

Symbole w działaniu

Akademickie konteksty
nurtu symbolicznego w antropologii

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
SERIA PSYCHOLOGIA I PEDAGOGIKA NR 148

Jarema Drozdowicz

SYMBOLE W DZIAŁANIU

**Akademickie konteksty
nurtu symbolicznego w antropologii**



POZNAŃ 2009

ABSTRACT. Drozdowicz Jarema, *Symbole w działaniu. Akademickie konteksty nurtu symbolicznego w antropologii* [Symbols at work. Academic contexts of the symbolic approach in anthropology]. Poznań 2009. Adam Mickiewicz University Press. Seria Psychologia i Pedagogika nr 148. Pp. 218. ISBN 978-83-232-2132-6. ISSN 0083-4254. Text in Polish with a summary in English.

The problem of the academic context was undertaken in this work. It surrounds one of the most influential modern approaches in cultural anthropology – symbolic anthropology. This field of research developed at the beginning of the 70s of the 20th century and, in the beginning, it was treated as an expression of critique of methods of structuralism, but in the course of time it gained the status of an autonomous perspective within the anthropological current. A division seen within this current into the British and American approaches, is a distinct reflection of the definite research traditions and of the specific academic context which contributed to the internal differentiation of the theoretical foundations of this approach. In this book an attempt was made to reconstruct the range of intellectual sources, the theoretical-methodological field of the workshop and institutional relations thanks to which studies of such researchers as Clifford Geertz or Victor Turner significantly differed on many levels from one another, but in many respects they showed an interest common to all of them in the questions of meaning, process of symbolization and cultural metaphors. The purpose of putting the American version, best represented by Clifford Geertz, for comparison with the British approach of the so called Manchester School and Victor Turner is to indicate not so much the deep stratification of the search of cultural solutions by symbolic anthropologists, but rather to indicate the broad research horizon of this current. Let's add, the horizon which distinctly was a peculiar intellectual continuity within the "interpretative turn" occurring in those years in the world humanities.

Jarema Drozdowicz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Studiów Edukacyjnych, ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań, Poland.

Recenzent: prof. dr hab. Wojciech Burszta

Publikacja dofinansowana przez Wydział Studiów Edukacyjnych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

© Copyright by Jarema Drozdowicz 2009

© Copyright for this edition by Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009

Redaktor: Elżbieta Piechorowska

Redaktor techniczny: Dorota Borowiak

Łamanie komputerowe: Eugeniusz Strykowski

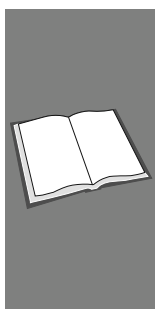
ISBN 978-83-232-2132-6

ISSN 0083-4254

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-734 Poznań, ul. F. Nowowiejskiego 55, tel. 061 829 39 85, fax 061 829 39 80
e-mail: press@amu.edu.pl www.press.amu.edu.pl

Wydanie I. Ark. wyd. 15,5. Ark. druk. 13,625.

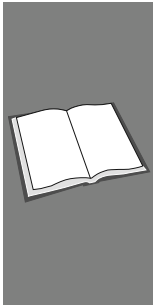
Druk i oprawa: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, POZNAŃ, UL. WIENIAWSKIEGO 1



Spis treści

Wprowadzenie	7
I. Źródła nurtu symbolicznego w antropologii	13
1. Malinowski i problem kontekstu pracy terenowej	13
2. Kontekst wyłonienia się antropologii symbolicznej	18
3. Dyskretny urok strukturalizmu	23
4. Inspiracje teoretyczne obecne w antropologii symbolicznej	28
5. Rola interpretacji antropologicznej w badaniu działań symbolicznych	39
6. Amerykańsko-brytyjski rdzeń antropologii symbolicznej	42
7. Antropologia symboliczna jako kierunek i postawa naukowa	52
II. W pajęczynie znaczeń: uwagi o systemie symbolicznym	55
1. Pojęcie systemu i struktury w badaniu działań symbolicznych	55
2. Próby wyjścia poza paradygmat teorii systemu	58
3. Antropologia symboliczna a ujęcie systemowe	64
4. System symboliczny jako model światopoglądowy: poglądy Clifforda Geertza	65
5. System symboliczny jako proces dialektyczny: poglądy Victora Turnera	72
6. System symboliczny a relatywizm kulturowy: poglądy Davida Schneidera	78
7. Swoistość spojrzenia antropologii symbolicznej na problem systemu społecznego	84
III. Kulturowe i społeczne działanie symboli	86
1. Język, symbol, światopogląd	86
2. Teorie symbolizacji	92
3. Czytanie kultury jako czytanie symboli	99
4. Symbol jako operator w działaniu	105
5. Symbole kluczowe	113
6. Symbolizm jako oś kultury	119
IV. Kulturowa semiotyka działań symbolicznych. Ujęcie Clifforda Geertza	122
1. Badania na obszarze Indonezji	122
2. Badania nad islamem w Maroku	132
3. Badania nad „tekstualnym” wymiarem kultury	138
4. Działanie symboliczne jako działanie poprzez symbole	145

V. Symbolika działań rytualnych. Ujęcie Victora Turnera	151
1. Turnera projekt antropologii doświadczenia (<i>anthropology of experience</i>)	151
2. Podobieństwa pomiędzy przedstawieniami teatralnymi i rytuałami	157
3. „Dramat społeczny” jako rodzaj narracji kulturowej	167
4. Rytuał jako proces	175
VI. Dwie koncepcje symbolizmu antropologicznego	179
1. Problem kultury i społeczeństwa w badaniach antropologicznych	179
2. Akademicki kontekst badań nad kulturą w tradycji amerykańskiej	186
3. Akademicki kontekst badań nad społeczeństwem w tradycji brytyjskiej	193
4. Dwoisty charakter antropologii symbolicznej	199
Bibliografia	207
Symbols at work. Academic contexts of the symbolic approach in anthropology (Summary)	217



Wprowadzenie

Przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. przyniósł w antropologii światowej istotne zmiany. Wprawdzie w kontynentalnej antropologii europejskiej nadal najmodniejszym kierunkiem był strukturalizm, w Wielkiej Brytanii zastanawiano się, jak poradzić sobie z erozją systemu kolonialnego, a w Stanach Zjednoczonych odkrywano uroki kognitywizmu, to na naukowej scenie pojawił się nowy bohater, którego nie sposób było zignorować. Był nim rodzący się nurt interpretacyjny. Dla niektórych jawił się on jako ostatnia deska ratunku przed nieuchronnym staczaniem się nauk społecznych w stronę formalistycznych analiz. Dla innych przedstawiał się jako kusząca alternatywa wobec projektu modernistycznego. Choć nie mówiono jeszcze wtedy o postmodernizmie, to w humanistyce dostrzegano już widoczne granice jej obowiązujących koncepcji. Potrzebny był nagły zryw, który mógłby sprawić, że uczeni otrząsnęliby się ze swoich coraz to bardziej popadających w skrajności stanowisk. Zwrot interpretacyjny nagłym zrywem jednak nie był. Był on bardziej zjawiskiem, które powoli i bez budzenia większych emocji rozciągało swoje pole na coraz to szersze dziedziny wiedzy. Jego zasadnicze korzenie tkwiły w dziewiętnastowiecznej socjologii niemieckiej, w szczególności w pracach Maxa Webera. Obecny był on już wcześniej także w pracach Kennetha Burke'a, Charlesa Pierce'a, czy Susanne Langer. Jak widać, nie mieliśmy do czynienia z żadną rewolucją. To, czego doświadczała ówczesna humanistyka było bardziej przestawieniem swojej perspektywy na tory, które dotąd funkcjonowały niejako na uboczu naukowego *mainstreamu*.

Proces narodzin interpretacjonizmu zachodził powoli. Wkraczał on nieśpiesznie na scenę niczym doświadczony aktor znający doskonale oczekiwania publiczności, swoje własne możliwości artystyczne, jak i powagę sztuki, w jakiej przyszło mu grać. Dający się zaobserwować we wspomniana-

nym okresie wzrost zainteresowania interpretacją przypominał punkt kulminacyjny sztuki scenicznej. Oczy wszystkich zainteresowanych zwróciły się w stronę takich pojęć, jak rozumienie, znaczenie i symbol. Stanowiły one oś narracji naukowej, od której promieniście odchodziły wszystkie wątki poboczne. Oczekiwania publiczności były jednak spore. Powszechnie było poczucie istniejącego kryzysu nauk społecznych. Żądano natychmiastowej recepty na bolączki socjologii, filozofii kultury czy antropologii. Poczuciu koncepcyjnej pewności nie sprzyjała również sytuacja geopolityczna. Ruch kontrkultury, przemiany obyczajowe lat sześćdziesiątych, napięcia na linii Waszyngton - Moskwa (w tym nie tak odległy przecież kryzys kubański), wreszcie gwałtowny upadek systemu kolonialnego (casus Algierii) i początki współczesnego ruchu migracyjnego - to wszystko składało się na ogólne przeświadczenie o potrzebie stworzenia teorii społecznej, która mogłaby dostarczyć odpowiedzi na pytanie, jak poradzić sobie naukowo z tymi problemami? Swoją rolę odegrała również przemiana pokoleniowa, która miała wówczas miejsce w humanistyce. Z naukowego firmamentu odeszli dawni mistrzowie, pozostawiając po sobie spuściznę wielkich teorii systemowych. Na ich miejsce brakowało chętnych, którzy byliby w stanie udźwignąć ciężar budowania teorii „dalekiego zasięgu”. Tego typu duże projekty teoretyczne powoli odchodziły w przeszłość i mało kto był zainteresowany tworzeniem nowych koncepcji, które mogły by zastąpić poprzednie w skali 1 : 1.

Nie oznacza to jednak, że nie znaleźli się żadni pretendenci do zaszczytnego tytułu. Taką teorią miał być strukturalizm. Claude Lévi-Strauss, Jean Piaget, Ferdinand de Saussure, Władimir Propp i pozostali prominentni przedstawiciele metody strukturalnej twierdzili, że świat można wytłumaczyć za pomocą podstawowego narzędzia, jakim - ich zdaniem - miały być opozycje strukturalne widoczne we wszystkich sferach kultury. Jak twierdzi François Dosse strukturalizm był pod tym względem kierunkiem, który sam stawiał się niejako w pozycji jednej z kategorii dychotomicznego podziału (Dosse 1999: 10). Miał on być odpowiedzią na dominację zachodniego modelu myślenia i odrzuceniem tradycyjnych kategorii poznawczych właściwych kulturze Zachodu. Na światło dzienne miały zostać wyciągnięte te sfery kultury, które Zachód odrzucił w toku rozwoju swojej cywilizacji - najważniejszą z nich była zaś kategoria natury. Opozycja natura/kultura odgrywała podstawową rolę w obrębie warsztatu strukturalnego. Do niej właśnie miały się sprowadzać w ostatecznym rozrachunku wszelkie pozostałe opozycje. Kultura miała zaś być skończonym zbiorem permutacji opozycji dwójkowych. Matematyczne zacięcie widoczne w pracach co niektórych strukturalistów przybrało z czasem formę dość karykaturalną, a sam kierunek stał się paradoksalnie dzięki swej dużej popularności także częścią dys-

kursu publicznego. Wyjście poza opłotki akademickich dysput wyszło jednak strukturalizmowi bokiem. Strukturalne definicje miały być receptą na wszystko: od zawiłych analiz literackich, po codzienne polemiki polityczne. Chyba żaden wcześniejszy kierunek naukowy, poza bodajże ewolucjonizmem, nie zyskał sobie wcześniej takiego rozgłosu.

Niespodziewana popularność strukturalizmu widoczna była również na polu antropologii. Fakt ten nie może dziwić, skoro tytuł papieża strukturalizmu przyznano antropologowi – i to jednemu z najbardziej utalentowanych – Lévi-Straussowi. Czytając jego *Smutek tropików* trudno oprzeć się wrażeniu, że wszystko, co czytamy, już gdzieś wcześniej słyszeliśmy; intencjonalnie wyczuwamy, że autor przedstawia nam nasze własne, wcześniej niezbyt przez nas uświadamiane, przekonania. Kultura dzieli się na opozycje? Tak! Przecież zawsze się tego domyślaliśmy! Tak zatem musi być, skoro pisze o tym człowiek, który pół życia spędził na podróżach, a przez drugie pół relacjonował na stronach swoich prac, jak zastane w egzotycznych plenerach zjawiska mają się do siebie. Czy przypadkiem podobnie nie pisał jakiś Polak? Malinowski bodajże. Też miał rację. Przecież kultura to tak w zasadzie system naczyń połączonych; coś jakby organizm...

Siła przekonywania strukturalizmu antropologicznego tkwiła między innymi w stylu naukowej narracji właściwej pracom Lévi-Straussa, jak również w zgrabnej i przemawiającej do wyobraźni konstrukcji samego kierunku. *Smutek tropików* równie dobrze można odczytywać jako zbiór czterech wariantów kulturowej transformacji zasadniczych kategorii poznawczych, jak też jako pasjonujący reportaż. Obie interpretacje będą zapewne uzasadnione. Strukturalne opozycje, tkwiące w najbardziej pierwotnej warstwie kultury, jawiły się jako graniczny punkt, w którym nauki społeczne muszą się zatrzymać. Dalej była już tylko pustka jałowych dyskusji. Nauka nie toleruje jednak przestojów. Absolutyzm nie jest postawą pożądaną, a każda próba wprowadzenia wszechogarniającego paradygmatu musi liczyć się z kontrreakcją i sprzeciwem. Tak też było ze strukturalizmem. Wprawdzie nie można także powiedzieć, że strukturaliści tworzyli swoisty rodzaj naukowej arystokracji zazdrośnie broniącej dostępu do rodowych sreber, to jednak z końcem lat sześćdziesiątych XX w. kierunek ten przekroczył masę krytyczną. O ile w swym początkowym okresie to strukturalizm był nurtem rewolucyjnym, to w tych latach był już jedynie cieniem swoich własnych wcześniejszych przełomowych dokonań. Nawet sam Lévi-Strauss twierdził, że skoro nie jest w stanie wyjaśnić już bardziej szczegółowo zasad funkcjonowania struktur ludzkiego umysłu, to na pewno odpowiednie argumenty pojawią się w bliżej niesprecyzowanej przyszłości wraz z gwałtownym rozwojem neurobiologii. Powód tego, że myślimy w kategoriach opozycji musi bowiem tkwić w głębokich rejonach naszego mózgu.

Naprzeciw formalizmowi strukturalnemu wyszła między innymi grupa badaczy, która nie godziła się z takim postawieniem sprawy. Przecież kultura to coś więcej niż tylko zbiory opozycji. Życie społeczne i zjawiska kulturowe są bardziej złożone aniżeli proste relacje pomiędzy kulturą a naturą. Sferą kultury, która wymykała się wąsko rozumianym analizom strukturalnym były znaczenia i symbole. Nie można bowiem próbować zrozumieć tego, jak symbole oddziałują na ludzi posługujących się nimi w życiu codziennym, jeśli nie podejmiemy się równocześnie próby uchwycenia skomplikowanych zależności, jakie towarzyszą publicznemu użyciu symbolu. W pierwszej kolejności należy odpowiedzieć sobie na pytanie, jak symbole funkcjonują w kulturze, dalej zaś – jak stosujący je ludzie przekształcają i wykorzystują język symboliczny do doraźnych potrzeb. Na końcu powinniśmy się również zastanowić, jak nasze własne rozumienie symbolu może wpływać na postrzeganie symboli używanych przez innych.

Jednym z kierunków antropologicznych, które podjęły się zadania stworzenia alternatywy dla skostniałego strukturalizmu była antropologia symboliczna. Prąd ten wykształcił się w specyficznych warunkach naukowych. Jego zasadniczy trzon tworzyli badacze skupieni wokół konkretnych ośrodków akademickich – Chicago, Princeton i Manchesteru. Co ciekawe, Stany Zjednoczone i Wielka Brytania stały się miejscem, gdzie symbolizm antropologiczny zyskał największą popularność. Poza tymi krajami nurt ten cieszył się umiarkowanym entuzjazmem. Nazwiska Clifforda Geertza, Victora Turnera, Davida Schneidera i Mary Douglas należą dziś jednak do światowej czołówki antropologii. Ich prace stały się zaś klasycznymi pozycjami w zestawie uniwersyteckich lektur.

Niniejsza praca podejmuje problem, który, moim zdaniem, jest dla antropologii symbolicznej fundamentalny. Jest nim ukazanie tego, jak w ramach tego kierunku ujmowano kwestię działań o charakterze symbolicznym oraz tego, jak działają same symbole w kulturze. Myślę też, że równie istotnym problemem wiążącym się ze sposobem pojmowania przez ten nurt powyższych kwestii jest jego uwarunkowanie kontekstualne. Chodzi w tym miejscu nie tylko o źródła naukowych inspiracji, ale również o mniej oczywiste czynniki kształtujące teoretyczne stanowiska Geertza, czy Turnera. Jak już wspomniałem, antropologia symboliczna stanowiła część paradygmatu interpretacyjnego. To właśnie wpływ wiążącego się ze zwrotem interpretacyjnym klimatu intelektualnego, jak też instytucjonalne oddziaływanie wspomnianych powyżej ośrodków akademickich interesuje mnie najbardziej. Jak postaram się wykazać, historyczno-naukowa kontekstualizacja określonych prądów naukowych wywiera wpływ na kształt realizowanych w ich ramach teorii w takim samym stopniu, co relacje pomiędzy stanowiskami poszczególnych badaczy i ich autorskie programy antropologiczne.

Myślę, że dużym ułatwieniem dla czytelnika będzie wyjaśnienie przeze mnie koncepcyjnego zamierzenia, jakie stało za wyborem takiej, a nie innej konstrukcji pracy. Praca ta zasadniczo składa się z dwóch części. Pierwszą z nich tworzą rozdziały od pierwszego do trzeciego. Są one niejako ewaluacją poszczególnych członów głównej tezy antropologii symbolicznej mówiącej, że **kultura jest systemem symbolicznym**. W rozdziale pierwszym podejmuję się próby ukazania najważniejszych punktów odniesienia tego kierunku na intelektualnej mapie tworzonej przez nauki społeczne. W rozdziale tym staram się również przedstawić ogólne spojrzenie poszczególnych antropologów na pojęcie kultury i społeczeństwa. Zróżnicowanie ich poglądów w tej kwestii jest bowiem powodem, dla którego należy nakreślić względnie jasny obraz stanowiska antropologii symbolicznej oraz sposób rozumienia podstawowych pojęć stosowanych w ramach tej orientacji. Podobne założenie przyświeca kolejnym dwóm rozdziałom. Jako kierunek zasadniczo odżegnujący się od tworzenia teorii systemowych, antropologia symboliczna musiała jednak określić swoją pozycję w debacie pomiędzy zwolennikami stanowiska subiektywistycznego i obiektywistycznego. Oryginalność tego stanowiska polegała na odrzuceniu powyższego rozróżnienia i ustanowieniu postawy badawczej całkowicie niezależnej od obowiązującego paradygmatu, co usiłuję dowieść, umieszczając je w ramach szerszego nurtu podzielającego założenie o bezzasadności rozróżnienia porządku subiektywnego i obiektywnego. W rozdziale drugim staram się wykazać, w jaki sposób pojęcie systemu jest stosowane w ramach kierunku symbolicznego, jak też przybliżyć jego praktyczne przełożenie w badaniach poszczególnych uczonych. Rozdział trzeci stanowi z kolei próbę przedstawienia zarówno ogólnej teorii symbolu realizowanej przez antropologów symbolicznych i formułowanych przez nich definicji, jak też zarysowania poglądów Geertza, Turnera czy Schneidera na mechanizm funkcjonowania symbolu w kulturze.

Jak wspominałem, antropologia symboliczna była orientacją antropologiczną, której przedstawiciele cechowali się silnie zróżnicowanymi poglądami. Pomimo wspólnego im przedmiotu badań oraz zbliżonych metod, ich założenia często odbiegały od siebie w wielu kwestiach. Moim zdaniem owo wewnętrzne zróżnicowanie wpływało z odmienności tradycji akademickich, które uformowały nauki społeczne w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. Dlatego też druga część pracy poświęcona jest dwóm, najbardziej reprezentatywnym dla swoich środowisk naukowych, badaczom – Cliffordowi Geertzowi oraz Victorowi Turnerowi. Zgodnie z przyjętą przeze mnie tezą, że nurt symboliczny był jednocześnie wyrazem określonych tradycji naukowych, przedstawiam ujęcia badawcze obu uczonych w kontekście amerykańskiego i brytyjskiego modelu teorii i praktyki antropologicznej. Prezentacja ich poglądów jest też próbą udzielenia odpowiedzi na pytanie

o rolę, jaką odgrywa w warsztacie antropologicznym kulturowa specyfika środowisk akademickich. Zakończenie stanowi rozdział nie tyle podsumowujący zawarte wcześniej rozważania, co ukazujący zasadniczy rozdzwięk pomiędzy amerykańską i brytyjską tradycją antropologiczną, jak też przybliżający czynniki, które wpłynęły na ten stan rzeczy.

Krótkiego wyjaśnienia wymaga również w tym miejscu zastosowana przeze mnie w pracy terminologia. Pojęcia antropologia „symboliczna” używam niekiedy zamiennie z terminem „interpretacyjna”. Będąc świadomym pojęciowego zamieszania, które towarzyszy prezentowanemu przeze mnie nurtowi, stosuję określenie „antropologia interpretacyjna” jedynie w sytuacjach, gdzie opisywany jest również pewien szerszy kontekst naukowy. Nurt interpretacyjny był i jest nadal widoczny także w innych dziedzinach wiedzy, co skłania mnie do stwierdzenia, że jego antropologiczny wycinek powinien być łączony z bliskimi mu postawami naukowymi poprzez nadanie im wspólnego miana. Z kolei mówiąc o „antropologii symbolicznej” mam na myśli zarówno specyficzny odłam antropologii, jak też charakteryzujące go położenie nacisku na badanie symboliki kulturowej. Samo pojęcie symbolu rozumiem w sposób najbardziej ogólny i wynikający z jego podstawowej cechy, jaką jest – w moim przekonaniu – mechanizm reprezentacji pojęciowej. Tak więc symbolem nazywam wszelką „rzecz”, która poprzez metaforyczne odniesienie przedstawia cokolwiek innego. Nie wdając się w szczegóły teoretycznej dysputy na ten temat (którą zresztą po części przedstawiam w pracy), stoję na stanowisku, że ten typ podejścia do tematu symbolu jest najbardziej neutralnym i nieobciążonym naukowo. Co więcej, sądzę także, że podejście to jest jak najbardziej właściwe w przypadku omawiania założeń teoretycznych i metodologicznych kierunku, którego przedstawiciele unikali wszelkich radykalizmów i skrajnych twierdzeń. Przyjęcie w tym względzie postawy otwartej to także przyjęcie postawy antropologii symbolicznej.

I

Źródła nurtu symbolicznego w antropologii

1. Malinowski i problem kontekstu pracy terenowej

Opublikowaniu w 1967 r. dzienników Bronisława Malinowskiego (Malinowski 2001) towarzyszyło niemałe, jak na realia obyczajowe późnych lat sześćdziesiątych, poruszenie w środowisku antropologicznym. Ujrzeliśmy oto jednego z najwybitniejszych ówczesnych brytyjskich antropologów społecznych w perspektywie zgoła odmiennej od tego, co przyjmowano wówczas za standard antropologicznych badań terenowych. Wypracowywany od lat dwudziestych przez brytyjskich badaczy kultury model pracy w terenie nadawał całemu przedsięwzięciu naukowemu, jakim była antropologia społeczna w tym kraju, posmak bliski dyscyplinom przyrodniczym, gdzie systematyczna analiza zgromadzonych danych prowadziła nieuchronnie do weryfikowalnych i matematycznie precyzyjnych wniosków. Ta pozytywistyczno-modernistyczna wizja nauk o kulturze stanowiła w dużej mierze spuściznę dziewiętnastowiecznego ewolucjonistycznego oglądu świata zapożyczonego z nauk biologicznych. Taka miała być też, ogólnie rzecz biorąc, antropologia pierwszej połowy XX w. – jedną z wielu pragmatycznych dyscyplin pomagających rozpoznać mechanizmy funkcjonowania systemu społecznego; ten „kulturowy medyk” diagnozował niejako przypadłości nękające organizm współczesnych mu społeczeństw. Wprawdzie pojęcie społeczeństwa rozumiano w naukach społecznych wówczas dość szeroko, to jednak przedmiot badań antropologii określono stosunkowo jasno i precyzyjnie. Analizie antropologicznej poddać należało pozaeuropejskie grupy pierwotne, będące żywym dowodem ewolucjonistycznego rozumowania na temat rozwoju dziejów ludzkości. W mniemaniu ówczesnych antropologów na badania terenowe składać miało się zatem: długoletnie oddanie się monograficznemu studium wybranej przez siebie grupy gdzieś na obrzeżach kolonialnego dominium, stłumienie, w imię obiektywnego oglądu rzeczy, co

bardziej skrajnych emocji i wtopienie się, dzięki obserwacji uczestniczącej, w tłum tubylców. W Zjednoczonym Królestwie metodologiczne recepty tego typu realizowano ze szczególną gorliwością wśród adeptów Rhodes-Livingstone Institute, kuźni najtęższych ówczesnych brytyjskich umysłów antropologicznych. Tego ducha przypisał swojej pracy właśnie Bronisław Malinowski.

Jak dowodzi treść pozostawionych przez niego notatek, ten brytyjski uczony o polskich korzeniach okazał się jednak nie tylko antropologiem, lecz przede wszystkim człowiekiem spoglądającym na innych ludzi poprzez antropologię, wraz z wszystkimi tego spojrzenia konsekwencjami. Pełen intelektualnej niepewności i zniecierpliwienia, towarzyskich niechęci i sympatii oraz uczuciowego i seksualnego osamotnienia, Malinowski dostarczył w swych zapiskach obraz warsztatu badawczego etnologa, który stał się, zdaniem późniejszych teoretyków antropologii (jak np. współcześnie James Clifford), punktem zwrotnym w tej dziedzinie wiedzy. Wydawało się, że wraz z jego publikacją pożegnano się ostatecznie z mitem obiektywizmu etnologicznego opisu i niezaangażowanej analizy naukowej. Doświadczenie terenowe antropologa stać się miało od tej chwili samo w sobie przedmiotem intensywnych badań antropologicznych.

Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu Malinowskiego to jednak nie tylko inspirująca lektura antropologiczna. Książka ta stała się z czasem dla antropologii również swoistym *enfant terrible*, którego nieodparty urok porównywalny może być jedynie ze *Smutkiem tropików* Claude'a Lévi-Straussa (Lévi-Strauss 1992). Porównanie tych dwóch tytułów wydaje się mi w tym miejscu jak najbardziej dopuszczalne z kilku względów. Obie te prace charakteryzuje bowiem w równym stopniu ich olbrzymi wpływ tak na stricte wewnątrzantropologiczne dyskusje, jak i dyskurs pozanaukowy. Po pierwsze, każda z tych książek stanowi syntetyczny obraz modelu antropologii społecznej uprawianej w swoim czasie w Europie. Ponadto docenia się do dziś głównie ich walory literackie, które kształtują te prace jako wyjątkowo interesujące teksty o tematyce antropologicznej. Dzięki swej literackiej sugestywności przyczyniły się one niewątpliwie wśród siebie współczesnych do zmiany sposobu postrzegania odmienności kulturowych wyłącznie w kategoriach egzotyki i obyczajowego szoku. Ich publikacja w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, dobie wzmożonego zainteresowania wszelkiego rodzaju pozaeuropejskimi zjawiskami kulturowymi, przyczyniła się także znacząco do ugruntowania pozycji tej dyscypliny w świadomości potocznej społeczeństw zachodnich. Antropologia stała się wówczas modna zarówno jako kierunek akademicki, jak też jako sposób patrzenia na świat i heideggerowskie „bycie w świecie”. Pamiętać jednak należy, że na tym tle zapiski Malinowskiego nie stanowią typowego dzieła antropologicznego, nasycone-

go etnologicznymi obserwacjami, w tym samym stopniu co praca Lévi-Straussa¹. Są one dokładnie tym, czym obiecują być: dziennikiem w ścisłym tego słowa znaczeniu, tyle tylko, że pisanego ręką wybitnego antropologa.

