

Rozdział I

Religia i rytuał od Tylora do Parsonsa: problem definicji

Pierwszy rozdział odzwierciedla wczesną próbę rozwikłania problemu związanego ze stosowaniem pojęć rytuału i religii. To samo starałem się zrobić w odniesieniu do mitu (w artykule napisanym wspólnie z Ianem Watterem). Rozważania te stanowią wprowadzenie do analizy materiału etnograficznego. Uznałem bowiem, że różne późniejsze zastosowania tych terminów nie rozwiązywały bynajmniej dawnych problemów i że mimo pewnych prób uniknięcia takiej sytuacji przywykliśmy polegać na „zdroworozsądkowym” podejściu.

Zacznę od pytania, jakie czynniki wpływały na kategoryzowanie danych działań lub wierzeń jako religijnych, rytualnych lub magiczno-religijnych. Moim celem jest nie tylko oczyszczenie pola, zanim przejdę do moich własnych danych empirycznych (dotyczących głównie LoDagaa i Gondża z północnej Ghany), ale także wyjaśnienie pewnych aspektów analizy systemów społecznych w ogóle.

Niektórym autorom takie przedsięwzięcie wydało się bezcelowe. Na początku *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, pracy, jak wskazuje tytuł, w istotnej mierze zadłużonej u francuskiego socjologa Durkheima, a także u brytyjskich antropologów, filolog klasyczna Jane Harrison zwraca uwagę na błędne podejście tych badaczy, którzy rozpoczynają od ogólnego pojęcia *r e l i g i i* o z góry założonej definicji, a następnie starają się dopasować do niej dowolne fakty. Ona tymczasem proponuje, by zrezygnować z definicji, i deklaruje, że „będziemy gromadzić fakty jednoznacznie

religijne i przyjrzymy się, z jakich ludzkich działań się wywodzą”¹. Dla badacza zajmującego się społecznościami jeszcze bardziej odległymi od naszej tradycji niż starożytni Grecy podobne podejście jest bardzo kuszące i pozwala przemilczeć trudności natury definicyjnej. Niestety związane z tym zagrożenia okazują się istotniejsze niż korzyści.

Odmawiając zdefiniowania obszaru, którym się zajmuje, Harrison bynajmniej nie uniknęła problemu, który sama dostrzegła, a jedynie zastąpiła jawne określenie tego, co „jednoznacznie religijne”, ukrytym sądem na ten temat. Nie trzeba chyba tłumaczyć, że takie ukryte decyzje poznawcze mogą wpływać na badanie poszczególnych zdarzeń. Badanie pogrzebów i wykonań Bagre wśród LoDagaa bez podnoszenia szerszych problemów byłoby możliwe, gdyby nie to, że analiza konkretnych danych musi być w jakimś stopniu uzależniona od ogólnego poglądu badacza na te kwestie. Co więcej, trudności wynikające z nieokreślenia w jednoznaczny sposób uniwersum dyskursu, w którym się poruszamy, narastają w momencie podjęcia studiów porównawczych. Zdając sobie z tego sprawę, postaram się tu przyrzeć niektórym z ogólnych dyskusji związanych z badaniem tego, co swobodnie i często bezkrytycznie bywało określane mianem rytuału, ceremoniału lub zjawisk religijnych.

Podjmując próbę wyjaśnienia znaczenia tych pojęć dla celów socjologicznych, nie staramy się zrekonstruować podstawowego sensu terminu „religia” w języku angielskim. Nie jesteśmy obojętni na to, co Bohannan nazwał potocznymi kategoriami stosowanymi przez społeczeństwa europejskie². Stanowią one nieunikniony punkt wyjścia przy kształtowaniu pojęć analitycznych. W większości wypadków nie mogą ich jednak zastąpić. W obrębie wszystkich gałęzi porównawczych nauk społecznych ten proces definiowania odpowiednich kategorii

¹ Jane E. Harrison, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1912.

² Paul Bohannan, *Justice and Judgement among the Tiv*, Oxford University Press, London–New York 1957.

zrodził polemiki wielkiej wagi, czego świadectwem może być debata wokół istoty rodziny czy wokół natury instytucji prawnych, politycznych i gospodarczych. Dla przykładu postęp badań nad systemami pokrewieństwa wśród innych społeczeństw wymagał wyróżnienia rozmaitych konotacji współczesnego angielskiego pojęcia „rodzina”. A wszystko po to, by następnie nadać bardziej restrykcyjne, techniczne znaczenie temu terminowi, podobnie jak i innym, niezbędnym do prowadzenia analiz porównawczych. Rezultaty tych wysiłków mogą uczynić raporty etnologiczne nieznośnymi dla zwykłego czytelnika. Byłaby to wielka szkoda, lecz takiej sytuacji można by uniknąć jedynie kosztem rozwoju badań nad instytucjami ludzkimi.

