o totemizmie po Lévi-Straussie . . . . .	111
a) totem a organizacja kosmosu . . . . .	111
b) związki człowiek–zwierzę w totemizmie . . . . .	118
c) mity i obrzędy totemiczne; rozmnożenie totemu i Ucztą Totemiczna . . . . .	120
d) „złuda totemizmu” . . . . .	126
<b>Część druga: RELIGIE SPOŁECZNOŚCI ZBIERACZO-ŁOWIECKICH . . . . .</b>	<b>131</b>
Rozdział V: Biologiczne podstawy kultury i religii . . . . .	133
a) kulturowy potencjał prymatów . . . . .	133
b) o istocie człowieka . . . . .	146
c) „religijne” zachowania prymatów . . . . .	149
Rozdział VI: Antropogeneza i geneza wierzeń religijnych . . . . .	156
a) rozwój naczelnych ( <i>Primates</i> ) . . . . .	156

b) proterooantropii (4,5–1,2 mln lat p.n.e.) . . . . .	164
c) powstanie człowieka: archantropii (2,4 mln – 200 tys. lat p.n.e.) . . . . .	172
d) paleoantropii (250–30 tys. lat p.n.e.) i spory wokół religii neandertalczyka . . . . .	189
<b>Rozdział VII: Neoantropii górnego paleolitu a współczesne społeczności</b>	
zbieracko-łowieckie . . . . .	206
a) narodziny <i>Homo sapiens (sapiens)</i> . . . . .	206
b) kobieta i jej symbole . . . . .	212
c) Księżyc i miary czasu . . . . .	221
d) misterium jaskini . . . . .	223
e) Potnia Theron – ‘Pani Dzikiej Zwierzyny’ . . . . .	228
f) męczyzna – szaman i łowca . . . . .	236
g) pochówki górnopaleolityczne . . . . .	239
<b>Rozdział VIII: Ideologia Wielkich Łowów</b> . . . . .	243
a) sztuka paleolitu a zachowania łowieckie . . . . .	243
b) Pan Dzikiej Zwierzyny . . . . .	247
c) niedźwiedź i Pan Dzikiej Zwierzyny . . . . .	253
d) żubr a indiańska mitologia Wielkich Łowów . . . . .	265
e) mamut i mityczna kosmologia paleolitu . . . . .	271
f) ofiary i rytuały inicjacyjne . . . . .	274
g) okres magdaleński i symbolika malarstwa jaskiniowego . . . . .	276
<b>Rozdział IX: Szamanizm – kopalnia archetypów</b> . . . . .	285
a) miejsce szamanizmu w sporze o religię paleolitu . . . . .	285
b) fizjologia ducha czyli szamanizm, halucynogeny i psychopatologia . . . . .	294
c) inicjacje szamańskie . . . . .	321
d) fenomenologia transu szamańskiego . . . . .	343
e) rytuały szamańskie . . . . .	350
f) kosmologia szamańska . . . . .	355
g) symbolika kostiumu i wyposażenia szamańskiego . . . . .	369
h) życie i śmierć szamana . . . . .	374
i) szaman a społeczeństwo . . . . .	381
<b>Część trzecia: RELIGIE SPOŁECZNOŚCI PASTERSKICH I ROLNICZYCH</b> . . . . .	385
<b>Rozdział X: Rewolucja neolityczna i powstanie kompleksu Wielkiej Bogini Matki</b> . . . . .	387
a) zmiany mezolityczne, kultury postkapsyjskie, ogniska neolityzacji . . . . .	387
b) rewolucja neolityczna jako początek procesu powstawania wielkich cywilizacji . . . . .	395
c) Jerycho . . . . .	399
d) religia Çatal Hüyük . . . . .	401
<b>Rozdział XI: O religiach ludów pasterskich</b> . . . . .	409
a) udomowienie zwierząt, powstanie społeczności pasterskich . . . . .	409
b) ród i pokrewieństwo . . . . .	413
c) władza . . . . .	414
d) sakralna funkcja trybu życia; jurta i jej symbolika . . . . .	416
e) zwierzę hodowlane jako obiekt sakralny . . . . .	421
f) kult przodków (manizm), zasada reinkarnacji . . . . .	426
g) hierofania uraniczna i bóstwa pasterzy . . . . .	427
<b>Rozdział XII: Podstawowe wątki wierzeniowo-rytualne społeczności rolniczych</b> . . . . .	432
a) mit wyłonienia . . . . .	432

b) człowiek i roślina . . . . .	434
c) zwierzę jako odpowiednik bóstwa . . . . .	441
d) Księżyc i regeneracyjna symbolika lunarna . . . . .	448
e) pozycja kobiety w społeczeństwie i religiach neolitu . . . . .	450
f) rekonstrukcja obrazu kosmosu społeczności rolniczych . . . . .	453
g) rytuały agrarne . . . . .	454
Rozdział XIII: Bogini Matka . . . . .	457
a) archetyp . . . . .	457
b) ewolucja postaci . . . . .	465
c) postacie i ikonografia . . . . .	467
Rozdział XIV: Tajne stowarzyszenia . . . . .	475
a) ogólne cechy tajnych stowarzyszeń . . . . .	475
b) struktura wewnętrzna . . . . .	478
c) Domy Mężczyzn . . . . .	481
d) rytuały inicjacyjne . . . . .	483
e) maski . . . . .	486
f) geneza i funkcje tajnych stowarzyszeń . . . . .	488
g) Afryka . . . . .	491
h) Melanezja . . . . .	495
i) polinezyjskie Arioi . . . . .	498
j) Wszyscy Towarzysze . . . . .	501
k) stowarzyszenia kobiece . . . . .	503
Rozdział XV: Powstawanie ideologii państwowych . . . . .	507
a) miasto i jego zasady organizujące . . . . .	507
b) ideologia kowalstwa i metalurgii . . . . .	513
c) kultura megalitów w Europie i Azji . . . . .	515
<b>Część czwarta: NOWE RUCHY RELIGIJNE . . . . .</b>	<b>535</b>
Rozdział XVI: Nowe ruchy religijne w społecznościach tradycyjnych . . . . .	537
a) społeczne i ideologiczne efekty zderzenia kultur . . . . .	537
b) problem inkulturacji . . . . .	542
c) klasyfikacja i cechy nowych ruchów religijnych . . . . .	545
Rozdział XVII: Przykłady nowych ruchów religijnych . . . . .	555
a) afrochrześcijaństwo . . . . .	555
b) afrochrześcijańskie religie Ameryki . . . . .	565
c) kultury cargo (kargizm) . . . . .	584
d) nowe religie polinezyjskie . . . . .	590
e) Australia . . . . .	596
f) burchanizm . . . . .	601
g) nowe religie Ameryki Północnej . . . . .	603
h) religie indiańskie Ameryki Południowej . . . . .	616
Indeks . . . . .	621
Spis ilustracji . . . . .	633



## WPROWADZENIE

Naukowa refleksja nad religiami trwa od ponad półtora wieku. Kształtujące się religioznawstwo początkowo obszernie czerpało z dorobku i doświadczeń etnologii, ta zaś usiłowała rozwiązać węzłowe problemy religioznawcze. Zrodzone na pograniczu obu nauk sądy i systemy interpretacji zjawisk religijnych w tzw. społeczeństwach plemiennych, tradycyjnych czy aliterackich określa się jako etnologię religii lub antropologię religii, dziedzinę tyleż pasjonującą co otoczoną szeregiem zaszłości i nieporozumień, które domagają się uwspółcześnienia i wyjaśnienia, poczynając od samego przedmiotu badań. Czy, dla przykładu, badania Williama Stannera nad religiami Aborygenów australijskich stanowią historię religii Australii czy też etnologię? Czy zajmujący się religiami prehistorycznymi André Leroi-Gourhan jest historykiem, etnologiem, czy zupełnie kimś innym (archeologiem religii)? Czy badania nad przedchrześcijańskimi religiami Słowian czy Bałtów mogą należeć do historii religii, jeśli społeczności te nie pozostawiły własnych tekstów, ani religijnych, ani żadnych innych? Czy etnologia religii dysponuje własnymi metodami i interpretacjami, czy też jest jedynie przeniesieniem innych sposobów podejścia do zjawiska religijnego na teren społeczeństw tradycyjnych? Morton Klass ostrzega przed pochłonięciem antropologii religii przez „pączkujące katedry religioznawstwa”<sup>1</sup>. Z kolei religioznawcy wyrażają podstawową wątpliwość: czy etnolog/antropolog zajmujący się religią (jako jedną z instytucji kulturowych, systemów symbolicznych, faktów społecznych itd.) jest etnologiem religii, tzn. czy jest w stanie pomóc religioznawstwu w jego rozterkach metodologicznych, i czy jego analizy, jeśli nie posiada on wykształcenia religioznawczego i nie ma tego specyficznego „wyczulenia” na *sacrum*, mają wartość poznawczą? Odpowiedzi mogą być różne. Günter Lanczkowski twierdzi, że należy odrzucić etnologiczne korzenie: „etnologia religii jest bardzo młodą gałęzią badań religioznawczych, jeśli nie uważa się za nią religioznawczych wyników antropologii i etnologii, lecz dyscyplinę, która przybiera wyraźnie religioznawczy punkt widzenia... Jako dyscyplina zajmująca się konsekwentnie badaniem religii pierwotnych etnologia religii jest wzbogaceniem badań religioznawczych”<sup>2</sup>. Z tej perspektywy etnologiem religii jest np. Åke Hultkrantz, autor znanej pracy *Conceptions of the Soul among North American Indians* (1953), natomiast nie jest nim Ruth Benedict, nawet jeśli napisała *The Concept of Guardian Spirit in North America* (1923). Przeważa jednak inna opinia: „etnologia religii stanowi integralną część etnologii,

---

<sup>1</sup> M. Klass, *Ordered Universes; Approaches to the Anthropology of Religion*, Boulder–Oxford 1995, s. XI.

<sup>2</sup> G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 73-74.

tak jak sfera wierzeń jest integralną częścią kultury pierwotnej społeczności”<sup>3</sup>. Z tego punktu widzenia, antropologowie są „z natury rzeczy” religioznawcami, gdyż zajmują się i n n y m i systemami religijnymi, są na inność wyczuleni, w myśl znanego hasła: „Sociology is about us and anthropology about them”. Choć ten pełen pychy punkt widzenia został mocno zachwiany przez relatywizm kulturowy, może nawet obalony w ramach postmodernistycznych badań antropologicznych, warto mieć na uwadze, że nikt bardziej od antropologów nie zasłużył się w pokonaniu barier w kontaktach międzykulturowych.

Obecnie przedmioty badań antropologicznych tracą status „innych”, a przynajmniej „całkowicie innych”, tak jak antropologowie przestają być „naszymi” oczami i uszami w ich świecie. Powojenne pokolenie antropologów w miejsce „zimnych”, tradycyjnych społeczności zetknęło się „z grą lokalnych tradycji i religii światowych”<sup>4</sup>, co domagało się, jak zauważa Clifford Geertz, przeobrażenia samego pojęcia „religia”. Benson Saler w swojej pracy o antropologicznym definiowaniu religii pokazuje drogę prowadzącą od nomotetyczności do teorii „rodziny”: „możemy zajmować się religią w znaczeniu puli elementów, które uznajemy za t y p o w e dla religii, bez zakładania, że każdy element jest k o n i e c z n y dla istnienia religii”<sup>5</sup>. To znamienne przesunięcie jest sygnałem bardziej fundamentalnych przemian, jakie zachodzą w obrębie antropologii religii: „Antropologowie – pisze James Spickard – badają teraz megakościoły protestanckie [...] i pracują na Brooklynie”<sup>6</sup>. Tym niemniej, odnowienie refleksji nad węzłowymi dla religioznawstwa kwestiami genezy i funkcji religii jest tym, co zajmuje także i współczesną etnologię/antropologię religii, jeśli brać pod uwagę ujęcia kognitywistyczne, biogenetyczny strukturalizm, czy neuroteologię.

Niniejsza książka, owoc pracy w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego i prowadzonego tamże kursu etnologii religii, korzysta z dorobku zarówno antropologii jak i religioznawstwa, i jest próbą ponownego przekonania do siebie ich reprezentantów i przełamania stereotypów funkcjonujących tak o samej dziedzinie jak i przedmiocie jej badań. O jej potrzebie decyduje fakt, że mimo kilkudziesięcioletniej tradycji religioznawczej w Polsce, nadal w niewielkim stopniu w obręb jej refleksji wchodziły, wypracowane głównie przez antropologów, nowe koncepcje i badania. W tym wysiłku *Etnologia religii* jest kontynuatorką dwóch skryptów autorstwa Łukasza Trzcińskiego i Jolanty Swolkień pt. *Wprowadzenie do etnologii religii* (Kraków 1987-1990). Obie części miały charakter niskonakładowych skryptów skierowanych głównie do studentów religioznawstwa, by zapewnić im namiastkę podręcznika i kompendium nieosiągalnej literatury zachodniej. Wobec dezaktualizacji części danych obecnych w obu skryptach, a zwłaszcza wyczerpania się ich nakładów, pojawiła się potrzeba opracowania nowego podręcznika tego przedmiotu. Odpowiedzią na to zapotrzebowanie jest niniejsza próba syntezy wiedzy o religiach, widzianej w perspektywie etnologii religioznawczej. Autor świadomy jest

<sup>3</sup> Ł. Trzciński, J. Swolkień, *Wprowadzenie do etnologii religii*, cz. I, Kraków 1987, s. 6.

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

<sup>5</sup> B. Saler, *Conceptualizing Religion: immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*, New York–Oxford 2000, s. XI.

<sup>6</sup> J. V. Spickard, *Disciplinary Conflict in the Study of Religion; anthropology, sociology and „lines in the sand?”*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2002, nr 14, s. 141.

wszelkich jej braków, a decyzja o jej publikacji, mimo niepełnego opanowania literatury przedmiotu, została podjęta głównie z powodu potrzeb dydaktycznych.

Uznając, że nie ma możliwości przedstawienia w jednym tomie zarówno szkół i podejść obecnych w etnologii religii jak i wyników ich badań, ograniczono się do tych ostatnich. *Etnologia religii* jest więc przede wszystkim pracą systematyzująco-opisową, co czyni niezbędnym określenie podstaw metodologicznych, na których oparła się praca autorska. W dużym stopniu dzieli je ze wspomnianym wyżej skryptem, osadzonym na próbach systematyzacji religii tradycyjnych podjętych przez Josepha Campbella, podpartej specyficzną metodologią proponowaną przez Andrzeja Wiercińskiego. Podręcznikowy charakter wymaga oczywiście obiektywizmu podejścia, który próbuje zachować wskazując na różnorodne interpretacje spornych materiałów, niemniej jednak praca opiera się na uznaniu religii za system adaptacyjny, pełniący funkcje ideologicznego podsystemu sterującego zachowaniami kulturowymi (w sensie Wiercińskiego), tak by relacje człowieka ze środowiskiem ułatwiał przetrwanie biologiczne, stanowi więc podstawę dla ludzkiego życia. Przyjmując ten punkt wyjścia, próbuje poddać analizie tradycyjne systemy religijne przede wszystkim w warstwie ideologicznej, by wyodrębnić te ich elementy, które służą konstruowaniu takich relacji, zbliżając się do nurtu ekologii religii zapoczątkowanego przez Åke Hultkrantz. Kolejną postacią, której intelektualny dorobek będzie bezpośrednio i pośrednio obecny w pracy, jest Włodzimierz Pawluczuk, etnolog i socjolog kultury, którego przemyślenia dopomogły w wielu przypadkach w znalezieniu odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania dotyczące istoty kultury ludowej, natury człowieka i jego relacji do sfery sakralnej.

Łatwo zauważyć, że prezentacja tak obszernej problematyki zmusza do bardzo szkicowego potraktowania części materiałów. Choć próbowałem bardziej szczegółowo wyjaśniać najistotniejsze zagadnienia, takie jak problem samego przedmiotu czy kluczowa rola szamanistycznego doświadczenia religijnego dla genezy religii, w oczywisty sposób materiał ani nie został wyczerpany, ani nawet w pełni zarysowany. Tym z czytelników, którzy zapragną pogłębić swą wiedzę, służą umieszczone pod każdym rozdziałem wskazówki bibliograficzne (pod niniejszym wprowadzeniem umieszczono zestaw głównych podręczników do szeroko pojmowanej etnologii religii). Ze względu na przeznaczenie, uwzględniają one szerzej polską literaturę przedmiotu, choć zawierają prace w innych językach, zwłaszcza te, na których autor oparł konstrukcję poszczególnych rozdziałów. Również, z pobudek przede wszystkim dydaktycznych, w pracy tej pojawia się duża liczba cytatów i odniesień do wielu autorów prezentowanej dziedziny, łącznie z dłuższymi fragmentami dotyczącymi empirycznych ilustracji przedstawianych tez, które można wykorzystać np. w trakcie ćwiczeń. Praca zawiera też pewną liczbę (zdecydowanie zbyt małą jak na podręcznik) definicji i określeń podstawowych – zostały one w tekście wyróżnione. Usprawiedliwiając się z ich niedomiaru, chciałbym zwrócić uwagę na to, że po pierwsze, celem pracy jest przede wszystkim prezentacja i rozumienie procesów religijnych, nie zaś ich operacjonalizacja, a po drugie, istnieje wydany w naszym kraju przez polskich autorów doskonały *Słownik etnologiczny*<sup>7</sup>, zawierający definicje wszystkich niemal istotnych dla

---

<sup>7</sup> *Słownik etnologiczny; terminy ogólne*, Z. Staszczak [red.], Warszawa-Poznań 1987.

etnologii religii terminów, i gorąco zachęcam do korzystania z niego oraz innych wydawnictw słownikowych.

Nie chcąc zamieniać wstępu w długą listę osób i instytucji, które przysłużyły się do powstania *Etnologii religii* chciałbym im wszystkim, od recenzentów i wydawców po kolegów i żonę podziękować zbiorowo.