Recepcja *Dziennika w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* na gruncie antropologicznym była i jest nadal niejednoznaczna. Przywoływane niekiedy porównanie znaczenia tego tekstu dla antropologii z *Podwójną helisą* autorstwa Jamesa Watsona (Geertz 2000: 106) dla nauk przyrodniczych może wydawać się przesadzone, lecz z pewnością praca Malinowskiego wywołała zbliżony wstrząs jakościowy u podstaw metodologii antropologii społecznej, co książka sławnego genetyka w biologii. Ukazując zakulisowe niuanse pracy naukowej, zyskały one sobie nie tylko oddany krąg czytelników, ale podzieliły również środowiska specjalistów i badaczy z poszczególnych dziedzin na zwolenników starego, sprawdzonego sposobu uprawiania nauki rozumianej instrumentalnie jako hermetyczny zestaw reguł do realizacji, oraz uczonych przychylnie odnoszących się do idei nauki pojmowanej jako pewnego rodzaju życiową postawę. Niewykluczone, iż z tego właśnie powodu stosunek do tekstu Malinowskiego w ramach nauk o kulturze i społeczeństwie jest po dziś ambiwalentny. Z jednej strony docenia się wielce poznawczy charakter treści dzienników. Mało który tekst w historii tej dyscypliny zawiera w sobie bowiem tak obszerne obserwacje ze zwykle wstydliwie skrywanego zaplecza warsztatu pracy etnologa. Z drugiej strony Malinowskiemu zarzuca się, że jego specyficzny styl pisarski rzutował na teoretyczne i metodologiczne założenia realizowane w terenie, jak i na sam sposób pojmowania zadań antropologii społecznej. Ku temu drugiemu argumentowi skłania się jeden z najbardziej poczytnych współczesnych antropologów kulturowych – Clifford Geertz.

Autor pracy *Dzieło i życie. Antropolog jako autor* (Geertz 2000) wysuwa jednak dość specyficzną krytykę antropologicznego pisarstwa Malinowskiego. Polega ona na podkreśleniu stylistycznego manieryzmu tego badacza, który pod płaszczykiem opisu etnologicznego próbuje przemycić bardziej autoanalizę psychologicznej konstrukcji samego badacza niż naukowe spostrzeżenia na temat badanych społeczeństw. Introspektywne „zaświadczające ja” Malinowskiego, jak chce tego Geertz, jest wszechobecne, i to, zarówno w opisie życia trobriandzkich tubylców, jak i wspomnieniach zawartych w dziennikach. Etnograficzne doświadczenie terenowe staje się tym samym doświadczeniem totalnym, które wyłania się z i samo tworzy paradygmat

¹ Dzieje się tak chociażby z tego względu, iż znaczna ich część nie jest wcale poświęcona okresowi badań wśród trobriandzkich tubylców (polskie pełne wydanie z 2001 r.). Mówiąc jednak o dziennikach Malinowskiego jako o tekście „antropologicznym” chodzi mi głównie o ten właśnie względnie niewielki ich wycinek.

antropologiczny. Wzajemne przenikanie się tekstu antropologicznego, wątków biograficznych i etnograficznego doświadczenia terenowego jest w przypadku Malinowskiego czymś nagminnym. Oddzielenie wszystkich tych płaszczyzn stanowić może niemały problem przy powtórnym przyjrzeniu się *Argonautom zachodniego Pacyfiku* czy *Życiu seksualnemu dzikich w północno-zachodniej Melanezji*. Badawcze spojrzenie na systemy wartości i codzienną praktykę kulturową Trobriandczyków konstytuuje bowiem przemożne pragnienie przedstawienia opisywanej egzotyki od wewnątrz, poprzez bezwarunkowe zanurzenie się w barwny świat lokalnych obyczajów, wartości i światopoglądu². Zadanie, jakie stawia przed nami Malinowski, jest z gruntu epistemologiczne (Geertz 2000: 56). Dając coś na kształt antropologicznego zestawu do samodzielnego montażu typu *do-it-yourself*, kieruje on swoich czytelników na kolejne tropy, zmierzając krok po kroku i pozornie jakby od niechcienia do odkrycia podstaw funkcjonowania kultury i społeczeństwa „z tubylczego punktu widzenia” (*from the native's point of view*). Stąpając po wytyczonej metodologicznie i stylistycznie przez niego ścieżce, mamy zostawić za sobą nasze dotychczasowe przekonania i założenia; powinniśmy zaś otworzyć się na to co obce, by ostatecznie, po powrocie z egzotycznego i osobliwego „tamtąd”, móc zrelacjonować nasze doświadczenie w znanych już nam dobrze kategoriach naukowego opisu.

Owo „rozdwojenie jaźni” badacza pomiędzy wyuczonym warsztatem (naukowym formalizmem) a emocjonalną żywiołowością praktycznych badań terenowych (literacką ekspresją) ma być charakterystyczne dla brytyjsko-polskiego antropologa. Sugerują to również wspomnienia przyjaciół i współpracowników Malinowskiego. Twierdzą oni zgodnie, że był on uczonym o wyjątkowo skrupulatnym podejściu do wykonywanej przez siebie pracy naukowej. Będąc już w terenie, przejawiał równocześnie niezwykle zdolności adaptacyjne. Przebywając wśród Trobriandczyków potrafił „postrzegać tak samo [...], myśleć tak samo [...], mówić tak samo, a czasami nawet odczuwać tak samo [...] oraz wierzyć [tak samo - J.D.]” (Geertz 2000: 112). Jak widzimy - z jednej strony absolutny profesjonalista w antropologicznym fachu, z drugiej - absolutny kosmopolita, mogący żyć wszędzie, zawsze i ze wszystkimi. Stojąc niejako „okrakiem” pomiędzy tymi dwoma skrajnymi postawami, Malinowski wydaje się świadomie tworzyć swój własny wizerunek antropologa. Znając miejscowe realia i wymogi warsztatu antropologicznego, potrafił jednocześnie przekonać do siebie tak Trobriandczyków, jak i swoich czytelników, czy też słuchaczy w London School of Economics. U podstaw takiego podejścia leżało bowiem głębokie przekona-

² Możemy dziś zadać sobie tylko pytanie: o jakie wnętrze chodzi - badanego „dzikiego”, czy też może wnętrze badacza przykładającego swoją wrażliwość do kultury badanej?

nie o potrzebie uwzględnienia w opisie etnologicznym elementu subiektywnego. Subiektywizacja narracji etnologicznej rozumiana była przez niego dwojako. Oznaczała zarówno świadome zwrócenie się ku własnym wartościom, światopoglądowi i przekonaniom, jak też usilne pragnienie oddania tubylczego punktu widzenia poprzez postawienie w centrum analizy etnologicznej „aktorów” uczestniczących w dramacie, jakim jest „odgrywane” każdego dnia życie społeczne. Ukazane w dziennikach podmiotowe spojrzenie na przedmiot swoich badań wpływać miało, zdaniem Geertza, na rodzaj uprawianej przez Malinowskiego antropologii – równocześnie badawczo-analitycznej i rozumiejącej.

Patrząc z perspektywy założeń niniejszej pracy, tezy wysunięte przez Clifforda Geertza są jednak interesujące z nieco innych powodów. Po pierwsze, pisząc o Malinowskim, Geertz zwrócił w jego przypadku uwagę na coś zdecydowanie bardziej istotnego niż specyficzny styl i naukowy manieryzm. Abstrahując od tekstualistycznych analiz niuansów pisarstwa Bronisława Malinowskiego, Geertz twierdzi, iż jako jeden z pierwszych ufundował on pewien rodzaj rozumiejącej postawy badawczej, rozwiniętej znacznie później w badaniach współczesnych antropologów. Postawę tę charakteryzuje przede wszystkim zdecydowany interpretacyjny zwrot ku zasadniczemu przedmiotowi badań antropologii. Zwrot zarówno w kierunku ideologicznych i znaczeniowych podstaw kultury badanych społeczności oraz ich tubylczego sposobu postrzegania rzeczywistości, jak również w kierunku kontekstu kulturowego jaki otacza sam proces interpretacji antropologicznej. Postawę tę cechuje zatem ściśle i świadome powiązanie własnego doświadczenia terenowego (doświadczenia rozumianego oczywiście szeroko, również w kategoriach filozoficznego doświadczenia bytu) oraz uzyskanych na drodze właściwych badań antropologicznych danych naukowych. *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* stanowi w tym względzie wyjątkowy przypadek. Malinowski nie był bowiem, co od razu trzeba powiedzieć, prekursorem nurtu interpretacyjnego, a jego wizja antropologii daleka jest od koncepcji podzielanych przez antropologów sytuujących się w tej orientacji badawczej.

Dzienniki Malinowskiego są jednak pośrednim dowodem na podskórną potrzebę spojrzenia na praktykę antropologiczną również od strony jej usytuowania w kontekście; potrzebę nigdy nie wyrażoną przez Malinowskiego *explicite*, lecz ujawnioną w najbardziej osobistych doświadczeniach tego wybitnego funkcjonalisty. Wspomniana wyjątkowość jest tym bardziej doniosła, jeśli zwróci się uwagę na to, iż *Dziennik...* to pozycja mówiąca nam wiele o antropologii, a nie będąca jednakże pracą antropologiczną (w gruncie rzeczy nie jest to przecież nawet praca niosąca chociażby znamiona naukowości). Niemniej, jest to tekst ukazujący nam w dobitny sposób głębokie relacje zachodzące pomiędzy antropologicznym instrumentarium pojęciowym sto-

sowanym w terenie a wewnętrznym, introspektywnym oglądem antropologii ze strony samego badacza. Kwestionowanie racjonalnych przesłanek metod prowadzonych przez siebie badań, stały brak pewności co do obiektywności własnych przemyśleń oraz pojęciowa „umowność”, czyli innymi słowy zwrot ku subiektywnemu (często też nacechowanemu emocjonalnie) podmiotowi badającemu, to tylko niektóre z elementów składających się na to podejście. Skłaniam się zatem ku twierdzeniu, że to właśnie ten element pisarstwa Malinowskiego stanowi niezwykle obrazowy przykład podstaw istotnego zwrotu teoretycznego i metodologicznego, jaki nastąpił w antropologii w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. Owe świadome wplecenie etnograficznego doświadczenia terenowego w tworzoną przez siebie antropologię stało się wówczas szczególnie wyraźne. Współczesne autorefleksyjne nurty w antropologii, jak też pojawiające się od pewnego czasu pytania co do jej istoty jako nauki (w tym jej ograniczeń i perspektyw), wzięły swój początek w tym, przełomowym pod wieloma względami, okresie. Tendencje te zaowocowały w tych latach upowszechnieniem się nowych prądów w socjologii, filozofii społecznej oraz filozofii kultury. Ich założenia łączyło wspólne przeświadczenie o istotności semantycznego charakteru zjawisk kulturowych oraz istnieniu społecznie konstruowanych mechanizmów regulujących system kulturowy od wewnątrz dzięki oddziaływaniu nań poprzez skomplikowany układ znaczeń.

Drugim powodem, dla którego tezy Geertza na temat antropologii Malinowskiego są ważne dla niniejszych rozważań jest fakt, iż sam Geertz jest dziś jednym (jeśli nie najważniejszym na gruncie antropologii) z protagonistów powstałych wówczas kierunków. Stawia to tego uczonego w ciekawej pod względem naukowym sytuacji. Będąc uczestnikiem wspomnianych tu przemian w antropologii, Geertz jest zarazem ich wnikliwym obserwatorem i komentatorem. Daje on tym samym współcześnie znaczący impuls do metodologicznej i teoretycznej autorefleksji w badaniach nad kulturą. Warto przyrzeć się zatem, jakimi drogami przebiegał rozwój tych kierunków w naukach społecznych, które podjęły problem znaczenia praktyki społecznej i kulturowej, jej symboliki oraz motywów i interpretacji ludzkiego działania. Innymi słowy temu, co składa się na teoretyczno-metodologiczne korzenie nurtów określanых wspólnym mianem antropologii symbolicznej.

2. Kontekst wyłonienia się antropologii symbolicznej

Każdorazowo określenie ram dowolnego kierunku w nauce, niezależnie czy chodzi tu o ramy czasowe, czy też ideologiczne afiliacje, wydaje się zadaniem cokolwiek karkołomnym. Wymaga ono szczególnej

samodyscypliny, zważywszy iż dokonanie wybiórczego wyboru spośród wszelkich możliwych wpływów intelektualnych, kontekstów historycznych i oddziaływań szeregu innych czynników może zostać łatwo zakwestionowane. Zawsze bowiem istnieje niebezpieczeństwo pominięcia istotnych z określonego punktu widzenia problemów składających się na teoretyczno-metodologiczną genezę takiego kierunku. Takie podejście do problemu może również skłaniać do przyjęcia uproszczonego spojrzenia ewolucyjno-genetycznego na kształtowanie się poszczególnych specjalizacji w obrębie danej dyscypliny. Uważam, że byłoby to podejście błędne i zaciemniające obraz sprawy. Zwłaszcza że sama osobliwość antropologii, niezależnie czy chodzi o antropologię kulturową, społeczną, etnologię lub etnografię, wymaga przyjęcia postawy otwartej – szerokiego spojrzenia na wszelkie możliwe niespodzianki, tak ze strony badanego przedmiotu, jak i subiektywnego odczucia kierującego badaczem.

Postrzegana do niedawna jako paradygmat teza mówiąca, iż nauka rozwija się linearnie, poprzez nieuchronnie postępującą kumulację wiedzy i następujące po sobie rewolucyjne przełomy jest dziś podawana w wątpliwość. Podstawy tego poglądu, podważanego w ostatnich dziesięcioleciach z różnych stron, zostały zachwiane głównie za sprawą rosnącego zainteresowania ujęciami mieszczącymi się pod głośnymi dziś terminami: „relatywizm”, „dekonstrukcjonizm”, „tekstualizm”, a zwłaszcza szeroko pojmowanym hasłem „filozofii postmodernistycznej”. Chociaż te prądy myślowe są zajadłe zwalczane przez przedstawicieli niektórych kręgów naukowych, a niegdysiejsi luminarze postmodernizmu przekształcają powoli swe tezy, to należałoby przyznać im pewną wartość z jednego przynajmniej powodu. Poprzez podkopywanie naszych dotychczasowych dogmatycznych przekonań i zaszczepienie nieufności wobec teorii „dalekiego zasięgu” zmieniły one z pewnością nasz sposób patrzenia na naukę jako niewzruszonego molocha lub, jak chcieliby to widzieć Horkheimer i Adorno, bastionu nie podającego się krytyce oświeceniowego aparatu intelektualnej represji. Przywołując na obrazowe metafory stwierdzić możemy, iż z dzisiejszego punktu widzenia proces rozwoju wiedzy przypomina bardziej tworzenie się struktury kryształu, z jej licznymi rozwidleniami i odnogami, niż prosty, ułożony chronologicznie ciąg wydarzeń w teleologicznie rozumianej historii nauki. Antropologia symboliczna wpisuje się doskonale w ten obraz. Kiedy przyglądamy się bowiem jej specyfice dyscyplinarnej, winniśmy mieć zawsze na względzie kompleksowość zawieszenia tego nurtu w myśli antropologicznej oraz naukach społecznych. Jej liczne związki ideologiczne z innymi nurtami humanistyki zmuszają do przyjęcia wspomnianego już szerokiego spojrzenia na problem krystalizacji głównych założeń teoretycznych podzielanych przez uczonych wpisujących się w ten kierunek antropologiczny.

Nie zmienia to jednak faktu, że przedstawienie zakresu badań nad działaniami symbolicznymi, praktycznym funkcjonowaniem symboli w kulturze, jak też pozycji i formowania się stanowiska samej antropologii symbolicznej w perspektywie pokrewnych jej nurtów, wymaga ukazania względnie czytelnego kierunku rozwoju tej sybdyscypliny; ideologicznej drogi jaką obierano z biegiem czasu w obrębie dyskursu antropologicznego. Podejście symboliczne i interpretatywne nie wyłoniło się bowiem na podobieństwo *deus ex machina*, nie było też zamkniętą, autonomiczną intelektualnie i odporną na wszelkie inspiracje szkołą antropologiczną. Był to i jest nadal kierunek o szerokich powiązaniach dyscyplinarnych, bogatej tradycji intelektualnej i głębokich podstawach naukowych, które czerpano tak ze strony samej antropologii, jak też innych, niekiedy wyjątkowo odległych, dziedzin nauk społecznych. Wąskie traktowanie tej sybdyscypliny jako zjawiska o wyłącznie antropologicznej proveniencji byłoby zatem sporym nadużyciem. Kierunek ten posiada znacznie większy zasięg. Antropologia symboliczna jest nurtem otwarcie wpisującym się w złożony kontekst historyczno-naukowy, ściśle związany z przemianami teoretycznymi zachodzącymi wewnątrz dwudziestowiecznych nauk społecznych. Obraz tego zaś, jak formowało się to stanowisko teoretyczne oraz tego, jak próbowano ująć w jego ramach problem kultury i społeczeństwa tworzy barwną mozaikę inspiracji kształtujących postawę naukową wielu znanych antropologów symbolicznych.

Ustalenie historycznego momentu narodzin nurtu symbolicznego nie budzi większych wątpliwości wśród współczesnych antropologów. O istnieniu antropologii symbolicznej, jako w pełni rozwiniętego kierunku posiadającego względnie jasno określony przedmiot badań, zborny zestaw założeń teoretycznych oraz odpowiednie instrumentarium pojęciowe, możemy mówić od wczesnych lat siedemdziesiątych XX w. Od tego czasu kierunek ten, w tym czy innym kształcie, jest obecny w antropologii po dzień dzisiejszy. Co do tego zgodni są także sami antropolodzy wpisujący się w nurt symboliczny, choć z różnych i właściwych sobie powodów podają oni odmienne uzasadnienia tych ram czasowych. Istotną pomocą służyć może w tym miejscu tekst autorstwa Sherry B. Ortner pt. *Theory in Anthropology since the Sixties* (Ortner 1994). Uznawany jest on obecnie za podstawowe źródło ilustrujące spojrzenie badacza określającego siebie wprost jako antropologa symbolicznego na historyczno-naukowy kontekst rozwoju tej sybdyscypliny. Autorka *Sherpas Through Their Rituals* przyjmuje za punkt wyjścia dla rozważań nad podstawami nowoczesnej teorii antropologicznej lata sześćdziesiąte XX w. Jej zdaniem okres ten był decydujący w kwestii formowania się oglądu antropologii i nauk społecznych w takim kształcie, jaki był znany pod koniec ubiegłego wieku, a nawet dzisiaj. Wtedy też swoje początki bierze antropologia symboliczna, a okres formatywny tej specjalno-

ści przypadać ma, zdaniem amerykańskiej antropolog, na lata 1963–1966. Pojęcie „antropologii symbolicznej” stosowano wówczas w odniesieniu do szeregu różnorodnych przejawów myśli społecznej, głównie jednak ośrodki tego nurtu lokowano na wydziałach antropologii amerykańskich uniwersytetów w Chicago i Cornell³ oraz uniwersytetów brytyjskich (w szczególności jednostki związane z tzw. „szkołą manchesterską”). Zaznaczyć jednak trzeba od razu (o czym już Ortner nie wspomina), iż nigdy nie sformułowano żadnego naukowego manifestu antropologii symbolicznej, zwięzłej listy postulatów wystosowanych przez antropologów z tego kręgu względem własnej dyscypliny. Istnienie takowego *explicite* określonego zestawu założeń teoretycznych danej specjalności jest zresztą we współczesnej nauce, w szczególności w humanistyce, zjawiskiem nad wyraz rzadkim. Tym, co pozwala dziś na stwierdzenie istnienia określonych wyróżników antropologii symbolicznej jako pewnego odrębnego prądu wśród nauk społecznych, jest jej stałe przywiązanie do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o funkcjonowanie i miejsce symboli w kulturze czy życiu społecznym oraz o sposoby ich odczytywania. Partykularne odpowiedzi na te pytania różnią się oczywiście w zależności od przyjętej przez danego uczonego perspektywy i realizowanego przez niego programu badawczego. Zawsze jednak obracają się one wokół kwestii rozumienia kultury i jej konkretnych manifestacji poprzez analizę i interpretację przypisywanych im przez ludzi znaczeń.

Wskazanie w tytule artykułu Ortner na ten właśnie przedział czasowy posiada również bardziej osobiste przyczyny. W tych właśnie latach Ortner (jak sama przyznaje) rozpoczynała swoją karierę jako antropolog, a aktualne wówczas nurty wywarły niemały wpływ na ukształtowanie się jej późniejszych poglądów oraz postawy naukowej⁴. W tekście tym wskazuje ona na te prądy w myśli społecznej drugiej połowy XX w., które wpłynęły bezpośrednio na wykształcenie się dzisiejszego stanowiska symbolicznego i interpretacyjnego. Dominującymi paradygmatami antropologicznymi przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych po obu stronach Atlantyku były takie nurty, jak: brytyjski strukturalny funkcjonalizm spod znaku A.R. Radcliffe’a-Browna i Bronisława Malinowskiego, różne odmiany ewolucjonizmu uprawiane w duchu myśli Lesliego White’a i Juliana Stewarda oraz amerykańska

³ Sam termin „antropologia symboliczna” ukuty został prawdopodobnie przez badaczy nastawionych opozycyjnie wobec tego nurtu (Ortner 1994: 374). Antropologowie sami obracający się w tym kręgu zaakceptowali go stosunkowo późno.

⁴ Podobne stanowisko zajmuje Clifford Geertz. On również uznaje, iż historyczny moment narodzin nurtu symbolicznego (interpretatywnego) najlepiej określić poprzez jego aspekt instytucjonalny. W przypadku Geertza cezurą taką ma być powołanie do życia School of Social Science przy Institute for Advanced Study Uniwersytetu Princeton na początku lat siedemdziesiątych XX w. (Geertz 2001: 1).

antropologia psychokulturowa rozwijana przez Margaret Mead i Ruth Benedict. Wszystkie te nurty postrzegano już jednak w tym czasie jako niewystarczające pod względem teoretycznym i intelektualnie przebrzmiałe.

Na tym tle zauważalne stały się – wraz z końcem lat sześćdziesiątych – pewne ruchy odśrodkowe kierujące myśl społeczną na jeden z aspektów badań nad kulturą, który jak dotąd pozostawał niejako w cieniu głównego nurtu zainteresowań ówczesnych uczonych. Zmiana celów badawczych antropologii, socjologii, językoznawstwa i filozofii społecznej skupiła się wokół pojęcia praktyki (w jej językowym, kulturowym i społecznym rozumieniu), w tym konstytuujących ją znaczeń (w rozumieniu semantycznym). Uwaga nauk humanistycznych i antropologii w tych latach skoncentrowała się, w odróżnieniu od realizowanego dotąd skrupulatnie modernistycznego modelu badania „prymitywnej umysłowości” na, jak ujmuje to znany brytyjski antropolog Raymond Firth, „mniej racjonalnych przejawach ludzkiej działalności” (Firth 1973: 23). Do tego typu „działalności” zaliczono wszelkiego rodzaju zachowania ludzkie i ich wytwory odnoszące się do sfery ideowej, w tym do jej aspektu symbolicznego. To między innymi dzięki tej właśnie zmianie ujęcie semiotyczne ugruntowało w latach sześćdziesiątych swoją pozycję jako jeden z najbardziej wpływowych nurtów we współczesnej humanistyce, a stało się to najbardziej widoczne na gruncie językoznawczym. Co więcej, zdaniem Ortner to właśnie pojęcie „praktyki” okazało się swoistym symbolem spinającym w całość podjęte przez nauki społeczne tamtych lat wyzwania badawcze. Szeroki zasięg badań prowadzonych w zakresie kulturowej i społecznej *praxis* objął z czasem pola zainteresowań właściwe ekologii kulturowej, ekonomii politycznej, strukturalnemu marksizmowi oraz innych aktualnych ówczesnie prądów w humanistyce podejmujących problem działania. Ukształtowanie się w latach osiemdziesiątych XX w. zwartego kierunku zajmującego się tymi kwestiami i mieszczącego się pod ogólnym terminem teorii działania (*action theory*) lub teorii praktyki (*praxis theory*) stanowiło naturalną wręcz konsekwencję naświetlonych przez Ortner wcześniejszych tendencji. Według amerykańskiej antropolog, tak ukształtowana teoria społeczna funkcjonuje, z grubsza rzecz biorąc, od początku lat dziewięćdziesiątych XX w. do dziś, a jej przedmiot badań stanowią współcześnie wszelkiego rodzaju formy działania ludzkiego osadzone w kontekście semantycznym.

Równie nieskomplikowane co zarysowanie ram czasowych antropologii symbolicznej jest przytoczenie krótkiej listy najważniejszych uczestników tego nurtu. Kojarzony jest on dziś głównie z nazwiskami takich badaczy, jak: Clifford Geertz, Victor W. Turner, David M. Schneider, Mary Douglas, Sherry B. Ortner oraz James A. Boon⁵. Przyglądając się tym nazwiskom, nasuwać

⁵ Pod pewnymi względami do nurtu symbolicznego zaliczyć można także Edmunda Leacha, choć on sam zapewne nigdy by się na to nie zgodził.

się może oczywisty wniosek, iż specjalizacja ta najprężniej rozwinęła się w ośrodkach akademickich w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. Wiedzieć jednak należy, że jej zasięg nie obejmował wyłącznie dużych uniwersytetów amerykańskich i brytyjskich. W mniejszym pod względem instytucjonalnym, choć nie mniej intensywnym, stopniu antropologia symboliczna rozwinęta została w krajach skandynawskich (prace Ulli Britty Johansson), Holandii (szkoła antropologiczna lansowana przez strukturalistę J.P.B. de Josselin de Jong) oraz na mniejszą skalę we Francji (Des Chene 1996: 1275).

3. Dyskretny urok strukturalizmu

W przeciwieństwie do chronologii antropologii symbolicznej i ustalenia listy jej najważniejszych przedstawicieli spore problemy stwarzać może jednak równie precyzyjne określenie intelektualnych źródeł tego nurtu. Aby móc oddać chociażby najważniejsze z nich, należy ponownie zwrócić się do procesów zachodzących w nauce w latach sześćdziesiątych XX w. Jak już wspomniałem, punkt ciężkości wielu z dziedzin humanistyki przesunięty został wówczas definitywnie z nastawionych eksplanacyjnie badań nad całościowo ujmowanymi systemami kulturowymi w kierunku interpretacji partykularnych przejawów życia społecznego oraz ich symbolicznych podstaw. Poświęcenie uwagi znaczeniu praktyki kulturowej i społecznej zaowocowało powstaniem szeregu nowych specjalności w obrębie studiów społecznych (wymienić tu należy chociażby etnometodologię, interakcjonizm symboliczny czy też antropologię kognitywną). Czynniki kierujące ludzkim działaniem w jego aspekcie kulturowym i społecznym stały się przedmiotem analizy tak ze strony antropologii, jak też socjologii, psychologii oraz filozofii społecznej i filozofii języka. Niezależnie jednak od dyscyplinarnych podziałów, myśl społeczna przechodziła wstrząs jakościowy, który pozostawił głęboki ślad w sposobie pojmowania jej zasadniczego przedmiotu badań, jakim jest człowiek określany poprzez swoje działania w wymiarze kulturowym.

Lata sześćdziesiąte XX w. w humanistyce światowej to jednak przede wszystkim okres triumfalnego pochodzenia strukturalizmu w najróżniejszych jego odmianach i odcieniach. Triumf ten nie był na pewno tak bardzo bezsprzeczny i nie posiadał tak szerokiego zasięgu, jak chcieliby to widzieć niektórzy adwokaci tego kierunku. Był to jednak okres pełen ożywczego nowatorstwa inspirowanego właśnie tym nurtem w różnych dziedzinach nauk społecznych; swoista strukturalistyczna *belle époque* (por. Dosse 1999), której wpływy można było negocjować, lecz na pewno nie można było pozostać wobec nich obojętnym. Po swym wczesnym etapie rozwojowym, przypadają-

cym od końca lat czterdziestych do początku lat sześćdziesiątych, strukturalizm stał się w humanistyce prądem modnym intelektualnie i znanym nie tylko w środowiskach akademickich⁶. Wraz z rosnącą popularnością tego nurtu zwiększał się też zasięg stosowania metody strukturalnej w badaniach kultury i społeczeństwa. Strukturalizm objął z czasem takie dziedziny wiedzy, jak: socjologia, psychologia, filozofia, filologia, literaturoznawstwo, historia sztuki i wiele innych. Ten szybko postępujący proces nie ominął również antropologii, tak w jej wydaniu europejskim (kontynentalnym i brytyjskim), jak też (choć w wyraźnie mniejszym stopniu) amerykańskim. Co więcej, w tej dziedzinie wiedzy strukturalizm zakorzenił się wyjątkowo silnie; z niej właśnie czerpał wiele ze swych zasadniczych założeń teoretycznych, jak też z cennego materiału badawczego dostarczanego przez terenowe badania antropologiczne.