Niniejszą analizę różnych podejść do problemu definicji zjawisk religijnych i rytualnych rozpocznę od dziewiętnastowiecznych koncepcji antropologa Edwarda B. Tylora i innych, którzy podążali podobnym tropem. Następnie zajmę się poglądami Émile’a Durkheima, Bronisława Malinowskiego oraz kilku późniejszych autorów, w szczególności amerykańskiego socjologa Talcotta Parsonsa. Wnikliwe obserwacje tego ostatniego badacza posłużą mi za nic przewodnią całego wywodu. Jego ujęcie jest tu najbardziej pomocne, lecz i on przyjmuje na pewnym etapie stanowisko (podzielane przez wielu wcześniejszych myślicieli), w którym moim zdaniem zbyt dużą wagę przykładają do rozróżnienia na *sacrum* i *profanum*. Ta niebezpiecznie prosta dychotomia miała szkodliwy wpływ na rozwój porównawczych badań socjologicznych nad instytucjami magiczno-religijnymi. Zanim jednak omówię tę kwestię szerzej, wróćmy jeszcze do początku.

Kiedy Tylor pisze o kulcie zmarłych jako rdzeniu rozwoju religii, jest jasne, co ma na myśli, ponieważ posługuje się minimalną definicją religii jako wiary w istoty duchowe. Jako taka jest ona równoznaczna z animizmem. Takie sformułowanie było krytykowane przede wszystkim na dwa sposoby. Po pierwsze, we wczesnych doniesieniach o wierzeniach ludów niepiśmiennych opisywano pojęcia nazywające różne mistyczne, bezosobowe siły – typowymi przykładami są tu

melanezyjska *mana* oraz *wakan* znane wśród Indian w Dakocie. Antropolog Robert R. Marett wskazywał podobieństwa między tymi ideami, które określał wspólnym mianem animatyzmu, a wierzeniami animistycznymi, które Tylor uznał za wyróżnik religii. Marett uważał zarówno animizm, jak i animatyzm za zjawiska niereligijne, traktując czynniki emotywnie jako niezbędny element religii właściwej. Jego koncepcje przyczyniły się do zatarcia stosowanego wcześniej podziału na magię i religię i sprawiły, że zaczęto stosować kategorie bardziej kompromisowe, takie jak „rytuał”, „*sacrum*”, „nielogiczne”, czy „magiczno-religijne” do określenia zjawisk przynależących do dziedziny, która w ramach dawniej stosowanego trójpodziału świata wierzeń na magię, religię i naukę mieściła się po stronie tego, co nienaukowe.

O ile Marett występował początkowo z tych samych pozycji co jego koledzy, Tylor i Frazer, o tyle druga istotna fala krytyki nadeszła z zupełnie innej strony. Do ogólnych punktów tezy Durkheima powrócę później. Jednak jego szczegółowa krytyka definicji Tylora była związana z kwestią buddyzmu. Otóż buddyzm stanowi zbiór praktyk i wierzeń zazwyczaj traktowany jako jedna z wielkich religii, który jeden z badaczy opisał jako „właściwie materialistyczną i ateistyczną interpretację świata”. A więc, żeby uwzględnić takie ujęcie buddyzmu, należało wypracować alternatywne sformułowanie definicji religii. Wychoząc od stanowiska zaproponowanego przez teologa Robertsona Smitha, Durkheim postawił tezę, że wszystkie ludy dostrzegają w świecie wyraźny podział na *sacrum* i *profanum*. W zgodzie z tym twierdzeniem zaproponował swoją słynną definicję religii jako systemu „powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem”³.

³ Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny*, przeł. Anna Zadrożyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 39.