Andrzej Szyjewski

### Podstawowe podręczniki etnologii religii:

– Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York 1911; – E. O. James, *Primitive Ritual and Belief; an Anthropological Essay*, London 1917; – R. H. Lowie, *Primitive Religion*, New York 1924; – R. Karsten, *The Origins of Religion*, London 1935; – P. Radin, *Primitive Religion; Its Nature and Origin*, New York 1937; – W. D. Wallis, *Religion in Primitive Society*, New York 1939; – W. Howells, *The Heathens; Primitive Man and His Religion*, New York 1948; – W. A. Lessa & E. Z. Vogt [eds], *Reader in Comparative Religion; An Anthropological Approach*, New York 1948; – W. L. Goode, *Religion Among the Primitives*, New York 1951; – A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölker*, Wiesbaden 1951; – Ch. M. Leslie, [ed.], *Anthropology and Folk Religion*, New York 1960; – E. Norbeck, *Religion in Primitive Society*, New York 1961; – T. P. van Baaren, *Menschen wie wir; Religion und Kultur der schriftlosen Völker*, Gütersloh 1964; – E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965; – A. Wallace, *Religion; An Anthropological View*, New York 1966; – J. M. Middleton [ed.], *Gods and Rituals; Readings in Religious Beliefs and Practices*, New York 1967; – A. de Waal Malefijt, *Religion and Culture; An Introduction to Anthropology of Religion*, New York 1968; – S. A. Tokariew, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, Warszawa 1969; – J. van Baal, *Symbols for Communication; an Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen 1971; – W. Dupre, *Religion in Primitive Cultures; A Study in Ethnophilosophy*, The Hague–Paris 1975; – J. J. Collins, *Primitive Religion*, Totova 1978; – S. D. Gill, *Beyond the Primitive; the Religion of Nonliterate Peoples*, Englewood 1982; – A. C. Lehmann & J. E. Myers [eds], *Magic, Witchcraft and Religion; An Anthropological Study of the Supernatural*, Palo Alto 1985; – B. Morris, *Anthropological Studies of Religion; An Introductory Text*, New York 1987; – Ł. Trzeciński, J. Swolkień, *Wprowadzenie do etnologii religii*, cz. I: Kraków 1987, cz. II: Kraków 1990; – J. Pandian, *Culture, Religion and the Sacred Self; A Critical Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Englewood 1991; – A. B. & I. L. Child, *Religion and Magic in the Life of Traditional Peoples*, Upper Saddle River 1993; – A. Wierciński, *Magia i religia, szkice z antropologii religii*, Kraków 1994; – M. Klass, *Ordered Universes; Approaches to the Anthropology of Religion*, Boulder 1995; – S. D. Glazier, [ed.], *Anthropology of Religion; A Handbook*, London 1997; – J. Bowen, *Religions in Practice; an Approach to the Anthropology of Religion*, Boston 1998.

Część pierwsza

PODSTAWY  
ETNOLOGII RELIGII



## Rozdział I

### ETNOLOGIA, ANTROPOLOGIA, ETNOLOGIA RELIGII

Nigdy nie zapomnę zdumienia, jakie ogarnęło mnie, gdy po raz pierwszy zobaczyłem tubylców na dzikim, skalistym brzegu Ziemi Ognistej, jak również natychmiastowej refleksji, że tacy właśnie byli nasi przodkowie. Ci ludzie byli całkowicie nadzy, posmarowani farbą, ich długie włosy nigdy nie widziały grzebienia, a dziki i nieufny wyraz ich twarzy dopełniała piana wypełniająca im usta pod wpływem podniecenia. Nie znali sztuki w żadnej postaci i podobnie jak dzikie zwierzęta żyli z tego, co udało im się schwycić; nie znali praw ani rządów i byli bezlitośni wobec każdego, kto nie był członkiem ich własnego klanu. Ktokolwiek widział dzikusa w jego naturalnym środowisku, nie powinien odczuwać wstydu na myśl, że w jego żyłach płynie krew istot jeszcze niższego rzędu.

K. Darwin, *Dobór płciowy*

#### a) *ab origines*

Choć dyscyplina określana dziś jako etnologia religii, etnoreligioznawstwo lub antropologia religii narodziła się dopiero w XIX w., a jej akuszerem był Karol Darwin, początków refleksji nad religiami „pierwotnymi” należy szukać w Oświeceniu. „Wiek XVIII odkrył dla religioznawstwa następujące formy wierzeń prymitywnych: fetysyzm<sup>1</sup>, szamanizm<sup>2</sup>, totemizm<sup>3</sup>, kult przodków, kultu płodności (albo kultu falliczne). Formy te opisał, zdefiniował i w ten sposób przygotował aparaturę pojęciową dla przyszłego reli-

---

<sup>1</sup> Tutaj podstawą jest praca Ch. De Brossesa *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie* z 1760 r. (Ch. de Brosses, *O kulcie fetyszów*, Warszawa 1992).

<sup>2</sup> Warto tu wymienić nazwisko P. Levesque'a, autora *Historie des differents peuples soumis a la domination des Russes, ou suite de l'Histoire de Russie*, Paris 1783.

<sup>3</sup> J. Long, *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader, Describing the Manners and Customs of the North American Indians*, London 1791.

gnozawstwa”<sup>4</sup> – pisze specjalista od oświeceniowych korzeni. Kiedy konstruowano pierwsze teorie dotyczące pochodzenia religii, instynktownie próbowano zwracać się ku tym społeczeństwom, które bliższe są, zdaniem XVIII-wiecznych racjonalistów, „prawdziwej” religii niż skorumpowana cywilizacja Europy. S e n t y m e n t a l i z m bazujący na filozofii deistów starał się dowieść, że współcześnie jedyny prawdziwy kult Najwyższej Istoty, wolny od historycznych zafałszowań i oszustw kapłanów, reprezentują „dobrzy dzikusy” rodem z utopii i powieści J. J. Rousseau. Refleksja s e n s u a l i s t ó w wychodziła z odmiennego założenia, że wszelkie idee wywodzą się ze zmysłów, a w konsekwencji ze świata zewnętrznego. Także idea Boga nie została człowiekowi objawiona, lecz zrodziła się na pewnym etapie ludzkiego rozwoju, czyli epokę religijną powinna poprzedzać e p o k a b e z r e l i g i j n a, kiedy ludzkość pozbawiona była moralności (tzw. ateizm pierwotny), a przykłady społeczeństw pozbawionych religii zapewniała sensacyjna literatura podróżnicza. John Locke pisał pod jej wpływem w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*: „Lud Tupinamba wierzył, że zemsta nad nieprzyjaciółmi i pożeranie ich jak największej liczby – to cnoty, którymi zasłużą sobie na raj. Nie znali oni nawet nazwy Boga i nie mieli religii ani obrzędów religijnych”<sup>5</sup>. Wtórzy mu John Wesley, założyciel metodyzmu: „Naturalna religia Creeków, Czirokezów, Chicksaw i innych Indian polega na torturowaniu schwytanych więźniów od rana do nocy, póki nie upieką ich na śmierć”<sup>6</sup>. Bronisław Malinowski cytuje słowa innego z ówczesnych autorytetów: „Pewna znana w życiu publicznym osobistość, zapytana o zwyczaje i sposób bycia tubylców – odpowiedziała: »zwyczajów nie mają wcale, maniery zwierzęce«”<sup>7</sup>.

Postacią, którą etnologowie XIX w. uznawali za prekursora metody porównawczej w badaniach nad religiami był Bernard Fontenelle, który w *De l'origine des fables* stwierdził zdumiewającą zgodność między wierzeniami starożytnych Greków i Indian. Jego zdaniem Grecy musieli być więc na początku „takimi samymi dzikusami jak Amerykanie”<sup>8</sup>. Najczęściej jednak pada tu nazwisko Josepha F. Lafitau, francuskiego misjonarza pracującego wśród Irokezów. Nauka zawdzięcza mu uznanie wierzeń indiańskich za religię oraz teorię pierwotnego monoteizmu jako religii przekazanej przez Boga Adamowi, a za jego pośrednictwem w s z y s t k i m ludom świata. Ten pierwotny kult Istoty Najwyższej uległ degeneracji na skutek ciemnoty ludzkiej, występków i grzechu, przestając się w obecną idolatryczną karykaturę. Kazimierz Moszyński nazwał pracę Lafitau *Moeurs des sauvages Americaine comparee aux moeurs des premiers temps* „pierwszą kapitalną pracą etnograficzno-etnologiczną”<sup>9</sup>. Oświeceniowe teorie religii wiążą się

<sup>4</sup> M. Skrzypek, *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Wrocław 1989, s. 396.

<sup>5</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, Warszawa 1955, s. 67.

<sup>6</sup> J. Wesley, *Dziela*, t. V, s. 402. Te słowa były wynikiem długotrwałych sporów, czy Indianie są ludźmi i posiadają dusze. Twierdzono, że Indianie nie mogą być ludźmi, bo nie rosną im brody, jedzą pajaki i potrafią liczyć tylko do trzech, oraz są tchórzliwi i nie znają praw. Por. W. Jacórzyski, D. Wołowski, *Porywacze dusz*, Warszawa 1995, s. 176.

<sup>7</sup> B. Malinowski, *Argonauści Zachodniego Pacyfiku*, *Dziela* t. III, Warszawa 1987, s. 38.

<sup>8</sup> S. Reinach stwierdza: „Fontenelle odgadł prawdziwą metodę porównawczą, polegającą na szukaniu informacji i paraleli u dzikich, kiedy chce się wyjaśnić rzecz, która wydaje się prymitywna w społeczeństwach cywilizowanych”. [*Esquisse d'une histoire de l'exégèse mythologique, cultes, mythes et religions*, Paris 1912, s. 7, cyt. za M. Skrzypek, *op. cit.*, s. 92].

<sup>9</sup> K. Moszyński, *Człowiek; wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław 1958, s. 149.

z reguły z tezą degeneracyjną, podczas gdy wyrastający z nich ewolucjonizm przyjął za podstawę progresizm – rozwój kultur i religii od najprymitywniejszych do najbardziej skomplikowanych i rozwiniętych, poprzez stopniową akumulację wiedzy eksperymentalnej.

W obrębie paradygmatu ewolucjonizmu pytanie o istotę danego zjawiska uznawano za pytanie o jego genezę, początek. Nauki powstające w XIX w. zajmowały się więc głównie pochodzeniem zjawisk. W przypadku religioznawstwa poszukiwano odpowiedzi na pytanie, skąd na świecie wzięła się religia i jakie są jej najpierwotniejsze formy. O odpowiedź zwrócono się do społeczeństw uznanych za pierwotne na mocy prostej zasady: im dane społeczeństwo jest prostsze w rozwoju materialnym i społecznym, tym prymitywniejsze powinno być jego życie religijne i tym bliższe jest ono „religii pierwotnej”. Uznawane wówczas równanie: *p i e r w o t n e = p r y m i t y w n e* stało się początkiem naukowej refleksji etnologicznej jako nurt ewolucjonistyczny. Za jego najwybitniejszego przedstawiciela uważa się Anglika, Edwarda Burnetta Tylora (1832–1913), znanego twórcy teorii animizmu<sup>10</sup>. Badając jego dzieła łatwo zauważyć, że podstawowym przedmiotem jego zainteresowania w obrębie etnologii była religia. Tylor stał się tym samym prekursorem antropologicznych badań nad religiami społeczeństw pierwotnych.

Całe życie Tylor zwalczał przekonania, że ludy pierwotne nie posiadają żadnych wierzeń religijnych<sup>11</sup>. Interesowało go zniesienie barier między człowiekiem pierwotnym a współczesnym i spojrzenie na człowieka jako całość. Zajmował się kulturą i jej rozwojem jako procesem ogólnym, nie rozpraszając się na poszczególne plemiona czy obszary geograficzne. Etnolog jest dla niego uniwersalnym *h i s t o r y k i e m k u l t u r y*. „Cofając się z naszych czasów do dawniejszych można śledzić przebieg historii ducha ludzkiego w przemianach, które zaszły w dziedzictwie umysłowym, odziedziczonym po starych kulturach”<sup>12</sup>.

Podłożem metodologicznym teorii animizmu Tylora jest koncepcja *survivals* czyli *p r z e ż y t k ó w* – także jego autorstwa. „Przeżytki są to bowiem procesy, zwyczaje i opinie i temu podobne formy, które siłą przyzwyczajenia zostały wprowadzone w nowy stan, w jakim znajduje się społeczeństwo, odmienny od tego, w którym powstały. W ten sposób stanowią one próbę, przykład dawnego stanu kultury”<sup>13</sup>. We współczesnej kulturze dostrzec można wiele przeżytków kulturowych, poprzez które można badać najdawniejsze kultury ludzkości, docierając do pierwocin danego zwyczaju czy elementu kulturowego. Na tej podstawie Tylor dążył do wykrycia pozostałości religii pierwotnych w religiach współczesnych, zwłaszcza w chrześcijaństwie, tym samym ustalając łańcuch rozwoju religii.

---

<sup>10</sup> Tylor jest też, o czym się zapomina, autorem teorii magii, którą potem przechwycił i rozwinął Frazer.

<sup>11</sup> Tylor twierdzi, że do tej pory nie udało się znaleźć ani jednego plemienia czy szczepu prymitywnego, którego przedstawiciele nie podzielałoby jakiegś formy wierzeń religijnych. Natomiast doniesienia badaczy, że znaleźli taką grupę, wynikają z: nieznajomości języka badanego ludu; niedostatku badań wynikającego z krótkości pobytu; uprzedzeń, wrogiego stosunku Europejczyków do danego ludu i podzielanych przezeń systemów wartości; przekonania o jedności i wyłączności własnej religii i rozpatrywania w jej kontekście wszelkich innych form wierzeń.

<sup>12</sup> E. B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna; badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. I, Warszawa 1896, s. 290.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 20.

Taką samą metodę należy przyjąć w przypadku badań nad pochodzeniem religii. Poszukując bowiem istoty religii, która definiowałaby ten termin jako warunek *sine qua non*, dochodzimy do pojęcia *a n i m i z m u* jako ogólnej nauki o istotach nadprzyrodzonych i duchach. Teoria animizmu uznana jest za psychologiczną teorię powstania najwcześniejszych ze znanych wierzeń religijnych. Animizm jest zarówno ogólną teorią religii jak i najwcześniejszą, zdaniem Tylora, formą religii pierwotnej. Jest to więc kategoria i historyczna, i filozoficzna. Tylor bowiem, podając za definicję religii wiarę w istoty duchowe, tym samym uznaje animizm za *m i n i m u m* każdej religii.

Aby badać religię, należy pierwiej ustalić jej określenie, od tego bowiem zależy, co się będzie do niej zaliczało. „Jeśli określenie to ma obejmować wiarę w bóstwo najwyższe, w sąd po śmierci, albo czczenie bałwanów i składanie ofiar i zwykłe rozpowszechnienie na świecie nauki i obrządku, to wyłącza ono w istocie niektóre szczepy z rzędu posiadających religię. Takie ciasne określenie ma jednak tę wadę, że utożsamia religię z pewnym kierunkiem rozwoju, ale nie z głębokimi przyczynami, które są jego podstawą”<sup>14</sup>. Tylor proponuje więc własną *d e f i n i c j ę r e l i g i i*. Jest to *w i a r a w d u c h y*, stanowiąca zarazem minimum religii; jeśli jakkolwiek system pozbawiony jest tego elementu, wówczas nie jest on religijny. Błędem jest twierdzenie, że każdy szczep je posiadał, błędem jeszcze większym utrzymywanie, że jest to wynik instynktu lub natury człowieka. Termin „istoty duchowe” obejmuje zarówno byty związane z człowiekiem (dusza) jak i wolne (duchy). Animizm jest więc nauką o duchowych istotach nadprzyrodzonych, inaczej można go określić jako spirytyzm. Termin ten, ze względu na zawłaszczenie go przez parapsychologię, nie może być jednak używany w tym kontekście. Jest cechą społeczeństw stojących na bardzo niskim poziomie kultury, która to cecha łańcuchem wierzeń sięgnęła aż do epoki nowożytnej – jest podstawą filozofii religii.

Wiara w duszę powstała w wyniku obserwacji świata i szukania odpowiedzi na nierozwiązane zagadki: po pierwsze, skąd biorą się różnice między żywym a umarłym; po drugie, co dzieje się w czasie snów i widzeń; i wreszcie, jaka jest przyczyna choroby. Jest to więc użycie jednej gromady zjawisk dla wyjaśnienia innych. Rozważania nad tymi kwestiami doprowadziły do powstania wierzenia o człowieku jako kompleksu składającego się z: ciała; życia, dającego ciału możliwość myślenia, czucia, działania; duszy; pewnego sobowtóra ciała (cień). Kolejnym etapem formowania się teorii człowieka jest połączenie życia z duchem w postać widziadła, widma, ducha czyli duszę, widzianą z reguły jako przezroczysty, bezcielesny obraz ludzki. Jego istota – tchnienie – jest przyczyną życia, jest obdarzona świadomością.

Elementów tej teorii duszy nie da się precyzyjnie od siebie oddzielić, bowiem według Tylora nasze próby logicznego rozdziału wielokrotności dusz nie pasują do tubylczego stanu umysłu, gdyż podstawą takiego łączenia jest pierwotna teoria jedności substancjalnej. „Dziki lub barbarzyńca nie umie nigdy znaleźć granicy między przedmiotowością a podmiotem, wyobraźnią a rzeczywistością. Stan umysłu mistyka nowożytnego, którego wyobraźnia przechodzi za ładą pobudzeniem w halucynację, jest raczej panującym, niż wyjątkowym u plemion dzikich, karmiących się prawie samą wyobraźnią, których umysł traci równowagę z byle powodu”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 346.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 321.

Konsekwencją rozwoju teorii animizmu i uznania duchowości zwierząt i roślin jest wiara w powszechną duchowość w całej przyrodzie. We współczesnych kulturach problem ten nie istnieje, wierzenie to zanikło. Zgodnie z taką teorią „istnieje dusza oddzielająca się od ciała i żyjąca po jego zniszczeniu, a przebywająca w kijach, kamieniach, broni, pożywieniu, ubraniu”, tj. przedmiotach, które uważamy za pozbawione duszy i ciała. Z przedmiotami nieożywionymi, zdaniem wyznawców tej teorii, należy obchodzić się jak z żywymi i myślącymi. Mszczą się za zło i należy je przebłagać.

Ewolucja wierzeń animistycznych, które w charakterze przeżytku przechodzą z epoki do epoki, wyglądałaby więc w kontekście uznawanych wówczas trzech klasycznych epok rozwoju ludzkości następująco:

Faza	System wierzeniowy
DZIKOŚĆ	1. Powstanie wierzeń animistycznych na podstawie zachowań ludzi. Uznanie istnienia duszy jako wizerunku ciała, ukazującej się w snach i widzeniach. 2. Rozciągnięcie teorii na zwierzęta, potem na rośliny i całe otoczenie przyrodnicze (przedmioty).
BARBARZYŃSTWO	3. Wiara w dusze pozostaje jako <i>survival</i> poprzedniej epoki mimo zmiany podejścia do świata i wzrostu wiedzy dotyczącej przyrody. Duchowość przyznawana jest przede wszystkim ludziom oraz niektórym roślinom. Część duchów zostaje obdarzona większymi niż inne prerogatywami, stając się załącznikiem idei wielu bogów.
CYWILIZACJA	4. Pozostaje tylko wysublimowana teoria duszy ludzkiej, bezcielesnej (aby obejść doświadczenie) oraz teorie psychologiczne włączające pojęcie duszy do domeny psychologii. Z drugiej strony idea ducha staje się źródłem wyobrażeń o postaci jedynego Boga.