Nie będzie przesadą powiedzieć, że antropologia strukturalna wyłoniła się w pełni jako kierunek wraz z pracami Claude'a Lévi-Straussa. Stanowiła ona w antropologii nurt, którego przesłanki teoretyczne odsłoniły w badaniu kultury tkwiące w ludzkich umysłach określone struktury myślowe, tworzące rzeczywistość społeczną poprzez symboliczną waloryzację ludzkich poczynań w świecie. Wskazywała na powtarzające się wzorce zachowań, które z kolei stanowiły odzwierciedlenie istniejącego zarazem ponad i wewnątrz atomistycznie rozumianego społeczeństwa systemu konstruujących to społeczeństwo pomniejszych jednostek kulturowych. Pogląd ten stawia strukturalizm w antropologii blisko strukturalizmu rozwiniętego w językoznawstwie i naukach o komunikacji kilkadziesiąt lat wcześniej przez Ferdinanda de Saussure'a. Przedłożenie analogii kultury i składających się na nią znaczeń kulturowych wobec języka oraz jego elementów gramatycznych zostało w pracach Lévi-Straussa uwidocznione m.in. poprzez koncepcję mitemu (jednostki narracji mitycznej stosowanej w analizie strukturalnej mitu na wzór pojęcia fonemu w badaniach językoznawczych). Mit zbudowany jest na podobieństwo kompozycji muzycznej – zostaje on podzielony na określone sekwencje narracyjne, z których najbardziej podstawową stanowią właśnie mitemy. Każdy z mitemów jest zaś sam w sobie określoną relacją, która wraz z innymi mitemami tworzy „kłębki” relacji składających się na wielowarstwową strukturę całego mitu. Naświetlenie, poprzez zastosowanie analizy strukturalnej, swoistej „mitologii” tego typu przekazów jest dla Lévi-Straussa tożsame z przedstawieniem szeregu lo-

⁶ Niekiedy moda na strukturalizm przybierała w latach sześćdziesiątych wręcz karykaturalne wyrazy. Za przykład posłużyć może znana i często cytowana anegdotalna wypowiedź ówczesnego francuskiego trenera narodowej reprezentacji piłki nożnej, w której twierdzi on, iż „czas już, aby przyrzeć się strukturalizmowi drużyny” (Sperber 1987: 89).

gicznych praw rządzących relacjami społecznymi zachodzącymi nie tylko na poziomie mitycznym, lecz także w każdym innym aspekcie kultury. Będąc tym samym swego rodzaju teorią języka, antropologia strukturalna w okresie swej szczytowej popularności wydawała się dostarczać uniwersalnego klucza do odczytania kultury – zjawiska rozumianego jako zakodowany tekst, którego skomplikowany język należy odszyfrować i przetłumaczyć na kategorie zrozumiałe dla nas wszystkich.

Związki pomiędzy strukturalizmem antropologicznym a lingwistyką, zwłaszcza tej spod znaku praskiej szkoły fonologii strukturalnej, są zresztą dużo głębsze. Wiedzieć trzeba, że lingwistyka była w tamtych latach postrzegana jako nauka o nadzwyczaj dużym potencjale epistemologicznym, zdecydowanie większym niż ten posiadany przez pozostałe dyscypliny z kręgu nauk społecznych (Crick 1976: 39). Uważano, iż to lingwistyka jako pierwsza sięgnęła nieuświadomianego poziomu rzeczywistości kulturowej, u podstaw której tkwiły niezmiennie i najbardziej pierwotne elementy ludzkiej umysłowości. Dostarczała również interesujących sugestii wobec tego, jak antropologia powinna patrzeć na modele społeczne, systemy i uniwersalia kulturowe. Nie powinien dziwić zatem fakt, że dla Lévi-Straussa teza mówiąca, iż społeczeństwo zbudowane jest na zasadzie reguł gramatyki, a podstawowym elementem systemów pokrewieństwa jest społeczny odpowiednik fonemu jawiła się jako nad wyraz pociągająca. Idąc dalej tym tropem, francuski badacz głosił pogląd, że istnieją również związki pomiędzy systemami pokrewieństwa a strukturą rodzin językowych (Lévi-Strauss 1970: 141). Analogia pomiędzy antropologią strukturalną a lingwistyką opierać miała się na założeniu mówiącym o zbliżonym ostatecznym przedmiocie badań obu dyscyplin. Zarówno antropologia w wydaniu Lévi-Straussa, jak i lingwistyka miały zajmować się strukturami złożonymi z pewnych wewnętrznych jednostek. Stanowiły one z kolei o charakterze relacji znaczeniowych pomiędzy tymi strukturami oraz relacjach zachodzących wewnątrz samych struktur. Struktury językowe, struktury ekonomiczne oraz systemy pokrewieństwa przedstawiały sobą trzy podstawowe systemy znaków istniejące w społeczeństwach ludzkich w odniesieniu odpowiednio, wymiany informacji, dóbr i kobiet. Były one częściowym wyrazem ogólnej struktury społecznej. Lévi-Strauss postawił też tezę, iż metoda strukturalna sprowadza się do redukcji jednej rzeczywistości do innej. Pewne aspekty tych rzeczywistości, np. symbolizm kulturowy (podobnie zresztą jak język), są nam dane, a przewodnią zasadą wszelkich płaszczyzn ludzkiej egzystencji jest wszechobecne znaczenie. Znaczenia kulturowe nie istnieją jednak same dla siebie jako byty niezależne, lecz istnieć mogą jedynie w odniesieniu do czegoś i podobnie jak symbole (znaki) stanowią jedynie ekwiwalent zjawisk „fizycznych” odnoszonych do nich poprzez użycie abstrakcyjnych pojęć. Takie

wspólne dla antropologii i lingwistyki spojrzenie na przedmiot badań miało swoje określone konsekwencje. Zdaniem Lévi-Straussa, antropologia miała stać się w bliższej lub dalszej przyszłości częścią pewnej ogólniejszej teorii semiologicznej i zająć się badaniem tych pól przedmiotowych, które nie zostały jeszcze zagarnięte przez lingwistykę (Lévi-Strauss 1970: 132).

Badania nad znaczeniem obecnym w strukturach i instytucjach społecznych oraz wszelkich typach narracji kulturowych (w praktyce głównie jednak w mitach) stały się dla Lévi-Straussa naczelnym problemem zgłębianym w takich pracach, jak *Mythologiques*, czy też we wcześniejszej *Les structures élémentaires de la parenté*. Semiotyczne podejście do kultury oparte zostało na założeniu mówiącym o dominacji relacyjnego charakteru zjawisk kulturowych, tzn. takiego ujęcia kultury, w którym o jej całościowym wymiarze decydują poszczególne składowe kultury i ich wzajemne zależności. Myśl naukowa Lévi-Straussa (i co za tym idzie strukturalizm w antropologii ówczesnych lat) oscylowała w tej kwestii zawsze wokół dwóch podstawowych dla tego kierunku pojęć – metafory oraz metonimii (Dolgin, Kemnitzer, Schneider 1977: 25). Obie te koncepcje zapożyczone zostały w swej ogólnej formie z lingwistyki i wywarły istotny wpływ na sposób ujmowania przez antropologię strukturalną zasadniczych prawidłowości systemowych ujawniających się w różnego rodzaju zjawiskach kulturowych. Pod pojęciem metafory rozumiano relację pojawiającą się pomiędzy pewnymi całościami przynależnymi do odmiennych zbiorów, w momencie gdy zostają one odniesione do relacji jakie zachodzą pomiędzy nimi a pewnymi całościami w obrębie ich własnego zbioru. Pod pojęciem metonimii rozumiano zaś każdą relację pojawiającą się pomiędzy pewnymi całościami na mocy ich wzajemnego włączenia do tego samego zbioru. Przedstawiając ten problem bardziej obrazowo, należy wyobrazić sobie powyższe relacje jako formułę:

$$A/B = C/D$$

W takim układzie niniejsza formuła jest operacją umysłową posiadającą swe podstawy w uznaniu związku pomiędzy pojęciami „podobieństwa” i „ciągłości”, czyli inaczej pomiędzy metaforą a metonimią. Każdy z elementów tej formuły pozostaje tu w metonimicznej relacji z elementem pozostającym po tej samej stronie równania, a jednocześnie w relacji metaforycznej z elementem po przeciwnej stronie równania.

Jak wskazuje powyższy przykład, strukturalistyczny ogląd zjawisk kulturowych zakłada operowanie terminami metafora i metonimia całkowicie poza ich kontekstem. Metafora w rozumieniu strukturalnym opisuje bowiem mechanizm, gdzie różne aspekty odmiennych przedmiotów badań rozważane są poprzez ich podobieństwo na płaszczyźnie systemowej. Interpretacji antropologicznej podlega tu nie tyle znaczenie danego elementu

w odniesieniu do kultury jako takiej (złożonego systemu relacji zachodzących pomiędzy *signifiant* a *signifié*), lecz jedynie znaczenie jednego z elementów dla sprawnego i logicznego funkcjonowania całości systemu. Wracając zatem do naszej formuły, przyjmujemy, że zbiór **A** składający się z elementów **a** jest postawiony w opozycji do zbioru **B** z elementami **b**. Różnica pomiędzy zbiorami **A** i **B** jest przyjmowana przez antropologię strukturalną *a priori*, jednakże kontekst, który różnicuje te zbiory uznawany jest za statyczny i niezmienny we wszystkich kulturach (Dolgin, Kemnitzer, Schneider 1977: 26)⁷. Naczelnym problemem w tego typu ujęciu jest użycie relacji metaforycznej właśnie w odniesieniu do pojęcia struktury jako owego statycznego „gruntu” niezbędnego dla jej zaistnienia, a nie właściwego dla tej relacji kontekstu znaczeniowego (semantycznego). Spojrzenie to przekłada się również na stosunek strukturalizmu wobec możliwych znaczeń samych symboli. Ujęcie strukturalne zakłada, iż jeden symbol posiadać może wiele znaczeń (symbol **X** posiada znaczenia **a,b,c...** itd.); pod pojęciem „znaczenia” rozumie się zaś określony zestaw przymiotów kojarzonych z tym symbolem (znakiem) przez członków danej społeczności. Znaczenia symbolu **X** pozbawione są – poprzez zaaplikowanie metody strukturalnej – ich „uciążliwego” związku z kontekstem kulturowym, w którym niewątpliwie są osadzone. Wszystkie one mogą zostać bowiem zastosowane zgodnie z zasadami strukturalizmu w dowolnych (w obrębie danej struktury oczywiście) konfiguracjach w sposób jednakowy, nawet jeśli pozornie nie są od niego zależne semantycznie. Głębokie struktury znaczeniowe miały udowodnić ich rzeczywisty związek istniejący na poziomie makrostrukturalnym.

Zarysowany powyżej formalistyczny schemat nie oddaje zapewne w pełni lansowanego przez zwolenników strukturalizmu oglądu relacji symbolicznych zachodzących na płaszczyźnie kulturowej⁸. Jest on jednak pewnym skrótowym odzwierciedleniem ogólnego podejścia tego kierunku wobec problemu znaczenia w działaniu ludzkim. Zarysowany tutaj model wskazuje z pewnością na jedno, mianowicie na to, iż strukturalizm lat sześćdziesiątych pozostawał wówczas w pewnej konwencji naukowej, która nieuchronnie narzucała statyczne i holistyczne spojrzenie na kulturę i społeczeństwo. Zadaniem, jakie stawiał przed sobą Lévi-Strauss było zintegrowanie nauk humanistycznych wewnątrz paradygmatu naturalistyczno-scjentystycznego (Rabinow, Sullivan 1988: 5). Postawa ta wynikała w dużej mierze z wpły-

⁷ Dodać należy, że ten zarzut wobec strukturalizmu (w szczególności wobec myśli Lévi-Straussa) rozwinięty został w latach późniejszych w krytykę rzekomej „ahistoryczności” tego kierunku antropologicznego.

⁸ Bodajże najbardziej syntetyczny model poznawczy na gruncie strukturalizmu przedstawił w swych pracach Jean Piaget, redukując problem znaczenia do zestawu kilku związanych zasad operacyjnych (Rabinow, Sullivan 1988: 11).

wu tradycji badawczej funkcjonalizmu, wobec którego strukturalizm stawiany był najczęściej w opozycji (strukturalno-funkcjonalny kierunek wytyczony przez Radcliffe'a-Browna to zupełnie odrębna kwestia). Posiadała ona jednak wiele punktów stykowych z klasyczną myślą Malinowskiego, zwłaszcza bliskie obu nurtom położenie szczególnego nacisku na ujęcie systemowe, jak też radykalny funkcjonalistyczno-strukturalny redukcjonizm. Strukturalizm nie dostarczał także, pomimo postulowanego przez siebie nastawienia eksplanacyjnego, przekonujących wyjaśnień co do zjawisk o charakterze procesualnym, jak np. zmiana kulturowa, nie mówiąc już o zjawiskach o bardziej subtelnej naturze, jak kulturowe motywy działania ludzkiego i oddziaływanie na nie symboliki kulturowej. Podobnie jak swego czasu behawioryzm, różnego rodzaju szkoły materializmu kulturowego czy też myśl ekonomiczna J.M. Keynes'a, strukturalizm rościł sobie prawo do bycia pewnym ogólnym i absolutnym wzorcem dla nauki (Rabinow, Sullivan 1988: 3). Ten stan rzeczy skłonił niektórych z krytycznie nastawionych badaczy do bliższego przyjrzenia się kwestiom dotąd dyskretnie pomijanym przez ten kierunek antropologiczny, lub co najmniej delikatnie przezeń wyciszonym.

4. Inspiracje teoretyczne obecne w antropologii symbolicznej

Niechęć wobec strukturalistycznego redukcjonizmu objawiła się między innymi poprzez zwrot ku ujęciom kultury i społeczeństwa przedstawionym przez takich uczonych, jak Émile Durkheim, Max Weber, przedstawiciele szkoły frankfurckiej, Sussane K. Langer, Talcott Parsons, Hans Georg-Gadamer, czy też Paul Ricoeur. Stanowiska tych badaczy różniły się w wielu kwestiach, a pola ich zainteresowań często były od siebie bardzo odległe. Łączyło je jednak poczucie nieadekwatności opisu zjawisk społecznych i kulturowych zakładającego możliwość wyjaśnienia ich w sposób odrzucający istotną rolę znaczeniowej tkanki kultury w kształtowaniu ludzkich postaw i życiowych wyborów (w tym roli działań symbolicznych i innych zachowań społecznych), jak również świadomość złożoności procesu interpretacyjnego w budowaniu modeli społecznych. Postulaty te nie były rzadkim przypadkiem, lecz stanowiły część szerszego ruchu w humanistycznym okresie formowania się podejścia symbolicznego.

Odosobnione początkowo głosy nawołujące do włączenia interpretacji do zestawu narzędzi nauk społecznych przerodziły się z czasem w nurt, który z dzisiejszego punktu widzenia nazwać możemy interpretacyjnym. Tzw. zwrot interpretacyjny był zjawiskiem w historii nauki o niezwykle

dużej sile oddziaływania na różne dyscypliny światowej humanistyki, jak i równie pojemnym zbiorem potencjalnych przedmiotów badań. Za wymowny przykład nastawienia badaczy związanych z tym kierunkiem postużyć może nam wypowiedź Paula Rabinowa i Williama Sullivana, będąca wtórnym spojrzeniem na zawiloci teoretyczne zwrotu interpretacyjnego. Mówią oni, z perspektywy ponad dwudziestu lat od pierwszych oznak „interpretacyjnej gorączki”, że: „Zwrot interpretacyjny kieruje uwagę na konkretne przejawy znaczenia kulturowego w swej partykularności i złożonej naturze, lecz bez popadania w pułapki historyzmu lub relatywizmu kulturowego w ich klasycznym kształcie. Dla nauk o człowieku zarówno ich przedmiot analizy, tzn. sieć powiązań językowych, symbol i instytucje tworzące znaczenie, jak i narzędzia służące naukowej praktyce połączone są wspólnym zainteresowaniem przenikającym wszystko kontekstem, czyli innym słowy ludzkim światem” (Rabinow, Sullivan 1988: 6). Chcąc zbadać „ludzki świat”, prąd ten objął nie tylko antropologię, ale stał się na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. istotną siłą napędową filozofii, socjologii, psychologii i ogólnie pojętych nauk o kulturze. Jednym z najważniejszych haseł głoszonych przez przedstawicieli tego prądu była dekonstrukcja pozytywistycznego sposobu myślenia o kulturze i społeczeństwie. Uważano, że nauki społeczne znalazły się w kryzysie, którego przyczyną były niedostatki pozytywistycznego rozumowania, a skutkiem zwątpienie w naturę naukowego wyjaśniania. Na ratunek humanistyce spieszono z nośnym postulatem przewyciężenia zakorzenionego w akademickich umysłach podziału poznania naukowego na jego aspekt subiektywny i obiektywny. Negowano zastany i wywodzący się z myśli dziewiętnastowiecznego romantyzmu układ, w którym przeciwstawiano analizę obiektywną i subiektywną, a teraz uważano, że są to dwa komplementarne elementy interpretacji humanistycznej.

Filozoficzna tradycja hermeneutyczna oparta na dokonaniach Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura stanowiła istotną pomoc w ustanowieniu świeżego spojrzenia w tej materii. Niejednoznaczność pojęcia kultury stała się podstawą do refleksji na temat rozumienia kultury jako tekstu, którego poprawne odczytanie jest naczelnym zadaniem badacza. Znaczenie przekazów kulturowych zostało, tak przez Gadamera, jak i innych zwolenników metody hermeneutycznej, podniesione do rangi wyznacznika granic naszego własnego potencjału poznawczego. Epistemologiczne zacięcie towarzyszące hermeneutycznemu przedsięwzięciu może okazać się jednak mylące. W przypadku Gadamera oznaczało ono bowiem nie tyle pragnienie wiernego odzwierciedlenia otaczającego nas świata w nas samych, co otwarcie na szeroko rozumianego „innego”. Nieodzownym elementem Gadamerowskiej filozofii było przyjęcie pewnej otwartej postawy wobec tego co

odmienne, również w sensie kulturowym⁹. To, czym miało się charakteryzować ludzkie poznanie, to dialogiczne dążenie do „stopienia horyzontów”; ustanowienia intersubiektywnego punktu, gdzie zbiegałyby się nasze kategorie pojęciowe i tworzyły nić porozumienia pomiędzy nieprzystającymi do siebie systemami znaczeniowymi (tekstami kulturowymi). Autor *Prawdy i metody* zrywał z racjonalistycznym wysiłkiem mającym na celu osiągnięcie czysto teoretycznego rozumienia natury ludzkiej. Idealem, do którego dążył Gadamer, był projekt rozumu praktycznego, a nie teoretycznego. Podobnie jak Ricoeur i Charles Taylor, Gadamer utrzymywał, że znaczenia kulturowe ukryte są pod powłoką praktycznych działań i są jednocześnie rodzajem refleksji na temat tych działań.

Filozofia interpretacyjna zawdzięcza wiele ze swych teoretycznych osiągnięć uczonym, którzy poświęcili swoją uwagę analizie symboli. Najbardziej znaną postacią z tego kręgu jest Ernst Cassirer. Stworzył on autorski program filozofii form symbolicznych. Była to swego rodzaju kontynuacja filozofii transcendentalnej, która za zadanie stawiała sobie ukazanie apriorycznych warunków poznania. Zdaniem Cassirera, takim warunkiem są formy symboliczne, a symbolizm jest wiedzą o ich stronie formalnej (Cassirer 2004: 84). Poszerzając powyższą tezę filozof ten dodaje, iż paradygmat form symbolicznych odnieść możemy do każdego rodzaju poznania, ponieważ wszelkie działania epistemologiczne mają charakter symboliczny. Mechanizm poznawczy umysłu ludzkiego zakłada, że opisując otaczający nas świat, dokonujemy jego syntezy. Produktem poznania naukowego są syntezy najwyższego stopnia; określają one to, co nie mieści się w kategoriach dostarczanych przez pozostałe formy naszej aktywności poznawczej. Jak widzimy, nauka nie posiada, zdaniem Cassirera, monopolu epistemologicznego, a takie rodzaje ludzkiej działalności, jak język czy sztuka, mogą z powodzeniem z nią konkurować. Posiadają one bowiem wszystkie tę samą funkcję – opisują naszą kulturę w naszych własnych słowach, stawiając nam przed oczami skrywane dotąd aspekty naszych przekonań, zachowań i artefaktów kulturowych. Mają one charakter symboliczny, gdyż człowiek sam w sobie stanowi rodzaj *animal symbolicum*, istoty tworzącej nieustanne znaczenia, na których opiera się kultura.

Miejsce symbolu określa jego pozycja wobec natury ludzkiego poznania. Poznanie to odnosić musi się jednak do danych dostarczanych przez nasze wrażenia zmysłowe; musi wypływać na równi z naszego życiowego doświadczenia i praktyki kulturowej. Teza ta została uwzględniona w założeniach koncepcji filozoficznej Susanne K. Langer. W swej pracy z 1942 r. pt.

⁹ Paul Ricoeur poszedł nawet dalej, mówiąc o badaniu „siebie samego jako innego” (por. Ricoeur 1985).

Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki (Langer 1976) twierdzi ona, że nie jest to jedynie pustosłowie i element filozoficznego konceptualizmu. Nie można bowiem ignorować otaczającej nas rzeczywistości, odrzucając związaną z nią złożoną symbolikę. Interesuje ją świat wewnętrzny człowieka, który kształtuje takie przejawy nieustannej aktywności ludzkiego umysłu, jak rytuały religijne, mitologia, muzyka i inne odmiany zaangażowania artystycznego. Langer zgadza się również z tezą mówiącą o głębokim kryzysie współczesnej humanistyki. Z żalem konstatuje, że „źródła filozofii wyschły raz jeszcze” (Langer 1976: 54), a akademicka praktyka stała się nic nie wnoszącą do życia intelektualną rutyną nastawioną na produkcję racjonalistycznych i doraźnych wyjaśnień. Antidotum na ten niepokojący stan może być wcielenie do projektu nowej filozofii świeżego epistemologicznego spojrzenia na pojęcie symbolu. Modernistycznemu empiryzmowi przeciwstawia ona prawdę mówiącą, że nasze dane zmysłowe są w pierwszej kolejności symbolami a prawa rządzące nimi ich znaczeniami (Langer 1976: 65). *La scienza nuova* w wydaniu Susanne Langer podejmuje się całkiem nowego i ambitnego zadania. Jest nim naukowa refleksja nad samą sobą i krytyczne odniesienie się do własnych narzędzi poznawczych. Narzędziem nauki jest tutaj interpretacja, a jej przedmiotem symbolika. Zdaniem amerykańskiej filozof, wcześniejsi badacze symbolu mylili się jednak co do jego natury. Mylił się też Zygmunt Freud pochopnie sądząc, że odsłania, poprzez zaaplikowanie ludzkości psychoanalitycznego zastrzyku, logikę symboliczną naszych wyobrażeń o świecie. Popularność teorii wiedeńskiego psychiatry była bardziej wynikiem mody intelektualnej, aniżeli rzetelnego zbadania problemu symbolizmu. Transformacja nauki pierwszej połowy XX w. zmierzała, według Langer, w stronę upowszechnienia analizy użycia symbolu w celu wydobycia oraz usystematyzowania ludzkich przekonań.

Langer wyraziła w dobitny sposób tendencje widoczne w dwudziestowiecznej humanistyce. Semiotyczny aspekt badań nad kulturą okazał się także przedmiotem budzącym zainteresowanie od strony jego uwikłania w konstruowanie światopoglądowych fundamentów społeczeństwa. Podejście to nie było jednak w humanistyce niczym nowym. Jego prekursorem był Max Weber, jeden z czołowych niemieckich myślicieli XIX w. i prekursor współczesnej socjologii.

Myśl socjologiczno-filozoficzna Maxa Webera sytuuje się w tradycji niemieckiej filozofii *Verstehen*. Twierdzi on, że metodologicznym punktem wyjścia dla rozważań o naturze społeczeństwa i kultury jest rozumiejące „wzucie się” w system światopoglądowy badanego społeczeństwa i emocjonalna identyfikacja z jego reprezentantami (*Begreifen*). Zaznacza jednak, że istnieją dwa zasadnicze rodzaje rozumienia – rozumienie obserwacyjne i wyjaśniające. Pierwsze z nich jest po prostu procesem rejestracji zjawisk

zachodzących w otaczającej nas rzeczywistości, drugie zaś rozumieniem przyczyn tychże zjawisk. Rozumienie kultury i społeczeństwa oznacza także skupienie uwagi badacza na sensownych działaniach społecznych, czyli wszelkich poczynaniach człowieka zorientowanych na istotę ludzką. Weber wskazuje na cztery podstawowe typy sensownego działania ludzkiego (Weber 2002: 19). Pierwszym jest działanie „tradycyjalne”. Mówiąc ogólnie, działania tego typu wykonujemy kierując się tym, że wykonywaliśmy je zawsze, podobnie jak nasi przodkowie i generacje żyjące przed nimi. Przy działaniach tradycyjnych nie reflektujemy nad ich sensem społecznym, lecz apriorycznie przyjmujemy, iż ich zasady zostały ustanowione przez pewien autorytet, którego podstaw się nie podważa. Do działań typu drugiego zaliczamy zachowania „afektywne”, tzn. oparte na przesłankach emocjonalnych. U ich podstaw leży na wpół racjonalne przekonanie, iż ukierunkowanie naszych uczuć pozwoli na osiągnięcie pewnych skutków społecznych. Typ trzeci stanowią działania „wartościowo-racjonalne”. Podejmując je, człowiek kieruje się wartościami ostatecznymi, których nie można racjonalnie uzasadnić, lecz można uzasadnić końcowy efekt działań będących ich społeczną konsekwencją. Działania podejmowane przez nas w życiu codziennym, nastawione na osiągnięcie konkretnych i uświadamianych w pełni przez nas celów, nazywamy zaś działaniami „praktycznymi”. Przedstawiona przez niemieckiego uczonego klasyfikacja działań społecznych stanowiła część szerszego projektu badawczego. Ma nim być dążenie do wskazania właściwego przedmiotu badań nauk o społeczeństwie. Zdaniem Webera socjologia, filozofia kultury i inne nauki społeczne skupić powinny się na analizie tych rodzajów aktywności człowieka, którym nadaje on znaczenie. Tym samym podstawowym pojęciem znajdującym zastosowanie w modelu badań w ujęciu Webera stała się racjonalność instrumentalna. Uzasadnia ona motywy i przesłanki działania członków danego społeczeństwa w kategoriach przyjętych przez nich życiowych strategii; przekształcenia świata zewnętrznego w taki sposób, by odpowiadał on naszym wyobrażeniom, potrzebom i pragnieniom. Jednym ze zjawisk, w których wyraża się racjonalność instrumentalna jest religia, a dokładniej – leżące u jej podstaw systemy wartości.

Opracowania autorstwa Webera na temat wielkich światowych religii zyskały sobie miano klasycznych przykładów socjologicznej analizy systemów ideologicznych. Weberowska metodologia, w szczególności pojęcie typów idealnych, wyrażała rewolucyjne jak na tamte czasy odejście od pewnika obiektywności wiedzy naukowej i skłonienie się ku całkiem odmiennej wizji humanistyki. W wizji tej świadomość kulturowej umowności naukowych ustaleń i ich subiektywnego nacechowania przeważała nad obowiązującym wówczas pozytywistycznym oglądem problemu kultury i społeczeń-

stwa. Zgodnie z nią badacz zajmujący się tymi kwestiami powinien kierować się refleksją nad ograniczeniami własnego poznania i posiadać zdolność do zagłębienia się w złożony kontekst prowadzonej przez siebie działalności. Zrozumienie istoty społeczeństwa stało się zatem tożsame ze zrozumieniem limitów wyjaśniania przejawów i przyczyn zjawisk społecznych. Aktywność naukowa jest, zdaniem autora *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu*, sama w sobie działaniem społecznym. Posiada ono charakter zbiorowy i jest nieuchronnie związana z wszelkimi konsekwencjami tego stanu rzeczy, jak np. obowiązująca w danym społeczeństwie tradycja, normy moralne i konwencje obyczajowe. Kultura, według Webera, to nic innego jak zbiór ideologicznych produktów społeczeństwa i społeczna praktyka, której oddziaływanie na nasze życie nie jesteśmy wprowadzić całkiem świadomi, lecz staramy się ją codziennie konstruować poprzez nasze w niej uczestnictwo.