Podjęmowano również inne próby zdefiniowania zjawisk religijnych, choćby przez odwołanie do emocji, takich jak trwoga. Jednak wysiłki mające służyć wyodrębnieniu doświadczeń religijnych na tej drodze okazały się nieprzydatne w badaniu innych społeczeństw. Evans-Pritchard pisał na przykład: „Z pewnością nie można mówić o jakiejś specyficznie religijnej emocji Nuerów”⁴. Badacze, ze względów praktycznych zainteresowani kwestią definicji, zasadniczo optowali zazwyczaj albo za szerokim podejściem Durkheima, albo za wąskim ujęciem Tylora. Było to częściowo spowodowane umiarkowanym poparciem ze strony późniejszych autorów, z jakim spotkały się niektóre zastrzeżenia Maretta, i to nie tylko ze względu na wprowadzenie kryterium emotywnego. Malinowski na przykład zaprzeczał istnieniu związku między magią z jednej strony a animistycznymi wierzeniami w siły podobne do *mana* z drugiej. Na poparcie tego sądu przytaczał cytaty z przekazu pochodzącego od Indian Dakota zawierające stwierdzenia, że „wszystko w życiu jest *wakan*”, i zestawiał tę „prymitywną koncepcję metafizyczną” z dużo konkretniejszymi atrybutami melanezyjskiej magii: „pomiędzy koncepcjami kategorii *mana* a specyficzną mocą magiczną zaklęcia i obrzędu niewiele jest wspólnego”⁵. Z kolei inni autorzy przyjęli Maretrowską koncepcję kontinuum osobowych i bezosobowych sił nadprzyrodzonych, ale w odróżnieniu od niego obydwie te sfery umieszczali w dziedzinie religii. W świetle takiego ujęcia minimalną definicję Tylora należałoby przeformułować następująco: „religia to wiara w duchową [bądź nadprzyrodzoną] sprawczość”.

Główną trudność stanowi tu odróżnienie sprawczości nadprzyrodzonej od naturalnej – tego, co duchowe, od tego, co nie

⁴ Edward Evan Evans-Pritchard, *Religia Nuerów*, przeł. Kamila Baraniecka, Mikołaj Olszewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 370.

⁵ Bronisław Malinowski, *Magia, nauka i religia*, w: tenże, *Dziela*, t. 7: *Mit, magia i religia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 452.

duchowe. W wypadku „istot” postrzeganych jako konkretne byty podobne człowiekowi rozróżnienie to łatwo utrzymać. Jednak w odniesieniu do sprawczości innej niż ludzka i do różnych sił o charakterze mistycznym często nie sposób powiedzieć, czy są one bliższe siłom znanym fizyce, czy też Bergsonowskiej *élan vital*. Kategoria ta może zresztą łączyć też biegun pragmatyczno-naukowy z filozoficzno-religijnym:

Ta siła, która przez zielony lont prze kwiaty,
Prze mój zielony wiek; ta, co rozrywa korzeń,
Jest niszczycielką moją.

(Dylan Thomas, przeł. Stanisław Barańczak)

Przykładem kategorii nieodróżniającej tych sfer jest stosowane przez LoDagaa pojęcie „lekarstwo”, *tĩĩ*, które ma swoje odpowiedniki w językach wielu innych afrykańskich społeczności. Terminu tego używa się zarówno w odniesieniu do europejskich lekarstw, które przynoszą mierzalne skutki, jak i wobec wszelkich innych mikstur, takich jak choćby eliksiry miłosne, które wymiernych rezultatów nie dają. Używa się go do określenia wielu różnych rodzajów proszków, łącznie z prochem strzelniczym i suszonymi korzeniami, które myśliwi spożywają, by strzelać prosto i celnie.

Spośród dwóch najważniejszych definicji religii, o których wspominałem do tej pory, węższej i szerszej, tę drugą przyjmowano częściej. Niejako wynika ona z tezy Maretta, Durkheim formułuje ją wprost, a odzwierciedlenie znajduje ona w pracach Radcliffe-Browna i jego uczniów, którzy wnieśli ogromny wkład w religioznawstwo porównawcze. Do rozpowszechnienia tej definicji przyczyniły się również teksty Talcotta Parsonsa, który posługiwał się nią jako podstawowym punktem odniesienia w swoim schemacie analitycznym. Dlatego też zacznę od rozważenia konsekwencji płynących z przyjęcia szerokiego ujęcia zaproponowanego przez Durkheima. Szczególną uwagę zwrócę na wpływ takiego podejścia na badanie praktyk i wierzeń dotyczących śmierci.