„Jak widać – podsumowuje Tylor swe rozważania na temat animizmu – teoria duszy jest tym, co łączy dzikusa z chrześcijaninem współczesnym”<sup>16</sup>. Jego teoria tak silnie zaważyła na rozwoju dyscypliny, że do tej pory wiele podręczników czy statystyk religijnych używa pojęcia „animiści” na określenie wyznawców tradycyjnych religii plemiennych oraz uznaje animizm za najpierwotniejszą formę wierzeń religijnych.

Łatwo zauważyć, że w ewolucjonizmie człowiekowi przypisuje się, jako założenie, refleksję filozoficzną w postaci racjonalizmu. Z tego punktu widzenia każda istota obdarzona mózgiem tej wielkości jest najpierw racjonalna i stawia sobie pytania, próbując znaleźć odpowiedź na zagadki świata.

Późniejsze kierunki badawcze w łonie antropologii zdyskredytowały taką wizję człowieka, zwracając kolejno uwagę na: procesy zapożyczeń i dziedziczenia pewnych wytworów i idei oraz możliwość regresu (dyfuzjonizm); wzajemne zależności między poszczególnymi elementami kultury (funkcjonalizm); uwarunkowania społeczne (socjologizm); stałe psychologiczne elementy wyposażenia człowieka jako gatunku (psychologia analityczna, socjobiologia); sposób myślenia i dziedziczenie znaczeń (strukturalizm, kognitywizm, symbolizm); wpływ środowiska (materializm kulturowy, ekologizm); procesy percepcji i powszechniki kulturowe (fenomenologia). Próby sięgania do genezy zjawiska dla

<sup>16</sup> E. B. Tylor, *Antropologia; wstęp do badań człowieka i cywilizacji*, Warszawa 1902, s. 48.

jego wyjaśnienia zostały niezmiernie utrudnione, część badaczy twierdzi nawet, że całkowicie uniemożliwione. Wobec tego zadanie określenia pierwszych i wczesnych form życia religijnego w sposób, który nie stanowiłby spekulacji opartych jedynie na filozoficznych założeniach, musi uwzględniać wymienione wyżej procesy i zjawiska.

## **b) antropologia i jej zakres**

Zarysowana powyżej koncepcja Tylora oraz pierwsze rozterki badaczy społeczności plemiennych uznawane są za początek przedmiotu określanego generalnie jako etnologia religii. Doprecyzowanie jego zakresu wymaga jednak wcześniejszego ustalenia, czym jest etnologia i jakie miejsce zajmuje w systemie nauk o człowieku.

Podręczniki zwracają uwagę na fakt, że do określania tej samej (lub podobnej) dziedziny badań używa się różnych terminów, takich jak: *e t n o g r a f i a*, *e t n o l o g i a*, *a n t r o p o l o g i a k u l t u r o w a*, *a n t r o p o l o g i a s p o ł e c z n a*. Relacje między nimi nie są nadal jasne, choć często traktuje się je jako synonimy. Analogicznemu przedmiotowi poświęcone są też w dużym stopniu takie dyscypliny, jak folklorystyka, ludoznawstwo, mitoznawstwo itp. Gdyby przyjąć perspektywę dystynktywną, rozgraniczającą poszczególne dyscypliny, wówczas *e t n o l o g i a* byłaby klasyfikacją ludów na podstawie ich cech środowiskowych i kulturowych, próbą znalezienia ich rodowodu historycznego oraz opisem poszczególnych kultur. Takie rozumienie etnologii zbliża ją do tego, co w Polsce określa się jako *e t n o g r a f i ę*. Etnografia zajmuje się opisem i analizą porównawczą kultur ludzkich (oraz poszczególnych dziedzin kultury czy wytworów człowieka) w konkretnych, historycznych uwarunkowaniach. Jest to więc nauka o p i s o w a (nawet Malinowski w odniesieniu do siebie na Trobriandach używa określenia „etnograf”), podczas gdy w perspektywie dystynktywnej etnologię należy uznać za dyscyplinę teoretyczną. Natomiast *a n t r o p o l o g i a* byłaby w tym ujęciu bliższa socjologii: „od badań ściśle socjologicznych różni obecnie te badania ich zakres: predykcja do badań małej, lokalnej społeczności, oraz metoda: przewaga obserwacji i tradycyjnego swobodnego wywiadu nad stosowaniem technik statystycznych, rygorystycznie ilościowych i nie wymagających bezpośredniego kontaktu z obiektem badań”<sup>17</sup>. Jako antropologia s p o ł e c z n a badałaby zbiorowe zachowania ludzkie, zwłaszcza zinstytucjonalizowane, oraz wzory interakcji osób i grup, starając się ustalić wpływ struktury społecznej na pozostałe zachowania ludzkie, stanowiąc odmianę socjologii opartej na badaniu małych społeczeństw. Natomiast antropologia k u l t u r o w a kładzie nacisk w badaniach na rejestrację różnorodności kultur i odniesienie zachowań ludzkich do ogólnego kształtu kultury danej społeczności. Antropologia społeczna wychodziłaby, zdaniem Claude’a Lévi-Straussa<sup>18</sup>, od określenia całości wiążącej wszystkie elementy, by docelowo wyjaśniać poszczególne elementy życia zbiorowego, zaś antropologia kulturowa wychodzi od poszczególnych wytworów, by dążyć do syntez całościowych.

---

<sup>17</sup> A. Kłoskowska, *Kultura masowa; krytyka i obrona*, Warszawa 1983, s. 35-36.

<sup>18</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 456-458.

Zwolennicy tożsamości tych dyscyplin wskazują, że formująca się na kontynencie europejskim nauka w niemieckim, francuskim i rosyjskim kręgu kulturowym została określona jako etnologia (wkrótce zresztą nastąpił rozdział na badania ludu i badania ludów „pierwotnych” czyli niem. *Volkskunde* i *Völkerkunde*). W kręgu anglosaskim funkcjonowała popierana przez Tylora nazwa antropologia; w Wielkiej Brytanii, gdzie podporządkowana była badaniom socjologicznym, nosiła nazwę antropologii społecznej, w Ameryce, gdzie podstawowym problemem, z jakim borykali się badacze, była wielokulturowość społeczeństwa, zwano ją antropologią kulturową. Na Starym Kontynencie termin antropologia nie przyjął się, gdyż istniała tradycja wiążąca go z antropologią fizyczną, badającą człowieka jako fenomen biologiczny, i z antropologią filozoficzną, zajmującą się ustaleniem istoty człowieczeństwa w obrębie tradycji filozoficznych.

Wymienione dyscypliny, niezależnie od swych określeń, kilkakrotnie zmieniały swój przedmiot badań w rozumieniu skupienia się na tych, a nie innych typach kultur ludzkich i zachodzących w nich procesach. Antropologia koncentrowała się początkowo na „dzikich” czyli tych ludach, do których przylgnęły określenia „prymitywne” i „pierwotne”. Dzięki ewolucjonistycznemu znakowi równości między tym co „prymitywne”, a tym co „prehistoryczne” próbowano zrekonstruować wiedzę o prehistorii człowieka jako gatunku kulturowego. Z drugiej strony, pod wpływem idei romantycznych, zajmowano się również własnymi społeczeństwami, ale separując się od jego elit koncentrowano się na tzw. „ludzie” czyli społecznościach wiejskich. Potem, częściowo z braku pierwotnych, nietkniętych wpływem Zachodu kultur, działania antropologów zwróciły się w stronę zjawiska zmiany kulturowej i wszelkich procesów z nią związanych. Tym samym obiektem zainteresowania stały się kultury mieszkańców, Metysów, które w procesie postkolonialnego zderzenia kulturowego utraciły swoje odrębne wzory<sup>19</sup>. Wreszcie, zatoczywszy pełny „krąg hermeneutyczny”, antropologia zwraca się ku własnej społeczności i dysponując aparatem badawczym, wypracowanymi metodami, teoriami i słownictwem poczyną rozkładać instytucje społeczne i odnajdować wzory kulturowe współczesnych Amerykanów, Europejczyków czy Eurazjatów.

We współczesnych dystynkcjach przeważa pogląd, że każde z rozpatrywanych wyżej pojęć jest historycznym wariantem rozwoju dyscypliny, przybierającej obecnie coraz bardziej postać antropologii jako ogólnej wiedzy o ludzkości, której zadaniem jest systematyzowanie humanistyki. Już w 1949 roku Clyde Kluckhohn pisał, że „antropologia to badania łączące w sobie nauki fizyczne, biologiczne i społeczne z humanistyką”<sup>20</sup>. W Polsce rzecznikami supremacji antropologii w humanistyce są Michał Buchowski i Wojciech Burszta<sup>21</sup>. Jej siła tkwi w fakcie, że większość humanistycznych dyscyplin naukowych:

---

<sup>19</sup> Pisząc o tym procesie Ruth Benedict odwołuje się do opowieści Ramona, Indianina z Kalifornii, mówiącego, że „na początku Bóg dał każdemu ludowi po glinianym kubku, aby pił z niego wodę życia... Wszyscy zanurzali kubki w wodzie, ale kubki były różne. Nasz kubek rozbił się. Naszego kubka już nie ma”. (R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 1966, s. 86-87). Cytując jej słowa M. Carriethers zauważa, co prawda, że stara kultura Indian nie tyle znikła, co przekształciła się w nową, zupełnie odrębną jakość, równie godną zbadania, jak poprzednie. Wskazuje to wyraźnie na zmianę podejścia antropologów do przedmiotu badań.

<sup>20</sup> C. Kluckhohn, *Mirror for Man; Anthropology and Modern Life*, New York 1949, s. 26. [Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty w tłumaczeniu Autora – przyp. red.].

<sup>21</sup> Zob. M. Buchowski, W. J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992; W. J. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań 1992.

psychologia, socjologia, historia, filozofia, pretenduje do formułowania autorytatywnych sądów o zachowaniu i istocie człowieka na podstawie badania jednej jedynie kultury, mianowicie kultury Zachodu. Przez długie lata przedstawiciele tych dyscyplin ignorowali wiedzę o innych kulturach. A tymczasem antropologia pokazuje, że jest wiele rodzajów kulturowych wzorców i zachowań, które stanowią o kondycji, istocie i sposobie myślenia człowieka. Istotą etnologii czy antropologii, jak stwierdził Ioan M. Lewis, jest to, że bada bardziej ludy [*peoples*] niż ludzi [*people*]. Oznacza to, że jej odrębność polega na specyficznie określonym przedmiocie badań, jakim jest człowiek nie jako zjawisko jednostkowe czy nawet gatunek biologiczny, lecz człowiek rozpatrywany w aspekcie swej kultury. Warunkiem koniecznym badania antropologicznego jest przyjęcie założenia o kulturowym zróżnicowaniu w obrębie jednolitych możliwości gatunkowych człowieka. Takie określenie przedmiotu zmusza do zastanowienia się, czym jest kultura i czym jest człowiek kulturowy.

Wyższość antropologii ma polegać właśnie na podejściu pluralistycznym, objęciu refleksją badawczą wszelkich rodzajów odmiennych kulturowych wzorców i zachowań stanowiących o kondycji, istocie i sposobie myślenia człowieka. Jak pisze Kluckhohn, „Antropologia trzyma wielkie lustro przed człowiekiem i pozwala mu spojrzeć na siebie w niekończącej ilości wariantów”<sup>22</sup>. Antropologia od samego powstania nastawiona była na różnorodność kulturową i rozpoczynała od tropienia odmienności w stosunku do cywilizacji Zachodu. Po etapie kręcenia głowami nad „ignorancją”, napawania się egzotyką i zdumiewania się odmiennością „dzikich” przyszła pora na z r o z u m i e n i e tych dziwnych zachowań i instytucji. W tym momencie możemy mówić o narodzinach współczesnej antropologii.

### c) antropologiczne rozumienie i definicja kultury

Antropologowie twierdzą, że tylko dzięki badaniu kultur obcych, historycznie, geograficznie i genetycznie odległych od kultury badacza i wzajemnie od siebie niezależnych w rozwoju, można poznać mechanizmy działania kultury i życia zbiorowego. Spojrzenie w perspektywie kultury ofiarowuje bowiem możliwość „znalezienia obcego w swoim, jak i swojego w obcym”<sup>23</sup>. Tym, co łączy różnorodne strategie badawcze i szkoły etnologiczne, jest więc pojęcie k u l t u r y uznanej, posługując się definicją Stefana Czarnowskiego, za całość zbiorowego dorobku człowieka czy, według innych, wspólnotowo-społeczną formę życia ludzi.

Kulturą jest całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego człowieka, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie.

(S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 1958, s. 12)

<sup>22</sup> C. Kluckhohn, *op. cit.*, s. 11.

<sup>23</sup> J. W. Fernandez, *Introduction* [w:] A. Lehman, J. Myers, P. Moro, *Magic, Witchcraft and Religion; An Anthropological Study of the Supernatural*, Palo Alto 1985, s. 2.

Oczywiście nie jest to definicja ostateczna, lecz niejako pewien wygodny punkt wyjścia, przyjmowany także przez współczesnych antropologów<sup>24</sup>. Obecnie z pewnością wypada odrzucić kontekst, w jakim definicję umieścił Czarnowski, mianowicie przekonanie o wyjątkowości człowieka jako twórcy kultury (zob. Rozdział V, s. 137) czyli antropocentryzm definicji, jednak jej całość posłuży nam do lepszego zrozumienia przedmiotu antropologii. Przybliżając antropologiczne (szerokie) rozumienie kultury trzeba wspomnieć, że różni się znacznie od potocznego znaczenia tego słowa. Potocznie przez pojęcie „kultura” rozumie się swoistą ogładę towarzyską, znajomość zasad zachowania, stosunek jednostki do wytworzonych dóbr intelektualnych w postaci dbałości o ich rozwój (czyli kultywowanie – słowo bliskie łacińskiemu źródłosłowowi określenia *cultura*, obecne na przykład w pojęciu „kulturystryka” jako rozwijaniu muskulatury). A więc ktoś, kto nie wie, że rybę należy jeść nie nożem a widelcem, że nie powinno się spluwać na podłogę czy bekać po jedzeniu, jest człowiekiem „niekulturalnym”, „brak mu kultury”. Ale przecież są społeczności, w których splunięcie oznacza udzielenie błogosławieństwa, które oburzają się, gdy rybę je się widelcem a nie pałeczkami, czy uznają kogoś komu się nie odbije po obfitym posiłku za niegrzecznego, gdyż mówi tym samym, że gospodarz był skąpy w zastawianiu stołu. I te ludy uznają Europejczyków za „niekulturalnych”. Dlatego w Chinach terminem na oznaczenie Europejczyka było „długonosy barbarzyńca”; jak pisze Jim Conrad „Afrykanin może być przekonany, że tylko nędzarze jedzą jajka, głupcy się chwają, a nierozumni używają do kąpieli pachnącego mydła”<sup>25</sup>. W niektórych częściach Afryki ludzie dostają mdłości na myśl o picu tak wstrętnych wydzielin zwierzęcych, jak mleko. Pewien Japończyk zauważa: „Niektórzy amerykańscy misjonarze wycierają sobie nosy tak, jakby chcieli zdjąć sobie głowy z karku. W Japonii się tego nie robi. Dla nas takie głośne wycieranie nosa jest obrzydliwe”. Eskimosi grenlandzcy, po pierwszym zetknięciu z białymi, myśleli, że przybywają oni do nich, aby się nauczyć dobrych manier, co obejmowało mycie włosów w moczu, nacieranie ciała tłuszczem, jedzenie surowego mózgu ze śniegiem jako swoistych lodów eskimoskich itd. Największym komplementem, jakim obdarzali białego to: „jest prawie tak dobrze wychowany jak my”. Louis Luzbetak, autor pracy o misjologii kulturowej<sup>26</sup>, podaje kilka klasycznych przykładów takich kulturowych *foix pas*. Spytańie muzułmańskiego wieśniaka, jak się zapowiadają plony w tym roku, jest bluźnierstwem, gdyż jedynie Allah zna przyszłość. Papuasi widząc myjących się misjonarzy

<sup>24</sup> Por. np. hasło KULTURA w *Słowniku etnologicznym*: „Kultura – termin, który jest określeniem ogółu wytworów człowieka społecznego, ustrukturyzowanych w odrębny aspekt życia społecznego zarówno gatunku ludzkiego jako całości, jak i poszczególnych społeczeństw, grup etnicznych i lokalnych, warstw i klas społecznych w ich historycznie rozmaitych i zmieniających się zależnościach od środowiska”; określenie Kluckhohna: „Kultura jest całością sposobu życia narodu, dziedzictwem społecznym, które jednostka otrzymuje od swojej grupy” [C. Kluckhohn, *Mirror for Man*, s. 17]; Lintona: „Kultura jest konfiguracją wyuczonych zachowań i ich rezultatów, których elementy składowe są podzielane i przekazywane przez członków danego społeczeństwa” [R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, s. 44]; Keesinga: „Kultura to całość wyuczonych, zebranych razem doświadczeń człowieka, możliwych do społecznego przekazania, albo krócej, sposób zachowania się nabyty przez kształcenie społeczne” [F. M. Keesing, *Cultural Anthropology; A Contemporary Perspective*, New York 1976, s. 26]; Geertza: „Kultura składa się z ustanawianych społecznie struktur znaczenia” [C. Geertz, *Interpretacja kultur*, Kraków 2005, s. 28].

<sup>25</sup> J. Conrad, *Człowiek, rasa, kultura*, Warszawa 1971, s. 19.

<sup>26</sup> L. J. Luzbetak, *Kościół a kultury; antropologia stosowana na użytek misjonarzy*, Warszawa 1972.

wpadali we wściekłość, gdyż woda płynąc po ziemi zmywa dusze przodków i zmniejsza ich moc protekcyjną. Günter Lanczkowski pisze, jak w czasie pobytu w Bangkoku oprowadzał go profesor filozofii buddyjskiej. Spytany o Europejczyków, chwalił ich za fachowość i opanowanie techniki, „ale z drugiej strony – dodał – źle się z nimi dzieje, gdyż odznaczają się niesłychaną głupotą. Obchodzą posąg Buddy w fałszywym kierunku”<sup>27</sup>.