Opisywane przez Webera zjawisko współzależności człowieka i kultury opierało się na założeniu mówiącym o immanentnej zdolności ludzi do tworzenia systemów symbolicznych i ich jednoczesnego uwewnętrznienia. Działanie społeczne polegać miało na posługiwaniu się stworzonym przez nas systemem znaczeń (symboli), który poprzez samo jego zastosowanie wpływa na przyjmowane przez nas wartości i cele tego działania. Podejście to wprowadzić dawało podstawy do ujęcia problemu działania w ramy ogólnej teorii socjologicznej, nie było ono jednak podejściem stricte systemowym. Zaadaptowanie przez socjologię weberowskiego aparatu pojęciowego, terminologii i propozycji metodologicznych świadczyć może o dużej sile oddziaływania myśli tego niemieckiego uczonego na nowoczesne nauki społeczne. Niewątpliwie badaczem o podobnym statusie, tyle że funkcjonującym w odmiennym środowisku naukowym, był Talcott Parsons. Parsons był socjologiem zajmującym się kwestią działania społecznego w jego aspekcie całościowym. Otwarcie nazywał siebie „nieuleczalnym teoretykiem”, mając na myśli podejmowane przez siebie próby wyłonienia spójnego systemu teoretycznego dla wszystkich nauk społecznych. Oznacza to, że w głównym polu jego zainteresowań leżało przedstawienie miejsca problemu działania w strukturze społecznej, czyli tego, jak nasze relacje z innymi wpływają na tworzenie fundamentów społeczeństwa. Z jednej strony zbliża to Parsonsa do kierunku w socjologii wyznaczonego przez Webera. Z drugiej strony stanowi jednak istotną przeszkodę w ustaleniu jednolitego celu badań nauk społecznych. Będąc socjologiem amerykańskim, Talcott Parsons wpisywał się w dwudziestowieczną amerykańską tradycję badawczą. Jednym z jej najważniejszych wyróżników jest położenie szczególnego nacisku na pojęcie kultury. W odróżnieniu od ówczesnego europejskiego modelu nauk społecznych, gdzie podstawowym problemem było udzielenie odpowiedzi na pytanie o społeczeństwo, socjologia w wydaniu Parsonsa skupiła się na za-

gadnieniu ładu oraz kontroli jako dwóch najważniejszych elementach działania społecznego. Działania społeczne, dodać należy, ujmowanego jednak w świetle jego konsekwencji kulturowych.

Przypadek Parsonsa nie jest jednoznaczny. Uprawiając socjologię w duchu amerykańskiej filozofii pragmatycznej Williama Jamesa i Johna Deweya, Talcott Parsons skierował się w stronę problemów naświetlonych wcześniej przez Webera i niemiecką filozofię XIX w. Autor *The Social System* odebrał staranne wykształcenie przyrodnicze w Amherst College na wydziale biologii, lecz już wkrótce miał on zbliżyć się, w trakcie swojego pobytu w London School of Economics i na Uniwersytecie w Heidelbergu, do europejskiej myśli humanistycznej. Styczność z Bronisławem Malinowskim i Maxem Weberem ugruntowała w nim przekonanie, iż czas już, by przyjrzeć się europejskiemu sporowi filozoficznemu, którego korzenie tkwiły jeszcze w tradycji francuskiego oświecenia oraz francuskiej i niemieckiej historiografii (Kuper 2005: 48). Bezsporny wpływ myśli niemieckiego uczonego na socjologię Parsonsa wiązać należy z głosem, jaki zabrał ten ostatni w debacie toczonej od dawna na Starym Kontynencie pomiędzy zwolennikami utylitaryzmu i idealizmu. Utylitaryzm stanowił ideę filozoficzną blisko związaną z pozytywizmem, a jego wyjątkowa popularność najbardziej widoczna była na polu nauk ekonomicznych. Jego podstawowym założeniem było przekonanie o zasadności zastosowania quasi-przyrodniczych metod w wyjaśnianiu ludzkich zachowań w celu późniejszego wyłonienia pewnych zachodzących w nich prawidłowości w kategoriach praw naukowych. Skrajny utylitaryzm dowodzić miał, iż wszyscy ludzie kierują się w swoim życiu racjonalnymi przesłankami. Stanowisko idealizmu stanowiło swoistą odpowiedź na utylitaryzm. Odrzucało ono założenie mówiące o tym, że można wyłonić ogólne prawa działania ludzkiego i wysuwało relatywistyczną tezę, iż każda epoka historyczna i każda kultura wiąże się ze specyficznym dla niej kontekstem. Idąc dalej w tym kierunku idealisci podzielali pogląd dotyczący absolutnego charakteru oddziaływania kultury na człowieka. Normy kulturowe obowiązujące w danym społeczeństwie kształtować mają jednostkę przez całe życie, od narodzin aż do śmierci. Działanie ludzkie nie jest też tak racjonalne, jak chcieliby to widzieć utylitaryści, ponieważ wiele z ludzkich zachowań posiada podłoże emocjonalne i jest przejawem „mistycznych” wręcz uniesień (Kuper 2005: 48).

Stanowisko Parsonsa wobec tej debaty ująć można następująco. Różnice zachodzące pomiędzy ujęciem problemu przez utylitaryzm i idealizm dają się sprowadzić do jednego wspólnego pytania – jak należy patrzeć na zjawiska społeczne, by móc oddać ich istotę poprzez analizę naukową? Odpowiedzią na nie jest poszerzenie weryfikacji danych naukowych o tzw. fakty społeczne; każda teoria naukowa musi zostać poddana testowi w „warun-

kach polowych”, czyli konfrontacji z materiałem empirycznym. Przyjęcie przez badacza wstępnych założeń teoretycznych w procesie analizy materiału empirycznego stanowi zaś o powodzeniu całego przedsięwzięcia. Współczesna Parsonswi socjologia potrzebowała, jego zdaniem, w pierwszej kolejności właśnie tego rodzaju teoretycznego i systematyzującego impulsu, który popchnąłby tę dyscyplinę w kierunku pozycji nauki ogólnospołecznej. Pomóc miało w tym zamierzeniu stworzenie studiów interdyscyplinarnych, włączających do socjologii także psychologię i antropologię. W swej pracy pod wielce wymownym tytułem *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* (Parsons 1968) przedstawił on wykładnię swoich poglądów w tej kwestii. Skrupulatnie zarysowany przez Parsonsa obraz rozwoju myśli społecznej opiera się na zestawieniu tradycji utylitarystycznej i idealistycznej w celu ukazania ich wkładu w stworzenie woluntarystycznej teorii działania społecznego. Idea ta jest z założenia teorią empiryczną, analityczną, subiektywistyczną i normatywną. Zgodnie z nią wszelkie zjawiska społeczne sprowadzić można do „czynów jednostkowych”, które są działaniem konkretnej osoby w konkretnej sytuacji. Postulat teorii działania woluntarystycznego okazać się miał podejściem nowatorskim, żeby nie rzec rewolucyjnym. Do najważniejszych postaci na naukowym firmamencie, które przyczyniły się do postulowanej przez Parsonsa rewolucji socjologicznej, zalicza on Émila Durkheima, Alfreda Marshalla i Vilfredo Pareto. Nie omieszkuje również wspomnieć z właściwą sobie dbałością o szczegóły o Maksie Weberze, podkreślając jego wyjątkowe znaczenie dla swojego projektu socjologii teoretycznej. Jak przyznaje sam autor, *The Structure of Social Action* jest pracą empiryczną w podwójnym sensie (Parsons 1968: VII). Po pierwsze przedstawiane zostały w niej problemy makroskopowego rozwoju zachodniego społeczeństwa w pismach wyżej wymienionych autorów. Po drugie stanowi ona empiryczne studium myśli społecznej, a dorobek naukowy Durkheima lub Pareto traktuje się jak specyficzne dokumenty swoich czasów. Naczelną tezą tej pracy jest twierdzenie, że myśl wszystkich tych badaczy powiązana jest ze sobą, a przedstawiona w tej książce analiza ukazuje wyraźny proces kształtowania się określonego kierunku w naukach społecznych. W tym kontekście Parsons widział siebie jednocześnie jako jego przedstawiciela, spadkobiercę i teoretyka.

Zarysowany przez Talcotta Parsonsa i zaliczany do funkcjonalizmu socjologicznego prąd naukowy stawia sobie za przedmiot dociekań działanie społeczne. Zdaniem tego amerykańskiego socjologa, nie można utożsamiać działania społecznego z potocznie rozumianym zachowaniem członków danego społeczeństwa, tak jak widział to Max Weber i Florian Znaniecki (Szacki 2002: 818). Działaniu społecznemu można jednak przypisać celowość, subiektywność motywacji i nastawienie na osiągnięcie określonych

skutków. Istotną rolę w określeniu jego podstaw odgrywa pojęcie motywacji. Parsons wyróżnił trzy rodzaje motywacji (poznawczą, katektyczną i oceniającą) oraz trzy typy orientacji na wartości (poznawczą, szacującą i moralną). Działanie społeczne nie jest też jedynie aktywnością jednostkową, gdyż zawiera w sobie oprócz podłoża subiektywnego również oczekiwania innych członków społeczeństwa wobec osoby inicjującej działanie. Ujmując to inaczej, możemy stwierdzić za Parsonsem, iż mamy do czynienia z „aktorem” i „sytuacją”, w której się on znajduje¹⁰. „Aktor” kieruje się zatem w swych poczynaniach zasadami roli społecznej, która „stanowi ogniwo łączące aktora jako byt psychologiczny ze strukturą społeczną” (Parsons 1972: 306).

Dążąc do przedstawienia systemu działań społecznych, Parsons daje wyraz swemu zainteresowaniu pojęciem ogólnego systemu społecznego. Jak już wspomniałem, był on zaangażowanym teoretykiem, tak więc nie może budzić zdziwienia fakt, że problem ten stał się swoistą klamrą spinającą większość prezentowanych przez niego zagadnień. Struktura społeczna jest według Parsonsa „systemem opartych na pewnych wzorach stosunków między aktorami, występującymi we wzajemnie zależnych rolach” (Parsons 1968: 306). Widać w tym miejscu wyraźną zbieżność teorii Parsonsa z tezami innego ujęcia systemowego, czyli strukturalizmu funkcjonalnego. Tam również relacyjny charakter stosunków społecznych wysuwany był na plan pierwszy. Myśl socjologiczna Talcotta Parsonsa pójść miała jednak w odmiennym kierunku, posuwając się w kwestii struktury społecznej o krok dalej. Podkreślał on chwilowość więzi społecznych, zależnych od aktualnie preferowanych przez uczestników „sytuacji” wartości i celów i dużą umowność ról społecznych. Nie oznacza to jednak, iż porządek społeczny przypomina kolosa na glinianych nogach. Trwałość systemów wartości podzielanych przez członków społeczeństwa i ich zinstytucjonalizowanie w ramach struktury społecznej jest gwarantem jej stabilności. Społeczeństwo opiera się zatem na swej własnej kulturze, gdyż to normy kulturowe i ich podtrzymywanie warunkują jego dalsze istnienie.

Talcott Parsons wyraził w swych pracach potrzebę stworzenia współczesnej koncepcji kultury zawierającej w sobie wszelkie subtelności zjawisk kulturowych i społecznych opartych na zależnościach istniejących pomiędzy przyjmowanymi przez społeczeństwo wartościami i jego podstawami ideologicznymi. Antropolodzy tamtych lat, jak np. Alfred Kroeber i Clyde Kluckhohn, niechętnie przyznawali się do tego, ale to właśnie na polu socjologii powstała jedna z bardziej oryginalnych dwudziestowiecznych teorii kultury

¹⁰ Ciekawe, iż podobną terminologię stosuje również, lecz w zupełnie innym kontekście naukowym, Erving Goffman w swej pracy *Człowiek w teatrze życia codziennego* (Goffman 2000).

(Kuper 2005: 51). Stała się ona dość szybko przedmiotem antropologicznej krytyki, a głównym argumentem adwersarzy Parsonsa było twierdzenie, iż pomija ona niektóre z tradycyjnych przedmiotów zainteresowań antropologii, jak chociażby problem dyfuzji i uwarunkowań historycznych. Pewne zastrzeżenia towarzyszyły również propozycji badania struktury społecznej w sposób nawiązujący do ogólnej teorii działania i metody interpretacji intuicyjnej. Krytyczne spojrzenie na model badań społecznych proponowany przez amerykańskiego socjologa oddaje dobrze seria polemicznych artykułów Parsonsa i Kroebera z końca lat pięćdziesiątych, opublikowanych w „American Sociological Review”. Obaj uczeni przedstawili w nich swoje stanowiska w różnych kwestiach, lecz głównym punktem ich debaty stało się rozróżnienie przedmiotowe pomiędzy tym, co należy do systemu społecznego a tym, co przypisać należy systemowi kulturowemu.

Opór wobec systemowej teorii działania społecznego stawiany przez niektórych antropologów nie zmienił jednak faktu, że to właśnie ze strony socjologii i poprzez prace Parsonsa zapoczątkowana została istotna zmiana punktu widzenia problemu znaczenia ludzkich zachowań. Talcott Parsons nie był jednak jedynym socjologiem, który przyczynił się do podjęcia tego tematu badawczego przez antropologię. Duże zasługi w tej mierze ma również niezaprzeczalny klasyk światowej socjologii, Émile Durkheim. Jest on bez wątpienia badaczem o niezwykle istotnym znaczeniu dla powstania kierunku antropologicznych studiów symbolicznych (Dolgin, Kemnitzer, Schneider 1977: 12). Widział on w wielu zjawiskach społeczno-kulturowych (np. religia, systemy klasyfikacji lub motywacja kulturowa) przejawy kolektywnego przedstawienia struktury społecznej, podobnie jak Immanuel Kant widział w poszczególnych ideach reprezentacje predyspozycji umysłowych człowieka. Społeczeństwo jest dla autora *Elementarnych form życia religijnego* „formą” i systemem więzi, które napędzają działania społeczne. Durkheimowskie ujęcie społeczeństwa (formy) i kultury (treści) zakłada dużą niezależność obu systemów od siebie i traktuje je jako oddzielne rodzaje rzeczywistości. Przedmiotem analizy socjologii Durkheima staje się funkcja, jaką pełni owa forma w życiu ludzi. Zjawiska społeczne są tu postrzegane jako coś zewnętrznego wobec człowieka; są pewną rzeczywistością zastaną (*sui generis*), którą przyswajamy sobie w trakcie procesu naszej socjalizacji. Jednostka ludzka przyswaja sobie normy zachowań warunkujące jej indywidualne zachowanie poprzez ich internalizację i włączenie do własnego systemu wartości społecznych. Durkheim wierzył w to, że fakt ten można uzasadnić empirycznie, opierając się na kilku zasadniczych przesłankach naukowych. Posługując się osiągnięciami nauk przyrodniczych wyrażał on pogląd, iż podobnie jak nie można wywnioskować z właściwości komórek istoty całego organizmu, tak też nie jesteśmy w stanie wydedukować istoty społeczeń-

stwa z życia jednostek¹¹. Ważne jest, byśmy badając zjawiska społeczne, skierowali ogniskową naszej analizy na indywidualne zachowania i ich podstawy. Kolejnym elementem teorii Durkheima jest teza zapożyczona przez niego z teorii psychologii tłumu. Zakłada ona, że działanie człowieka zależne jest – w sensie behawioralnym – od tego czy działa on sam, czy też jest częścią większej zbiorowości (tłumu). Przyjmowane przez indywidualną jednostkę zbiorowych przekonań kulturowych i społecznych wpływa na ich utrwalenie i staje się z czasem składową przekonań jednostkowych. Są to jednak przekonania dość specyficzne. Durkheim zwracał uwagę na ich nieadekwatność wobec rzeczywistości, twierdząc, że wprawdzie działamy zwykle w sposób świadomy, ale nigdy nie znamy prawdziwych pobudek, jakie nami kierują. Nie możemy zatem mówić o działaniu prawdziwie bezinteresownym, gdyż zawsze u podłoża naszej bezinteresowności tkwią nieuświadomiane pragnienia i interesy.

Znaczenie działania ludzkiego jest dla Émila Durkheima kwestią związaną z przyjętymi formami społecznymi. W swej pierwszej pracy zatytułowanej *O podziale pracy społecznej* (Durkheim 1999) opisuje on zasady nakreślonego przez siebie szerzej w późniejszych publikacjach mechanizmu ich adaptacji. Opisując podział pracy społecznej, Durkheim stwierdza, że kontrakty zawierane pomiędzy kontrahentami stanowią odzwierciedlenie zasad obowiązujących w danym społeczeństwie. Są one jednak w pierwszej kolejności niezbywalnym elementem całego problemu. Konsekwencją tego jest fakt, iż każda zawierana przez kontrahentów umowa społeczna zakłada w sposób aprioryczny istnienie pewnej natury takiej umowy. Mamy więc do czynienia ze wspomnianą już wcześniej rzeczywistością *sui generis*, narzucającą niejako kształt i wymowę relacji społecznych. Ze znaczeniowego punktu widzenia jedyną istotną cechą tej rzeczywistości jest właśnie to, że istnieje ona w sensie społecznym. Okoliczności jej zaistnienia nie są tak ważne, jak jej funkcja społeczna. Dla Durkheima i jego zwolenników historia to nic innego, jak przygodność, pewien zbieg wypadków będących lustrzanym odbiciem struktury społeczeństwa, w którym dane wydarzenie miało miejsce (Dolgin, Kemnitzer, Schneider 1977: 13). Historia jest zjawiskiem wtórnym wobec społeczeństwa, gdyż to zasady społeczne regulują jej kurs. Za sztandarowy przykład swojego rozumowania przytacza przypadek sprawy Dreyfussa, będącej wyrazem panującego we współczesnym mu społeczeństwie francuskim antysemityzmu. Podobnie rzecz się ma z rozwojem ruchów lewicowych w Europie XIX w. i innych aktualnych wówczas problemów społeczeństw zachodnich.

¹¹ Argument ten należy dziś jednak rozumieć nie jako rzeczywisty element toku wywodowego myśli Durkheima, lecz bardziej jako właściwy ówczesnej epoce ogólny przejaw dziewiętnastowiecznej fascynacji przyrodoznawstwem.

Dorobek naukowy Émila Durkheima może być rozumiany w kontekście niniejszych rozważań jako przyczynek do przybliżenia rozwoju badań nad znaczeniowym spoiwem utrzymującym społeczeństwo w ramach jego struktury. Obok założeń podzielanych przez Parsonsa i Webera, durkheimowska teoria społeczna stanowi jeden z socjologicznych filarów kierunku symbolicznego. Wszyscy trzej badacze wywarli niezaprzeczalnie spory wpływ na antropologię, a ich założenia teoretyczne stanowią do dziś przedmiot licznych sporów. Jak starałem się dowieść, proces historyczno-naukowy, który ostatecznie doprowadził do wyłonienia się antropologii symbolicznej w ramach ogólnej teorii interpretacyjnej, posiadał podstawy zarówno filozoficzne, językoznawcze, jak i osadzone w naukach społecznych, w szczególności w amerykańskiej i niemieckiej socjologii. Był to ogólny ruch naukowy o widocznym oddziaływaniu również na szereg innych dyscyplin humanistyki, jak też i sztukę, co starała się wykazać swego czasu Langer. W całej swej rozciągłości wniosły one do antropologii symbolicznej przede wszystkim jej podstawowe założenie mówiące o tym, że kultura stanowi niezależny system znaczeń symbolicznych, a symbole stanowią pewne behawioralne artefakty poddawane przez ludzi nieustannym manipulacjom i przeobrażeniom. To dość ogólne twierdzenie zostało później rozwinięte w pracach Geertza i Turnera, niemniej było ono zależne zawsze od pojęcia interpretacji.

5. Rola interpretacji antropologicznej w badaniu działań symbolicznych

Interpretacja działań symbolicznych i samych symboli jest przedsięwzięciem od początku do końca subiektywnym. Spoglądając na rytuały religijne Majów w Gwatemali, obrzęd potlacz u kanadyjskich Indian lub system klanowy u północnoafrykańskich Berberów, chcąc nie chcąc widzimy te zjawiska poprzez okulary naszych własnych wyobrażeń na temat tego, co jest ich istotą, co należy lub nie do ich zakresu itd. Jest to oczywiście stwierdzenie oparte na potocznym rozumieniu pojęcia interpretacji, lecz w dużej mierze oddające uwarunkowania procesu odczytywania znaczeń kulturowych. Przypisanie ogólnie rozumianej racjonalności działającym ludziom jest stałym elementem procedury interpretacyjnej.

Interpretacja antropologiczna i będący jej namacalnym wynikiem opis etnograficzny stanowią, jak powiada współcześnie Dan Sperber, rodzaj reprezentacji (Sperber 1987: 11). Zatrzymajmy się na chwilę przy tej tezie. Pod pojęciem reprezentacji francuski badacz rozumie dowolną „rzecz”, która zastępuje w trakcie operacji intelektualnej obiekt przez siebie reprezentowany. Mechanizm zastępowania przedmiotów przez inne przedmioty spełnić

musi jednak jeden warunek. Powinna być to rzecz „adekwatna” do zastępowanego przez siebie obiektu. Oczywiście istnieje wiele typów tak rozumianej adekwatności, od standardowego opisu zastanych faktów po ich wierną reprodukcję. Dokonując interpretacji zjawisk kulturowych i społecznych, badacz powinien mieć jednak na uwadze specyfikę przedmiotu badań własnej dyscypliny. Sperber wspomina także o specyficznym kontekście interpretacji etnograficznej. Jest to działalność osadzona w kontekście obowiązujących antropologicznych paradygmatów i aktualnych kierunków naukowych. Tu również wyróżnić można kilka zasadniczych typów. Do najczęściej stosowanych w interpretacji przez antropologów zabiegów stylistycznych należy anegdota, glosa i uogólnienie (Sperber 1987: 14). Pozostając w tekstualnej manierze stwierdzić możemy, iż interpretacja antropologiczna to często także rodzaj mowy zależnej, albowiem antropolog posługuje się nierzadko stwierdzeniami typu: „zgodnie z wierzeniami plemienia Kwakiutl...”, „jak wierzą kapłani Majów...” lub „Berberowie twierdzą, że...” i wieloma im podobnych.

Pozwolę sobie prowokacyjnie posłużyć się w tym miejscu mową zależną i przytoczyć dalsze tezy francuskiego uczonego. Zgodnie z założeniami wyłożonymi przez Dana Sperbera w pracy *Rethinking Symbolism* (Sperber 1975), stwierdzić możemy, że interpretacja zachowań symbolicznych i symboliki kulturowej w sposób zracjonalizowany, poprzez formalną analizę semantyczną (tak jak zapatrywał się na to chociażby Lévi-Strauss), pozbawiona jest zasadności. Nie posiadają one bowiem podstaw znaczeniowych w tym sensie, że nie stanowią zestawu logicznych praw i relacji, jak np. ma to miejsce w przypadku języka i jego elementów gramatycznych. Zastosowanie metod językoznawczych wobec symboliki działań kulturowych to czynność zakładająca *a priori* ich racjonalność systemową, tzn. symboliczną zgodność poszczególnych działań z regułami struktury społecznej. Symbol wymyka się jednak najczęściej konceptualnym zamierzeniom badacza. Nie daje się on wtłoczyć w pojęciowe ramy ogólnych teorii systemowych, ani też nie ulega naciskom mającym przekształcić go w semantyczną podstawę zracjonalizowanym formom zachowań społecznych. Symbol stanowi niezależne zjawisko kulturowe, posiadające charakter ambiwalentny, nierzadko nacechowane subiektywnie, częściej jednak podlegające nieustannym przeobrażeniom wynikającym z wewnętrznej dynamiki kultury oraz działań pozostałych członków społeczeństwa. Badacz powinien zatem skupić się bardziej na umieszczeniu znaczenia symbolu w kategoriach społeczności, która widzi ów symbol w kontekście symboliki całej swej kultury, niż starać się odkryć jego „ukryte” pod tą symboliką znaczenie. By to osiągnąć, zmuszony jest on sięgnąć po adekwatne do tego zadania narzędzie, tzn. interpretację antropologiczną.

Zgadając się z tezą mówiącą, że interpretacja antropologiczna jest rodzajem interpretacji humanistycznej, przyznajemy jej pewien status operacyjny. Tak też rozumiana jest ona w obrębie kierunku hermeneutycznego, którego wpływ widoczny jest w antropologii symbolicznej. Filozofia hermeneutyczna koncentruje się na praktycznym aspekcie procesu interpretacyjnego, gdzie rzeczywistość kształtowana jest na obraz tekstu, a interpretacja hermeneutyczna służy możliwie jak najwierniejszemu odzwierciedleniu światopoglądu i wartości autora tegoż tekstu. Sama interpretacja jest, jak twierdzi Charles Taylor, „próbą wyjaśnienia i nadania sensu przedmiotowi badań [...], którym jest tekst, bądź też przedmiot wobec niego analogiczny, pod pewnymi względami niepewny, niepełny, mglisty a czasami wręcz wewnętrznie sprzeczny” (Taylor 1989: 33), a jej przedmiot musi być „[...] możliwy do opisanego w kategoriach sensu lub jego braku, jak też koherencji lub jej braku; musi także być zgodny z założeniem o istnieniu różnicy pomiędzy znaczeniem a jego wyrazem” (Taylor 1989: 34). Proces interpretacji zajmuje zatem miejsce pomiędzy badaczem a przedmiotem badań, przyjmując rolę swoistego „filtra” analizowanych treści. Badacz zaś staje się tłumaczem tych treści, dokonując translacji jednego języka wartości na inny. W odniesieniu do antropologii interpretacja posiada również potencjał epistemologiczny, dzięki któremu staramy się opisać złożony system znaczeń tu-byłczego świata w jego własnych kategoriach lub co najmniej w kategoriach do niego jak najbardziej zbliżonych.

Nauki społeczne drugiej połowy XX w. stawiały sobie za cel dokonanie integracji różnych modeli interpretacyjnych w jeden zwarty projekt badawczy. Znużenie oglądem strukturalistycznym i niedostatki teoretyczne jemu podobnych kierunków wzbudziły pod koniec lat sześćdziesiątych potrzebę przeniesienia punktu ciężkości rozważań antropologicznych na kwestię znaczenia społeczno-kulturowej praktyki. Amerykańska tradycja filozofii pragmatycznej okazała się wyjątkowo pomocna w ustaleniu punktu odniesienia wobec strukturalistycznego formalizmu, jak też wobec każdego innego partykularyzmu empirycznego. Z tą tezą zgadza się także James A. Boon, amerykański antropolog symboliczny, który wyraźnie stwierdza, iż myśl naukowa Lévi-Straussa stoi w opozycji do stanowisk badawczych zainteresowanych rzeczywistym włączeniem interpretacji kulturowej do antropologicznego instrumentarium. Posuwając się dalej w swych dociekaniach Boon głosi pogląd mówiący, że cała antropologia amerykańska stanowi w tym sensie swego rodzaju pokłosie filozofii pragmatycznej (Boon 1982: 138)¹².

¹² Duży wpływ na ten stan rzeczy miała koncepcja kultury wyłożona swego czasu przez ojca amerykańskiej antropologii Franza Boasa i jej oddziaływanie na model nauk społecznych realizowanych w XX w. w Stanach Zjednoczonych.

W swej zasadniczej formie filozofia pragmatyczna stara się wyłonić nie doktrynę, lecz propozycję metody badawczej, która w odróżnieniu od metody strukturalnej nie rości sobie prawa absolutnej użyteczności¹³. Metoda ta znajduje szczególne zastosowanie w przypadku specyficznego przedmiotu, jakim jest praktyka społeczna i kulturowa, a więc zjawisko o równie niestabilnej, trudnej do zdefiniowania i kapryśnej naturze, co samo pojęcie kultury. Przyznaje to nawet sam Lévi-Strauss w jednym ze swych artykułów, utrzymując, iż pomimo istnienia stałych struktur permanentna niestabilność jest stałą cechą wielkich systemów, przez co zresztą zyskują one swą dynamiczność (Lévi-Strauss 1975: 183). Ukazanie płynności form społecznej i kulturowej *praxis* stało się wyzwaniem rzuconym nękanemu kryzysem strukturalizmowi, jak i każdemu innemu redukcjonizmowi, który widział sens działań społecznych wyłącznie w nich samych. Początek lat siedemdziesiątych XX w. przyniósł w naukach społecznych długo wyczekiwany, choć też sygnalizowany już dużo wcześniej, powiew świeżej myśli w tej materii. Jednym z czynników, które przyczyniły się do umocnienia się w tych latach pozycji stanowiska interpretacyjnego było wzmożone zainteresowanie problemem działania w sensie kulturowym. Największe zasługi w jego naukowej konceptualizacji należą do zwartej grupy badaczy, których prace ustanowiły teoretyczno-metodologiczny rdzeń tego kierunku.

6. Amerykańsko-brytyjski rdzeń antropologii symbolicznej

Założenia teoretyczne wypracowane przez Clifforda Geertza stanowią najbardziej sugestywny przykład podejścia interpretacyjnego we współczesnej antropologii. Wpływają także z tych samych procesów historyczno-naukowych, które przyczyniły się do ukształtowania się antropologii symbolicznej. Ten amerykański badacz kultury jest dziś bez wątpienia jednym z najbardziej cenionych przedstawicieli kierunku symbolicznego i interpretacyjnego¹⁴. Pojęcie interpretacji stosuje on jednak na kilka sposobów, mianowicie: 1) twierdząc, że interpretacja znaczeń kulturowych stanowi podstawowy rodzaj operacji metodologicznej nauk społecznych, sytuuje on uprawianą przez siebie dyscyplinę wśród szerokiego kręgu orientacji teoretycznych nazywanych zbiorczo kierunkami interpretacyjnymi; 2) stosuje termin interpretacji wobec ludzkich sposobów postrzegania i konceptualiza-

¹³ Mam tu w szczególności na myśli filozofię pragmatyczną Williama Jamesa.