Na definicję Durkheima składają się dwa elementy: religia obejmuje wierzenia i praktyki odnoszące się do spraw świętych w odróżnieniu od spraw świeckich. Ale, jak sam autor zauważa, to samo dotyczy magii. Aby rozróżnić te dwie sfery, wprowadza więc drugie kryterium. Podąża tutaj za Robertsonem Smithem, który powiedział, że magia ma się do religii tak, jak jednostka do społeczeństwa. Religia ma charakter publiczny i wytwarza instytucję Kościoła, podczas gdy czarownik ma swoją klientelę, a nie kongregację. Ta różnica między indywidualnym praktykiem pozostającym w osobistych relacjach ze swoimi klientami, prymitywnym lekarzem uprawiającym „bękarcią naukę” a kapłanem-przywódcą, mistrzem ceremonii jest istotnym narzędziem analizy wielu systemów społecznych. Tymczasem rozróżnienie ich jako roli prywatnej i publicznej, choć powiązane z innymi właściwościami religii i magii, stanowi bardzo niedokładną soczewkę wyznaczającą definicyjny zakres zjawisk religijnych. W świetnym opracowaniu materiału źródłowego pochodzącego z badań ludu Murngin w północnej Australii Warner zauważa, że magia również ma swój kościół, ponieważ skuteczność zarówno złych, jak i dobrych czarów jest w istotnym stopniu uzależniona od zaangażowania klientów i ich wiary, że zastosowane procedury przyniosą oczekiwany skutek⁶. W rezultacie czarownik i jego klienci również tworzą swego rodzaju wspólnotę moralną, która, choć nie objawia się w równie wyrazistych publicznych ceremoniach, może być morfologicznie i funkcjonalnie bardzo podobna.

Twierdząc, że magia nie ma swojego kościoła, Durkheim ma na myśli, że nie łączy ona ludzi ze sobą w ten sam sposób, co ceremonie religijne. Ucieleśnieniem tych solidaryzujących procedur jest dla niego *f i z y c z n e* zgromadzenie członków grupy, na przykład przy okazji masowych uroczystości. To oczywiście prawda, że tego rodzaju zgromadzenia mogą

⁶ W. Lloyd Warner, *A Black Civilization. A Social Study of an Australian Tribe*, Harper, New York 1937.

odgrywać znaczącą rolę w ugruntowywaniu niektórych z najważniejszych instytucji społecznych i rzeczywiście odgrywają – tak się dzieje w wypadku ceremonii koronacyjnych, defilad Armii Czerwonej czy francuskich obchodów 14 lipca. Niemniej czyniąc z tego wyróżniającą cechę zjawisk religijnych, Durkheim zdaje się popełniać ten sam błąd, który wcześniej zaburzał jego wywód dotyczący problemu jednostki i społeczeństwa. Przede wszystkim, zdaje się mieszać ze sobą dwa rozróżnienia z różnego porządku: z jednej strony relację społeczeństwa jako zbiorowości istot ludzkich i jednostki jako pojedynczej istoty, z drugiej zaś związek między społeczeństwem jako tym, co społeczne w ludzkiej osobowości, i jednostkowością jako elementem organicznym i instynktownym. Ostatecznie skupia się na tym drugim zestawieniu⁷, wcześniej jednak udaje mu się skutecznie zasiać zamęt w głowach kolejnych pokoleń czytelników. Definiując zjawiska religijne, ponownie skupia się na fakcie zgromadzenia czy też, jak by to określili niektórzy antropologowie społeczni, ich zrzeszonym (*corporate*) charakterze⁸. W pewnym momencie zauważa on,

⁷ „[...] człowiek ma naturę dwoistą. Są w nim dwie istoty: jakaś istota indywidualna, której podstawą jest organizm [...] oraz jakaś istota społeczna, która w nas, w sferze intelektu i moralności, reprezentuje najwyższą rzeczywistość poznawalną przez obserwację. Najwyższą rzeczywistość, to znaczy społeczeństwo”. Émile Durkheim, *Elementarne formy...*, s. 13–14.

⁸ Ani Maine, ani Weber nie stosują kryterium zgromadzenia jako definiującego zbiorowości społeczne (*corporate group*). Nie robi tego też Radcliffe-Brown w artykule z 1935 roku zatytułowanym *Patrilinear and matrilinear succession* (przedrukowanym w: Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, London 1952). Z czasem jednak zdaje się uważać właśnie zgromadzenie za cechę wyróżniającą (zob. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Introduction*, w: *African System of Kinship and Marriage*, red. Cyril Daryll Forde, Oxford University Press, London–New York 1950, s. 41). Wpływ Durkheima jest tam wyraźny. Ja jednak uważam, że takie stosowanie tego pojęcia może stać się źródłem zamętu, w związku z czym wolę używać pojęcia zbiorowości społecznej we wcześniej stosowanym przez Radcliffe-Browna znaczeniu, a mianowicie w znaczeniu prawnym posiadania majątku. Niekiedy konieczne jest również wyróżnienie

że to, dlaczego grupa się zbiera, jest stosunkowo nieistotne w porównaniu z samym faktem zgromadzenia.