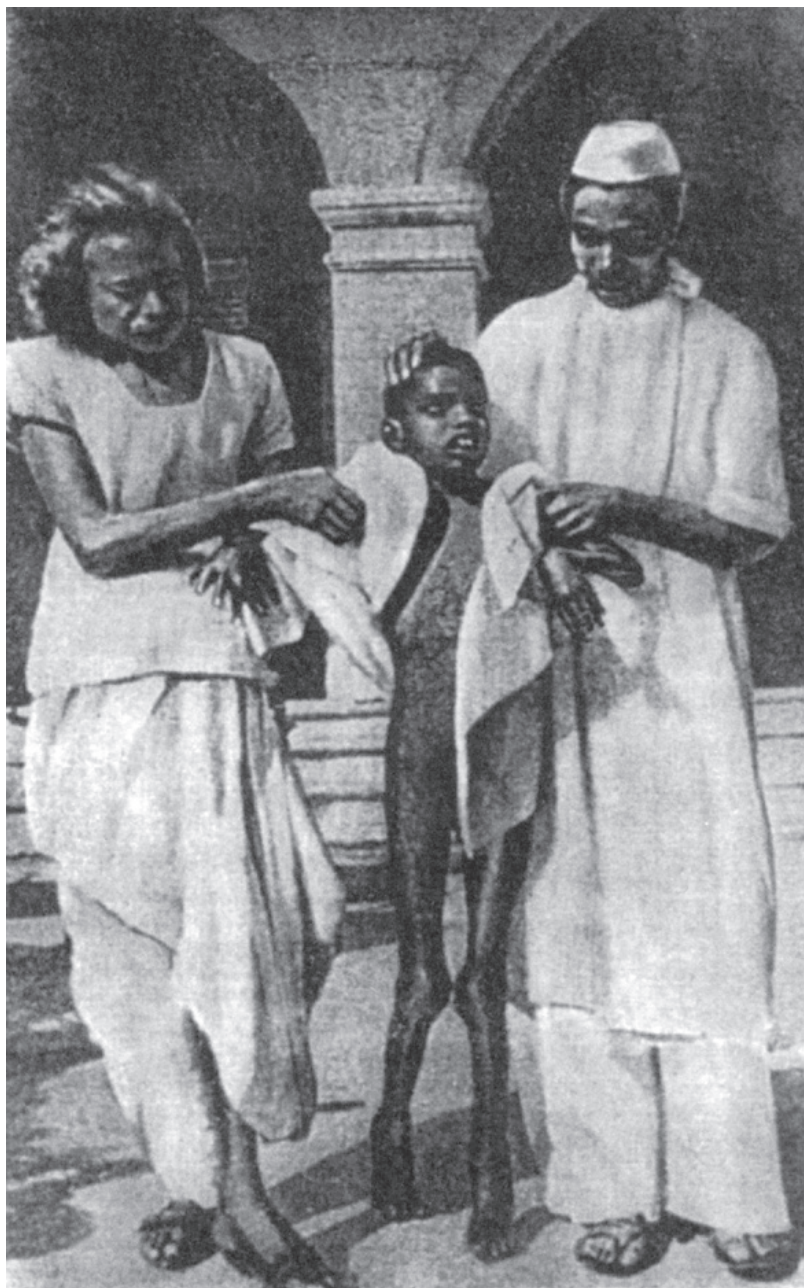
Rozumienie kultury nie może więc być oparte na zdefiniowanych wewnątrz kulturowo zasadach postępowania określających co jest właściwe, a co nie (niekulturalne), chyba że te wszystkie zasady określi się jako kulturę. W takim razie nie można mówić o człowieku bez kultury, każda jednostka podlega bowiem procesowi socjalizacji, w którym nabywa kultury od swej rodziny i otoczenia. Jedynym wyjątkiem są tu ludzie wychowani przez zwierzęta. Zidentyfikowano co najmniej 32 takie przypadki, w których dzieci zostawały wykarmione przez zwierzęta, przede wszystkim wilki, niedźwiedzie (Litwa 1661), kotowate, gazy (Syria 1946), nawet owce (Irlandia 1671)<sup>28</sup>. W Indiach dwie dziewczynki, starsza i młodsza, wychowane zostały przez wilki, w tym jedna od 4-miesięcznego oseska. W 1920 r. w wiosce Godamuri zabito wilczycę broniącą gniazda, w którym znaleziono dwójkę dziewczynek, ośmio- i trzyletnią. Dziewczynki zachowywały się jak wilki, były aktywne nocami, zrywały z siebie ubrania, poruszały się na kolanach, wyły do księżycy. Wszystkich ludzi witały szczerzeniem zębów, wesoło bawiąc się tylko z psimi szczeniętami. Młodsza, nazwana Amala, zmarła w ciągu roku, starsza, Kamala, przez kilka pierwszych tygodni była w szoku, nic nie jedząc. Przez sześć pierwszych lat udało się nauczyć ją 40 słów, a do śmierci w 1929 r. – 60 dalszych. Chodziła na dwóch nogach, ale pod wpływem stresu i zaniepokojona wracała do postawy na czworakach. Kiedy umierała, umysłowość miała rozwiniętą na poziomie czterolatka i ludzkie nawyki dopiero zaczynały się kształtować. Również w Indiach w 1954 r. znaleziono kilkuletnie dzikie dziecko, Ramę, w 1956 r. odebrano wilkom innego 8-letniego chłopca, porwanego przez wilczycę, kiedy miał 2 lata. W stanie Assam znaleziono w 1923 r. w norze zabitej lamparcicy 5-letniego chłopca, porwanego trzy lata wcześniej na polu (wówczas prawdopodobnie zginęły dzieci lamparcicy i na porwanym wyładowała swój instynkt macierzyński). Chłopiec miał zniekształcone od chodzenia na czworakach kolana i dłonie, żywił się wyłącznie surowym mięsem. Żadnego z tych przypadków nie udało się w sposób zadowalający zresocjalizować, ci, którym udało się przeżyć dłużej, wyrażali najczęściej głębokie poczucie nieszczęścia. Nadmienić trzeba, że jeśli ludzie ci przebywają wyłącznie w towarzystwie zwierząt w okresie, kiedy następuje kształtowanie wzorców języka w mózgu (1-2 rok życia) i zachowań kulturowych (2-5 lat), wówczas niemożliwe jest przyswojenie przez nich pojęć kultury i jakiejkolwiek próby resocjalizacji skazane są na niepowodzenie. Osoby takie kończą wówczas z reguły w szpitalach dla psychicznie chorych. Karol Linneusz zaproponował wyjęcie ich spod określenia *Homo sapiens* i określenie jako *Homo ferus* („Człowiek dziki”). Jednego z takich „dzikich” ludzi, schwytanego w latach 50. w Kazachstanie do sieci wśród stada wilków, osadzono w szpitalu

---

<sup>27</sup> G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 9.

<sup>28</sup> Na początku XX wieku czteroletni chłopiec, nazwany potem Lucas, został odebrany stadu pawianów. Niestety, nie znamy przypadku wychowania dzieci przez małpy człekokształtne, a więc bliższe rzeczywistości są oparte na wymienionych przypadkach wizje literackie Mowglięgo z *Księgi Dżungli* Kiplinga czy Lokisa Merimeé niż Tarzana Barroughsa.

psychiatrycznym. Nauczywszy się trochę mówić, wspominał z przerażeniem moment oddzielenia od wilków i wyrażał tęsknotę za życiem wśród nich.





1. Indyjskie dzieci wychowane przez wilki

Na tej podstawie część badaczy przeprowadza rozdział między naturą a kulturą, przybierający cechy o p o z y c j i. Naturą byłyby wówczas predyspozycje gatunkowe człowieka, całokształt jego zachowań instynktownych (indywidualnych i społecznych), choć obecnie odrzuca się wizję człowieka jako *tabula rasa* zapisywaną dopiero po urodzeniu i – z drugiej strony – przyznaje się formy zachowań protokulturowych zwierzętom (zob. Rozdział V a). Lévi-Strauss charakteryzując opozycję natura/kultura, wyprowadzał ją z samookreślenia i wzajemnych stosunków między Indianami Makaritare a Guaharibo. Makaritare, rolnicy posługujący się przyprawami i ogniem w przyrządzaniu pożywienia, określają jedzących surowe dania myśliwych Guaharibo jako „świnie” należące do lasu. Guaharibo mówią zaś, że „zwierzęta są takimi samymi ludźmi jak my”, ale na Makaritare i ich sposoby przyrządzania pożywienia patrzą z obrzydzeniem jako na „niehumaniczne”<sup>29</sup>.

Mimo ograniczeń takiego stwierdzenia warto oprzeć się na stanowisku, że kultura nie jest czymś dziedzicznym, że zgodnie z definicjami jest w y u c z o n a. Dzięki wychowaniu, przez świadomą obserwację i naśladownictwo i przez mimowolną absorpcję uczymy się kultury naszej społeczności, którą potem uważamy za coś naturalnego, właściwego wszystkim ludziom. Rodzi to dwa główne przeświadczenia, dotyczące wyjątkowości własnej kultury i jej supremacji nad innymi formami życia (w kulturze Zachodu funkcjonujące w obrębie paradygmatu ewolucjonistycznego). Jesteśmy nie tylko przeko-

<sup>29</sup> Por. A. Gheerbrant, *Wyprawa Orinoko–Amazonka*, Warszawa 1995, s. 208 i przyp. 47, s. 374-375. Obserwacje Gheerbranta zainspirowały C. Lévi-Straussa do zatytułowania pierwszego tomu *Mythologiques* „Surowe i Gotowane” [*Le cru et le cuit*].

nani, że nasza kultura jest najlepsza, ale że jedyna możliwa, gdyż inne ludy „nie są kulturalne”, innymi słowy nie są ludźmi. Rzecznicy wyjątkowości własnego narodu i jego kultury nie zdają sobie sprawy, że każda kultura tworzy się w efekcie długotrwałych i różnorodnych oddziaływań z innymi i że, podobnie jak nie istnieją „czyste rasowo” typy fizyczne człowieka, trudno znaleźć coś, co jest swoiste dla jednej tylko z nich, zwłaszcza w dzisiejszych czasach<sup>30</sup>.

Od czasów ewolucjonizmu istnieje silna tendencja, by twierdzić, że dorobek kulturowy człowieka narasta i im więcej wynalazków, im są bardziej skomplikowane, tym lepsi są ich użytkownicy. Odpowiadając słowami Conrada: „Jeśli kiedyś nabierzemy przekonania, że fakt, iż ktoś nosi krążek w nosie lub pije gorącą krew zwierzęcą, nie oznacza automatycznie jego niższego poziomu umysłowego, niedojrzałości uczuciowej lub gorszych norm etycznych, nasze spojrzenie na rzeczywistość będzie o wiele bardziej wnikliwe”<sup>31</sup>. Ci, którzy twierdzą, że pewne kultury są gorsze lub niższe, gdyż ich technologiczny dorobek – jak w przypadku australijskich Aborygenów – może zmieścić się w dwóch rękach, zapominają, że sfera technologiczna jest tylko jedną z form aktywności człowieka i ubóstwo techniczne nie oznacza ubóstwa duchowego. Aborygeni są właśnie najlepszym przykładem, jak skomplikowane instytucje społeczno-religijne jest w stanie wytworzyć kultura wędrownych łowców-zbieraczy. Zapomina się bowiem, że wiele przedmiotów z perspektywy klimatu i stylu życia Australijczyków po prostu nie jest im potrzebne. Jak zauważono, w naszej rozwiniętej kulturze zachodniej poświęca się minimum osiem godzin dziennie na zdobywanie środków do życia, a Buszmenom w skrajnie niekorzystnych warunkach pustyni Kalahari zabiera to trzy godzinyienne. Paradoksalność rozwoju cywilizacyjnego łatwo osądzi ktoś, kto ugrzązł swoim superszybkim samochodem z klimatyzacją i wszelkimi udogodnieniami w kilkugodzinnym korku i zostaje wyprzedzony przez idącego poboczem piechura.

Najistotniejszym elementem definicji Czarnowskiego jest pojęcie *z o b i e k t y w i z o w a n i a*, i ono staje się najtrudniejszą domeną dla teorii kultury. Jedni badacze wskazywali na uniwersalizm pewnych wątków kultury, przypisując go naturalnej wynalazczości człowieka, inni koncentrowali się na sposobach ich zapożyczania i wędrowki przez różne kręgi kulturowe, kolejni proponowali rozważenie funkcji, jakie pełnią w obrębie społeczeństwa, jeszcze inni zwracali się ku mechanizmom przekazywania kultury przez jednostki w procesie wychowania. Współczesne nurty wskazują na sens i znaczenie, czyli na zakorzeniony w języku symboliczno-semiotyczny aspekt kultury, powszechny ze względu na przekazywanie kultury za pośrednictwem języka symbolicznego. Linia podziału biegnie między statycznym rozumieniem kultury jako dzieła i dynamicznym jako działania, między widzeniem jej jako zespołu przepisów zachowania czy też zespołu zachowań wynikających z tych przepisów<sup>32</sup>. Generalnie przyjmuje się, że elementem kultury staje się taki twór, który ulega rozpowszechnieniu i internalizacji. I tak np. *Pan Tadeusz*, powszechnie uzna-

---

<sup>30</sup> Zob. charakterystykę amerykańskiego stylu życia jako zbiorowiska zapożyczeń, dokonaną przez R. Lintona [w:] J. Conrad, *Człowiek, rasa kultura*, s. 177-182.

<sup>31</sup> J. Conrad, *op. cit.*, s. 20.

<sup>32</sup> Por. dyskusję pojęcia kultury, [w:] C. Geertz, *Interpretacja kultur; wybrane eseje*, Kraków 2005, s. 51-106; W. H. Goodenough, *Cultural Anthropology and Linguistics*, [w:] D. Hymes [ed.], *Language in Culture and Society*, New York 1964, s. 36.

wany za wspaniały wytwór kultury polskiego romantyzmu, póki istniał w umyśle czy nawet rękopisie Mickiewicza, póty nie stanowił dorobku kultury w sensie antropologicznym. Dopiero po przeczytaniu rękopisu przez grupę znajomych, odesłaniu do wydawcy i sukcesie wydawniczym na emigracji, a potem w kraju, książka „weszła do obiegu” czyli uległa obiektywizacji i internalizacji – stała się częścią umysłowości i tożsamości Polaków, obecnie nauczana w szkołach i filmowana przez najlepszych reżyserów. Stanowi więc „dobro wspólne” tworzące więź między pokoleniami członków społeczności.

Antropolog Michel Carrithers zatytułował swoją książkę pytaniem, które stanowi jedno z podstawowych zagadnień tej dyscypliny: „Dlaczego ludzie mają kultury?”<sup>33</sup>. Odpowiedzi może być wiele<sup>34</sup>, a ich rozważenie wychodzi poza obręb niniejszego podręcznika. Generalnie można jednak stwierdzić tak jak J. G. Herder<sup>35</sup>: „aby przeżyć i przekazać tę możliwość potomkom”, kultura, podobnie jak system genetyczny służy naszemu gatunkowi do przetrwania w czasie i przestrzeni. Nie wyjaśnia to jednak ogromnej obfitości i zróżnicowania kulturowego oraz stopnia wyrafinowania instytucji kulturowych daleko wybiegającego poza opanowanie środowiska naturalnego aż po kreowanie własnego środowiska kulturowego, czasami wręcz przeszkadzającego w procesach adaptacji. Zdaniem A. Kłoskowskiej kultura duchowa, będąc przekazywana symbolicznie, uległa autotelizacji, czyli stała się pozbawionym wartości instrumentalnych celem samym w sobie<sup>36</sup> i podlega własnym zasadom rozwoju. Jednak, jak twierdzą reprezentanci nurtu ekologicznego, kultury mimo przekroczenia prostego poziomu odpowiedzi na zmiany środowiskowe, pełnią funkcje adaptacyjne, stanowiąc w większości przypadków właściwe narzędzie regulacyjne relacji między człowiekiem a środowiskiem. Sporna jest także kwestia powszechników kulturowych. Ewolucjoniści uważali, że wszystkie partykularne kultury można uporządkować na linii postępu jako członków jednej kultury ogólnoludzkiej. Wiek XX doprowadził do wyartykułowania tezy o r e l a t y w i z m i e k u l t u r o w y m, czyli nieprzystawalności poszczególnych kultur do siebie i w efekcie, jak głosi postmodernizm, do zaprzeczenia istnienia obiektywnej prawdy, gdyż każdy akt językowy, również język nauki zachodniej, zawiera elementy systemu wartości danej kultury. Wzmiankowany tu nurt adaptacyjno-ekologiczny próbuje odnaleźć źródła niezmienników kulturowych w strukturze

---

<sup>33</sup> M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury? Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, Warszawa 1994.

<sup>34</sup> Por. A. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture; A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952. Autorzy podsumowują swój przegląd następującym stwierdzeniem: „Na kulturę składają się wzory sposobów myślenia, odczuwania i reagowania, nabyte i przekazywane głównie przez symbole stanowiące wraz z ich wcieleniami w wytworach ludzkich znamienne osiągnięcia grup ludzkich; zasadniczy trzon kultury stanowią tradycyjne (tzn. historycznie narosłe i wyselekcjonowane) idee, a szczególnie związane z nimi wartości. Z jednej strony systemy kulturowe można rozważać jak efekty działań, z drugiej są one podstawowym elementem dalszych działań” [s. 181]; omówienie różnych koncepcji kultury w języku polskim, np. A. Kłoskowska, *Kultura masowa*, Warszawa 1983, s. 9-93; M. Czerwiński, *Kultura i jej badanie*, Wrocław 1985; A. L. Zachariasz, *Kultura; jej status i poznanie, wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury*, t. I, Lublin 1999; Ch. Jenks, *Kultura*, Poznań 1999.

<sup>35</sup> J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa 1962, t. I, s. 72.

<sup>36</sup> „Istnieje jednak sfera ludzkich działań semiotycznych nie mających bezpośredniej instrumentalnej postaci. Formułowanie znaczeń staje się w tej sferze celem samym w sobie, przynajmniej taki charakter przybiera w aspekcie motywów ludzkiego działania”. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983, s. 174.

biologicznej i nacisku środowiskowym, a socjobiologia całkowicie neguje autoteliczność kultury<sup>37</sup>.

Na zadane przez Carrithersa pytanie istotnej z punktu widzenia etnoreligioznawcy odpowiedzi udziela Andrzej Wierciński<sup>38</sup>, uznając kulturę za „gatunkowy, społecznie zorganizowany system świadomego przystosowania się do otoczenia, realizowany za pośrednictwem przedmiotowych wytworów, i mający na celu zaspokajanie różnych potrzeb życiowych, których wystąpienie wzbudza ośrodki napędów emocyjnych”. Tym samym zbliża się do funkcjonalistycznej definicji kultury jako sposobu przystosowania się do środowiska (adaptacji) w odpowiedzi na potrzeby.