¹⁴ Choć sam skłania się bardziej ku pojęciu hermeneutyki kulturowej i tekstualizmu, o czym szerzej w dalszej części pracy.

cji rzeczywistości (antropologia jest interpretatywna dlatego, że skupia swoją uwagę na interpretacjach); 3) antropologia jest interpretatywna również dlatego, iż antropolog interpretuje interpretacje innych ludzi za pomocą posiadanych przez siebie kompetencji kulturowych, a dokładniej rzecz biorąc – swojego antropologicznego przygotowania zawodowego. Program interpretacyjny Clifforda Geertza stanowi tym samym śmiało przedsięwzięcie interdyscyplinarne, którego celem jest przekształcenie tradycyjnie ujmowanej antropologii kulturowej w naukę o charakterze rozumiejącym, będącej równocześnie częścią pewnego ogólnego humanistycznego oglądu świata. Badanie kultur (ich interpretacja) jest głównym zadaniem, jakie stawia przed sobą Clifford Geertz, a analiza dyskursu kulturowego zachodzącego na płaszczyźnie działań symbolicznych służyć ma ukazaniu złożonego charakteru czynności uważanych powszechnie za oczywiste i których sens zazwyczaj nie jest przez jednostki zaangażowane w te działania uświadamiany. Jak stwierdza wspomniana już wcześniej Sherry Ortner, najbardziej znaczącym wkładem autora *Wiedzy lokalnej* (Geertz 2005a) do badań nad kulturą są sformułowane przez niego tezy dotyczące jej istoty oraz położenie nacisku na spojrzenie „z tubylczego punktu widzenia” (Ortner 1994: 374–375). Oba założenia stanowią osnowę oryginalnej teorii badań kulturowych, której zasadnicza część zawdzięcza wiele pracom Maksa Webera, Talcotta Parsonsa, Ludwiga Wittgensteina i Ernsta Cassirera.

Kultura stanowi, według Geertza, centralny punkt życia społecznego i to w każdym jego aspekcie. Organizuje ona ludzkie życie, lecz nie w sensie przyczynowym (jako czysty determinant naszych zachowań), ale jako czynnik uwypuklający w ciągu konkretnych procesów kulturowych znaczenie działania, artefaktów, instytucji itp. Jak stwierdza Geertz w swym najczęściej komentowanym artykule *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, kultura jest teatralnie odgrywanym dokumentem, przez co posiada wyraz publiczny, a więc podlegający nieustannym interpretacjom ze strony osób w niej partycypujących (Geertz 2000: 10). Nie jest ona też czymś zawartym wyłącznie w sferze mentalnej lub fizycznej, jak chcą ten problem widzieć uczestnicy idealistyczno-materialistycznej dysputy¹⁵. Nie może też być rozpatrywana jako samowystarczalny i ponadorganiczny rodzaj rzeczywistości, gdyż wykracza ona zarówno poza poziom procesów umysłowych, jak i potrzeb materialnych. Jej miejsce jest, jak twierdzi Geertz za znanym etnometodologiem Wardem Goodenoughem, „w umysłach oraz sercach

¹⁵ Geertz uważa otwarcie, że dyskusja na temat istoty kultury wyodrębniona w toku sporu pomiędzy przedstawicielami stanowiska obiektywistycznego i subiektywistycznego jest całkowicie chybiona, gdyż żadne z tych podejść nie jest w stanie samodzielnie ukazać miejsca, jakie kultura zajmuje w światopoglądzie badanych społeczności (Geertz 2000: 10).

ludzi” (Geertz 2000: 11). Powinna być ona zatem rozumiana jako zbiór systemów symbolicznych i analizowana poprzez znaczenie, jakie ludzie nadają swoim działaniom, otaczającej ich rzeczywistości oraz kulturowym poczynaniom pozostałych członków społeczeństwa. W takim układzie badanie kultury jest równoznaczne z prowadzeniem „zagęszczonego opisu” jej praktycznych manifestacji, gdyż zadaniem antropologa jest właśnie etnograficzny opis doświadczanych przez niego zjawisk kulturowych.

To zapożyczone z myśli Gilberta Ryle’a pojęcie jest zasadniczym elementem teorii kultury Clifforda Geertza. Odnosi się ono do etnograficznej praktyki; z jednej strony w jej najbardziej literalnym sensie, z drugiej – nadając pojęciu etnografii nowe, naznaczone filozoficznym zacięciem zabarwienie¹⁶. Uprawianie antropologii to nic innego jak *ethno graphōs*, czyli opisywanie tego, co przynależy do obcego kulturowo porządku, jak też próbę przełamania bariery znaczeniowej różnicy pomiędzy odmiennymi systemami kulturowymi. Poznanie kategorii badanej kultury obwarowane jest jednak określonymi warunkami. Odwołując się ponownie do prac Ryle’a, Geertz przytacza w tej kwestii przykład prostej czynności, jaką jest mruganie okiem¹⁷. Jej wielorakie znaczenie rozpatrywane może być na nieskończenie wielu poziomach semantycznych, od niekontrolowanego tiku po znany nadawcy i najczęściej również odbiorcy tego sygnału kod. Analogiczne podejście stosuje Geertz wobec wszystkich kulturowo określonych działań człowieka, z których każde może posiadać znaczenie odbiegające od dopiero co przez badacza wykoncypowanego. Z kolei, gdy badaczowi zdaje się, że znów dotarł do „istoty rzeczy”, uprzednio odrzucając mylne przesłanki sugerowane przez zjawiska powierzchniowe, myśli, że zaraz będzie on w stanie określić, jak się sprawy mają w rzeczywistości – wtedy właśnie okazuje się, że patrząc na przedmiot badań z innej perspektywy, odkrywamy kolejną warstwę relacji znaczeniowych, których istnienia dotychczas nie byliśmy świadomi. Znaczenie kulturowe poszczególnych zjawisk jawi się jako stale niedokończony projekt, którego finał rysuje się na horyzoncie etnograficznego spojrzenia, lecz także na podobieństwie horyzontu jest ono ciągle nieosiągalne.

Argumentacja Geertza na rzecz interpretatywnej teorii kultury znajduje wyraźne odbicie w jego antropologicznej praktyce podczas badań w Maroku i Indonezji. Tam bowiem był on świadkiem istotnych procesów zmiany kul-

¹⁶ Warto wiedzieć, że Clifford Geertz, zanim zainteresował się antropologią kulturową, studiował filozofię na Uniwersytecie Antioch, tak więc jego przygotowanie pod względem edukacji filozoficznej potraktować można jako kolejny czynnik kształtujący jego poglądy jako antropologa.

¹⁷ Pozwolę sobie w tym miejscu pominąć szczegółowy opis całego rozróżnienia możliwych znaczeń tej czynności cytowany obszernie przez Geertza.

turowej, które uświadomiły Geertzowi płynność i możliwość jednoczesnego współistnienia kilku interpretacji tych samych zjawisk kulturowych. Będąc zatem świadomym ograniczeń swojego fachu, wyznaje on pogląd, że język tradycyjnie pojmowanej antropologii nie jest w stanie oddać w pełni antropologicznego doświadczenia terenowego. Barwna metaforyka, charakterystyczna dla późniejszych prac Clifforda Geertza, ma za zadanie przełamać tenże opór etnograficznej materii i przybliżyć teoretyczną tkankę jego myślenia antropologicznego przedmiotowi interpretacyjnej analizy. Zabieg ten czyni jednak także dużo więcej. Zbliża on antropologię interpretatywną do literatury, tzn. tworzenia określonych rodzajów narracji kulturowych, posiadających swój unikalny styl, język oraz zasób metafor.

Utrzymane w duchu Weberowskiej koncepcji sieci znaczeń jednocześnie tworzonych przez człowieka i kształtujących jego wyobrażenia o świecie, założenia teoretyczne Clifforda Geertza obracają się zasadniczo wokół problemu specyfiki antropologicznego opisu kultury. Istotną rolę odgrywa w tym względzie założenie o potrzebie badania kultury „z tubylczego punktu widzenia”. Wyłożone w artykule symptomatycznie zatytułowanym „Z tubylczego punktu widzenia”. *O naturze antropologicznego rozumienia* zawartym w pracy *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej* (Geertz 2005) argumenty na rzecz tej koncepcji ująć można następująco: antropologia bada ludzkie przekonania kulturowe usytuowane w kontekście systemowym. Antropologia interpretatywna jest zaś nauką o umocowaniu tychże przekonań, światopoglądów i „etosu” danej kultury w lokalnej sieci znaczeń, nieustannie negocjowanej przez jej przedstawicieli. Odwołując się do rozróżnienia pomiędzy pojęciami „bliskimi” i „dalekimi od doświadczenia” wypracowanymi swego czasu przez Heinza Kohuta, Clifford Geertz skłania się ku tezie, iż antropolog w swych badaniach musi uwzględnić powyższy kontekst w oparciu o bezpośredni charakter pracy terenowej. Jak mówi Geertz: „sedno w tym, żeby pojąć, co, u licha, oni sami o sobie myślą” (Geertz 2005a: 65).

Wizja kultury przedstawiona przez Clifforda Geertza stoi w bliskim i nieskrywany związek z tezami Talcotta Parsonsa. Innym antropologiem, którego prace wykazują podobne źródła inspiracji jest David M. Schneider. Podobnie jak Geertz, Schneider również uważany jest dziś za czołowego przedstawiciela amerykańskiego odłamu antropologii symbolicznej i podobnie jak autor *The Interpretation of Cultures* wyraża on pogląd, iż istotą wszelkiego rodzaju zjawisk kulturowych są konstytuujące je relacje symboliczne. W wydanym po raz pierwszy w 1968 r. „manifestie” podejścia symbolicznego, *American Kinship. A Cultural Account*, Schneider stwierdza, że: „kultura stanowi w pewnym sensie regularność ludzkiego zachowania, przez co jest ona obiektywna i rzeczywista. Nie oznacza to jednak, że każda

dająca się zaobserwować, zdefiniować i zademonstrować regularność zachowania człowieka jest kulturą. Nie oznacza to także, że kulturę można wyróżnić z dowolnego wzorca ludzkiego działania" (Schneider 1980: 5). Praca ta stanowi efekt współpracy Schneidera z Raymondem Firthem i w zamyśle obu uczonych miała być częścią większego porównawczego studium amerykańskich i brytyjskich systemów więzi rodzinnych¹⁸. Amerykański antropolog zawarł w niej zręby swej teorii pokrewieństwa, której najszerzej komentowanym fragmentem okazała się teza mówiąca o tym, że w kwestii ustanawiania relacji pokrewieństwa to nie rzeczywiste związki biologiczne są istotne, lecz relacje symboliczne, tj. ustanawiane kulturowo kategorie pokrewieństwa¹⁹. Związki pokrewieństwa stanowią w takim układzie samodzielny system kulturowy, który w przypadku społeczeństwa amerykańskiego przejawia się poprzez tworzenie związków o charakterze krewniaczym w odniesieniu do osób niekoniecznie bliskich sobie w sposób genetyczny. Kultura amerykańska ustanawia w tej kwestii dwa oddzielne porządki rzeczy – rozróżnia mianowicie „prawo naturalne” (*Order of Nature*) i „prawo stanowione” (*Order of Law*). Schneider utrzymuje, że Amerykanie mówiąc o prawie naturalnym oraz prawie stanowionym używają pojęć symbolicznie odnoszących się w pierwszym przypadku do „krwi” i „związku” lub „miłości” w przypadku drugim. Ważnym elementem tych operacji pojęciowych jest spajająca je symbolika stosunku płciowego, czego przykład stanowią relacje pomiędzy mężem i żoną (oparte na prawie stanowionym) lub pomiędzy rodzicami i dziećmi (prawo naturalne podkreślające zakaz kazirodztwa).

Naukowy rezonans towarzyszący seksualnemu aspektowi relacji kulturowych, podkreślony przez Davida Schneidera w pracy *American Kinship*, zbiegł się w czasie z przypadającym na lata sześćdziesiąte XX w. początkiem rewolucji seksualnej, której społeczny wyraz dały takie czynniki, jak np. ruch kontrkultury lub wcześniejsza publikacja raportu Alfreda Kinseya. Zainteresowanie, jakie wzbudziły tezy Schneidera wśród uczonych tego okresu, było ze zrozumiałych względów naznaczone wpływem powyższych wydarzeń, lecz główną osią dyskusji toczącej się wokół tez postawionych w *American Kinship* okazała się jego koncepcja kultury. W odróżnieniu od Geertza, który skłaniał się w swych pracach poprzez badanie kultury bardziej ku wypracowaniu interpretatywnej i symbolicznej koncepcji samej antropologii, David Schneider zmierzał w kierunku stworzenia określonej

¹⁸ Schneider stwierdził jednak, że praca Firtha jest nazbyt socjologiczna, po czym wycofał się ze wspólnego projektu.

¹⁹ Inaczej mówiąc naszym krewnym jest ten, kogo za takowego uważamy. Za przykład może posłużyć tu użycie terminu „wuj” lub „ciotka” wobec bliskich znajomych rodziców.

teorii kultury. Wspomniane już oddziaływanie myśli Parsonsa na antropologię Schneidera znalazło swój wyraz w nacisku, jaki kładzie on na spojrzenie systemowe. W artykule zatytułowanym *Notes toward a Theory of Culture*, Schneider eksplikuje to stanowisko, twierdząc, że kultury nie można redukować do innego rodzaju systemu, przez co możliwe staje się badanie zjawisk kulturowych w ich własnych kategoriach (Schneider 1976: 197). Jest ona nieredukowalnym konstruktem analitycznym, a jednocześnie studia kulturowe pozbawione odniesienia do szerszej teorii społecznej są bezcelowe. Podstawowym przedmiotem analizy symbolicznej są zatem konkretne formy zachowań ludzkich. Ich badanie oparte jest na kilku rodzajach abstrakcji, z których najważniejsze to normy i kultura²⁰. Są one porównywalnymi abstrakcjami porządku społeczno-kulturowego. Miejsce kultury Schneider widzi w kształtowaniu działań społecznych, które stanowią znaczeniową aktywność ludzi. Działanie społeczne wymaga jednak istnienia wspólnej płaszczyzny rozumienia kultury, powszechnie podzielanych kodów komunikacji społecznej oraz zawarcia w nich uogólnionych relacji pomiędzy poszczególnymi elementami kultury. Dający się zaobserwować akt działania rozpatrywany może być na co najmniej dwóch poziomach. Po pierwsze może ono ustanawiać normy społeczne, a po drugie – abstrakcje określają normy dla pewnej klasy działań.

Model kultury wyłoniony przez Davida Schneidera opiera się na założeniu o istnieniu jej dwóch fundamentalnych funkcji – integracyjnej oraz generatywnej. Funkcja integracyjna wiąże się z tym, co Parsons nazwał „zachowaniem wzorca” (*pattern maintenance*). Oznacza to, że kultura stanowi czynnik spajający poszczególne fragmenty porządku społecznego w zrozumiałą dla członków społeczeństwa całość. Druga funkcja kultury nazwana jest generatywną ze względu na przesunięcie, jakiego dokonuje ona w pozycji kultury – z całościowej wizji systemowej w stronę stanu, gdzie jej zmiany, modyfikacje lub innowacje stają się głównym punktem odniesienia dla trwania społeczeństwa. Teza o istotnym wpływie tych funkcji na działanie społeczne skłoniła Schneidera do wyłożenia swoich poglądów na temat kultury w sposób nad wyraz precyzyjny. Mówi on, iż kultura to „system symboli i znaczeń”, będąca jednocześnie ważnym determinantem działania kulturowego (Schneider 1976: 198). Mylnie jest jednak twierdzenie, że mowa tu o jakimś rodzaju determinizmu kulturowego. Schneider skupia swoją uwagę na odpowiedzi na pytanie o sens symbolicznej kategoryzacji zjawisk kulturowych, a w ostatecznym rozrachunku na uzyskaniu obrazu znaczenia tych

²⁰ Pod pojęciem abstrakcji David Schneider rozumie „analitycznie definiowalną operację, którą można zastosować do oraz którą można wywnioskować z obserwacji zachowań” (Schneider 1976: 198).

kategorii dla partykularnie rozumianego systemu kultury. Jego celem jest, jak sam mówi w *American Kinship*, ukazanie amerykańskich kategorii pokrewieństwa w pierwszej kolejności „jako systemu kulturowego oraz jako systemu symboli, nie zaś jako ‘opisu’ przeprowadzonego na dowolnie innym poziomie” (Schneider 1980: 18).

Żywotne zainteresowania antropologii brytyjskiej skierowane były zawsze w stronę badań nad istotą społeczeństwa, jego struktury, organizacji relacji społecznych oraz miejsca instytucji w kształtowaniu się ogólnego systemu społecznego. Pojęcie kultury, tak istotne dla antropologii amerykańskiej, odgrywało w pracach brytyjskich uczonych zwykle drugorzędną rolę; niekiedy wręcz starano się go unikać, czego przykładem może być podejście reprezentowane przez Radcliffe-Browna, który twierdził, że użycie terminu „kultura” w naturalnych naukach społecznych jest bezzasadne. Brytyjska tradycja antropologiczna osadzona jest w nurcie, którego ramy wyznaczone są głównie przez prace Durkheima, Malinowskiego i strukturalistów francuskich. Tego typu źródła inspiracji właściwe były również brytyjskim antropologom końca lat sześćdziesiątych, którzy podobnie jak ich amerykańscy koledzy skłonili się ku badaniu znaczeniowych podstaw społeczeństwa, a z czasem przyczynili się wcale do powstania brytyjskiej odmiany antropologii symbolicznej. Do tej grupy zaliczyć należy w pierwszej kolejności Victora W. Turnera oraz Mary Douglas, którzy podjęli się przedstawienia zależności zachodzących pomiędzy społeczeństwem a symbolicznym wymiarem działania społecznego.

Myśl antropologiczną Victora Turnera cechuje specyficzne podejście wobec problemu symboliki działań społecznych i kulturowych. Głównym punktem analizy symbolicznej Turnera jest proces społeczny, ujmowany w kategoriach dramatu społecznego. Teatralna metaforyka stosowana przez Turnera w jego najważniejszych pracach ma za zadanie podkreślenie wpływu wyobrażeń kulturowych na kierunek i praktyczne manifestacje działania społecznego. Wczesne studia Turnera koncentrowały się na badaniu struktury społecznej i jej trwania w czasie, kwestii porzuconej w pracach późniejszych na rzecz problemu znaczenia rytuałów. Budowa społeczeństwa jest nacechowana dynamicznie, struktura społeczna jest zaś nieustannie targana wewnętrznymi konfliktami i napięciami. Aby zaradzić zerwaniu wzajemnych więzi, społeczeństwo posługuje się odpowiednimi mechanizmami mającymi zapobiec jego dezintegracji. Stworzona przez Turnera koncepcja dramatu społecznego (*social drama*) oddaje doskonale tego rodzaju mechanizmy, wskazując jednocześnie na manipulacje, jakim poddawana jest symbolika społeczna. Wyniesione z lektury *Obrzędów przejścia* Arnolda van Gennepa przekonanie o sekwencyjnym charakterze procesu społecznego skierowało Turnera w stronę badań nad symboliką zrytualizowanych form działania

społecznego²¹. W pracy *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu* (Turner 2007) daje on wyraz swym poglądom na temat działania symboli oraz znaczenia społecznych zachowań ludzi. Uzupełniając i przekształcając triadyczny podział kolejnych faz rytuałów przejścia van Gennepa Turner zwrócił szczególną uwagę na znaczenie fazy liminalnej.

Pojęcie liminalności jest jedną z ciekawszych teorii badawczych zaproponowanych przez Victora Turnera. Wykorzystał on wypracowany przez van Gennepa podział obrzędów przejścia (na fazy: wyłączenia/separacji, marginalizacji, włączenia/agregacji) w celu ukazania istotnej roli etapu marginalizacji dla trwania struktury społecznej. Polega ona na czasowej anomii istniejącej struktury i przejście do interstrukturalnego stanu *communitas*²². *Communitas* to, mówiąc ogólnie, specyficzny stan odwrócenia dotychczasowych relacji społecznych, gdzie wszelkie składowe dawnego porządku postawione zostają w znaczeniowej opozycji do ich „normalnego” miejsca w systemie. Turner rozciągnął zarysowaną przez siebie opozycję struktura/*communitas* również na inne aspekty życia społecznego. Twierdził mianowicie, że dialektyczny wzór procesu zmagania się dwóch porządków społecznych odnoszony może być z powodzeniem do sfery podstawowych relacji społecznych. Odzwierciedleniem *communitas* miała być zatem niezróżnicowana oraz w dużej mierze egalitarna wspólnota jednostek, z kolei pojęcie struktury stanowi odbicie hierarchicznego układu pozycji właściwych wspólnotom zróżnicowanym.

Jako świadek gwałtownych zmian zachodzących w latach sześćdziesiątych w społeczeństwach zachodnich, Turner pokusił się o próbę zastosowania teorii *communitas* do rodzącego się wówczas ruchu hippisowskiego. Dzięki zróżnicowaniu tego pojęcia na trzy zasadnicze rodzaje (*communitas* egzystencjalna, normatywna i ideologiczna) prześledził on proces kształtowania się tych typów w obrębie owego ruchu. Struktura społeczności hippisowskich okazała się poddawana ciągłym i ukierunkowanym przemianom – od spontanicznego ruchu, przez planowe działania po wykształcenie ideologii pacyfizmu i wolnej miłości. Podniesiona w badaniach kwestia procesualności życia społecznego znalazła uprzednio swój głębszy wyraz w pracy *Las symboli* (Turner 2007). Studia terenowe prowadzone przez Turnera wśród Ndembu w północno-zachodniej Zambii wskazały na problem niestabilności struktury społecznej i konfliktu. Biorąc za punkt wyjścia model organizacji społecznej oparty na „strukturze pozycji”, Turner zajął się pyta-

²¹ Warto wiedzieć, że zainteresowanie Victora Turnera dokonaniem van Gennepa było w dużej mierze dziełem przypadku. Podczas przymusowego postoju w 1963 r. w Hastings Turner znalazł egzemplarz *Rytuałów przejścia* w miejscowej bibliotece, a efektem tej lektury był klasyczny esej: *Between and Between: the liminal Period in Rites de Passage* (Deflem 2002: 190).

²² Termin ten zaczerpnięty został przez Turnera z prac Paula Goodmana.

niem o podstawy nagłych erupcji zbiorowego niezadowolenia i kwestionowania zastanego porządku. Jak stwierdza znacznie później, w pracy *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, najbardziej dystynktywną cechą życia społecznego Ndembu było stałe dążenie do konfliktu, tzn. dramatu społecznego (Turner 2005: 23). Z sytuacją dramatu społecznego mamy do czynienia w trakcie trwającego procesu społecznego, a dokładniej wtedy, gdy interesy i postawy grup oraz jednostek stoją w oczywistej opozycji (Turner 2005: 23). Konstytuują się wówczas dające się wyizolować i uchwycić w opisie etnograficznym jednostki procesu społecznego.

Podjęcie procesualne do kwestii struktury społecznej stosowane było przez Turnera w większości jego prac i stało się jednocześnie fundamentem modelu antropologii postulowanym przez tego brytyjskiego uczonego. Opowiadał się on za antropologią doświadczenia (*anthropology of experience*), a w szerszym ujęciu za antropologią działania (*anthropology of performance*). Wychodził z założenia, że „główne rodzaje działań kulturowych (od rytuału po teatr i film) oraz narracji (od mitu po powieść) nie tylko biorą swoje źródła z dramatu społecznego, lecz również biorą z niego swoje znaczenie i siłę” (Turner 1985: 201). Przez odwołanie się do Wilhelma Dilheya dokonał śmiałego połączenia filozoficznej koncepcji struktury doświadczenia z aparatem pojęciowym antropologii. Antropologia doświadczenia okazać się miała narzędziem badania zjawisk kulturowych pod kątem ich zakorzenienia w egzystencjalnym, niekiedy wręcz emocjonalnym aspekcie życia społecznego. Najlepszym materiałem badawczym dla takiego rozumienia antropologicznego fachu są rytuały, przedstawienia teatralne, ballady, opowieści epickie lub opery, oddające znacznie lepiej obraz danej kultury niż wąsko pojmowana obyczajowość jej członków. Tak jak widzieli społeczeństwo Dewey i Dilthey, jako pulsujące i rytmiczne współzycie, pełne rozłamów i ponownego scalenia, tak też widział ten problem Turner. Przez podkreślenie znaczenia symboliki towarzyszącej zrytualizowanym formom radzenia sobie z kryzysem starał się on wskazać na określone zasady regulujące tworzenie procesu społecznego i kształtujące zmiany strukturalne. Nie zapomniał jednak także o miejscu zajmowanym przez antropologa i wpływie, jaki wywiera obecność obserwatora na przedmiot analizy. Jak sam skonstatował: „Wszelkiego rodzaju nauki o człowieku i studia antropologiczne są najsilniej zakorzenione w społecznym i subiektywnym doświadczeniu badającego” (Turner 1986: 33).

Pomimo bliskiego kontaktu intelektualnego z ośrodkami akademickimi w Stanach Zjednoczonych, Victor Turner pozostał antropologiem brytyjskim²³.

²³ W 1963 r. Turner przyjął stanowisko na Uniwersytecie Cornell, a w latach 1968-1977 pracował na Uniwersytecie w Chicago i Uniwersytecie Wirginii.

Przynależność do tzw. szkoły manchesterskiej sprawiła, że jego prace noszą znamię tamtejszej tradycji teoretyczno-metodologicznej. Sam też przyznawał się do olbrzymiego wpływu, jaki wywarły na nim prace Maxa Gluckmana. Casus Victora Turnera nie jest jednak reprezentatywny dla odłamu nurtu symbolicznego uprawianego w Zjednoczonym Królestwie w takim stopniu, jak prace innej, nie mniej znanej postaci brytyjskiej antropologii. Mowa tu oczywiście o Mary Douglas, której studia z zakresu symboliki nieczystości i zagrożenia stanowią doskonały przykład zaszczepienia i transformacji założeń strukturalizmu na gruncie brytyjskim.

Wydana po raz pierwszy w 1966 r. książka *Czystość i zmaza* (Douglas 2007) jest wzorcowym przykładem brytyjskiego strukturalizmu antropologicznego lat sześćdziesiątych. Zawarta w niej analiza symboliki towarzyszącej wierzeniom religijnym dotyczących sfer nieczystości i tabu skupia się na ukazaniu tego problemu w świetle tworzenia określonych koncepcji światopoglądowych. Pozostając pod wpływem Franza Steinera, Douglas stoi na stanowisku mówiącym, że każda kultura tworzy swój własny świat. Jest to uniwersum wartości, które umieszczone zostają w całościowym kontekście znaczeń; w tym przypadku „zagrożeń możliwych w danym wszechświecie [kultury – J.D.]” (Douglas 2007: 48). Społeczeństwo stanowi strukturę stojącą w centrum swojego własnego wszechświata, działającą na członków wspólnoty zarówno w sposób negatywny, jak i pozytywny. Nie jest ono jednak umieszczone w znaczeniowej próżni i nie tworzy neutralnego i wolnego od konfliktów *continuum*. Społeczeństwo podlega ciągłym oddziaływaniom z zewnątrz, a to, co nie przynależy do rodzimego systemu, traktowane jest jako wrogie i jako źródło potencjalnego zagrożenia. Mechanizm wykluczenia z kultury i nałożenia określonych sankcji na zjawiska wykraczające poza system obowiązujących wartości społecznych przekłada się na symboliczne przeniesienie poza granice struktury społecznej. Zbiorowe przekonania dotyczące odgraniczania, czystości i kar za przekroczenie norm społecznych posiadają, zdaniem Mary Douglas, funkcję systematyzacji nieuporządkowanego doświadczenia. Porządek społeczny tworzony jest wyłącznie poprzez wprowadzenie rozgraniczeń pomiędzy takimi kategoriami, jak np. wewnątrz/zewnątrz, góra/dół lub męskie/żeńskie. Powyższe tezy nie stawiają jednak koncepcji symboliki tabu poza procesem historycznym. Istotnym elementem teorii symbolicznej Douglas jest uwzględnienie czynnika zmiany dotykającej wszystkie rodzaje wyobrażeń kulturowych.