Jedną rzeczą jest jednak podkreślanie znaczenia zgromadzeń – podwójne znaczenie słowa „konwencja” jako zebrania lub zjazdu oraz jako obyczaju nie jest tu przypadkowe. Inną zaś jest traktowanie takich grup jako równoważnych ze „wspólnotami moralnymi”, jak to niekiedy czyni Durkheim. Kongregacja rozproszona jest może mniej „solidarna” i w rezultacie mniej „moralna”, ale jak pokazuje komentarz Warnera, istnienie powszechnie uznawanych norm – a nie istnieje inne wyjaśnienie znaczenia wyrażenia „wspólnota moralna” – bynajmniej nie jest uzależnione od istnienia zgromadzeń. Gdyby ktoś zakładał coś przeciwnego, czyniłby ten sam błąd, co Durkheim odwołujący się do Robertsona Smitha⁹, a mianowicie myliłby to, co publiczne, z tym, co społeczne. Procedury magiczne stosowane w obrębie danej społeczności mogą być oczywiście bardzo zmienne – połączenie empirycznych efektów z nieempirycznymi środkami sprawia, że jest to wręcz nieuniknione – lecz nie czyni to magii zjawiskiem mniej społecznym w sensie ścisłym niż religia. Skuteczność czarów na przykład wymaga pewnego stopnia społecznego konsensu – przyjęcia przez istotną część członków społeczności pewnego zbioru norm. Choć w pewnym sensie jest to zjawisko

grup, których członkowie gromadzą się w różnych celach – określam je mianem „grup zbierających lub zwołujących się”. Weberowski termin *Verband* bywa tłumaczony na angielski jako związek (*corporate group*), lecz odnosi się do przypadków, w których „przestrzeganie [...] porządku jest gwarantowane przez zachowanie określonych ludzi, zmierzające wyłącznie do jego urzeczywistnienia: kierownika i ewentualnie sztabu administracyjnego” (Max Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. Dorota Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 36). Chodzi tu o grupy o hierarchicznej strukturze władzy skupionej na szczycie w ręku jednej lub kilku osób – określam je mianem „grup piramidowych”, podążając za terminologią stosowaną przez Fortesa i Evans-Pritcharda (Meyer Fortes, Edward Evan Evans-Pritchard, *African Political Systems*, Oxford University Press, London 1940, s. 1–23).

⁹ Émile Durkheim, *Elementarne formy...*, s. 37.

„antyspołeczne”, w innym jest ono społeczne szczególnie, albowiem trwałość przekonania, że pragmatyczne cele można osiągnąć za pomocą nadprzyrodzonych metod, jest całkowicie uzależniona od czynników pozaprzyrodniczych. Nie znajduje ona oparcia w zewnętrznym, pozaludzkim świecie.

Tendencja do włączania kryterium interakcji twarzą w twarz w obręb kategorii grupy społecznej w ogóle, a zwłaszcza grupy religijnej, rodzi nieuniknione trudności, które częściowo przewidział sam Durkheim. Wymagało to od niego odrębnego uwzględnienia wierzeń w indywidualne przeznaczenie, kultu duchów opiekuńczych oraz innych form wiary w siły nadprzyrodzone, nieobejmujących elementu zgromadzeń. Durkheim nie opracował tego tematu w sposób zadowalający, co sprawiło, że wielu specjalistów zajmujących się religijnością Indian amerykańskich, na przykład Radin, Lowie i Goldenweiser, nie doceniało jego wkładu w religioznawstwo w ogóle. Odrzucając ujęcie Durkheima, podążali za Marettem, próbując wypracować kryteria emotywnie do wyodrębniania zjawisk religijnych. To podejście z kolei spotkało się z negatywnym przyjęciem kolejnych badaczy. Durkheim uznał te „prywatne” formy kultu za zjawiska religijne, lecz tylko przez odniesienie do któregoś z szerszych, bardziej inkluzywnych systemów religijnych. Z tego punktu widzenia kult indywidualny jest rozpatrywany wyłącznie w kontekście kultu zbiorowego w obrębie Kościoła. O Kościele zaś myślał nie tylko jako o wyznawcach określonych wierzeń, kongregacji, ale także jako o grupie zbierającej się w jednym miejscu, jako o kongregacji fizycznie łączącej się w jedno ciało. Tymczasem chociaż takie masowe relacje twarzą w twarz mają ogromne znaczenie, zwłaszcza w kontekście żywiołowości, którą Durkheim przypisywał praktykom religijnym, ani nie są one jedynym typem relacji społecznej, która wytwarza tego rodzaju poczucie solidarności, ani też nie można ich rzetelnie utożsamiać z praktykami religijnymi jako takimi, z zachowaniami sakralnymi w ogóle. Tak naprawdę to, o czym Durkheim najwięcej pisze w *Elementarnych formach życia religijnego*, należałoby