P o t r z e b y są zaburzeniami równowagi osobniczej spowodowanymi niedoborem materii, energii lub informacji. Podstawowe potrzeby człowieka są zaspokajane fizycznie, musi on jeść, pić, spać, kochać się i rozmnażać, zapewniać sobie bezpieczeństwo i zdrowie. Jednakże sposób zaspokajania tych potrzeb jest w ogromnym stopniu zdeterminowany kulturowo, przez ukształtowane wzorce kulturowe, które dzięki wychowaniu zostają przekazane następnemu pokoleniu. I tak np. Desmond Morris badając ludzkie zachowania seksualne odkrył, że u człowieka zaloty, niezależnie od kultury, składają się z kilku podstawowych faz: (1) wzrokowa ocena, potem nawiązanie kontaktu wzrokowego wzmacniane uśmiechem i kontaktem słownym; (2) prosty kontakt cielesny, pozorowany na przypadkowy; (3) bliski kontakt ciała z ciałem – objęcie wzmacniane pocałunkiem; (4) kontakt rąk z ciałem partnera, najpierw z głową, potem z tułowiem aż po genitalia; (5) kontakt usta–genitalia, genitalia–genitalia z ukoronowaniem w postaci kopulacji<sup>39</sup>. Sekwencja ta umożliwia wycofanie się w danej fazie, po odkryciu nieprzystawalności lub nieporozumienia, oraz wzajemną synchronizację podniecenia seksualnego, co zresztą stanowi osobliwość naszego gatunku. Każda z tych faz jest jednak kształtowana przez niezliczone konwencje i zasady życia społecznego, tabu kulturowe, uwarunkowania pozafizjologiczne. Sprawia to, że choć przedstawiciele różnych kultur mogą utrzymywać stosunki seksualne (wspólna baza biologiczna), próby ich pełnej integracji i zrozumienia zachowania partnera rodzą ogromną ilość nieporozumień (zróżnicowanie kulturowe).

Poza warunkowanymi biologicznie potrzebami dzielonymi ze zwierzętami i zaspokajanymi przy niskim udziale świadomości, spotykamy też, zdaniem Wiercińskiego, p o t r z e b y s p e c y f i c z n i e l u d z k i e, przy których zaspokajaniu występuje największy udział świadomej motywacji. Należą do nich:

- potrzeba piękna (estetyczna);
- potrzeba emocyjnego kontaktu ze społeczeństwem;
- potrzeba poczucia sensu czy celowości własnego życia;
- potrzeba poznania i tworzenia uogólnionych modeli świata.

Jak pisze Richard Leakey<sup>40</sup> „Należymy do gatunku pobłogosławionego ciekawością świata, jego natury oraz naszego w nim miejsca”. Naturalną motywacją umysłu ludzkiego

---

<sup>37</sup> E. Wilson stwierdza: „Problemem już nie jest to, czy ludzkie zachowanie się jest zdeterminowane genetycznie, ale w jakiej mierze” (E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Warszawa 1988, s. 46) i próbuje nawet dowieść c a ł k o w i t e j determinacji. W jego ujęciu np. azteckie ofiary z ludzi są efektem „głodu białka”.

<sup>38</sup> A. Wierciński, *Magia i religia, szkice z antropologii religii*, Kraków 1994, rozdz. „Antropologiczne ujęcie kultury i ewolucji kulturowej”, s. 71-86.

<sup>39</sup> D. Morris, *Zwierzę zwane człowiekiem*, Warszawa 1997, s. 127-132.

<sup>40</sup> R. Leakey, *Pochodzenie człowieka*, Warszawa 1995, s. 16.

jest przy tym poszukiwanie znaczących doświadczeń i każde doświadczenie zmysłów zostaje przepuszczone przez intencjonalno-interpretacyjny proces i przyrównane do posiadanego systemu interpretacyjnego. Z zaspokajania tych specyficznie ludzkich potrzeb, które powstały razem z powstaniem człowieka jako gatunku w wyniku powiększenia się wielkości mózgu, zwłaszcza zwiększenia płatów czołowych i powstania samoświadomości, wyłoniła się religia jako system ideologiczny, spajając w jedność całość zachowań kulturowych (zob. Rozdział II c).

Konkwencją szerokiego czyli antropologicznego charakteryzowania kultury jest stwierdzenie, że do kultury należą zarówno użytkowane przez ludzi przedmioty, jak długopisy, kartki papieru itp., jak i sposób kodowania wymawianych dźwięków w postaci zapisu czy sposób siedzenia w ławce, noszenia tych, a nie innych typów stroju, oraz organizacji aktywności w ten sposób, że jedni członkowie społeczeństwa (ci, którzy chcą się czegoś nauczyć) siedzą w ławkach, zapisując, inni zaś zasiadają przed nimi na katedrach, by głosić to, co warte jest zapisania, co tworzy co najmniej dwudzielny, hierarchiczny system organizacji społecznej. Tradycyjnie w etnologii wyróżnia się zatem trzy dziedziny kultury — materialną (użytkową) oraz społeczną i duchową (umysłową)<sup>41</sup>:

1) kultura m a t e r i a l n a obejmuje te elementy kultury, które służą podtrzymywaniu materialnej egzystencji człowieka: technologię, narzędzia i sposoby tworzenia środowiska techniczno-użytkowego. Czasami zalicza się do niej też sposoby posługiwania się ciałem (M. Mauss). W myśl innych koncepcji do kultury materialnej należą wszystkie wytwory materialne (przedmioty), niezależnie od przeznaczenia i użyteczności;

2) kultura d u c h o w a, do której zalicza się przede wszystkim wytwory świadomości człowieka zaspokajające jego potrzeby duchowe: wierzenia, mitologię, wiedzę, sztukę, literaturę ustną i inne formy ekspresji. Obecnie silne są tendencje do wyposażenia całej kultury w wartości duchowe, rozumiane przede wszystkim jako aspekt znaczący (semiotyczny i aksjologiczny) wytworów kultury;

3) kultura s p o ł e c z n a oparta na skierowaniu ludzkiej aktywności w stronę wzajemnych powiązań między ludźmi, obejmująca: zasady organizacji życia społecznego, zwyczaje, obrzędy, zakazy, moralność, prawo.

Współcześnie uważa się, że rozdzielanie tych trzech sfer kultury jest niewłaściwe i nieporęczne. Podział ten, choć zrozumiały dla człowieka Zachodu, zawodzi zwłaszcza w przypadku badań społeczności tradycyjnych, gdzie specjalizacja nie istnieje bądź odgrywa niewielką rolę i każde działanie kulturowe spełnia wiele funkcji, w tym technologiczne, religijne i socjalizacyjne. Specjalizacja pojawiła się w obrębie cywilizacji. Pod terminem tym w antropologii należy rozumieć pewną miejską formę kultury, która zaczęła się w różnych postaciach rozwijać po tzw. rewolucji neolitycznej (10–8 tys. lat p.n.e.) na obszarze starożytnego Bliskiego Wschodu, by zaowocować kilkunastoma cywilizacjami typu egipskiej, mezopotamskiej, chińskiej, arabskiej itp. aż do najżywiotliwej rozwijającej się, zwłaszcza w sferze technologicznej, kultury Zachodu. Główną cechą cywilizacji jest, według Arnolda J. Toynbee, instytucjonalizacja systemu tradycji etycznych i religijnych, sprzyjająca wyodrębnieniu poszczególnych sfer aktywności kulturowej. Wszystkie te kultury–cywilizacje przeżywały momenty wznoszenia i upadku, stąd należy wnosić, że to samo czeka naszą cywilizację, niezależnie od jej obecnego globalnego

---

<sup>41</sup> K. Moszyński, *Człowiek; wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław 1958, s. 19.

charakteru, choćby z powodu destrukcji środowiska przyrodniczego wywołującej skutki globalne. Cywilizacje charakteryzują się specjalizacją zawodową (rozwój rzemiosła), a co za tym idzie, rozrostem technologii, znajomością pisma, co z kolei pociąga za sobą istnienie świadomości historycznej, pamięci o własnej przeszłości, w efekcie prowadząc do powstania społeczeństw *n a r o d o w y c h*.

#### **d) przedmiot etnologii religii i podejścia badawcze**

Ewolucjonistyczno-genetyczne nastawienie XIX-wiecznych uczonych kazało im zwracać się w poszukiwaniu początku wierzeń religijnych ku tzw. ludom prymitywnym uznanym za tożsamy pierwotnym kulturom ludzkości. Niestety, mimo wielokrotnego przezwyciężenia ewolucjonistycznego paradygmatu w dalszym ciągu utrzymuje się przesvědzenie, że jedyną pomocą dla religioznawstwa, jaką może służyć etnologia czy antropologia społeczna bądź kulturowa, jest dopowiedzenie początków procesów, których istnienie w tzw. rozwiniętych społecznościach jest przedmiotem badań religioznawczych<sup>42</sup>.

Jak wskazuje przykład losów koncepcji E. B. Tylora, ogromny pozytywny efekt styku etnologii/antropologii i religioznawstwa widoczny jest w momencie narodzin obu dyscyplin, w XIX wieku (działalność klasyków ewolucjonizmu: Tylora, Frazera, Spencera, Lowiego, Wundta, Marett, Langa), kiedy to podstawowym problemem badawczym była kwestia genezy religii i prześledzenie jej rozwoju od pierwotnych form do monoteizmu. Po tym okresie stopniowo następuje rozdzielenie prowadzące niemal do zapomnienia, jeśli pominąć kilka postaci religioznawców-etnologów (Edwin Oliver James, Gerardus van der Leeuw). Winą można obarczyć obie strony – z jednej powojenna antropologia kulturowa nie była zainteresowana całościowymi teoriami religii, zajmując się funkcjonowaniem społeczeństw tradycyjnych lub zasadami przenoszenia kultury, procesami formowania i rozpadu kolonialnego społeczeństwa. Z drugiej religioznawstwo zakonserwowało etnologię religii na poziomie dziewiętnastowiecznych szkół, nie starając się zmienić wypracowanej przez siebie aparatury naukowej niezależnie od dalszych odkryć i reinterpretacji dokonywanych przez antropologów, podczas gdy antropologia kulturowa jako nauka przeszła proces zmian prowadzących od etnograficznego, kompilatorsko-ewolucjonistycznego paradygmatu do dyscypliny zajmującej się kulturowym kontekstem człowieka, pretendującej do najogólniejszego źródła wiedzy o człowieku. Trzeba było wieloletnich wysiłków Mircei Eliadego, podkreślającego głębię i ogrom możliwości badawczych religii tradycyjnych<sup>43</sup>, by ponownie wprowadzić je do porządku badawczego religioznawców.

W czasach współczesnych różnice te próbuje się zasypywać z obu stron – w obrębie religioznawstwa ufundowaniem subdyscypliny zwanej *e t n o r e l i g i o z n a w s t w e m* lub *e t n o l o g i ą r e l i g i i* zajmującej się religiami plemiennymi nie z powodu ich niższości czy prostoty, lecz z powodu odmiennego charakteru zjawisk religijnych wyni-

---

<sup>42</sup> „Chociaż wielu religioznawców nie specjalizowało się w religiach ludów prymitywnych, niemal w każdej książce religioznawczej pojawiał się problem genezy religii, dzisiaj dość marginalny dla religioznawstwa” (A. Bronk, *Nauka wobec religii; teoretyczne podstawy nauk o religii*, Lublin 1996, s. 171).

<sup>43</sup> Jak pisze w swoich dziennikach: „Moim obowiązkiem jest ukazanie wielkości, raz naiwnej, raz monstrualnej, tragicznej archaicznych cywilizacji” (M. Eliade, *Religia, literatura i komunizm; dziennik emigranta*, Londyn 1990, s. 289).

kających z braku pisma, a co za tym idzie, skodyfikowanej doktryny i odrębnych *stricte* religijnych instytucji społecznych. Ze strony antropologii zaś nastąpiło przesunięcie akcentów z badań struktury społecznej na badanie myślenia i modelowania świata i stopniowe gromadzenie doświadczeń dotyczących roli religii w całości systemu kulturowego (tzw. „antropologiczne podejścia” do religii [*anthropological approaches*]). W celu znalezienia powszechników myślenia ludzkiego posługiwano się metodami strukturalno-semiotycznymi (C. Lévi-Strauss, E. Leach, M. Douglas, W. Iwanow, W. Toporow, E. Mielecinski), kognitywno-symbolicznymi (V. Turner, C. Geertz, R. Wagner, D. Sperber, J. van Baal, J. Skorupski, L. Dumont, M. Brown, M. Griaule) ekologicznymi (M. Harris, R. Dawking, R. Rappaport, Å. Hultkrantz, D. Schneider, B. Lincoln) oraz fenomenologicznymi (W. Dupre, M. Eliade, J. Pandian). Antropologowie do lat dziewięćdziesiątych zajmowali się jednak problematyką religii marginalnie, z reguły w ramach badań całościowych systemów kulturowych, unikając wszelkich uogólnień i porównań, jako niezgodnych z naukowymi standardami dyscypliny<sup>44</sup>. Próby konstruowania rozdziałów dotyczących religii w podręcznikach antropologii rzadko prowadziły do czegoś więcej niż przypomnienia starych ewolucjonistycznych schematów: koncepcji magii, animizmu, totemizmu. Antropologowie kulturowi nie dokonywali więc istotnych przewartościowań w rozumieniu istoty religii<sup>45</sup>, za to ofiarowują porządne, pozbawione schematyzmu, oparte na badaniach terenowych nowoczesne analizy takich zjawisk, jak magia (J. Goody, M. Brown), totemizm (A. P. Elkin, C. Lévi-Strauss), mit i rytuał (C. Kluckhohn, W. E. H. Stanner), symbole rytualne (V. Turner), tabu (M. Douglas, E. Leach), mana (I. Hogby). Szczególne miejsce w analizie natury religii zajmują badania roli halucynogenów, doświadczenia religijnego i stanów zmienionej świadomości (G. Wasson, G. Reichel-Dolmatoff, J. Halifax, M. Harner, M. Winkelman, B. Myerhoff, P. Furst, I. Lewis, J. D. Lewis-Williams) oraz rytuałów (V. Turner, Ch. Laughlin, D. Bell, R. Grimes) w kulturze. Jednak przede wszystkim uwaga antropologów skupiona jest na badanej w terenie kulturze („fetyz terenu”) i jej indywidualnych rozwiązaniach kwestii religijnych.

Na granicy religioznawstwa i antropologii pojawia się obecnie idea dyscypliny określanej jako *antropologia religii*. Rozumie się ją trojako: 1) jako poddyscyplinę antropologii kulturowej/społecznej, zajmującą się religią jako elementem kultur ludzkich; 2) w obrębie religioznawstwa jako określenie synonimiczne wobec etnologii religii lub etnoreligioznawstwa, stosowane zwłaszcza w nauce anglosaskiej; 3) jako nową dziedzinę, syntezę dotychczasowego dorobku religioznawczej etnologii i ekologii religii oraz antropologicznych badań religii wychodzących zarówno ze strony antropologii kulturowej jak i antropologii fizycznej, archeologii, etologii prymatów, socjobiologii, memetyki, filozofii i in. Powstanie współczesnej antropologii religii wiąże się z przewyciężeniem trendów funkcjonalnych ograniczających badania religii do monograficznych stu-

<sup>44</sup> M. Douglas nazywa swoje ograniczenie do badanej przez siebie kultury Bongo-bongoizmem: „Gdy [...] ktoś usiłował podjąć próbę jakiegoś uogólnienia, rozlegało się najczęściej wołanie: »Ale co z Bongo-Bongo?«. Mary Douglas stawiała diagnozę, że Bongo-Bongo jest chorobą zawodową wielu kolegów” (A. Kuper, *Miedzy charyzmą i rutyną; antropologia brytyjska 1922-1982*, s. 257). Por. M. Douglas, *Ukryte znaczenia; wybrane szkice antropologiczne*, Kęty 2007, s. 36-37.

<sup>45</sup> Por. np. M. E. Spiro, *Religion: Problems of Definition and Explanation*; Introduction, [w:] *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, M. Banton [ed.], London 1966, s. 85-123.

diów nad konkretnymi społecznościami (*case studies*) i zmianą zainteresowań z kwestii roli religii w wyjaśnianiu funkcjonowania społeczeństwa na próby wyjaśnienia samego zjawiska religii. Antropologowie poszukiwali odtąd takich źródeł i metod, które pozwoliłyby im uzyskać mocne hipotezy dotyczące natury i genezy religii.

W badaniu religii antropologia religii kładzie nacisk na relację religii do całości kultury, szczególnie na jej funkcje sankcjonujące zachowywanie ciągłości kulturowej (religia jako uzasadnienie i podtrzymywanie porządku kulturowego) i regulujące odniesienia do środowiska; traktuje religię jako kognitywny system, który staje się, częściowo lub w całości, kulturowo ustanowionym w jednostkach. Dostępując do instytucjonalizacji elementy religii: naładowane emocjonalnie wierzenia i zwyczaje stają się podstawowymi czynnikami integrującymi dane społeczeństwa i wywierają silny wpływ na pozostałe elementy systemu kulturowego. Szczególnie istotnym problemem badawczym jest też kwestia zmiany religijnej, procesy akulturacji, rebelii i odrzucenia, synkretyzacji oraz powstawania nowych ruchów religijnych. W połowie XX w. nacisk badawczy przesunął się z prób badania „czystych” tradycyjnych systemów religijnych na kwestię zmiany i religie społeczności „metysów” powstałe w wyniku sytuacji kolonialnej: zderzenia kultur i nacisków misyjnych (W. La Barre, B. Sundkler, V. Lanternari, D. Barrett, B. Wilson, P. Worsley), by od lat sześćdziesiątych włączyć w obręb badawczy religie badane dotąd w perspektywie historii religii, z wykorzystaniem metod i podejść właściwych antropologii kulturowej/społecznej (np. studia E. Leacha i S. Tambiaha nad buddyzmem cejlońskim, C. Geertza nad islamem jawajskim, E. Crapanzano i E. Gellnera nad marokańskim). Współcześnie, pod wpływem relatywizmu kulturowego, a następnie postmodernizmu, antropologia religii odchodzi od różnicowania kultur i ich religii na rzecz wzajemnego zrozumienia „tekstów religijnych” przez znajdujące się w interakcji kultury badacza i badanych (np. poprzez tzw. *cross-cultural studies*).