W swych wczesnych pracach Mary Douglas położyła nacisk na strukturalny wymiar symboliki kulturowej, co uwidocznione zostało także w pracy *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii* z 1970 r. (Douglas 2005), będącej kontynuacją wątków poruszonych wcześniej w *Czystości i zmazie*. Dokonując pewnego metodologicznego zwrotu w kierunku innych niż antropologia

dyscyplin (w szczególności w stronę socjologii religii, zwłaszcza tej spod znaku Durkheima), Douglas podjęła się w niej analizy symboli religijnych z pozycji ich emocjonalnego wpływu na życie ludzi oraz konstruowania przez nich strategii kulturowych opartych na tych symbolach. W tym sensie *Symbole naturalne* stanowią swego rodzaju obronę stanowiska wypracowanego w *Czystości i zmacie*. Obronę, dodać należy, nie tylko pełną pasji, lecz także dobrze uargumentowaną (Fardon 1999: 104). Brytyjska antropolożka utrzymuje, że stosunek człowieka do natury wyrażony może zostać wyłącznie poprzez relacje symboliczne, tzn. pojęciowy stosunek pomiędzy sferą natury i kultury. Odrzucenie metody porównawczej powoduje, że koniecznym warunkiem naukowego opisu zjawisk symbolicznych staje się ich kontekstualizacja. Osadzenie znaczenia symbolu w strukturze semantycznej danej kultury uniemożliwia jednak wyłonienie pewnego ogólnoludzkiego zasobu symboli podstawowych, jakimi są np. symbole odnoszące się do wspólnych przecież wszystkim ludziom kwestii fizjologicznych. Problem ten rozważany był przez nauki społeczne już od dłuższego czasu, a większość współczesnych Douglas uczonych twardo obstawała przy tym stanowisku. *Symbole naturalne* są pracą mającą przełamać ten opór i oddać pole spojrzeniu nieco odmiennemu. Wspólnota symboli naturalnych to, zdaniem Douglas, zbiór stałych we wszystkich społecznościach sposobów komunikowania się za pomocą symboli, czyli innymi słowy struktur symbolicznych. Te bliskie założeniom Lévi-Straussa tezy stanowią podstawę teorii symbolicznej Douglas. Rozszerzając je w swych późniejszych pracach na kwestie funkcjonowania instytucji czy też problemy symbolicznych kategoryzacji zjawisk kultury współczesnej, dała ona wyraz swym zainteresowaniom badawczym wypracowanym na Uniwersytecie Oksfordzkim. Wizja społeczeństwa i kultury obecna w pracach Mary Douglas pozostaje zaś w ścisłym związku z brytyjską tradycją nauk społecznych, która istotnie przyczyniła się do ukształtowania antropologii symbolicznej w tym kraju.

7. Antropologia symboliczna jako kierunek i postawa naukowa

Zjawisko silnego dążenia do przekształcenia nauk społecznych stawało się od lat sześćdziesiątych XX w. coraz bardziej widoczne, a reperkusje tarć zachodzących pomiędzy odmiennymi stanowiskami w antropologii, socjologii i filozofii odbijały się głośnym echem w ówczesnych pracach naukowych. Jak już wspomniałem, jednym z najistotniejszych kierunków, którymi podążała humanistyka tych lat był nurt interpretacyjny. Jego konsekwencją oraz pochodną było wyłonienie się z początkiem lat siedemdzie-

siątych antropologii symbolicznej. Antropologia symboliczna w swej wczesnej formie korzystała z bogatej tradycji badawczej wypracowanej przez uczonych zainteresowanych kwestiami znaczeniowego aspektu ludzkiej egzystencji. Tworząc zręby projektu interpretacyjnego, prąd ten nie stanowił nigdy tradycyjnie rozumianej szkoły antropologicznej; nie posiadał wąsko rozumianych instytucji i programu. Posiadał jednak zwartą grupę swoich protagonistów, którzy wskazali nowe kierunki analizy kulturowej, przenieśli przedmiot badań antropologii poza zjawiska kulturowe rozumiane *per se* oraz wskazali na nowe narzędzia studiów społecznych. Kształtowanie się antropologii symbolicznej było procesem długim i niekiedy niejednoznacznym. Stan ten trwa w gruncie rzeczy do dziś i doprowadził do wykształcenia takich kierunków, jak teoria działania lub tekstualizm. Niektórzy z badaczy tworzących w ramach paradygmatu antropologii symbolicznej odżegnują się obecnie od swych wcześniejszych tez, inni zaś je umacniają. Nie zmienia to jednak faktu, że wiele z najbardziej znanych postaci tego nurtu ewoluowało w stronę analitycznego spojrzenia na pojęcie interpretacji i praktycznych przejawów symbolizmu kulturowego. Powiedzieć można zatem, że pomimo kilku widocznych niezgodności, nieco odmiennych stanowisk i różnicy poglądów Geertza, Turnera, czy Douglas antropologia symboliczna zgodna było co do jednego: kultura i społeczeństwo są uzależnione od konstruowanej przez ludzi symboliki, tworzącej motywy ich działania, wartości i światopoglądy. W tym świetle niezaprzeczalnym wkładem nurtu symbolicznego do współczesnej antropologii było stworzenie podstaw badań nad znaczeniowym (co nie znaczy, że wyłącznie semantycznym) aspektem kultury.

Za główny przedmiot badań studiów symbolicznych obierane są ludzkie sposoby rozumienia i interpretacji otoczenia, w tym działań i wyrażen innych członków społeczeństwa. Tego typu formy interpretacji podzielają wspólny system znaczeń (płaszczyznę rozumienia symboliki kulturowej), tworząc kulturę. Kultura jest, jak wyraził to dobitnie David Schneider, niezależnym systemem znaczeń, zbudowanym na kształt tekstu, którego podstawowymi elementami są kluczowe dla danej kultury symbole oraz rytuały. Jej językiem są zaś działania kulturowe. Przekonania kulturowe leżące u podstaw tych działań mogą wydawać się niejasne, gdy badamy je jako rzeczywistość zastaną. Nabierają swojego wyrazu dopiero, gdy umieszczone są w szerszym systemie symbolicznym, na podobieństwo poszczególnych elementów składowych zdania, tworzących po ich odpowiednim rozmieszczeniu zborną całość. Działanie symboliczne jest pełne metafor i analogii; co więcej, jest to jedna z jego podstawowych właściwości. Aby zrozumieć sens działań symbolicznych, należy je odnieść do innych rodzajów ludzkiej kreatywności, przez co zyskują właściwe sobie znaczenie (Dolgin, Kemnitzer, Schneider 1977: 43).

Kontekstualizacja kulturowej aktywności człowieka to nie tylko jedno z najważniejszych narzędzi stosowanych w obrębie antropologii symbolicznej. Jest to również istotny komponent rozważań teoretycznych. Uwzględnienie faktu istnienia wielu sposobów czytania kultury, wpływających z różnych punktów widzenia i perspektyw, jest koniecznym etapem procesu interpretacji. Interpretując instytucje społeczne, systemy pokrewieństwa lub sztukę, należy pochylić się także nad swoim własnym miejscem w tym procesie; postawić się niejako z boku, lecz jednocześnie być świadomym swojego zakorzenienia w kulturze.

Jak starałem się wykazać w niniejszym rozdziale, antropologię symboliczną uznać można za odrębny kierunek wewnątrz antropologii kulturowej ze względu na jej silne powiązanie z postulatami zwrotu interpretacyjnego i innymi kierunkami symbolicznymi, wykształcenie w miarę jasnego stanowiska wobec problemu kultury i działania kulturowego, jak też podjęcie się badań nad określonym przedmiotem analizy antropologicznej. Uważam jednak, że kierunek ten potraktować można nie tylko w kategoriach subdyscypliny antropologicznej. Dzięki pracom Clifforda Geertza i Victora Turnera antropologia symboliczna wykazuje również pewne tendencje do kształtowania wyraźnej postawy naukowej. Postawa ta charakteryzuje się usilnym pragnieniem oddania tubylczego światopoglądu, wartości i norm w sposób, w jaki widzą je sami badani. Postulat badania kultury „z punktu widzenia tubylca” jest dla antropologii symbolicznej znamienym wyznacznikiem jej założeń teoretycznych. Przedstawiony został on dogłębnie w pracach Geertza, lecz związane z nim sygnały widoczne są także w antropologii Bronisława Malinowskiego.

III

W pajęczynie znaczeń: uwagi o systemie symbolicznym

1. Pojęcie systemu i struktury w badaniu działań symbolicznych

Kultura jest systemem symbolicznym. Twierdzenie to jest, jak zaznaczyłem w poprzednim rozdziale, podstawowym założeniem formacji symboliczno-interpretacyjnej. Potraktowanie kultury jako sieci symbolicznych powiązań prowadzi jednak nieuchronnie do pytania o to, czy jej symbolizujący charakter posiada tak silne oddziaływanie na działanie ludzkie, jak sądzą niektórzy apologetycy symbolizmu antropologicznego, czy też chodzi tu bardziej o wyznaczenie, poprzez internalizowane przez nas wszystkich normy i wartości, pewnych kierunków postępowania i postrzegania naszych czynów w sensie społecznym? Należałoby spytać również, czy nasze działania regulowane są wyłącznie przez naszą kulturę, czy też stanowią część ogólniejszego procesu przepływu treści pomiędzy poszczególnymi systemami kulturowymi oraz pomiędzy poszczególnymi jednostkami tego samego systemu? Jeśli tak, to czym jest zatem system kulturowy – zamkniętą w sobie strukturą czy też może wynikiem nakładania się na siebie wielu odmiennych wzorów kulturowych?

Odpowiedź na te pytania udzielana przez współczesne nauki społeczne jawi się na pierwszy rzut oka jako mglisty i niezbyt przekonujący obraz łączący w sobie oddziaływanie czynników kulturowych i społecznych, emocji, jednostkowych wyborów i interesów oraz wpływu środowiska. Na tym tle antropologia symboliczna wydaje się sytuować bliżej tych kierunków, których założenia teoretyczne oscylują wokół partykularyzmu kulturowego i hermeneutycznej analizy indywidualnych zachowań. Jej podstawowym przedmiotem zainteresowania są jednostki ludzkie oraz tworzone przez nie znaczeniowe wizje rzeczywistości. Sugeruje ona, że zdolność do symbolizacji świata zewnętrznego jest niezbywalną cechą człowieka, a tworzenie sym-

boli towarzyszy wszelkim rodzajom ludzkiej aktywności. Nadanie znaczeń symbolicznych zjawiskom społecznym i środowisku przyrodniczemu tworzy koherentne wizje świata, porządkujące kulturowe wyobrażenia i czynności w relatywnie zwarty system symboliczny, tj. kulturę. Twierdzenie to przewija się często w różnej formie w pracach większości antropologów symbolicznych. Odmienna wydaje się jedynie siła, z jaką kładą oni nacisk na wagę mechanizmów symbolizacyjnych dla procesu kształtowania świadomości społecznej.

Kwestia tego, czy symbolizacja świata jest czynnością powszechną wydaje się jednak obarczona pewnymi zastrzeżeniami. Są to przede wszystkim niejasności związane z przyjmowanym przez uczonych, jako punkt wyjścia, spojrzeniem koncepcyjno-metodologicznym na istotę prowadzonych przez siebie badań. Najbardziej problematyczny wydaje się rodzaj podejścia analitycznego przyjmowanego w badaniu kultury. Chodzi mi w szczególności o wyjaśnienie tego, czy jej znaczeniowe podstawy powinny być ujmowane poprzez aspekt subiektywny, czy też obiektywny? Innymi słowy, należy odpowiedzieć sobie na pytanie, co jest właściwym motorem kultury? Czy są nim indywidualne jednostki, czy też może to społeczeństwo jako system napędza działanie społeczne poprzez wyznaczanie możliwych ram aktywności ludzkiej i jej celów? Innym problemem jest to, czy wprowadzenie tego typu rozdziału analitycznego jest w ogóle zasadne.

Założenia teoretyczne antropologii symbolicznej wskazują na nieco odmienny typ podejścia niż zarysowany powyżej skrajnie dualistyczny model rozumowania. Intelktualna polemika pomiędzy zwolennikami prymatu subiektywnego bądź obiektywnego wymiaru kultury wydaje się dla tej subdyscypliny antropologicznej obca. Wprawdzie zwolennicy podejścia symbolicznego zdają się w większości przypadków świadomi istnienia tego problemu, jednak skupienie się na roli symbolu i znaczenia w kulturze przesuwają związane z tym kontrowersje na plan dalszy. Lektura prac Geertza, Turnera i Schneidera nie dostarcza odpowiedzi na postawione przeze mnie na wstępie pytania w jednoznacznych kategoriach teoretycznych. Żaden z tych uczonych nie opowiada się też otwarcie za jedną z tych opcji badawczych. Ich uwaga kieruje się na kwestie nie tyle związane z miejscem człowieka w kulturze, co bardziej w stronę jego relacji symbolicznych z pozostałymi członkami społeczeństwa oraz innymi kulturami. Nie oznacza to bynajmniej przyjęcia stanowiska subiektywistycznego. Jest to jedynie świadomy wybór pewnego rodzaju spojrzenia badawczego. Naukowe przesłanki tego spojrzenia odznaczają się dość specyficznym nastawieniem na semantykę działań społecznych. Mówią one mianowicie, że wszelkie podejmowane przez nas czynności obarczone są bagażem symbolicznych relacji odnoszących się do innych jednostek kulturowych.

Podjęmowane przez ludzi działania odwołują się najczęściej tak do racjonalnych przesłanek, jak i podstaw subiektywno-emocjonalnych. Działania symboliczne, będące częścią ogólnie pojętej praktyki kulturowej, stanowią zatem emanację tych różnorodnych czynników, lecz ich manifestacje w życiu społecznym zamykają się w obrębie konkretnego systemu symbolicznego tj. danej kultury²⁴. Kultura ta jest niezależnym zbiorem symboli kształtowanych i kształtujących postawy i światopogląd członków danego społeczeństwa. Poprzez uczestnictwo w kulturze możemy partycypować w dyskursie symbolicznym, upubliczniając niejako nasze wewnętrzne przekonania i wartości. Jej funkcjonowanie i trwanie w czasie zależne jest jednak od powszechnej akceptacji istniejącej symboliki, partycypacji członków społeczeństwa w użytkowaniu zbudowanego w oparciu o nią kodu kulturowego, jak też od rzeczywistego poziomu jego przez nich rozumienia (świadomości kulturowej). Znajomość partykularnego symbolizmu kultury paradoksalnie staje się zatem podstawą możliwości uczestnictwa w niej, sama zaś kultura zbudowana jest na znaczeniu nadawanym przez ludzi jej wytworom, normom i wartościom.

Współzależność znaczeniowa zachodząca pomiędzy jednostką a społeczeństwem jest mechanizmem, który przejawia się we współczesnych naukach społecznych dość często, zwłaszcza w pracach socjologów. Do grupy najbardziej wpływowych dla antropologii symbolicznej socjologów zaliczają się Max Weber i Talcott Parsons. Ich koncepcje systemu społecznego i jego relacyjnego charakteru stały się inspiracją dla Clifforda Geertza i Davida Schneidera. Z kolei prace Victora Turnera czy Mary Douglas wydają się ściśle związane z brytyjską tradycją socjologiczną, której jednym z współczesnych przedstawicieli jest Anthony Giddens. W niniejszym rozdziale postaram się zatem wskazać na zbieżność stanowisk Webera, Parsonsa i Giddensa z punktem widzenia antropologii symbolicznej, w kwestii systemowego wymiaru kultury. Ukażę w ten sposób szerszy kontekst naukowy, w jakim sytuuje się kierunek symboliczno-interpretacyjny. Pewnym zaskoczeniem może być uwzględnienie w tym miejscu koncepcji Giddensa. Jestem jednak przekonany, że jego model socjologii i stosunek do kwestii „systemu” i „struktury społecznej” wykazuje duże podobieństwo do aparatu teoretycznego antropologii symbolicznej. Podobnie jak Weber i Parsons, Giddens wpisuje się w nurt socjologiczny, który odrzuca dogmatyzm podejść subiektywnych lub obiektywnych i stara się wyjść poza ustalony kanon myślenia o rzeczywistości społecznej. Nurt ten staje bowiem naprzeciw stanowiskom formalistycznym i tak jak antropologia symboliczna wskazuje na złożoną konstrukcję kultury, w szczególności jeśli chodzi o niejednoznaczny zasięg oddziaływania pojęcia systemu i struktury.

²⁴ Pomijam w tym miejscu kwestię przepływu treści pomiędzy odmiennymi systemami kulturowymi oraz inne rodzaje relacji interkulturowych.

2. Próby wyjścia poza paradygmat teorii systemu

Wspomniane przeze mnie zjawisko sprzężenia zwrotnego pojawiającego się w działaniu mechanizmów kulturowych zauważył Max Weber. Kultura jest dla tego niemieckiego socjologa zjawiskiem przypominającym pod względem swojego osadzenia ideologicznego „pajęczynę znaczeń”. Metafora ta oznacza, że człowiek jest w swych sposobach postrzegania rzeczywistości istotą uwikłaną w tworzone przez siebie znaczenia; poprzez aktywne bycie w świecie wprawia on w ruch napędzającą także jego samego maszynę symboli. Weberowska socjologia zakłada zatem istnienie społeczeństwa zarówno w sensie obiektywnym, jako organizującą ludzkie życie strukturę, jak też subiektywnym, jako zespół indywidualnych motywacji współtworzących zasady życia społecznego. Takie jawne przeciwstawienie się utartemu przez funkcjonalizm i socjologię organiczną porządkowi rzeczy, gdzie jednostkę stawia się niejako w opozycji do społeczeństwa, stanowi istotny element weberowskiego postrzegania problemu działania. Działanie społeczne jest dla niego ściśle powiązane ze społeczeństwem rozumianym jako pewien rodzaj ideologicznego pola dla tegoż działania. Weber daje dobitny wyraz temu przekonaniu w pracy *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* (Weber 1994). Twierdzi w niej, że rozwój nowożytnego kapitalizmu, wraz z zachowaniami rynkowymi i nastawieniem na ekonomiczną wydajność, związany jest z wzorcami zachowań ukształtowanymi przez kulturę protestancką. Tworzenie określonych postaw społecznych leżących u podstaw motywów wszelkiego działania jest wyznaczane przez proces internalizowania wzorców zachowań obowiązujących w danym społeczeństwie. Niezależnie czy chodzi tu o postawy typu *homo religiosus*, czy *homo oeconomicus*, ich trwale osadzenie w kontekście społecznym sprawia, że są one syntetycznym obrazem procesu kształtowania się kultury protestanckiej. Przedstawione przez Webera w tej pracy „typy idealne” kultury protestanckiej stanowią w ten sposób symboliczne odzwierciedlenie ówczesnego systemu społecznego.

W socjologii weberowskiej społeczeństwo silnie oddziałuje na jednostkę. Człowiek jest podporządkowany społecznym wymogom i oczekiwaniom pozostałych członków danej wspólnoty. Mogłoby się zatem wydawać, że mamy tu do czynienia z przykładem skrajnej obiektywizacji problemu społeczeństwa i systemu społecznego. Jest to jednak wniosek nazbyt pochopny i nie znajduje on poparcia w teorii socjologicznej autora *Etyki protestanckiej*. Weber stosuje w swych opracowaniach zjawisk religijnych ten rodzaj argumentacji w odniesieniu do zasadniczego przedmiotu swych analiz, tzn. jednostki działającej w określonym kontekście społecznym. Podkreśla wyraźnie, iż to człowiek w swym wymiarze indywidualnym, a nie wszechwładny

system społeczny jest podstawowym przedmiotem jego badań. Jest on zresztą niechętny wszelkim koncepcjom „bytu zbiorowego”. Społeczeństwo jako byt zbiorowy stanowi jedynie punkt wyjścia dla zasadniczej analizy socjologicznej. Celem socjologii jest ukazanie tych zjawisk społecznych, które odnoszą się do najbardziej podstawowego fundamentu każdego społeczeństwa, tj. jednostek. Działania jednostek są zorientowane na inne działające jednostki i tak też powinny być ujmowane przez socjologię i pozostałe nauki społeczne – jako wyraz indywidualnych strategii osadzonych w konkretnym kontekście społecznym²⁵. To na tych podstawach konstruowane jest społeczeństwo i stanowi ono w gruncie rzeczy rozbudowany system relacji społecznych („stosunków społecznych”). Interpretację taką potwierdzają następujące słowa Webera: „'stosunek' społeczny oznacza zachowanie wielu ludzi n a k i e r o w a n e wedle swego sensu na siebie wzajemnie i przez to zorientowane. Istnienie stosunku społecznego jest zatem tożsame całkowicie i wyłącznie z szansą pewnego określonego (z punktu widzenia sensu) działania społecznego, bez względu na to, na czym ta szansa polega” (Weber 2002: 20).

Działania jednostkowe nie muszą stanowić przygodnych czynności i chwilowych (sytuacyjnych) reakcji. Cechuje je pewna regularność oraz intencjonalność nadawana im przez aktorów społecznych. Założenie o racjonalnym podłożu działań społecznych jest znamienne dla myśli socjologicznej Webera. Działania jednostek wykazują najczęściej ukierunkowanie na przedstawienie określonego „porządku”. Pojęcie to potraktować możemy jako ekwiwalent terminu „system społeczny”, choć z pewnością nie jest ono jego zamiennikiem. Odpowiada ono w dużej mierze za organizację społeczeństwa w postaci systemu poprzez powszechną akceptację jego prawomocności. Zasada prawomocności może być obowiązująca na dwa sposoby. Po pierwsze, poprzez czysto wewnętrzną akceptację systemu wartości i norm społecznych przez jednostkę. W tym przypadku zasadniczą kwestią dla istnienia społeczeństwa jako zbiorowości jest emocjonalne związanie poszczególnych jego członków ze wspólnotą. Objawiać się może ono zarówno w postaci uczuciowego oddania (np. żarliwy patriotyzm), jak też akceptacji tzw. wartości ostatecznych (np. etyka i moralność danego społeczeństwa), lub też może posiadać wymiar religijny (wiara w istniejące zasady społeczne jako warunek konieczny dla zbawienia). Z drugiej strony może też być uwarunkowana przez oczekiwania społeczne lub świadomość konsekwencji działań społecznych (Weber 2002: 25). Niezależnie czy porządek nazywany będzie konwencją społeczną, czy też będzie on obowiązującym prawem, jego funk-

²⁵ W przeciwieństwie do historiografii, gdzie fakty społeczne przedstawiane są poprzez analizę przyczyn i temporalny przebieg wydarzeń (Weber 2002: 21).

cjonowanie zależne jest od trwałości poczucia wspólnoty nazywanej przez Webera „stosunkiem wspólnotowym”. Tym samym stwierdzić możemy, że systemowy charakter zjawisk społecznych jest dla niego zależny od aktywności ludzi tworzących społeczeństwo.

Teorią społeczną znajdującą szczególne zastosowanie w tej kwestii jest teoria strukturacji Anthony’ego Giddensa. Jej założenia są nie tylko osią poglądów tego brytyjskiego socjologa, lecz stanowią również istotny przykład radykalnego odrzucenia dychotomicznego przeciwstawienia obiektywizmu i subiektywizmu w badaniu społeczeństwa. Punktem wyjścia dla tej teorii jest zanegowanie tradycyjnego ujęcia zjawisk społecznych. W swej pracy *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji* (Giddens 2003) stwierdza on, iż obraz społeczeństwa wyłoniony przez dotychczasowe teorie socjologiczne jest co najmniej mylny. Obowiązująca tradycja socjologiczna skupia się bowiem na pojęciu struktury rozumianej jako swoiste odwzorowanie stosunków lub zjawisk społecznych (Giddens 2003: 55). Tak problem ten rozumiano chociażby w obrębie strukturalizmu i funkcjonalizmu, gdzie programowo zakładano rozdział pomiędzy podmiotem i przedmiotem społecznym, tzn. jednostką i społeczeństwem²⁶. Przedstawiciele tych prądów naukowych ujmowali niekiedy system społeczny i jego strukturę jako pojęcia tożsame, absolutyzując strukturalny charakter zarówno kultury, jak i społeczeństwa. Struktura miała być według nich czymś zewnętrznym wobec człowieka, właściwie wrogim swobodzie jednostki determinantem działania. Tym samym nie uwzględniano subiektywnych przesłanek kształtujących motywy działania, rozszerzając obiektywny wymiar społeczeństwa również na partykularne światopoglądy jednostek. Przyjmując za pewnik dualistyczny obraz społeczeństwa, kierunki te zakładały istnienie antynomii *agency and structure*, gdzie założenie o wszechmocnym oddziaływaniu systemu społecznego na jednostkę stanowiło teoretyczny paradygmat.

W miejsce teorii strukturalno-funkcjonalistycznej Giddens proponuje wnikliwe przyjrzenie się zależnościom istniejącym pomiędzy pojęciem systemu i struktury. Odrzuca przy tym spojrzenie mechanicystyczne na problem struktury społecznej, nadal żywe we współczesnej myśli socjologicznej. Jak sam przyznaje: „Pojęcia systemu i strukturacji w większości przypadków zadowolająco zastępują zwyczajowe użytki pojęcia ‘struktura’” (Giddens 2003: 57). Istotnym novum jest tutaj zatem rozróżnienie „struktury” i „systemu”, zwłaszcza w odniesieniu do ludzkiego działania. Polega ono na wprowadzeniu podziału działania społecznego na sferę syntagmatyczną (związaną z umocowaniem *praxis* w jej aspekcie temporalnym i przestrzen-

²⁶ Zdaniem Giddensa oba kierunki zakładały apriorycznie istnienie struktury społecznej jako takiej, nie wnikając głębiej w niuanse systemu kulturowo-społecznego.

nym, który rzutuje na jej reprodukcję społeczną) oraz paradygmatyczną (związaną z systemowym układem sposobów reprodukcji *praxis*). Założenie to nie neguje pewnych elementów teorii strukturalnej, jak choćby założenia o istnieniu określonych reguł społecznych. Brytyjski socjolog przyznaje jednak, iż strukturę traktuje wyłącznie jako „termin oznaczający owe reguły [przekształceń elementów zbioru – J.D.]” (Giddens 2003: 56)²⁷, nie zaś jako proste matematyczne transformacje systemu społecznego.

Pojęcie systemu społecznego w myśli socjologicznej Anthony’ego Giddensa opiera się na tezie mówiącej o dwoistości charakteru samej struktury. Zasada ta jest warunkiem jej trwania. Struktura społeczna jako taka jest jednak umiejscowiona poza czasem i przestrzenią; stanowi pewną rzeczywistość pozbawioną podmiotu. W przeciwieństwie do niej, system społeczny jest określony poprzez obecność działającego podmiotu. Jest to niejako struktura, w której uwidaczniane są zachowania społeczne jednostki. Badanie systemów społecznych zawiera się zatem w analizie sposobów, w jaki „są one wytwarzane i odtwarzane, ugruntowane w refleksyjnych działaniach usytuowanych aktorów korzystających z reguł i zasobów [systemu – J.D.]” (Giddens 2003: 65). Działanie w obrębie społeczeństwa stanowi aktywność odtwarzania podzielanych powszechnie norm społecznych poprzez uczestnictwo w codziennym życiu. Uniknięcie funkcjonalistycznej manieri, polegającej na zastosowaniu analogii organicznej wobec systemu społecznego, nie jest łatwe. Znaczenie terminu społeczeństwo jest obciążone wywodzącym się z pozytywistycznej wizji świata dziedzictwem nauk przyrodniczych. Ten popularny do dziś w myśleniu potocznym (w nielicznych przypadkach również w naukach społecznych) pogląd, mówiący, że społeczeństwo jest pochodną bliżej nieokreślonych wzorów biologicznych, został zobrazowany najpełniej w pracach co bardziej radykalnych strukturalistów (np. J.P. Piageta). Podzielał go także sam Lévi-Strauss, mówiąc, że to właśnie nie przyszła antropologia lecz neurobiologia dostarczy ostatecznego dowodu na istnienie w ludzkim mózgu trwałych struktur, które znajdują swoje przełożenie w tworzonych przez nas wszystkich kategoriach kulturowych. Analogia organiczna zmusza nas zatem do przyłożenia pewnego schematu do problemu systemu społecznego. Społeczeństwa są całościami o względnie jasno wydzielonych granicach w czasie i przestrzeni (Giddens 2003: 209). Zwartość i koherencja społeczeństwa zawiera się w ich przeciwstawieniu innym społeczeństwom. Uogólnienie to przejawia się najczęściej w poglądzie przypisującym większości społeczeństw cech właściwym współczesnym społeczeństwom narodowym.

²⁷ Giddens przyznaje, że jest świadomy znaczenia, które w literaturze filozoficznej związane jest z terminem „reguły transformacji”, jednakże daleki jest od zastosowania analogii strukturalnych (Giddens 2003: 56).