Status etnologii religii w obrębie religioznawstwa także nie jest określony do końca. Zasadniczo panuje zgodność co do tego, że etnologia religii ma się zajmować „pierwotnymi formami religii” i jej genezą. W związku z tym przedmiot i zakres etnologii religii zachodzi na historię religii i często uważa się ją albo za dyscyplinę pomocniczą historii religii albo jej część (jako np. historia religii plemiennych<sup>46</sup>). Część badaczy uznaje za podstawowy przedmiot etnologii religii „przeżytki” poprzednich etapów religii we współczesnym społeczeństwie zachodnim. I tak np. H. Swienko ogranicza się do pewnego pola badawczego „dobrze sprawdzalnego” w społeczeństwie tradycyjnym: magia ludowa, przesady i czary, mitologia i demonologia, praktyki obrzędowe doroczne, gospodarskie, rodzinne i inicjacyjne – cofa więc rozwój etnologii do pierwotnego stadium „etnograficznego”, gdy w pracach badawczych dominowała taka problematyka. Miejsce etnologii religii w obrębie zainteresowań religioznawczych albo ogranicza się więc do historii dyscypliny (szkoła ewolucjonistyczna, historycznokulturowa), albo przypisuje się jej możliwości orzekające w zakresie pochodzenia zjawiska religii. Zapomina się, że etnologia/antropologia kulturowa jest dyscypliną jak najbardziej współczesną, dynamicznie się rozwijającą, a ponieważ jest ona nauką o k u l t u r z e, w związku z czym religia, podobnie jak i inne elementy dorobku kulturowego jest naturalnym przedmiotem zainteresowań antropologów. Inter-

---

<sup>46</sup> Por. T. Margul, *Metody i kierunki w badaniach nad religiami*, Kraków 1980, s. 27.

suje ich przede wszystkim struktura i funkcje religii w całości życia społeczno-kulturowego oraz jej znaczenie dla stabilizacji i procesów przemian kulturowych.

Zdaniem Swienki „cechą wyróżniającą etnologię religioznawczą od historii religii jest m.in. to, że obok opisu wierzeń, obrzędów, instytucji, rejestruje także przeróżne przesady, zwyczaje i obyczaje oraz opisuje bezpośrednie postawy, motywy i motywacje wyznawców. Historia religii przedstawia zobiektywizowany, uniwersalny system poglądów, etnografia religioznawcza zaś internalizację tego systemu w wymiarze subiektywnych przeżyć, w lokalnym kolorystyce kultur stacjonarnych”<sup>47</sup>. Słowa te zwracają uwagę na tę sferę zachowań religijnych, która jakoby umyka opisowi religioznawczemu historyka bazującego na tekstach oficjalnych, dokumentach kościelnych i traktatach teologicznych z natury rzeczy odnoszących się negatywnie do tych lokalnych, „pogańskich” praktyk. Jednak istota etnologii religii nie ma polegać na ograniczeniu do emicznej interpretacji religii i „nieoficjalnego” folkloru. To, co ma wyróżniać badania etnoreligioznawcze od historycznoreligijnych, to osadzenie w żywym materiale badawczym i przekonanie o nieadekwatności metod historyczno-hermeneutycznych dla tak specyficznego przedmiotu badań jak religie społeczności tradycyjnych, ściśle związane z całością życia społeczeństwa. Historyk szuka przede wszystkim przebiegów procesów dziejowych, porządkując je od rudymentalnych do najbardziej zaawansowanych<sup>48</sup>. Antropologa interesuje funkcjonowanie tych procesów w obrębie struktury społecznej i instytucji kulturowych. Jak stwierdza E. Gellner, rozpatrując różnice w podejściu historyka i antropologa: „Badając wzór zależności między przyczyną a skutkiem w danym społeczeństwie, antropologowie są zainteresowani nie tyle warunkami wyjściowymi sekwencji, ile generalizacją przedstawiającą relację pomiędzy warunkiem, a będącym jego następstwem stanem rzeczy”<sup>49</sup>.

Podczas gdy funkcjonalna antropologia społeczna szukała takich powiązań między układami społeczno-politycznymi a systemem religijnym, które dawałyby uniwersalne i trwałe relacje<sup>50</sup>, historia dowodziła, że homeostaza kultury może być naruszana przez zdarzenia jednostkowe, warunki naturalne oraz w wyniku wewnętrznego ciśnienia (nowe odkrycia, kumulacja kapitału, zmiana trybu życia). Odpowiedzią na ten problem badawczy stały się rozliczne antropologiczne teorie religii lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, zwracające większą uwagę na całość stosunków człowiek–otoczenie. Za najistotniejszą dla dyscypliny można uznać koncepcję Åke Hultkrantz etnoreligioznawstwa jako dziedziny zarówno etnologii/antropologii jak i religioznawstwa. Wyróżnikiem tak rozumianej dyscypliny jest jej przedmiot czyli religie społeczności plemiennych. „Religia – to określenie przydzielane zwykle kulturowym konstrukcjom zbudowanym na podsta-

---

<sup>47</sup> H. Swienko, *Etnologia religii*, [w:] *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1989, s. 69.

<sup>48</sup> V. Gordon Childe, *O rozwoju w historii*, Warszawa 1963.

<sup>49</sup> E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, Kraków 1995, s. 147. Interesującą próbą potraktowania antropologii jako dyscypliny przewyższającej opozycję historii i fenomenologii religii jest koncepcja tzw. „szkoły rzymskiej”; zob. M. Nowaczyk, *Lanternari i rzymska szkoła antropologii religii*, Warszawa 2000, s. 36-46; E. de Martino, *Fenomenologia religii i historycyzm absolutny*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 4, s. 3-20.

<sup>50</sup> Por. symptomatyczne dla tego nurtu stwierdzenie Meyera Fortesa: „Tallensi posiadają kult przodków nie z obawy przed śmiercią, ponieważ faktycznie nie boją się jej, ani nie dlatego, iż wierzą oni w nieśmiertelność duszy, ponieważ nie znają takiego pojęcia, ale dlatego, że ich struktura społeczna wymaga istnienia kultu przodków”. M. Fortes, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge 1959, s. 118, cyt. za M. Flis, *Teorie struktury społecznej w antropologii funkcjonalnej*, Wrocław 1988, s. 148.

wowych choć kompleksowych ludzkich troskach [...] dotyczących natury rzeczywistości i odnoszenia ludzi do tej rzeczywistości”<sup>51</sup>. Propozycja Hultkrantz’a sięga jednak dalej w stronę środowiskowej integracji i konwergencji religii<sup>52</sup>. Środowisko naturalne ogranicza i stymuluje procesy religijne szczególnie silnie w takich społeczeństwach, które nie wytworzyły „sztucznego krajobrazu” w postaci cywilizacji industrialnej, a więc w kulturach tradycyjnych. Tym samym religie społeczności zbieracko-łowieckich, wczesnorolniczych i pasterskich będą w swej strukturze organizacyjnej i wyobrażeniach silnie determinowane przez środowisko i muszą bazować na wytworzeniu relacji adaptacyjnych między człowiekiem a jego otoczeniem. Jak wykazał jeden z twórców podejścia ekologicznego, relacja między religią i środowiskiem nie jest nigdy układem deterministycznym, lecz stanowi sprzężenie zwrotne<sup>53</sup>, jednak „zakładając, że ten sam typ religii można znaleźć w regionach, gdzie poziom ekologicznej adaptacji jest podobny, ekologia religii zmierza do ustalenia tego, co w religiach stałe i autentyczne, a co zmienne i przypadkowe”<sup>54</sup>. Chociaż nie sposób znaleźć obecnie czystych społeczności łowców-zbieraczy czy kopieniackich rolników (panuje przekonanie, że te zachowania religijne, które można odkryć u Buszmenów, Aborygenów australijskich czy Indian Ziemi Ognistej są fazą degeneratywną pierwotnych systemów), można stosunkowo łatwo odczytać podstawowe wzorce zachowań i nadawania sensu rzeczywistości w tych typach społeczności. Tym samym możliwe jest prowadzenie analiz „istoty”, „jądra” czy „rdzenia” np. religii zbieracko-łowieckich w jej poszczególnych manifestacjach (wymiarach), czy stawianie wiarygodnych hipotez co do postaci religii prehistorycznych. Zdaniem Hultkrantz’a do „istoty” nie można dotrzeć bezpośrednio, lecz poprzez badanie form uwikłanych w kulturowo-historyczne, społeczne i ekologiczne założenia, i należy mieć nadzieję, że analizy religioznawcze w każdym z tych uwarunkowań zdołają dotrzeć do inwariantów. Takie próby spotykamy u Josepha Campbella<sup>55</sup>, który ustalając granicę między tym co archetypowe, uniwersalne dla ludzkiego myślenia (archetypy Junga, idee elementarne Bastiana) i tym co swoiste dla danej kultury (idee ludowe czy etniczne) szuka sposobów objawiania się sacrum w różnych typach kultur. W Polsce na analogicznych założeniach opiera się koncepcja antropologii religii Andrzeja Wiercińskiego, rozumianej jako próba zastosowania tezy adaptacyjnej antropologii ogólnej do religioznawstwa<sup>56</sup>. Przede wszystkim z tych ujęć korzysta niniejsza praca, ustalając przedmiot i miejsce etnologii religii w obrębie nauk religioznawczych. W ujęciu tym etnologia religii jest dyscypliną uzupełniającą historię religii ze względu na specyficzny przedmiot i podejście do zjawiska religii.

<sup>51</sup> Å. Hultkrantz, *The Concept of the Supernatural in Primal Religion*, „History of Religions” 1983 (22) nr 3, s. 231.

<sup>52</sup> Å. Hultkrantz, *Ecology of Religion; In Scope and Method*, [w:] L. Honko [ed.], *Science of Religion; Studies in methodology*. Proceedings of the Study Conference of IAHR, Turku, Finland, Aug. 27-31, 1973, The Hague 1979, s. 68-88; tenże, *Über religionsethnologischen Methoden*, [w:] G. Lanczkowski [hrsg.], *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1974, s. 360-394; tenże, *Native Religions of North America; The Power of Visions and Fertility*, San Francisco 1987.

<sup>53</sup> J. H. Steward, *Theory of Culture Change; The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana 1955, s. 36.

<sup>54</sup> A. Bronk, *op. cit.*, s. 221.

<sup>55</sup> J. Campbell, *The Masks of God*, New York 1964; tenże, *Historical Atlas of World Mythology*, New York 1988.

<sup>56</sup> A. Wierciński, *Magia i religia, szkice z antropologii religii*, Kraków 1994, s. 191.

Przedmiotem etnologii religii są religie czy też systemy ideologiczno-rytualne społeczeństw określanych jako *t r a d y c y j n e*. Tradycjonalizm ma polegać na względnej izolacji świadomościowej, zdominowaniu myślenia i działań przez logikę mityczną (czy też magiczną), struktury symboliczne i zasadę wielofunkcyjności. Społeczeństwa tradycyjne ze względu na swoją recepcję czasu są „zimne” historycznie i „nieprzemakalne” czyli stawiające opór zmianom („jest jak ma być, ma być tak jak jest” L. Stomma<sup>57</sup>). Włodzimierz Pawluczuk za podstawowy wymiar odróżniający społeczeństwa tradycyjne od innych uważa: „brak dystansu do formy”, „całościowy charakter działań” i „wielofunkcyjność wytworów kulturowych”<sup>58</sup> (wszystkie te cechy zostaną szerzej rozwinięte w Rozdziale II). Z tego punktu widzenia podstawowymi typami społeczeństw będących w polu zainteresowań etnologii religii są:

a) społeczeństwa archaiczne w rozumieniu prehistorycznych, badane dotąd metodami archeologicznymi oraz spekulatywnie; umownym punktem granicznym jest IV tysiąclecie p.n.e., charakteryzujące się wynalezieniem pisma (w myśl powyższej interpretacji zmieniającym koncepcję czasu, a tym samym cały paradygmat kulturowy) i wybuchowym rozwinięciem wynalazczości oraz towarzyszącym im powstaniem pierwszych cywilizacji starożytnych;

b) współczesne społeczności plemienne, zwłaszcza Czarnej Afryki, Ameryk, Azji i Oceanii, badane przez antropologów;

c) tak zwany „lud” czyli dawna warstwa wiejsko-rolnicza w narodowych społeczeństwach Zachodu i Wschodu, odznaczająca się kultywowaniem tradycyjnego sposobu myślenia. Warstwa ta była w XIX–XX w. głównym polem zainteresowania folklorystyki i etnografów obszarów „peryferyjnych” antropologii.

Warto przy tym zauważyć, że głębsza refleksja nad tymi społeczeństwami zakłada istnienie kategorii zmian kulturowych, procesów dyfuzji, synkretyzacji, zapożyczeń kulturowych, wreszcie zaś przekształceń całych paradygmatów kulturowych. Antropologowie zgadzają się, że: „Po pierwsze, kultury wszystkich ludów świata stawiają na pierwszym miejscu rytuał i mit i wszystkie posiadają jakąś formę organizacji lub kapłaństwa dla utrzymania religijnych wierzeń i praktyk. Po drugie, jeżeli system religijny ulegnie beznadziejnemu rozbiciu, konsekwencje tego w życiu ludzi są tragiczne, chyba że powstanie jakiś ekwiwalentny system wierzeń, który tamten zastąpi. Po trzecie, systemy religijne nie są niezależne od pozostałych części kultury, ale są z nimi ściśle zintegrowane. Dlatego zastąpienie jednej religii inną nie jest możliwe, chyba że cała kultura ulegnie zasadniczej zmianie”<sup>59</sup>. Jeśli etnologia religii chce być dyscypliną żywą, musi przyswoić te kategorie i wypróbować w kontekście życia religijnego.

Religię jako skomplikowane i zróżnicowane zjawisko o tajemniczej naturze, obecne zarówno w życiu społecznym jak i w psychice jednostek, niezwykle trudno jest określić jedną definicją precyzyjnie oddzielającą od siebie zjawiska religijne i świeckie, obejmującą zarówno zachodnie systemy teistyczne oparte na wierze w osobowych bogów czy Boga, jak i wschodnie gałęzie buddyzmu negujące nie tylko istnienie bóstwa, czy to osobowego czy bezosobowego, ale i całego kosmosu jako złudzenia karmicznego, konfucjanizmu

<sup>57</sup> L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 82.

<sup>58</sup> Por. W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972; tenże, *Żywiół i forma, wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Warszawa 1978.

<sup>59</sup> G. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 112.

uważanego za zespół etyczny jak i współczesnych systemów światopoglądowych odległych od religii tradycyjnie pojmowanych. Pytanie, czym jest religia należy więc do najtrudniejszych zagadnień humanistyki światowej i stu pięćdziesięcioletnie wysiłki religioznawców nie zostały dotąd uwieńczone powodzeniem pozwalającym na stuprocentowo pewną czy choćby zdecydowaną odpowiedź<sup>60</sup>. Przyczyn jest wiele, dla antropologa najistotniejszą jest ogrom istniejących możliwych form życia religijnego, który niesie ze sobą tak wiele strategii, że niemożliwe jest choćby pobieżne ogarnięcie poświęconej im literatury. Oczywiście jest, że tak kompleksowe i zróżnicowane zjawisko, jakim jest religia, nie może zostać w sposób pełny wyjaśnione jednym, prostym określeniem. Niezbędne są w tej sytuacji kolejne przybliżenia i naświetlanie przedmiotu z różnych stron.

Po Malinowskim *credo* antropologów brzmiało: społeczeństwo jest kompletnym działającym organizmem, którego wszystkie elementy połączone są więzami wzajemnej zależności, tworząc model strukturalny, dążący do zachowania równowagi. Nie można wyjaśnić żadnej części bez odniesienia się do całości. Tak więc religia należy do dziedzictwa kulturowego jako jeden z jego elementów: „Religia jest to instytucja złożona z kulturowo ustalonych interakcji z kulturowo zakładanymi nadludzkimi istotami”<sup>61</sup>. Jako instytucja religia stanowi formę dla zmiennych zachowań społecznych. Tym samym w religii występuje system kognitywny, który staje się, częściowo lub w całości, kulturowo ustanowionym w jednostkach. Dlatego badając religię w perspektywie antropologicznej nie sięga się po teoretyczne ramy ustanowione przez teologów, lecz po żywy materiał społeczny, stąd ciągła nieufność antropologów dla ustalonych arbitralnie terminów i teorii dotyczących religii. Antropologa interesuje więc sposób dzielenia przekonań religijnych w społeczeństwie (nie w jednostkach!), czyli ich kulturowa podstawa, oraz – co rzadziej występuje – kwestia, dlaczego społeczności wierzą czyli podziwiają przekonania religijne lub do czego im to jest potrzebne.

Antropologiczne teorie koncentrujące się na funkcjach religii podsumowuje Stewart Guthrie: „W efekcie uzyskane przez nich wyjaśnienia są różne, ale można zaliczyć je do jednej z trzech grup. Grupa ‘pobożnych życzeń’ utrzymuje, że religia służy zdławieniu

---

<sup>60</sup> W religioznawstwie przyjmuje się z reguły jako p u n k t w y j ś c i a tzw. definicję Tielego-Söderbloma: „Religią nazywamy w sensie ogólnym stosunek między człowiekiem i potęgą nadludzką, w którą on wierzy i od której czuje się zależny. Stosunek ten znajduje swój wyraz w specjalnych uczuciach (zaufanie i lęk), wyobrażeniach (wiara) i czynnościach (modlitwy, obrzędy, wśród nich specjalne ofiary), a także w wypełnianiu moralnych przykazań”. Generalnie można więc za religię uznać stosunek człowieka do różnie pojmowanej świętości (*sacrum*) manifestujący się w wymiarze doktrynalnym (wiara religijna), w czynnościach religijnych (kult) i w wymiarze społecznym (organizacja religijna). To co społeczne w religii, zwłaszcza przekazywana poprzez kulturę zastana tradycja religijna jest wzorcem i podstawą dla rozwijania indywidualnej religijności. Religia funkcjonuje na 4 głównych poziomach: (1) emocyjnym, (2) zmysłowym (percepcyjnym), (3) myślowym (werbalizowanym), (4) wolicjonalnym. Por. próbę Oostena podsumowania doświadczeń antropologów w określaniu religii: „W każdej kulturze znajdziemy zespół wierzeń, praktyk i instytucji, który wyjaśnia pochodzenie i naturę porządku kulturowego i podtrzymuje jego istnienie. Ten zespół wierzeń, praktyk i instytucji zwykle jest uznawany przez antropologów za religię. Religie zwykle zakładają wiarę w osobowe postacie, ale nie stanowi to konieczności (jak wskazuje przykład klasycznego buddyzmu). Stanowi ją natomiast domena kultury, uważana za najbardziej podstawową przez samych uczestników. Religia nadaje znaczenie ich egzystencji i ich światu i nie może być zredukowana do do żadnego innego porządku kulturowego”. J. Oosten, *Cultural Anthropological Approaches*, [w:] F. Whaling [ed.], *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. II: *The Humanities*, Berlin–New York–Amsterdam 1985, s. 238.

<sup>61</sup> M. E. Spiro, *Religion; Problems of Definition and Explanation*, [w:] M. Banton [ed.], *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, s. 84-125.

nieprzyjemnych uczuć. Grupa 'spoistości społecznej' twierdzi, że służy ona umacnianiu porządku społecznego. grupa 'intelektualistyczna' lub 'kognitywistyczna', do której należy też moje podejście, twierdzi, że religia jest próbą wyjaśniania i wpływania na świat w ogóle"<sup>62</sup>. Wszystkie te teorie obarczone są, zdaniem Guthrie, poważnymi błędami. Religie nie tylko redukują poziom lęku, ale i same go wzniecają choćby przez wizje demonów, groźnych piekieł czy zagrożenia czarami. Prowadzą równie dobrze do uznania wartości społecznych jak też i ich dezawuowania i destrukcji (religie buntu, przykłady Świątyni Ludu i japońskiej Najwyższej Prawdy). Model świata proponowany przez religie jest „absurdalny” dla intelektu.

Ulepszone modele funkcjonalne Evans-Pritcharda, Gluckmana czy Norbecka ustępują w latach sześćdziesiątych innym podejściom, z których na czoło wybijają się dwa: nurt iluzjonistyczno-materialistyczny i nurt strukturalno-symboliczny, zajmujące przeciwstawne stanowiska w kwestii pożytku z religii, a w efekcie stosunku do niej samych badaczy. Ten pierwszy, oparłszy się na dorobku „wielkich podejrzliwych”: Nietzschego, Marksa i Freuda próbuje wykazać iluzoryczność przedmiotu religii i uwypukla negatywną rolę wiary dla kondycji człowieka. Nurt symboliczny w antropologii postfunkcjonalnej wyrósł ze zmiany zainteresowań antropologów. Zamiast zajmowania się miejscem religii w kulturze i życiu społecznym, notuje się od lat sześćdziesiątych przesunięcie głównego toku badań na sposób myślenia w obrębie kultur tradycyjnych. Ludzie bowiem „myślą socjologicznie, w kategoriach pojęć i wyobrażeń oferowanych przez ich kultury”<sup>63</sup>. Trend ten zapoczątkował Lucien Lévy-Bruhl, a kontynuowali Ernst Cassirer swoją filozofią form symbolicznych i Evans-Pritchard pracą o magii Azande. Rewolucję w antropologii i całej humanistyce powojennej wywołał jednak dopiero Claude Lévi-Strauss. Zaproponował on, by źródeł instytucji społecznych, zwyczajów, wierzeń, rytów itp. szukać w zasadach konstruowania języka. Człowiek religijny nie jest ani targany emocjami i popędami zwierzęciem (jak chcieliby tak zwolennicy psychoanalitycznej interpretacji, jak i Malinowski), ani rozumującym zgodnie z zachodnimi kategoriami filozofem (jak twierdzili ewolucjoniści), lecz równoprawnym z nim użytkownikiem intelektualnej strony umysłu: „ludzie pierwotni wcale nie podchodzą do rzeczywistości w sposób bardziej mistyczny niż my. Różnica polega na tym, że inna jest logika oparta na zaobserwowanych kontrastach cech sensualnych konkretnych przedmiotów – jak np. różnice między surowym a ugotowanym, mokrym i suchym, męskim i żeńskim – a inna jest logika opierająca się na formalnych kontrastach pomiędzy zupełnie abstrakcyjnymi pojęciami”<sup>64</sup>, człowiek stał się bowiem człowiekiem, gdy osiągnął umiejętność posługiwania się metaforami, a więc odróżniania siebie od innych i używania różnych „innych” jako podstawy językowej do określania siebie. Zgodnie z jego wizją człowieka u podstaw wszelkiego myślenia leży bowiem potrzeba p o r z á d k o w a n i a (klasyfikowania).

Koncepcja religii Lévi-Straussa opiera się na potrzebie zapewniania spoistości społecznej poprzez przewyciężanie podziałów i paradoksów. W każdym społeczeństwie istnieją uświęcone reguły tak podziału (zasady organizacji struktury społecznej: dualistycznej, klanowej itp.) jak i łączenia (wymiany, daru, ofiary, małżeństwa), co wynika

---

<sup>62</sup> S. E. Guthrie, *The Origin of an Illusion*, [w:] *Anthropology of Religion; Anthropological View*, S. Glazier [ed.], London 1999, s. 491.

<sup>63</sup> A. Kuper, *op. cit.*, s. 218.

<sup>64</sup> E. Leach, *Lévi-Strauss*, Warszawa 1973, s. 96.

z zasad myślenia – struktur organizujących uniwersum symboliczne grupy. Celem zachowań i wierzeń religijnych jest zaakcentowanie wagi podnoszonych kwestii i kreowanie z nich możliwego do zaakceptowania systemu, dlatego wierzenia religijne dotyczą np. kwestii życia pośmiertnego: „religia stara się rozdzielić te dwa, w istotny sposób współzależne pojęcia i dlatego mamy mity mówiące o pochodzeniu śmierci, albo przedstawiające śmierć jako «bramę do życia wiecznego»”<sup>65</sup>. Poczucie religijne wykorzystuje się „dla ugruntowania żywotnej, choć nie zawsze harmonijnej syntezy aspiracji jednostkowych i porządku społecznego”<sup>66</sup>.

Inny przedstawiciel strukturalizmu, Edmund Leach, próbując pogodzić go z teorią funkcjonalną położył główny nacisk na mediację jako anomalię i podjął się scharakteryzowania „stanu liminalnego”. Teorię tego stanu jako sakralnego rozwinął zwłaszcza Victor Turner, badacz społeczności afrykańskich<sup>67</sup>, w ramach swojej symbolicznej teorii rytuału. Według Turnera rytuał w obrębie systemu religijnego służy wytwarzaniu poczucia *sacrum*. Podczas rytuału, podobnie jak w micie, wszelkie prawa codzienności ulegają zawieszeniu, zmienia się percepcja czasu i przestrzeni (sakralizacja), dąży się do przeżycia doświadczenia religijnego określanego przez Turnera jako *communitas*<sup>68</sup>. Umożliwia to doświadczanie rzeczywistości sakralnej, a nawet tęsknotę za jej powrotem. Rytuał ma też funkcje symboliczne, zdaniem uczestników, ustanawia stan równowagi między siłami kosmicznymi i człowiekiem. Teoria religii van Baala<sup>69</sup> prowadzi do analogicznych wniosków. Symbole są środkami komunikacji z kosmosem, niezbędnymi człowiekowi oddzielonemu od świata przez swoją unikatową zdolność do samoświadomości. Zarazem jednak człowiek jest nie tylko podmiotem refleksji ale i przedmiotem, a kosmos jest w niego wpojony przez proces socjalizacji. Tęskni więc do partycypacji w kosmosie i rozplynięcia się w jego obrębie. Religia jest próbą ustanowienia takiego partnerstwa z kosmosem jako sposób myślenia i wyraz kondycji ludzkiej.

Jedną z najbardziej wpływowych teorii religii jako systemu symbolicznego stworzył uczeń Parsonsa, Clifford Geertz<sup>70</sup>. Geertz uznaje całą kulturę za „ucieleśniony w symbolach, przekazywany z pokolenia na pokolenie wzór znaczeń, system odziedziczonych wyobrażeń koncepcji wyrażonych w symbolicznych formach, dzięki którym ludzie przekazują, utrwalają i rozwijają swoją wiedzę o życiu i swój doń stosunek”<sup>71</sup>. Najistotniejszym w danym systemie kulturowym zintegrowanym systemem symboli jest *r e l i g i a*. Ogarnia ona zarówno etos jak i wizję świata danej zbiorowości, harmonizując działania ludzi z wyobrażanym kosmicznym porządkiem, i przenosi obrazy tegoż kosmicznego porządku na płaszczyznę ludzkiego doświadczenia. Religia, wyznaczając sferę o specjalnym statusie

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>66</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 168.

<sup>67</sup> Do najważniejszych prac Turnera poświęconych religii można zaliczyć: *The Forest of Symbols; Aspects of Ndembu Ritual*, New York 1967; *The Drums of Affliction; A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, London 1968; *The Ritual Process; Structure and Antistructure*, Chicago 1969; *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca 1975.

<sup>68</sup> V. Turner, *The Ritual Process...*, s. 96, 131-132.

<sup>69</sup> J. van Baal, *Symbols for Communication; an Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen 1971, s. 242.

<sup>70</sup> Podstawy jego koncepcji zawarte są w *The Religion of Java*, Chicago 1960; *Interpretacja kultur*, Kraków 2005; *Wiedza lokalna*, Kraków 2005.

<sup>71</sup> C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, *op. cit.*, s. 500. Teoria ta, choć krytykowana, nadal jest aktualna. Główny zarzut dotyczy nieuwzględniania pozycji człowieka jako twórcy i aktora w systemach symbolicznych oraz nierozwiązanego przez autora problemu zastosowania jego teorii religii w badaniach (np. koncentrowanie się na etosie kosztem światopoglądu).

realności, ustala relację nie tylko między człowiekiem a jego otoczeniem, ale też między wszelkimi symbolami należącymi do danej kultury.

Religia to system symboli, kształtujących mocne, wszechobejmujące, trwałe nastroje i motywacje, za pośrednictwem najogólniejszego ładu istnienia, którym nadano status takiej faktyczności, że nastroje te i motywacje wydają się osobliwie rzeczywiste.

(C. Geertz, Religia jako system kulturowy, op. cit., s. 502)

Zgodnie z definicją Geertza symbolom religijnym przyznany jest status oddziaływania na człowieka i kształtowania jego odbioru świata na dwa sposoby. Po pierwsze, odzwierciedlają one istniejące w świecie zewnętrznym „systemy niesymboliczne”, starając się zapewnić zrozumienie świata tym, którzy się nim posługują. Po drugie zaś sprawiają, że otoczenie jest odbierane jako działające zgodnie z wytworzonym modelem świata. Między obu sposobami istnieje specyficzna wyłącznie dla człowieka przechodniość, pozwalająca na wykształcenie w każdym uczestniku danego systemu symbolicznego trwałych konstruktów, „które nadają swoiste piętno wszystkim ich działaniom i doświadczeniom”<sup>72</sup>, zwiększając prawdopodobieństwo takiej, a nie innej reakcji. Bez takiego systemu symbolicznego człowiek jest bezradny, gdyż wówczas świat staje się nie poddającym się interpretacji, niezrozumiałym chaosem, niszczącym wszelkie możliwości działania.

Podejście etnoreligioznawcze można wyprowadzić, za poznańskimi antropologami Wojciechem J. Bursztą i Marianem Buchowskim, z faktu, że: „antropolog postawiony zostaje wobec społeczeństw reprezentujących współczynniki humanistyczne niekiedy całkowicie odmienne (lub takimi się być wydające) od współczynników właściwych kulturze nowożytnoeuropejskiej, w jakiej funkcjonuje sam badacz”<sup>73</sup>. Dla etnologa religii badającego kultury plemienne najistotniejsze jest stwierdzenie, że w tego typu społecznościach tradycyjnych sfera *sacrum* jest niewyodrębnialna od całokształtu życia społecznego i zachowań codziennych, przenika myślenie i działania, organizując swoisty porządek kosmiczny, symboliczne uniwersum, w którym porusza się jednostka szukająca sensów w porządku naturalnym. Działania i zachowania całkowicie „racjonalne”, w naszym rozumieniu, oczywiście występują, jak dowodzą wielokrotne dyskusje nad tezami Lévy-Bruhla (toczone zwykle bez znajomości całości jego teorii), lecz pełnią rolę marginalną w ogólnych procesach bycia jednostki w świecie i w kulturze. Najistotniejsze jest więc pytanie o *sens*. W kulturach tradycyjnych sens znajdowany jest w wymiarze mityczno-symbolicznym. W naszej kulturze sens jest znajomością form, w tradycyjnych jest byciem w formie.

Takie podejście może oczywiście sugerować, że „wszystko jest religią”, w związku z czym może paść pytanie o zasadność wydzielenia etnologicznych badań nad religią od całości antropologii kulturowej. Jednak, jak wskazują analizy mitologii Algirdasa Greimasa<sup>74</sup> można mówić o nadrzędnym, „modelującym” wymiarze religii w kulturze, jako że każdy epizod mityczny stanowi w istocie skorupę pochodzącą z większej całości. Taką całością jest system myślenia, „gramatyka” czy też „słownik”, dźwigający całość odniesień ludzkich do siebie i świata, możliwe tym samym do odczytania i interpretacji nie tylko w mitach *sensu stricto*, ale też w działaniach rytualnych, zwyczajach, kostiumach itp.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 508-509.

<sup>73</sup> M. Buchowski, W. J. Burszta, *op. cit.*, s. 6.

<sup>74</sup> A. J. Greimas, *O bogach i ludziach; szkice z mitologii litewskiej*, Kęty 2007.

Zgodnie ze znaną tezą Lévi-Straussa całość zachowań kulturowych stanowi komunikat dekodujący podstawowe struktury mityczne istniejące w danej kulturze. Dlatego uzasadnione wydaje się badanie np. zachowań religijnych w kontekście całej kultury, jeśli jest się świadomym istnienia religii *explicite* i *implicite*. Badacze religii australijskich, jak A. P. Elkin, R. M. Berndt i W. E. H. Stanner zwracają uwagę na podział życia Aborygenów na trzy sfery: świętą [*sacred*], związaną ściśle z działaniami rytualnymi i religią, świecką [*profane*], gdzie religia kryje się za wszelkiego typu zachowaniami kulturowymi, obecna jako idea ustanawiającego porządek kosmiczny czasu snu [*Alczeringa*], oraz doczesną [*mundane*] ograniczoną do czysto technologicznych i biologicznych zachowań, bardzo rzadką w kulturze Aborygenów<sup>75</sup>. Tezę tę można uogólnić na wszelkie kultury tradycyjne.

Każdy z trzech wymienionych rodzajów społeczności tradycyjnych, poddawanych badaniom etnologicznym, ma swoją specyfikę i trzeba odnosić się do nich w nieco odrębny sposób. Grzechem pierwszych antropologów było stawianie znaku równości między nimi, uznawanie ich za swe własne odpowiedniki. Ustalenia dotyczące np. magii, właściwe jednej badanej kulturze, przypisywano człowiekowi jako takiemu. Poszczególne kultury różnią się zdecydowanie, natomiast ważne jest, że przy założeniu modelu religii jako symbolicznego systemu sterującego można mówić o analogicznych rozwiązaniach występujących w podobnych sytuacjach. Dzięki temu etnologia religii może wypowiadać się zasadnie choćby w kwestii archaicznych form religii.

Efektem przebrzmiałego sporu o genezę religii jest panujące przekonanie, że niemożliwe jest odrestaurowanie „religii pierwotnej” ze względu na brak odpowiednich świadectw archeologicznych. Malinowski jako pierwszy odrzucił zasadność badań historyczno-genetycznych. André Leroi-Gourhan wymiół niemal do czysta stajnię Augiasza religii prehistorycznych ze wszelkich etnologicznych porównań i interpretacji, zostawiając jedynie kilka hipotetycznych twierdzeń<sup>76</sup>. Twierdzi, że dopiero pojawienie się sztuki figuratywnej, możliwej do zanalizowania metodami statystycznymi, może dać nieco pewniejszą odpowiedź na pytania dotyczące systemów wierzeniowych i rytualnych społeczeństw górnego paleolitu.

Hiperkrytycyzmowi Leroi-Gourhana przeciwstawia się zwykle spojrzenie Eliadego, wychodzącego z interesującego założenia, że człowiek archaiczny jest od samego początku odwiecznym *homo religiosus*. Nie definiując do końca człowieczeństwa, trzyma się tezy o generowaniu przez religię sensu rzeczywistości, a co za tym idzie, kultura człowieka zawsze musiała być wyposażona w religię jako system sterujący. „Dysponując zasobem pojęć wyjaśniających pogrzeb (zapewnia on wzrastanie nowego bytu, «wegetację», oznaczającą dalsze trwanie w tamtym świecie, zmartwychwstanie itd.), można z dużym prawdopodobieństwem założyć, że człowiek prehistoryczny nadawał mu znaczenie analogiczne do znaczeń nam znanych”<sup>77</sup>. Nowsze badania antropologiczne, od prymatologii i antropologii fizycznej po antropologię kulturową i neuropsychologię również poszerzają dostępny zestaw możliwości interpretacyjnych i dostarczają nowych faktów umożliwiających

<sup>75</sup> Szerzej zob. A. Szyjewski, *Sacrum w kulturze Aborygenów australijskich*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 1, s. 71-84.

<sup>76</sup> „W ostatecznym efekcie odczuwamy duże zadowolenie, że udało nam się stwierdzić, iż człowiek neandertalski uprawiał działalność wykraczającą poza picie i jedzenie, że gromadził otoczeki, zbierał skamieliny i ochrę, że część swoich zmarłych grzebał, a innych być może pożerał. Wiedza ta jest niesłychanie cenna, kiedy pomyślimy, że nie chodzi o nas, ale o istotę ludzką, która nas poprzedzała”. A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, Warszawa 1966, s. 64.

<sup>77</sup> M. Eliade, I. P. Couliano, *Słownik religii*, Warszawa 1994, s. 189.

dalsze analizy zjawisk religijnych paleolitu i neolitu. Dwa punkty są szczególnie ważne w tej koncepcji dla zrozumienia wagi etnologii religii dla badań religioznawczych. Pierwszym jest założenie adaptacyjnego charakteru kultury i, co za tym idzie, religii. Z tego wypływa zasada, że istnieje odpowiedniość między trybem i warunkami życia społeczności a systemem religijnym. W każdym typie kultury relacja do sacrum realizuje się więc inaczej, choć istnieją prawidłowości w obrębie typu, odpowiadających sobie trybem życia, społeczności.

Drugie założenie, szczególnie ważne dla analizy społeczności zbierczo-łowieckich paleolitu, bazuje na wypracowanym przez psychologię głębi pojęciu nieświadomości i wypełniających ją struktur archetypowych organizujących myślenie i twórczość człowieka. Podstawową strategią adaptacji do środowiska łowców-zbieraczy jest w tej perspektywie s z a m a n i z m (zob. Rozdział IX), który prowadzi przede wszystkim do odkrycia możliwości przebicia się psychiki zablokowanymi w innych stanach kanałami do nieświadomości, skorzystania z jej zawartości i zbudowania na jej podstawie systemu interpretacyjnego, który musi stanowić, w myśl takiej koncepcji, pierwotną podstawę i wzór późniejszych systemów religijnych. Zatem, parafrazując tezy szkoły historycznokulturowej na użytek współczesnej etnologii religii, badając religie społeczności prehistorycznych trzeba wyjść od specyfiki trybu życia łowców-zbieraczy paleolitu i odróżnić realizacje ich relacji do sacrum od tych, które pojawiły się w wyniku zmian trybu życia spowodowanych rewolucją neolityczną: przejścia na rolnictwo i pojawienia się nomadów-pasterzy.