Jednak, zdaniem Giddensa, społeczeństwo działa w nieco odmienny sposób. Nie jest ono całością wydzieloną spośród szeregu podobnych mu, ale równie niezależnych i autonomicznych zbiorów wartości i ideologii. Jest ono bardziej kombinacją elementów odmiennych systemów społecznych, wewnętrznych składowych tego samego społeczeństwa oraz całością systemową. Jak twierdzi on w *Stanowieniu społeczeństwa*: „każde społeczeństwo jest zarazem i systemem społecznym, i produktem splatania się złożonych systemów społecznych. Te złożone systemy bywają bądź częściami danego społeczeństwa, bądź przecinają granice kilku społeczeństw, zapewniając tym samym liczne powiązania między całościami społecznymi i systemami interspołecznymi” (Giddens 2003: 209). Budowa systemu społecznego opiera się na naczelnej dla niej zasadzie interakcji. Dlatego też społeczeństwa „są systemami społecznymi wyrastającymi na gruncie innych systemowych zależności, w które są uwikłane” (Giddens 2003: 209).

Innym znaczącym punktem w rozważaniach Giddensa nad istotą systemu i struktury jest założenie o refleksyjności nad podejmowanymi działaniami. Struktura nie może istnieć poza wiedzą aktorów społecznych (Giddens 2003: 66). Funkcjonując w społeczeństwie musimy być świadomi (choćby w minimalnym stopniu) naszych poczynań, w tym ich społecznych skutków i konsekwencji. Reflektując nad naszym istnieniem w danej wspólnocie, przetwarzamy jej wzorce i normy, przyczyniając się tym samym do ich utrwalenia. Reprodukując te treści nadajemy sens strukturze zarówno w wymiarze systemowym, jak i znaczeniowym²⁸. Podobnie jak Weber, Giddens obstaje przy tezie mówiącej o znaczeniowej współzależności jednostki i społeczeństwa. Twierdzi on, iż „tak jak teoria społeczna nie była wynalazkiem zawodowych socjologów, tak też idee, które oni produkują, oddziałują na życie społeczne” (Giddens 2003: 67). Widzimy na tym przykładzie zatem, że mechanizm kształtowania przez jednostki wzorców życia społecznego jest dla Giddensa zjawiskiem zwrotnym. Teza ta zbliża go w stronę rozumienia systemu społecznego przez Webera.

Podjmując się refleksji na temat struktury społecznej, systemu lub społeczeństwa rozumianego jako pewna całość, trudno nie wspomnieć założeń wypracowanych w tym względzie przez Talcotta Parsonsa. Podstawowe zasady teorii socjologicznej Parsonsa przedstawione zostały przeze mnie już w rozdziale pierwszym. Przywołując ponownie tezy tego badacza należy jednak podkreślić, że pojęcie systemu społecznego posiada dla jego teorii socjologicznej znaczenie fundamentalne. Regularność działań społecznych i ich zależności systemowe skłoniły Parsonsa dość wcześnie do podjęcia

²⁸ Mówiąc o aspekcie znaczeniowym chodzi tu głównie o kwestie językowe. Giddens widzi pewną analogię pomiędzy zasadami funkcjonowania struktury języka a struktury społecznej.

tematu funkcjonowania społeczeństwa jako pewnej całości o cechach strukturalnych. Szczególne znaczenie w jego teorii systemu społecznego przypisuje się jednak kwestii złożonych relacji systemowych leżących u podstaw każdego społeczeństwa. To właśnie wewnętrzne zróżnicowanie systemu stanowi o możliwości jego istnienia i konstytuuje go jako strukturę. Zdaniem Parsonsa opiera się ono na stratyfikacji społecznej i różnego rodzaju hierarchizacji członków społeczeństwa. Zróżnicowanie to tworzy kombinacje relacji pomiędzy poszczególnymi jednostkami społecznymi, a na poziomie najbardziej podstawowym – pomiędzy poszczególnymi ludźmi.

Relacyjny charakter systemu społecznego kształtuje rodzaje związków pomiędzy jednostkami. Ich status społeczny i role jakie odgrywają w społeczeństwie wyznaczają miejsce jakie zajmują w procesie komunikacji zachodzącym pomiędzy nimi. Proces ten stanowi zaś właściwą strukturę systemu, który z kolei jest siecią interaktywnych relacji (Parsons 1964: 25). Uczestnictwo jednostek w życiu społecznym określone zostaje przez ich miejsce w systemie (tzn. poprzez ich status społeczny). Z kolei działania podejmowane przez jednostki określane są przez ich znaczenie w kontekście społecznym (tzn. poprzez przyjmowane przez nie role społeczne). Zaznaczyć trzeba, że pod pojęciem „jednostki” społecznej Parsons rozumie nie tylko aktorów społecznych, czyli poszczególnych członków społeczeństwa. Jednostką systemu społecznego może być, jego zdaniem, każda „część” systemu odgrywająca w nim pewną funkcjonalną rolę lub posiadająca określony status. Dlatego też wizja systemu społecznego nakreślona przez autora *The Social System* nie wyklucza istotnej roli instytucji w budowaniu relacji społecznych i motywowaniu działania. Ważne jest jednak, by posiadały one zasadnicze cechy systemowe. W tym sensie system społeczny stanowi strukturę jako zestaw pewnych fragmentów układających się w dający się wyodrębnić wzór stosunków społecznych (Parsons 1964: 25). Ich zwartość oraz trwałość wpływa bowiem zasadniczo na integralność społeczeństwa. Uporządkowanie relacji społecznych oraz ich funkcjonalna zgodność z systemem to warunek konieczny dla istnienia społeczeństwa. Teza ta może wydawać się na pierwszy rzut oka trywialna. Zważywszy jednak na całościowy wymiar teorii socjologicznej Parsonsa widzimy, że posiada ona podstawowe znaczenia dla teorii działania społecznego. Normy i wartości obowiązujące w danym społeczeństwie nie stanowią wyłącznie znaczeniowych fundamentów systemu społecznego. Wyznaczają one, poprzez powszechną ich akceptację, kierunki i cele działania ludzi w procesie trwania społeczeństwa w czasie.

Zrozumiałą konsekwencją tych założeń jest położenie przez Parsonsa znaczącego nacisku na wymiar procesualny życia społecznego. Jak już powiedziałem, system społeczny oparty jest na relacjach pomiędzy tworzącymi go jednostkami. Ich najważniejszą cechą jest aktywne konstruowanie zbioru

wartości społecznych. To właśnie ta aktywność sprawia, że będąc funkcjonalnie znaczącym fragmentem systemu społecznego, są one jednocześnie determinantem przekształceń zachodzących w jego wnętrzu. Podobnie jak Weber, Parsons widzi w tym zjawisku zasadniczy impuls trwania i zmiany społecznej.

3. Antropologia symboliczna a ujęcie systemowe

Spojrzenie na kwestię systemu społecznego i struktury reprezentowane przez kierunek symboliczny jest pod wieloma względami zbieżne z założeniami Webera, Giddensa i Parsonsa. Podzielane przez nich przekonania, wychodzące poza utartą w naukach społecznych dysputę subiektywno-obiektywistyczną, są dla tego nurtu antropologicznego ważnym czynnikiem kształtującym jego podstawowe założenia. Stanowisk badawczych tych uczonych nie można oczywiście traktować jako wyrazu jednolitego prądu teoretycznego, który doprowadził do wykształcenia się antropologii symbolicznej. Ich dokonania na polu teorii systemu stanowią jednak cenne źródło inspiracji dla antropologów symbolicznych, w szczególności dla Clifforda Geertza. Aparat pojęciowy wypracowany przez antropologię symboliczną odzwierciedla wspólne dla tych uczonych założenie dotyczące roli intersystemowych powiązań oraz istotnego rozróżnienia pomiędzy aspektem subiektywnym i obiektywnym w badaniu społeczeństwa i kultury. Antropologia symboliczna podkreśla również złożony charakter relacji zachodzących pomiędzy tymi dwoma płaszczyznami, w szczególności w kwestii motywów działań społecznych. Klasyczne podejście systemowe nie jest jednak nadrzędnym narzędziem tej orientacji antropologicznej. Co więcej, to właśnie unikanie pułapek ujęcia holistycznego i tworzenia ogólnych teorii systemów stanowi dystynktywną cechę prac Clifforda Geertza czy Victora Turnera. Antropologowie wywodzący się z tej formacji otwarcie podali w wątpliwość zasadność poszukiwania rozwiązań systemowych na dużą skalę, koncentrując wysiłki interpretacyjne na konkretnych manifestacjach symbolizmu społeczno-kulturowego²⁹. Niemniej świadomość istnienia określonych zależności pomiędzy działaniami jednostki a wpływem strukturalnych właściwości systemu społecznego stanowi problem, którego rozwiązanie leży w interpretacji kultury rozumianej właśnie jako system. Zdaniem antropologów symbolicznych jest to jednak system o dość specyficznej natu-

²⁹ Dowodem dla tego typu podejścia może być chociażby wymowny tytuł jednego z wywiadów udzielonych przez Clifforda Geertza: *I don't do systems* (Geertz 2002). Daje on w nim przykład definitywnego odrzucenia eksplanacyjnego modelu nauki.

rze, tzn. opierający się na podstawach znaczeniowych. Niezależnie od tego czy mówimy to o religii, ideologii, kwestiach ekonomicznych, czy też instytucjach społecznych danej kultury, wszystkie te aspekty pozostają we wzajemnych relacjach tak ze sobą, jak i z innymi systemami kulturowymi. Relacje te mają w swej ogólnej formie charakter symboliczny (a szerzej znaczeniowy), gdyż odwołują się do właściwych sobie podmiotów kulturowych poprzez ich metaforyczne odzwierciedlenie.

4. System symboliczny jako model światopoglądowy: poglądy Clifforda Geertza

Zasada symbolicznego odwzorowania wybranych aspektów kultury w jej ujęciu całościowym została w udany sposób przedstawiona przez Clifforda Geertza w jego artykułach poświęconych religii, ideologii, myśleniu potocznemu, nauce i sztuce, rozumianym jako systemy kulturowe (Geertz 2005a, 2005c). Pomimo pozornego oddalenia tematycznego wyróżnionych powyżej sfer życia, łączy je jednak jedna zasadnicza myśl teoretyczna, a mianowicie ta, że wszystkie one stanowią ogólne wzory kulturowe, w których odbija się etos danej kultury. Niektóre z nich uznać można za wzory uniwersalne (religia, sztuka i myślenie potoczne), inne zaś są powiązane ze specyficznymi typami społeczeństw (nauka i ideologia). Wzory te Geertz nazywa systemami kulturowymi, stosując jednocześnie inne, jego zdaniem bardziej adekwatne, pojęcia jak np.: „perspektywy kulturowe”, „sposoby patrzenia na świat”, „wyrażenia kulturowe” lub, jak czyni to w swych późniejszych tekstach, „style kultury” oraz „gatunki”. Tekstualne analogie do problemu systemu kulturowego nie kończą się zresztą na samych pojęciach. Sama kultura jest dla Geertza tekstem, system kulturowy – uporządkowaniem tegoż tekstu w jednolite i dające się wyodrębnić dzieło, którego zbiorowym autorem są aktorzy społeczni. Ich uczestnictwo w tworzeniu kultury nie ogranicza się tylko do reprodukcji wzorów postępowania i światopoglądów. Poprzez praktykę społeczną sami stanowią oni rozdziały, epizody i postacie wielkiej narracji, jaką jest kultura. Idąc niestrudzenie śladem Webera, Geertz obstaje przy tezie mówiącej o wzajemnym przenikaniu się wpływów symboli, ludzi i instytucji je tworzących oraz społeczeństwa spinającego w całość konkretne wątki symboliczne. Składają się one razem na całościowy obraz danej kultury, którego odczytanie leży w gestii antropologa.

W odróżnieniu od strukturalizmu, antropologia symboliczna nigdy nie wyznaczała – jako celu swoich analiz – uniwersaliów kulturowych opartych na logicznych strukturach. Pogląd ten podziela także Geertz. W kwestii

ogólniejszych, niepartykularnych manifestacji kultury skupia się on na ukazaniu stosunku aktorów społecznych działających w danym polu znaczeniowym do rzeczywistości. Jego zdaniem tym, co łączy sztukę, religię lub ideologię jest właściwy tym zjawiskom zbliżony poziom relacji człowieka i otaczającego go świata. Ten właśnie mechanizm relacyjny stanowi w pierwszej kolejności o ich systemowym charakterze.

Za najbardziej znamieny w tym względzie tekst Geertza uznać można artykuł *Religia jako system kulturowy* zawarty w tomie *Interpretacja kultur* (Geertz 2005c). Tekst ten jest zwięzłą wykładnią poglądów tego antropologa na problem kultury (w tym przypadku jednej z jej aspektów) rozumianej jako system. Skądinąd stanowi on również istotny przyczynek do przedstawienia interpretacyjnej teorii religii na bazie ogólniejszej teorii antropologicznej³⁰. Geertz stwierdza w nim otwarcie, iż religia stanowi: „(1) system symboli, (2) budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste” (Geertz 2005c: 112). Powyższe stwierdzenie jest czystą i konsekwentną egzymplifikacją Geertzowskiej koncepcji kultury. Definicja ta przejawia także pewien wpływ tradycji filozofii języka spod znaku Ludwiga Wittgensteina, gdzie tworzone przez ludzi gry językowe wyznaczają i determinują nasze możliwości poznawcze³¹.

Religia jest w tym sensie jednym z wielu dostępnych ludziom rodzajów określenia ich miejsca w świecie. Opiera się on na procesie kształtowania najbardziej podstawowych predyspozycji kulturowych, w tym konkretnym przypadku na bazie pojęć religijnych. Geertz postrzega tę zależność jako nieuchronny element uczestnictwa w kulturze, podkreślając jednak specyficzny charakter samej kultury, tzn. jej wymiar symboliczny. Zaznacza, że największy ciężar gatunkowy w powyższej formule przypada pojęciu symbolu oraz tworzonemu przez niego wzorowi kulturowemu³². Pod tym ostatnim pojęciem Geertz rozumie system lub zespół symboli, których najistotniejszą cechą jest ich zewnętrzny wobec jednostki charakter (Geertz 2005c: 114). Zewnętrzność wzorca kulturowego polega na tym, że umieszczony jest on poza fizykalną cielesnością człowieka. Mówiąc prościej, do kategorii wzorca kulturowego zalicza się wszelkie zjawiska przynależące do otaczają-

³⁰ Podstawowe wyróżniki teoretyczne postulowanego przez Geertza modelu antropologii przedstawiłem już w rozdziale pierwszym.

³¹ Podobnie jak Wittgenstein, który uważał, że uświadomienie sobie istnienia i zrozumienie gier językowych jest wyznacznikiem dobrej filozofii, tak Geertz uważa, że rozumienie i interpretacja zjawisk kulturowych stanowi podstawę rzetelnie uprawianej antropologii.

³² Problem ten został rozwinięty szerzej w rozdziale trzecim, gdzie szczegółowo została omówiona koncepcja symbolu według teorii interpretacyjnej Geertza.

cego nas wszystkich środowiska intersybiektywnego. Podążając dalej tym tropem, Geertz twierdzi, że wzorce kulturowe (systemy będące zestawami symboli) są modelami oddziaływanymi na obraz relacji zachodzących pomiędzy jednostkami, procesami lub też każdym innym rodzajem zjawisk, tak należących do sfery społecznej, jak i przyrodniczej.

W tym miejscu Geertz wprowadza jednak znaczący rozdział porządków rzeczywistości społecznej. Modele systemów kulturowych są bowiem wyjątkowo niejednorodne, i to nie tylko ze względu na swoją kulturową partykularność, lecz także ze względu na odmiennność swoich perspektyw. Rozdział ten polega na zastosowaniu w analizie antropologicznej i humanistycznej rozróżnienia tzw. modeli „czegoś” (*models of*) i modeli „dla” (*models for*). Trzymając się teoretycznej wykładni socjologii Weberowskiej, Geertz ustanawia ten podział w celu ukazania podstawowej różnicy istniejącej pomiędzy określonymi sferami rzeczywistości społecznej. Modele „czegoś” stanowią konstrukt analityczny powstały na zasadzie manipulowania strukturami symbolicznymi w ten sposób, że są one umieszczone niejako równolegle do sfery pozasymbolicznej. Z kolei modele „dla” funkcjonują na zasadzie manipulacji strukturami pozasymbolicznymi w oparciu o systemy symboliczne. Przedstawiając ten mechanizm bardziej obrazowo, powiedzieć można, iż tak, jak starając się zrozumieć zasady funkcjonowania tamy tworzymy teorię hydrauliki (tworząc modele „czegoś”), tak również budując tę samą tamę, stosujemy odpowiednie plany i specyfikacje (tworząc modele „dla”) (Geertz 2005c: 115). System kulturowy (wzorzec) odgrywa w tak rozumianym układzie sfer symbolicznych i niesymbolicznych rolę podwójną – „nadaje on znaczenie – czyli obiektywną formę pojęciową – rzeczywistości społecznej i psychologicznej, zarówno przystosowując się do niej, jak i przystosowując ją do siebie” (Geertz 2005c: 115). Rozumując dalej w ten sposób, możemy dojść do wniosku, że system społeczny (lub szerzej – kultura) tym różni się od zjawisk fizykalnych, iż to właśnie jej dualistyczny charakter przyczynia się do wykreowania odmiennego porządku rzeczywistości. Jest nim nieustanny proces tworzenia przez ludzi ciągu relacji między światem zewnętrznym a nimi samymi. Ta niezwykła umiejętność lawirowania między tymi dwoma płaszczyznami komunikacji symbolicznej jest właściwa wyłącznie człowiekowi. Ludzkie zachowania są w dużej mierze oparte na modelach „czegoś”. Świat przyrodniczy (umownie nazwijmy go „pozasymbolicznym”) zawiera tego typu wzorce znacznie rzadziej, co stawia człowieka w uprzywilejowanej pozycji jedynej istoty posiadającej zdolność do operowania znaczeniami i poruszania się na obu poziomach – modeli rzeczywistości „dla” i „czegoś”.

Widzimy zatem, że zdaniem amerykańskiego antropologa problem systemowego charakteru kultury jest zdecydowanie bardziej złożony, niż proste przełożenie zasad strukturalnych na zjawiska kulturowe. Nie można

bowiem upatrywać źródła powtarzalności ludzkich zachowań wyłącznie w sferze genetycznie ugruntowanych struktur poznania. Tego typu redukcjonistyczna epistemologia jest dla Geertza nie do przyjęcia, czemu daje on zresztą wyraz przy każdej nadarzającej się ku temu okazji³³. Z drugiej strony twarda krytyka strukturalno-funkcjonalnej metody opisu zjawisk społeczno-kulturowych doskonale nadaje się do uniknięcia kłopotliwych niedomówień widocznych w założeniach teoretycznych nie tylko samego Geertza, ale i całego kierunku symbolicznego³⁴. Weberowski trop prowadzi go do konstatacji, iż system kulturowy posiada zarówno wymiar subiektywny, będący uwewnętrznionym zestawem symboli oraz zjawisk pozasymbolicznych, jak i intersubiektywny, będący upublicznionym wyrazem wewnętrznego doświadczenia jednostki wyrażonym społecznie poprzez kategorie symboliczne. Publiczny charakter symboli wyrażanych przez jednostki i grupy społeczne jest dla systemu/wzorca kulturowego podstawową cechą wyróżniającą.

Społeczeństwo stanowi swoistą „agorę” wyrażania znaczeń publicznych, na której do głosu dochodzą poszczególne stanowiska aktorów społecznych. Stwierdzenie to oczywiście nie wyczerpuje w pełni stanowiska antropologii symbolicznej w tym względzie. W przypadku Geertza mówi ono bowiem, iż antropologiczne doświadczenie terenowe oraz opis antropologiczny stanowią wypadkową dwóch, wzajemnie przenikających się czynników. Do tych czynników zalicza się na równi doświadczenie samego badacza, jak też doświadczenie badanej grupy i jednostek³⁵. Punkt styczny, gdzie oba te światopoglądy spotykają się, stanowi gadamerowski horyzont rozumienia, którego wynikiem jest ustanowienie kolejnego przyczynka dla lepszego współistnienia w świecie pełnym kulturowych różnic, nieporozumień i konfliktów. Nadanie projektowi interpretacji rozumiejącej odmiennych systemów kulturowych wartości samej w sobie jest zresztą dla Geertza jednym z najważniejszych zadań, jakie stawia on przed sobą jako antropologiem. Uważam również, że w tym leży też jedna z największych wartości jego propozycji metodologicznych. Będąc niezwykle wnikliwym obserwatorem zjawisk kulturowych, nigdy nie starał się on ustanowić jakiegoś paradygmatu interpretacyjnego, a już tym bardziej poznawczego. Antropologia symboliczno-interpretacyjna nigdy nie miała stać się uniwersalnym kluczem otwierającym drzwi zamknięte przez kierunki formalistyczne. Co więcej, unikanie tego typu wygodnych metodologicznie stanowisk uczynił Geertz swoim hasłem

³³ Inna kwestią jest to, że odrzuca on również w całości epistemologię jako element spojrzenia antropologicznego i humanistyki.

³⁴ Mam tu na myśli wspomniane już odrzucenie spojrzenia holistycznego, widoczne chociażby w tekście *I don't do systems* (Michaelsen 2002).

³⁵ Chodzi mi w tym miejscu również o doświadczenie grupy tubylczej wynikające z kontaktu z badającym ją antropologiem.

przewodnim w badaniu kultury. Ustanowienie równowagi pomiędzy rozumieniem „innego” oraz siebie samego jest dla Geertza istotną składową jego projektu antropologii interpretacyjnej. Równowaga ta zakłada zachowanie postawy zdystansowanego obserwatora zjawisk kulturowych, którego przewodnią myślą powinno być dążenie do stworzenia rozumiejącego i zarazem rozumnego opisu antropologicznego.

Spółeczeństwo i kultura to jednak nie tylko instrumentalnie traktowane pole interpretacyjnych popisów antropologa, zbierającego mniej lub bardziej zasłużone laury etnograficznego pisarstwa. To również, a może i przede wszystkim, ludzie kształtujący swymi działaniami, codziennymi nawykami i szeroko pojętym światopoglądem jej ostateczny obraz³⁶. Aktorzy społeczni kształtują kulturę swojej grupy, w pierwszej kolejności odwołując się do własnego (jednostkowe i zbiorowe) doświadczenia. Uwzględnienie ich w trakcie rekonstruowania zjawisk kulturowych w ich aspekcie systemowym wydaje się oczywistą konsekwencją tego założenia. Jak już wspomniałem, ten teoretyczno-metodologiczny zabieg Geertz stosuje z właściwym sobie wyważeniem proporcji pomiędzy swoim warsztatem antropologicznym i swoją kulturowo naznaczoną wrażliwością, a nieodmiennie towarzyszącym antropologicznemu przedsięwzięciu terenowemu zadziwieniu obyczajową odmiennością. Uzyskanie stanu delikatnego *equilibrium* pomiędzy tymi elementami jest zadaniem niełatwym i obarczonym licznymi niebezpieczeństwami, jak choćby pokusą nadania swojemu własnemu spojrzeniu pewnego prymatu interpretacyjnego. Geertz wychodzi jednak z tych pułapek obronną ręką, tworząc swoiste „zawory bezpieczeństwa”, które pozwalają na umiejętne nawigowanie pomiędzy Scyllą a Charybdą redukcjonizmu, relatywizmu kulturowego i postmodernizmu.

Zwracając się w stronę tubylczego punktu widzenia, otwiera Geertz dyskusję na temat miejsca podejścia subiektywistycznego w antropologii. Motyw ten widoczny jest już w opracowaniach poświęconych badaniom przeprowadzonym na Jawie. W jednej ze swych wcześniejszych prac, zatytułowanej *The Religion of Java* (Geertz 1964a), zajmuje się m.in. problemem wpływu wywieranego przez system kulturowy na światopogląd jednostek. Poczynając od kontrastowego zestawienia takich pojęć religijnych, jak *slametan*, *santri* i *prijaji*, Geertz ukazuje sposób, w jaki kształtują one kulturowe wyobrażenia Jawajczyków. Każde z tych pojęć odwołuje się do nieco odmiennej tradycji religijnej i tym samym wyznacza różne perspektywy światopoglądowe widoczne w religijnej świadomości wyznawców islamu w In-

³⁶ Mówiąc „ostateczny”, nie mam oczywiście na myśli żadnych aluzji sugerujących teleologiczną konstrukcję kultury. Chodzi tu jedynie o kulturowe „tu i teraz”, którego zbadania podejmuje się w swych pracach Geertz.

donezji³⁷. Terminem *slametan* (niekiedy stosowana jest także nazwa *kendurèn*) określa się święto religijne wyrosłe na gruncie nurtu *abangan*. Zawiera ono w sobie mieszaninę przekonań i praktyk dotyczących technik leczniczych, czarnoksięstwa i magii. W kulturze Jawy zajmuje wprawdzie miejsce marginalne, lecz jest istotnym punktem odniesienia dla całego systemu religijnego tego regionu. Jest to ceremonia, której symboliczne znaczenie wyraża mistyczną i społeczną jedność wszystkich osób w niej uczestniczących. Do kręgu uczestników zalicza się zarówno osoby fizycznie partycypujące w rytuale, np. przyjaciół, sąsiadów, robotników rolnych, krewnych, jak i byty duchowe. Nie może dziwić zatem fakt, że za równoprawnych uczestników *slametan* uważa się także lokalne duchy nieżyjących przodków oraz prawie zapomniane już bóstwa³⁸. Ceremonia *slametan* odbywa się przy okazji różnego rodzaju momentów przełomowych w życiu członków wspólnoty lokalnej. Może ona mieć wymiar ponadindywidualny, jak np. narodziny dziecka, małżeństwo, żniwa, otwarcie fabryki, przeniesienie domu w inne miejsce czy spotkanie polityczne. Może również mieć wymiar stricte związany z indywidualnymi doświadczeniami jednostki, jak np. choroba, konieczność zastosowania praktyk magicznych (odczarowanie uroku), koszmar senny lub zmiana nazwiska. Zależnie od wagi przypisywanej przez lokalną społeczność danemu wydarzeniu, *slametan* może być wystawnym świętem angażującym całą wioskę lub też przyjąć wyraz stonowanej i kameralnej celebracji.

Pojęciem *santri* nazywa się zbiorczo zjawiska związane z handlem i wymianą ekonomiczną w świecie indonezyjskich muzułmanów. Wywodzi się ono z nurtu tradycyjnego islamu o silnej purytańskiej wymowie. Tradycja religijna *santri* zawiera w sobie nakazy dotyczące nie tylko podstawowych islamskich rytuałów (jak np. modlitwa, ścisły post w okresie Ramadanu i pielgrzymka do Mekki), ale też stanowi zaplecze ideologiczne wielu instytucji społecznych, charytatywnych i politycznych. Tradycja ta jest odpowiedzią na tendencje modernizacyjne, które uwidoczniły się w społeczeństwie indonezyjskim w drugiej połowie XX w. Stawiana jest także w opozycji do nurtu *abangan*, postrzeganego jako przejaw archaicznych i poniekąd heretyckich wierzeń, nie zawsze zgodnych z zasadniczą doktryną islamu. *Santri* jest zatem wyrazem światopoglądowej opozycji wobec treści kulturowych odbiegających od literalnego rozumienia Koranu w kwestiach życia ekonomicznego i obyczajowego.

³⁷ Geertz mówi w tym przypadku o trzech wariantach kulturowych jawajskiego islamu, które w dalszych rozważaniach zyskują miano podstruktur społecznych (Geertz 1964: 5).

³⁸ Nie możemy zapominać, że indonezyjski islam stanowi często wypadkową doktryny muzułmańskiej oraz wierzeń pochodzących sprzed islamskiej kolonizacji tego obszaru.

Trzeci przytaczany przez Geertza wariant kulturowy, nazywany *prijaji*, w okresie kolonialnym był początkowo odnoszony do grupy dawnej jawajskiej arystokracji. Warstwa ta wywodziła się z rodów królewskich dawnych państw zajmujących obszar dzisiejszej Indonezji. Skupiała ona lokalne elity pochodzenia hindusko-jawajskiego, podzielające wspólne przekonania co do zasad dworskiej etykiety, kultywowania tradycji tanecznych, muzycznych, teatralnych i poetyckich. Z czasem przekształcona została w warszwę lokalnej biurokracji wypełniającej kolonialne zarządzenia Holendrów. Tradycja *prijaji* zawierała również elementy hindusko-buddyjskiego mistycyzmu, co stanowiło jednocześnie jej najważniejszą cechę odróżniającą ją od synkretyczno-animistycznych wpływów *abangan* i skrajnie islamistycznych zasad *santri*.