Dokładnie taką technikę zastosował na gruncie religioznawstwa Joseph Campbell, badający przemiany narracji i symboliki mitycznej w czasie. Określił on wyraźnie specyfikę religii łowców-zbieraczy jako „drogę zwierzęcej mocy” [*the way of animal power*], religie rolników jako „drogę obsianej ziemi” [*the way of seeded earth*], zaś wylęglą w wyniku przemian cywilizacyjno-kulturowych formację cywilizacji starożytnych jako „drogę ciał niebieskich” [*the way of celestial bodies*]. W terminologii Wiercińskiego odpowiada to następującemu rozwojowi systemów religijnych:

„1) szamanizm pierwotny, z wyróżnieniem tematu: opozycja życia i śmierci, w skojarzeniu z polaryzacją dymorfizmu płciowego (od paleolitu dolnego po środkowy),  
2) szamanizm totemiczny wczesnego układu rodowo-plemiennego (paleolit górny),  
3) religie matriarchalne z centralną postacią Wielkiej Bogini Matki (neolit – eneolit),  
4) religie astrobiologiczne starożytnych centrów cywilizacji zurbanizowanej,  
5) religie uniwersalistyczne, integrujące ludzi w skali ponadetnicznej i formujące się w okresie od późnej starożytności po wczesne średniowiecze”<sup>78</sup>.

Analogiczne podejście wynikające z przyjęcia tezy adaptacyjnej można zastosować do społeczności plemiennych pozostających w miarę izolowanych od wpływów wielkich religii uniwersalistycznych. Dzięki tej izolacji stosunkowo łatwo można odczytać podstawowe wzorce zachowań i nadawania sensu rzeczywistości w tych typach społeczności. Przyjęcie określenia Geertza dla religii, akcentującego jej charakter symboliczny i moc nadawania sensu, czyni niezbędnym opanowanie przez etnologa religii procedur symbolicznych właściwych myśleniu. Myślenie symboliczne tworzy wszelki sens i znaczenie na wszelkich poziomach interpretacji. Za Victorem Turnerem można określić trzy poziomy interpretacji. Poziom eggetyczny jest tym, który są w stanie wyrazić sami członkowie kultury; poziom operacyjny stanowi ten układ sensów, który może potencjalnie się objawić w działaniu, np. w czasie

---

<sup>78</sup> A. Wierciński, *op. cit.*, s. 98.

rytuału, ale jest uśpiony dla świadomości, może go odcyfrować antropolog na podstawie znajomości badanej kultury; trzeci, głęboki poziom pozycyjny tworzy uporządkowanie symboli w sieć, kompleksy symboliczne warunkujące nawzajem swoje znaczenie. Symbole *stricte* religijne są nasycone emocjonalnie, uznane *a priori* za absolutnie prawdziwe i sensowne.

Oczywiście, ani przyjęcie tezy o adaptacyjnym charakterze kultury, ani rozpatrywanie religii jako systemu symbolicznego nie stanowi warunku *sine qua non* procedur badawczych etnologii religii, wydaje się jednak na obecnym etapie rozwoju nauk antropologicznych najpłodniejszym nurtem w rozumieniu największych możliwości systematyzacyjnych, jakie może ofiarować religioznawstwu<sup>79</sup>. Wiadomo, że ze względu na obfitość i różnorodność społeczeństw badanych niemożliwa jest jakakolwiek myśl syntetyzująca bez przyjęcia metodologii komparatystyki – pięty achillesowej tradycyjnej antropologii kulturowej, natomiast podstawowego założenia religioznawstwa. Można przyjąć inne strategie. Podejście geograficzne pozwoli ustalić specyfikę społeczności plemiennych większych obszarów, na przykład religie Czarnej Afryki, religie Aborygenów Australii, religie Melanezji, Amazonii czy Indian Ameryki Północnej. Pozwala to uniknąć wąskiej specjalizacji, skoncentrowania się na jednej kulturze, a jednocześnie wyjść poza nic nie mówiące wnioski ogólne. Możliwe jest też podejście fenomenologiczne, będące zgłębianiem poszczególnych aspektów religii społeczności plemiennych, jak mit, rytuał, inicjacja i *rites de passage*, totemizm, szamanizm, mana, Istota Najwyższa, magia, tabu itp. Teoretycznie najpłodniejsze, grozi jednak licznymi pułapkami, z których najgroźniejszą byłoby porządkowanie świata religii plemiennych według znanych schematów ewolucjonistycznych głoszących rozwój idei religijnych od najprymitywniejszych do coraz bardziej wyrafinowanych.

W pułapkę taką wpadają nie tylko ograniczeni paradygmatem bezwzględnej wyższości własnej kultury i religii teologowie, ale też korzystający z analogicznych metod interpretacji religioznawcy, zajmujący się na co dzień religiami społeczeństw piśmiennych. Z ich ust usłyszeć można na przykład tezę, że mity kosmogoniczne społeczności plemiennych nie znają kreacji *ex nihilo*, gdyż stanowiła barierę nie do przejścia dla ich „praktycznych” umysłów. Za odpowiedź mogą tu służyć badania doktryn ezoterycznych, rozwijanych w społecznościach plemiennych pod przykrywką tych „prawd”, które zwykle mówi się niewtajemniczonym: kobietom i dzieciom, bajek, które oczywiście powtarza się zwykle wścibskim antropologom. Badania Marcela Griaule’a u Dogonów i Germaine Dieterlen u sąsiednich Bambara wykazały, że istnieją bardzo wyrafinowane systemy teologiczno-kosmologiczne u ludów, które uważano niegdyś za „dzikich ludożerców”. Do pokonania poziomów interpretacyjnych kosmogonii Dogonów trzeba długich lat studiów i kolejnych wtajemniczeń. Efektem jest np. poznanie mitu kosmogonicznego dotyczącego stworzenia przez Słowo (Logos), którego wibracja stopniowo określa esencję, a potem egzystencję rzeczy, a którego symbolika jest zarazem symboliką antropo- i teogoniczną. Ponieważ tego typu wiedza zwykle stanowi hermetyczną, pilnie strzeżoną tajemnicę, można podejrzewać, że wiele z wczesnych badań antropologów, łącznie z osławionymi przez Malinowskiego Trobriandczykami, doszło jedynie do zewnętrznej pokrywy prawdziwych tajemnic. Mówiąc o *baloma*, wyspie zmarłych Tuma, powrocie duchów-zarodków, Tro-

---

<sup>79</sup> Taki pogląd forsuje Wojciech Burszta na terenie etnologii: „Twierdzimy, że pytanie o symbol w antropologii to pytanie o istotę funkcjonowania człowieka w kulturze” (W. J. Burszta, K. Piątkowski, *Antropologia współczesna, antropologia współczesności czy antropologia negatywna*, [w:] *Socjologia a antropologia; stanowiska i kontrowersje*, pod red. E. Tarkowskiej, Wrocław 1992, s. 76).

briandczycy prawdopodobnie próbowali przekazać Malinowskiemu rudymenty swej tajemnej wiedzy, ten jednak zdolny był jedynie do zrozumienia sensu „prostego”.

Kolejnym problemem badawczym etnologii, który powinien zainteresować religioznawców, oferując im doskonałą okazję do prześledzenia w laboratoryjnych niemal warunkach procesów narodzin systemów religijnych, jest problematyka zmiany kulturowej. Jak wiadomo, działalność kolonizacyjna Europejczyków doprowadziła do konfrontacji ich kultury z tradycyjnymi kulturami, konfrontacji, która zaowocowała rozpadem starych, nieadekwatnych do rzeczywistości kolonialnej systemów ideologicznych. W powstałej pustce kulturowej mnożą się zrodzone rozpaczliwą potrzebą różnego typu synkretyczne kultury i nowe religie, będące przede wszystkim próbą zrozumienia i oswojenia obcego świata białych w terminach własnych kultur. Religioznawca mający doświadczenie etnologiczne łatwo dostrzeże zbieżności sytuacji, w jakiej znalazły się w wyniku zderzenia kultur społeczności plemienne, z sytuacją Izraela na przełomie I w. p.n.e. i I w. n.e. pod panowaniem rzymskim, kiedy to rodziły się nowe sekty i ruchy w judaizmie. Główną rolę odgrywał w nich albo apokaliptyczny mesjanizm, albo uparte dążenie do zachowania wszystkich przykazań religijnych, rozumianych literalnie. Mówiąc językiem antropologów, w takiej sytuacji możliwe są dwie postawy: buntu lub ucieczki. Buntownicy szukali politycznego Mesjasza, uciekający w rytualizm separowali się we wspólnotach „czystych”, a kompromisem między nimi było chrześcijaństwo.

Także warstwa ludowa, spenetrowana zdawałoby się bardzo dokładnie przez etnologów i folklorystów, ciągle jeszcze może służyć ożywieniu myśli religioznawczej. Warto tutaj przytoczyć zdanie Ludwika Stommy, protestującego przeciw pewnym praktykom w łonie nauk etnologicznych. Twierdzi on, że etnografia nastawiona na widzenie przeżytków pogaństwa w praktykach ludu zostawiła na boku cały problem religijności ludowej obecnej w kościele. „Cała operacja opiera się na przekonaniu, że gdy zabierzemy chłopu z chałupy ikonę i krucyfiks, będziemy mieli od razu do czynienia z wzorcowym magiczno-pierwotnym Słowianinem. Stąd barwne i pełne fascynacji opisy ludowych obrzędów dorocznych (np. Bożego Narodzenia, Matki Boskiej Gromnicznej, Wielkanocy, Matki Boskiej Zielnej...), gdzie z pejzażu usunięto tylko... księdza, mszę, modlitwę, spowiedź itp.”<sup>80</sup>.

Jakkolwiek brzmi to obrazoburczo, Stomma zwraca tutaj uwagę na kilka istotnych faktów. Pierwszym jest problem charakteryzacji zjawiska religii, czy jest nim oficjalny, zdominowany przez intelektualistów nurt teologiczny, czy to co na temat religii myślą i robią zwykli członkowie społeczeństwa, a nawet jego dolne warstwy. Drugim jest kwestia zmiany i rekonstrukcji. Nie można zrekonstruować pierwotnej religii pogańskich Słowian, badając współczesne obyczaje, zwyczaje i rytuały agrarne, zbyt daleko bowiem zaszły zjawiska nakładania się dwóch kultur. Nastąpiła tak daleko idąca desemantyzacja zjawisk religijnych (np. do sfery magii czy obrzędowości), że pierwotny „słownik mitologiczny”, mówiąc słowami Greimasa, można odcyfrować jedynie w formie układu strukturalnego i zasad myślenia. Przykładem takich rekonstrukcji strukturalnych będących ogromną pomocą dla badań religioznawczych jest *Drzewo życia* Joanny i Ryszarda Tomickich<sup>81</sup>. Badają oni na gruncie słowiańskim kapitalny dla każdego historyka religii problem dualistycznego mitu kosmogonicznego<sup>82</sup>,

<sup>80</sup> L. Stomma, *op. cit.*, s. 204.

<sup>81</sup> J. i R. Tomicki, *Drzewo życia; ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975.

<sup>82</sup> Por. np. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III: *Od Mahometa do wieku Reform*, s. 11-13, 28-29; tenże, *Od Zalmoksis do Czyngis-chana*, Warszawa 2002, s. 76-124.

ukrytego w zdesemantyzowanej postaci w legendach o Bogu i Diabie, kolędach, wycinankach ludowych itd.

Antropologia kulturowa, jak zauważyłem powyżej, zwróciła się z powrotem ku własnej kulturze, stosując swoje podejście i aparaturę pojęciową do subkultur młodzieżowych, elit i wszelkich mniej lub bardziej wydzielonych grup w obrębie społeczeństwa Zachodu. Odnalazła zasady myślenia mitycznego i magii wśród członków własnej społeczności, można więc przypuszczać, że podobną drogę odbędzie etnologia religii – wówczas do jej trzech typów społeczności należałoby dodać czwarty: społeczeństwo industrialne. Wobec zanikania odrębnych światopoglądowo społeczności plemiennych antropologowie poczęli przyglądać się społecznościom zaanagażowanym w wielkie systemy religijne, ale w małej skali społeczności lokalnej. Już Pettazzoni wskazywał bowiem na obecność w każdej religii różnych nurtów, przede wszystkim „wysokiego” – teologicznego i „niskiego” – ludowego<sup>83</sup>. Tak więc w obrębie antropologii kształtuje się szeroki nurt zajmujący się badaniami religii, wychodzący od religii plemiennych, lecz przerzucający się na wszelkie typy religii. Stephen Glazier zauważa we wstępie do swego podręcznika<sup>84</sup>, że o ile w podręczniku Lessy i Vogta z 1948 r. na 56 tekstów 31 dotyczyło religii plemiennych, to obecnie znakomita większość dotyczy osobliwości badań wielkich tradycji z perspektywy antropologicznej.

Narastający wśród socjologów ferment spowodowany nieadekwatnością aparatury badawczej do analiz zjawisk wymykających się z kręgu oficjalnej religijności: systemów ideologicznych, przekonań własnych, stereotypów, tzw. „niewidzialna religia” w terminologii Luckmanna czy „religie pozadoktrynalne”, każe ponownie przyjrzeć się dyscyplinie, w której obecne wysiłki teoretyczne zmierzają do ustanowienia uniwersum dyskursu jako obszaru aktywności etnologicznej. Tu na uwagę zasługuje stanowisko Włodzimierza Pawluczuka, który wychodząc z antropologiczno-etnologicznego opisu przemian światopoglądowych członków kultury tradycyjnej nasycił go fenomenologiczną interpretacją podmiotową, by dojść w ostatnich pracach do pojęcia sposobu bycia i religijnej waloryzacji codzienności. Współczesne społeczeństwo Zachodu, którego członkowie uciekają w wyniku procesów sekularyzacyjnych z oficjalnych instytucji religijnych, by swe zapotrzebowanie na *sacrum* lokować w sferach codzienności<sup>85</sup>, odwołuje się do tęsknoty za mitem, szuka sensu całościowego, zbliżając się tym samym do religijności społeczeństw tradycyjnych. W tym kontekście tezy Pawluczuka pokrywają się z postulatami Geertza odnośnie do postmodernistycznych badań antropologicznych.

Inne wyjście proponuje np. Lévi-Strauss<sup>86</sup> twierdząc, że antropologowie po zniknięciu przedmiotu badań na żywo, w terenie, przekształcają się w filologów, historyków idei i cywi-

---

<sup>83</sup> Koncepcję tę, wywodzącą się z myśli Gramsciego, przeciwstawiającego kulturze „panującej” (elitarnej) kulturę „zależną” (ludową) prezentuje R. Pettazzoni w *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologna 1921; por. tezy Ernesta Gellnera o islamie, E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 19-24.

<sup>84</sup> S. D. Glazier, *Introduction*, [w:] S. Glazier [ed.], *Anthropology of Religion; A Handbook*, Westport 1997, s. 3. Zob. wykaz najważniejszych podręczników etnologii religii, s. 11.

<sup>85</sup> Por. W. Pawluczuk, *Potoczność i transcendencja; intersubiektywność naszej codzienności*, Kraków 1994. Prace, które próbują podchwycić zainicjowany przez Pawluczuka temat, to np. A. Brzozowska-Krajka, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Lublin 1994 (pozostająca w obrębie tradycyjnego materiału) czy P. Kowalski, *Prośba do Pana Boga, rzecz o gestach woływnych*, Wrocław 1994.

<sup>86</sup> C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Z bliska i z oddali*, Łódź 1994, s. 172.

lizacji. Zestaw zebranych, a nie opracowanych materiałów dotyczących np. kultur indiańskich przewyższa wszelkie materiały pozostawione przez cywilizację grecko-rzymską, będzie więc na długie lata stanowić kopalnię nieocenionych wiadomości i twórczo zapładniać następne pokolenia antropologów. Także Ernst Gellner jest rzecznikiem połączenia dorobku antropologii i historii: „ponowne powiązanie ze sobą danych antropologicznych z pytaniami historycznymi oraz odkryć historycznych z problemami antropologicznymi”<sup>87</sup>.

### Wskazówki bibliograficzne:

– P. Radin, *The World of Primitive Man*, New York 1937; – J. E. Lips, *U źródeł cywilizacji*, Warszawa 1957; – S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 1958; – Z. Sokolewicz, *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa 1963; – V. Gordon Childe, *O rozwoju w historii*, Warszawa 1963; – R. Firth, *Spoleczności ludzkie*, Warszawa 1965; – A. Kłosowska, *Akademickie a potoczne pojęcie kultury*, „Przegląd Socjologiczny” t. 19 (2/1966); – A. de Waal Malefijt, *Religion and Culture; an introduction to anthropology of religion*, New York 1968; – G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, Warszawa 1969; – *Mały słownik antropologiczny*, Warszawa 1969; – T. Wróblewski, *Wstęp do etnografii*, Poznań 1969; – W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972; – J. Kurczewski, *Prawo prymitywne*, Warszawa 1973; – M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973; – K. Birket-Smith, *Ścieżki kultury*, Warszawa 1974; – W. Pawluczuk, *Żywioł i forma, Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Warszawa 1978; A. Kłosowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983; – *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, red. S. Nowak, Warszawa 1984; – M. Czerwinski, *Kultura i jej badanie*, Wrocław 1985; – L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986; – Z. Staszczak [red.], *Słownik etnologiczny, terminy ogólne*, Warszawa 1987; – A. L. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 1989; – P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka; o przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990; – E. Nowicka, *Świat człowieka, świat kultury*, Warszawa 1991; – B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – kultura – osobowość*, Kraków 1991; – M. Buchowski, W. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992; – K. J. Brozi, *Antropologia kulturowa, wprowadzenie*, t. 1: Zarys historii antropologii kulturowej, Lublin 1992, t. 2, Lublin 1994; – M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury; uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, Warszawa 1994; E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, Kraków 1995; – A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996; – A. Szyjewski, *Po co religioznawstwu etnologia religii?*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 1996, nr 15, s. 5-30; – B. Olszewska-Dyoniziak, *Zarys antropologii kultury*, Kraków 1996; – M. Filipiak, *Socjologia kultury; zarys zagadnień*, Lublin 1996; – W. J. Burszta, *Antropologia kultury; tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998; – *Antropologia kultury; zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Warszawa 1998; – A. L. Zachariasz, *Kultura; jej status i poznanie*, cz. I, Lublin 1999; – Ch. Jenks, *Kultura*, Poznań 1999; – J. Clifford, *Kłopoty z kulturą; dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa 2000; – B. Malinowski, *Jednostka, społeczność, kultura: Dzieła t. 8*, Warszawa 2000; – M. Herzfeld, *Antropologia; praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków 2004; – C. Geertz, *Interpretacja kultur; wybrane eseje*, Kraków 2005; – A. Kuper, *Kultura; model antropologiczny*, Kraków 2005; – A. Barnard, *Antropologia; zarys teorii i historii*, Warszawa 2006.

<sup>87</sup> E. Gellner, *op. cit.*, s. 14.