Wszystkie przedstawione tu warianty religijne kształtują odmienne rodzaje wzorów kulturowych występujących w obrębie względnie jednolitego organizmu państwowego Indonezji³⁹. Traktować je można jako osobne systemy kulturowe, jednak gdy ujmujemy je w kontekście relacji społecznych zachodzących pomiędzy tymi grupami, stają się one elementami jednego większego systemu kultury Jawy. Ich wewnętrzne zróżnicowanie może potęgować wprawdzie wrażenie braku systemowego charakteru całości, lecz jest to odczucie cokolwiek złudne. Przekonania religijne Jawajczyków odwołujących się do tradycji *abangan*, *santri* lub *prijaji* stanowią dla nich wszystkich i każdej grupy z osobna całościową wizję świata zbudowanego z jasnych i trwałych przesłanek. Dostarczane przez te tradycje religijne podstawy emocjonalne, społeczne oraz światopoglądowe kształtują model rzeczywistości postrzeganej przez Jawajczyków jako obowiązujący. Konstrukcja ładu społecznego będąca udziałem tych grup zakłada istnienie antagonistycznych sił, które stanowią przeciwwagę dla podzielanego przez członków danej społeczności światopoglądu. Dla radykalnych zwolenników islamu tradycyjnego praktyki kulturowe *abangan* stanowią zaprzeczenia nakazów Mahometa i są wyrazem archaicznych pogańskich wierzeń. Z kolei dla akceptujących elementy animistyczne i synkretyczne przedstawicieli nurtu *abangan* tradycja *santri* jest przejawem nieuzasadnionego radykalizmu religijnego, odcinającego się od kulturowych korzeni Jawy. Warstwa biurokratycznej elity *prijaji* zazwyczaj widzi w konflikcie obu tych tradycji niepotrzebny impuls destabilizujący sytuację społeczno-polityczną w regionie. Odnosi się do nich wrogo, uważając, że istniejące *status quo* jest w pełni wystarczające

³⁹ Wyznacznikiem homogeniczności społeczeństwa indonezyjskiego jest w tym przypadku nie jego jednorodność kulturowa (której zresztą próżno szukać w tak wielokulturowym społeczeństwie), lecz polityczna zależność od aparatu państwowego oraz narastający już od momentu uzyskania niepodległości nacjonalizm indonezyjski.

dla dalszego trwania państwa, a religijne zatargi obu frakcji przyczyniają się jedynie do spowolnienia procesu modernizacji kraju. Oddziaływanie symboliki religijnej i wynikającej z niej świadomości kulturowej stanowi zatem wyraźne przełożenie definicji religii autorstwa Geertza na konkretne działania społeczne. Konflikt wynikający z powyższych relacji przejawia się na płaszczyznach: ideologicznej, walki o status społeczny i politycznej. W sytuacji permanentnych napięć religijnych, jakie miały miejsce w Indonezji w czasie badań prowadzonych przez Geertza, niezbędny okazuje się czynnik scalający społeczeństwo podlegające coraz bardziej widocznej anomii. Mechanizmem zapobiegającym i łagodzącym już zaistniałe właśnie jest ideologia nacjonalizmu indonezyjskiego. Hasła nacjonalistyczne przeciwstawia się lokalnym sporom pomiędzy mniejszymi grupami społecznymi poprzez wtłaczenie w zbiorową świadomość mieszkańców Indonezji wizji większej całości społecznej, jaką jest naród.

Geertz podkreśla wpływ procesów integracyjnych na tworzenie dużych systemów kulturowych dzięki unaocznieniu złożonego charakteru budujących je, wzajemnie od siebie zależnych, podsystemów. Nacjonalizm jako wzór kulturowy jest zależny od powszechnego zaakceptowania jego faktyczności (choćby przez fakt uzyskania niepodległości) i publicznego wyrażenia jego zasad w kategoriach symbolicznych (np. odwołanie się do wspólnej przeszłości kolonialnej i celebrowanie świąt państwowych). Wzorzec kulturowy Indonezji jest tym samym zwartym systemem, na który składają się pomniejsze jednostki systemowe, jakimi są społeczności lokalne, frakcje religijne i polityczne. Lokalność, religia i polityka są także same w sobie wzorcem kulturowym, gdyż wyznaczają horyzonty światopoglądowe uczestników historycznych wydarzeń i procesów społecznych, jak miało to miejsce na Jawie na początku lat sześćdziesiątych XX w.

5. System symboliczny jako proces dialektyczny: poglądy Victora Turnera

Problem konfliktu i integracji społecznej podjęty został w sposób znacznie bardziej wyczerpujący w pracach innego antropologa nurtu symbolicznego – Victora Turnera. Korzystając twórczo z dorobku i założeń wypracowanych przez Arnolda van Gennepa, ten brytyjski uczoney skupił się w swych badaniach nad kwestią symbolicznego znaczenia poszczególnych faz procesu rozpadu i ponownego scalenia struktury społecznej. Dlatego też to właśnie pojęcie struktury, a nie systemu stało się dla Turnera naczelnym przedmiotem analizy antropologicznej. Tego rodzaju skoncentrowanie się na problemie strukturalnych zależności wewnątrz kulturowych nie wy-

kluczyło jednak zastosowania przez niego podejścia systemowego. System kulturowy to dla niego ustrukturyzowany i poddany silnej hierarchizacji zbiór pozycji i ról społecznych. Najważniejszym przejawem tego układu są relacje zachodzące pomiędzy instytucjami społecznymi i jednostkami je reprezentującymi. Ich pozycyjne usytuowanie względem siebie rysuje delikatną nić strukturalnych zależności ludzi, instytucji i wartości kulturowych. Wydawać się może, że system jest dla Turnera czymś niezwykle silnie osadzonym w tychże wartościach, te zaś są niezmiennie i odporne na wszelkie obyczajowe *coup d'état*. Nic jednak bardziej mylnego. Stabilność struktury społecznej nie jest jej cechą trwałą. Wręcz przeciwnie, to właśnie jej cykliczne załamania i rozprężenie obowiązujących relacji stanowią o jej zasadniczym systemowym wymiarze. Chwilowe stany anomii społecznej prowadzą do wytworzenia się specyficznego typu struktury. Turner nazywa ten stan „antystruktura”, podkreślając jednocześnie znaczenie trzech innych, równie istotnych pojęć dla swojej koncepcji. Twierdzi on, iż antystruktura wyraża się poprzez: *communitas*, wspólnotę równych statusem społecznym jednostek; liminalność, stan kulturowego i symbolicznego zawieszenia będący podstawową cechą fazy rytuałów przejścia w społeczeństwach o niskim stopniu złożoności; oraz liminoidalność, odpowiednik liminalności we współczesnych społeczeństwach złożonych. Kwestia ta została przez niego objaśniona najpełniej w takich pracach, jak: *Las symboli. Aspekty rytuału u ludu Ndembu* (Turner 2007), *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (Turner 1969), *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia* (Turner 1981), czy *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience* (Turner 1985). Podobnie jak Geertz, brytyjski antropolog nie jest jednak zainteresowany stroną formalną konstrukcji kultury. Zdecydowanie bardziej interesuje go konstytuująca ją symbolika, w szczególności symbolizm rytualny i religijny.

Symboliczny wymiar życia religijnego jest dla Turnera przedmiotem, którego dogłębne zbadanie stało się z czasem swoistą *idée fixe* podczas jego badań wśród Ndembu w Zambii. W jednej z prac nawiązujących do ich rezultatów, *The Ritual Process*, rozwija on swoją koncepcję *communitas* oraz fazy liminalnej, czyli zasadniczego etapu procesu przejścia od stanu uporządkowanej struktury do pozornie chaotycznej i niezbornej antystruktury. To właśnie ten moment leżący „w i poza czasem” interesuje go w szczególności jako przejaw kulturowego mechanizmu zapobiegania całkowitemu rozpadowi relacji społecznych oraz zacieśnianiu więzi wspólnotowych. Uważa on *communitas* za jeden z instrumentów samoregulacji społeczeństwa stojącego u progu dramatycznych wydarzeń lub zagrożonego przez czynniki mogące przyczynić się do rozpadu jego najważniejszych spoiw. Liminalny (progowy) charakter stanu *communitas* łączy w sobie przeciwstawne war-

tości, których jednoczesne funkcjonowanie w normalnych warunkach (czyli w ramach obowiązującej struktury) byłoby niemożliwe. Antystruktura jest zarazem sakralna i świecka, hierarchiczna i egalitarna. Pozwala ona na wprowadzenie w życie wzorów zachowań i obyczajów, które są sprzeczne z zasadami panującej hierarchii społecznej i negują zastany porządek, dewaluując pozycję autorytetów i instytucji. Opozycja struktura/antystruktura jest integralną częścią ciągłego procesu zmiany kulturowej pomimo faktu, iż są to w gruncie rzeczy dwa przeciwstawne jakościowo modele rzeczywistości. Jak mówi Turner: „pierwszy to model społeczeństwa jako ustrukturyzowanego, zróżnicowanego i często hierarchicznego systemu pozycji polityczno-prawno-ekonomicznych z wieloma rodzajami oceniania, który dzieli ludzi posługując się kategoriami ‘mniej’ lub ‘więcej’. Drugi, który pojawia się w okresie liminalnym jest modelem społeczeństwa pozbawionego struktury lub ze strukturą szczątkową i ze stosunkowo nie zróżnicowanym *comitatus*, społecznością, a nawet wspólnotą równych jednostek, które wspólnie poddają się władzy rytualnej starszyzny” (Turner 1969: 96).

Niewątpliwie podstawowym materiałem analitycznym w koncepcji antystruktury jest rytuał. Stanowi on punkt wyjścia dla wszystkich dalszych rozważań na temat zasad funkcjonowania społeczeństwa w fazie liminalnej. Wiedzieć trzeba, że Turner rozpoczynał swoje badania terenowe, będąc pod wyraźnym wpływem szkoły manchesterskiej, zwłaszcza jej lidera Maxa Gluckmana oraz strukturalnego-funkcjonalizmu Radcliffe’a-Browna. Jak sam przyznawał, rytuał, podobnie jak praktyka społeczna, nie stanowiły w początkowym okresie jego kariery ważnego elementu badań antropologicznych, podobnie było zresztą z innymi ówczesnymi przedstawicielami antropologii brytyjskiej (por. Deflem 2002: 189). Ów brak zainteresowania wynikał między innymi z jego zaangażowania w działalność Rhodes Livingstone Institute, ośrodka badawczego nastawionego na dostarczanie praktycznych koncepcji antropologicznych, dzięki którym kolonialna maszyna Imperium Brytyjskiego w zamierzeniu swoich twórców miała działać sprawniej i efektywniej⁴⁰. Założenia Gluckmana i Radcliffe’a-Browna wykrystalizował on w swych opracowaniach poświęconych praktykom rytualnym jako pewną „odskocznnię” metodologiczną dla swych własnych przemyśleń w tym względzie. Nieśmiałym ruchem w tym kierunku była pierwsza poważna praca naukowa Turnera zatytułowana *Schizm and Continuity in a African Society: A Study of Ndembu Village Life* (Turner 1957). Jednakże najczytelniejszym wykładem teorii rytuału i struktury społecznej okazała się praca

⁴⁰ Innym źródłem początkowych uprzedzeń do badań nad rytuałem były zapewne jego doświadczenia życiowe, zwłaszcza lata spędzone w środowisku teatralnym. Matka Turnera była bowiem aktorką Teatru Narodowego Szkocji.

The Ritual Process, w której przedstawił on syntetyczną wykładnię spojrzenia procesualnego na działania symboliczne, strukturę społeczną i praktyki rytualne.

Wieloletnie badania wśród Ndembu Turner prowadził z właściwą sobie brytyjską pedanterią warsztatową. Jak sam mówił: „Przez pierwsze miesiące pracy terenowej zebrałem rozsądną ilość danych dotyczących systemów pokrewieństwa, struktury wioski, małżeństw i rozwodów, polityki plemiennej i wioskowej oraz cykliów rolniczych. Zapelnilem swój notes genealogiami; tworzyłem plany rozmieszczenia chat i spisy ludności [...] Jednakże czułem, że zawsze byłem na zewnątrz, nawet wtedy, gdy poznałem dostatecznie dobrze język tubylców [...] Zostałem zmuszony do uznania prawdy, iż aby poznać chociażby jeden segment kultury Ndembu musiałem przezwyciężyć swoją niechęć wobec rytuału i zacząć go badać” (Turner 1969: 7). Jak widzimy, doświadczenie terenowe i wewnętrzna potrzeba poznania kultury badanej społeczności w jej własnych terminach zweryfikowała wyuczoną powściągliwość względem praktyk rytualnych i, co za tym idzie, symbolicznego języka Ndembu. Turner uznał tę konstatację za punkt zwrotny w swoich badaniach i skierował się w stronę antropologicznej analizy rytuału rozumianego jako odrębny rodzaj rzeczywistości. Trudno chyba o bardziej wyrazisty przykład stosunku antropologii symbolicznej do formalizmu i prób scjentyistycznej obiektywizacji tubylczego świata.

Turnerowska wizja działań symbolicznych i struktury społecznej znalazła się z początku w głębokim impasie z powodu braku ugruntowanego zaplecza teoretycznego w kwestii badań nad symbolicznym aspektem zachowań ludzkich i struktury społecznej. Europejskie nauki społeczne zawładnięte były wówczas przez strukturalizm, a w Wielkiej Brytanii nadal żywy był nurt funkcjonalny. Wprawdzie dość przypadkowo, ale z jakże wymiernym skutkiem Turner sięgnął do *Obrzędów przejścia* van Gennepa, szukając w tej pracy intelektualnego oparcia dla swych obserwacji terenowych⁴¹. Zawarta tam procesualna koncepcja rytuałów przejścia szybko stała się dla brytyjskiego antropologa inspiracją i podstawą do dalszego jej rozwinięcia, tym razem z położeniem większego nacisku na symboliczny charakter tych zjawisk.

W mniemaniu zwolenników strukturalizmu i funkcjonalizmu rytuał jest jedynie symbolicznym wyrazem potrzeby danej społeczności do publicznego potwierdzenia istniejącego *status quo*. Myśl ta znana jest już od czasów Durkheima. Turner poszedł jednak znacznie dalej twierdząc, że rytuał jest wprawdzie odzwierciedleniem pewnej potrzeby, lecz potrzeba ta wyraża dążenie do przełamania hierarchicznych ograniczeń istniejącej struktury

⁴¹ O okolicznościach kontaktu Turnera z myślą antropologiczną van Gennepa wspominałem już w rozdziale pierwszym.

społecznej. Dzięki rytuałom przejścia wprowadzony zostaje impuls dla zmiany kulturowej i transformacji relacji społecznych oraz, co za tym idzie, systemu społecznego. Chwilowość stanu liminalności nie jest dla tego zamierzenia przeszkodą. Skutki praktyk rytualnych oddziałują daleko poza swe społecznie ustalone ramy i mogą być traktowane jako kulturowy precedens, na bazie którego jednostki i grupy wprowadzają zmiany w ramach ustalonych wzorców. Rytuały są epifenomenem; równoczesnym wyrazem i odbiciem struktury społecznej podlegającej samosprawczej transformacji. W tym znaczeniu rytuał jest procesem posiadającym także status ontologicznego zwierciadła struktury społecznej.

Zachodzące w trakcie rytuału przejście od struktury do antystruktury opiera się na ustanowieniu liminalnego charakteru systemu stosunków pomiędzy aktorami społecznymi. Liminalność relacji społecznych jest mechanizmem przesuwającym status uczestników danego rytuału poza dostępną w codziennym życiu sferę ich kompetencji. Zyskują oni całkowicie nowy status społeczny, czego symbolicznym wyrazem może być praktyka nadawania nowych imion na czas trwania stanu ich zwieszenia i bycia „pomiędzy”. Tworzą oni egalitarną wspólnotę *communitas*, w której dotychczasowe podziały statusowe tracą swe znaczenie. Zanik hierarchii społecznej sprzyja spontaniczności relacji pomiędzy jednostkami. Tak jak widział ten problem Martin Buber, tak też Turner skłania się ku umieszczeniu *communitas* w sferze powszechnie dostępnego dla wszystkich członków wspólnoty przeciwstawienia lub hybrydyzacji struktury społecznej (Turner 1969: 127)⁴². Dlatego też *communitas* zawiera się, jego zdaniem, w intersubiektywnym polu stosunków między jednostkami struktury społecznej lub, jak nazwałby to Buber, w *das Zwischenmenschliche* (tym, co „międzyludzkie”).

Communitas pojawia się tam, gdzie zanika struktura lub jej wpływ na ludzkie działanie staje się marginalny. Wypełnia ona lukę w kwestii nadawania sensu rzeczywistości podczas momentów społecznego załamania i kryzysu. Nie znosi jednak istnienia relacji społecznych, wprowadzając w zamian systemową pustkę, ale jedynie uwypukla ich ambiwalentną naturę, tzn. ich rolę w stałej fluktuacji społeczeństwa od struktury do antystruktury. Ten ciągły dialektyczny proces jest, zdaniem Turnera, fundamentem trwania systemu społecznego w czasie, czyli procesu historycznego. Nie jest ono dosłowną opozycją wobec właściwej struktury systemu społecznego. Nigdy nie było zresztą zamierzeniem Turnera tworzenie strukturalnych opozycji na wzór Lévi-Straussa⁴³. Podobnie jak termin antystruktury wpro-

⁴² Turner odwołuje się w tym miejscu do koncepcji wspólnoty autorstwa Bubera i psychologii z nurtu *Gestalt*.

⁴³ Choć odwołuje się on często do Lévi-Straussa, to nie traktuje tego antropologa jako źródła inspiracji, lecz bardziej jako punkt krytycznego odniesienia dla kierunku symbolicznego.

wadzone one zostają jedynie „strategicznie i nie sugerują radykalnej negacji [struktury – J.D.]” (Turner 2006: 229). *Communitas* jest raczej specyficzną aberracją strukturalnych zależności jednostek, a dokładniej – ich relacji statusowych. Wskazuje ono kulturowe alternatywy i możliwe kierunki rozwoju. Władza i podporządkowanie, bogactwo i ubóstwo, autorytet i jego brak odwołują się niezmiennie do pewnego ustalonego wzorca, strukturalnego lub antystrukturalnego zestawu pozycji społecznych. W konsekwencji poczucie wspólnoty w danej społeczności nie zostaje osłabione poprzez czasowe zniesienie zasad i norm tworzących jej strukturę. Podtrzymywane jest ono i umacniane dzięki odwołaniu się do przenikającej wszystkie aspekty życia symboliki danej kultury zawartej w takich jej sferach, jak mity, rytuały, systemy filozoficzne oraz sztuka.

Najbardziej obrazowym przykładem symboliki *communitas* są zjawiska religijne. To w ramach systemów wierzeniowych, praktyk magicznych i religijnych rytuałów najczęściej uwidocznione zostają relacje społeczne funkcjonujące w strukturze społecznej i ich dysfunkcja w ramach antystruktury. Turner wskazuje na ten problem w pracy *Gry społeczne, pola i metafory* (Turner 2005a). Utrzymuje w niej, że generowanie liminalnego stanu stosunków społecznych składać może się z kilku faz, które stanowią również odrębne aspekty tego zjawiska. Należy do nich: symboliczne zachowanie oznaczające oderwanie się jednostki lub grupy od wspólnoty, „outsiderstwo”, czyli permanentne, sytuacyjne lub dokonane z własnej woli pozostawanie poza strukturalnymi więzami danego systemu społecznego oraz stała lub przejściowa strukturalna niższość. Pierwsze z wymienionych zachowań symbolicznych związane jest z sekwencyjną strukturą rytuałów przejścia. Uczestnik rytuału pozbawiony zostaje wszelkich atrybutów wynikających z jego dotychczasowej pozycji, a jego status staje się wieloznaczny. Przykładem takiego stanu zawieszenia może być okres nowicjatu i ekskomuniki w Kościele katolickim. Do kategorii społecznych outsiderów zalicza się szamanów, wróżbitów, media, mnichów i kapłanów. Ich status różni się od tzw. „ludzi pogranicza”, których status przypisywany jest sferze między dwoma systemami kulturowymi. Do tych ostatnich zaliczyć można podróżujących cudzoziemców, jak np. pielgrzymów, parweniuszy (ludzi nastawionych na awans społeczny), jednostki migrujące ze wsi do miast czy też kobiety o zmienionej względem tradycyjnej roli społecznej. W tym przypadku ich pozycja jest symbolicznie podwyższana wobec statusu grupy, ale nie mają oni gwarancji późniejszego uregulowania ich niejednoznacznego miejsca w społeczeństwie. Strukturalna niższość może być – podobnie jak dwa pozostałe wspomniane tu aspekty kulturowe – stała, jak i przejściowa. Jej rola jest szczególnie podkreślana w społeczeństwach kastowych i klasowych. Do grupy ludzi posiadających najniższy status zalicza się „wyrzut-

ków”, niewykwalifikowanych robotników, biedaków i pariasów. Ich pozycja społeczna w religii oraz w sztuce sprawia, że często przypisuje się im „symboliczną funkcję reprezentowania społeczeństwa, bez cech i ograniczeń związanych ze statusem [...] W wielu społeczeństwach plemiennych i przedpiśmiennych, w których stratyfikacja jest niemal niedostrzegalna, niższość strukturalna często ujawnia się pod postacią nosiciela wartości, ilekroć siła struktury zostaje dychotomicznie przeciwstawiona jej słabości” (Turner 2005a: 198). Ta symboliczna reprezentacja odwołuje się nierzadko do metafory całej ludzkości. Wymownym przykładem takiego połączenia kategorii religijnych, społecznej marginalizacji i przesłania politycznego była ideologia i działalność Gandhiego. Pariasy (Gandhi stosował termin „haridżanie”) stanowili według tego indyjskiego aktywisty niepodległościowego wyraz upokorzenia i dyskryminacji wszystkich grup społecznych ciemżonych przez tłumiący swobodę demokratycznego wyboru system kolonialny. Wyjście poza horyzont lokalnego spojrzenia jest dla procesu ustanawiania *communitas* znaczące. Dzięki temu zabiegowi rodzi się w grupach o najniższym strukturalnym statusie poczucie „siły słabych”, które może stać się dla nich istotnym czynnikiem mobilizującym do działania.

6. System symboliczny a relatywizm kulturowy: poglądy Davida Schneidera

Czynniki napędzające działanie ludzkie wynikają nie tylko z strukturalnych zależności pomiędzy jednostkami a społeczeństwem. Mogą one również być kulturową ekstrapolacją relacji biologicznych, jak ma to miejsce w przypadku związków krewniaczych. Teza ta stała się naczelnym tematem badań Davida Schneidera, drugiego obok Clifforda Geertza antropologa symbolicznego wywodzącego się z amerykańskiego odłamu tego kierunku. Schneider nigdy nie ukrywał swoich fascynacji teorią socjologiczną Talcotta Parsonsa. Dlatego też jego teoria kulturowej symboliki związków pokrewieństwa funkcjonujących w społeczeństwie amerykańskim wykazuje duży wpływ podejścia systemowego tego właśnie autora. Najwyraźniejszym dowodem oddziaływania teorii Parsonsa na myśl antropologiczną Schneidera jest jego wydana po raz pierwszy w 1968 r. praca *American Kinship. A Cultural Account* (Schneider 1980).

Zdaniem Schneidera związki pokrewieństwa stanowią system symboli. Z pozoru stwierdzenie to nie wnosi nic nowego do badań nad systemami pokrewieństwa. W podobnym duchu wypowiadał się bowiem już Lévi-Strauss, budując teorię strukturalnych relacji pomiędzy kategoriami natury

i kultury, objawiających się między innymi w opozycjach grup krewniczych. Schneider potraktował jednak dokonania francuskiego badacza jako niepełny obraz tego problemu. Stwierdził on, iż wprawdzie symboliczne rozróżnienie sfery natury i kultury przejawiające się w stosunkach między mojetami, grupami totemicznymi, klanami i rodzinami istnieje, lecz jest ono jedynie o tyle prawdziwe, o ile imputować będziemy badanym przez nas społecznościom euroamerykański model kulturowy. Oznacza to, że system kulturowy wprowadzający do obiegu tego typu rozróżnienie jest swoistym produktem cywilizacji zachodniej, a wszelkie próby przełożenia jego kategorii na język innych kultur jest co najmniej nieuprawnione. Stwierdzenie to i dalsza krytyka metody strukturalnej dokonana przez Schneidera nie zmienia jednak faktu, że kwestie budowy systemu kulturowego jako pewnej całości oboje uczeni widzieli podobnie.

We wprowadzeniu do *American Kinship* Schneider stwierdza, że „konkretna kultura składa się z jednostek (oryg. *units* – J.D.) definiowanych pod pewnymi względami i rozróżnianych ze względu na określone kryteria. Jednostki te definiują świat lub uniwersum, sposób w jaki rzeczy są odnoszone względem siebie oraz to, czym te rzeczy powinny być i co czynić” (Schneider 1980: 1). Jeśli chodzi o same składowe kultury, czyli jednostki, to, jak przyznaje, „użyłem terminu ‘jednostka’ jako najszerze, najbardziej ogólne i wieloznaczne pojęcie w tym kontekście. Jednostka w konkretnej kulturze to po prostu wszystko, co jest zdefiniowane kulturowo i wyróżniane jako pewna całość. Może to być osoba, miejsce, rzecz, uczucie, fantazja, halucynacja, nadzieja, idea” (Schneider 1980: 2). Schneider nie poprzestaje jednak na tej definicji i posuwa się dalej w stronę partykularyzmu kulturowego. Powiada, że termin „jednostka” może mieć szersze znaczenie niż określone powyżej. Dzieje się tak, gdy mamy do czynienia z systemem traktowanym jako swoista, tzn. związana z danym kontekstem kulturowym, całość. Przykładem takiego systemu jest amerykański rząd. W Stanach Zjednoczonych funkcjonuje rząd federalny oraz rządy stanowe, które pozostają we wzajemnych relacjach. Podobnie jak inne systemy kulturowe, ich kompetencje przenikają się; w tym konkretnym przypadku na płaszczyźnie egzekutywy, mocy legislacyjnej i sądownictwa.

Relacyjne podstawy amerykańskiego systemu kulturowego najpełniej uwidoczniają się jednak w więzach pokrewieństwa. Problem ten stanowi zasadniczą oś rozważań w *American Kinship*. Kultura amerykańska późnych lat sześćdziesiątych charakteryzowała się dużym dynamizmem, co wynikało po części z zachodzących wówczas przemian obyczajowych. Ówczesny proces zmiany społecznej posiadał daleko idący wymiar strukturalny. Wchodzące w dorosłość pokolenie nastolatków wychowanych w latach boomu

gospodarczego lat pięćdziesiątych głosiło hasła kontestacji konserwatywnej obyczajowości amerykańskiej, wprowadzając w życie swoje własne wzorce postępowania. Odrzucenie autorytetu starszego pokolenia oraz dążenia do realizacji „amerykańskiego snu” przeplatało się z ideologią kontrkultury i swobodą obyczajową. Idea wolnej miłości propagowana przez subkulturę hippisów budziła mieszane uczucia wśród przedstawicieli mieszczańskiej kultury Ameryki. Niemniej problem seksualności stał się w tamtych latach jednym z bardziej nośnych tematów w publicznym dyskursie w tym kraju. Praca Schneidera doskonale współgrała z duchem czasu. Społeczeństwo szukało gorączkowo odpowiedzi na pytania dotyczące życia seksualnego, a praca *American Kinship* dostarczyła w tym względzie kilku istotnych sugestii.

Jej zasadnicza teza mówiąca, że relacje społeczne są pochodną związków opartych na metaforze stosunku seksualnego nie miała jednak w zamierzeniu Schneidera stanowić teoretycznego paradygmatu w stylu zwolenników strukturalizmu. Daleka była też od ustanowienia kolejnego stanowiska redukcjonistycznego. Nigdy nie ukrywał on swojej niechęci do badań prowadzonych w sposób formalny, zaś jego konflikt z Georgem Peterem Murdockiem stał się wręcz legendarny⁴⁴. Niezadowolony z powodu zastanego stanu badań struktur pokrewieństwa wyraził w pracy *Marriage, Authority, and Final Causes: A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage* z 1955 r. mówiąc, iż: „najprostszy i najbardziej oczywisty sposób wykazania, że wszyscy oni się mylili jest użycie jako przykładu terminów z amerykańskich struktur pokrewieństwa” (cyt. za Feinberg 2001: 5). To dość kategoryczne stwierdzenie wydawać może się co najmniej wyrazem dużej dozy pewności siebie, jeśli nawet nie tupetu, lecz określa ono jednak dobrze metodykę Schneidera. Rysując projekt swojej koncepcji, trzyma się on kurczowo pojęć i logiki własnego wywodu, nie zważając na ich, niekoniecznie trafne, odniesienie do rzeczywistości w terenie⁴⁵. Nie zmienia to jednak faktu, że dzięki jego obserwacjom społeczeństwa amerykańskiego kwestia znaczenia relacji wynikających z kontekstu seksualnego została wprowadzona na arenę antropologicznej debaty w czasie, kiedy taki krok był wyjątkowo potrzebny.

Kulturowy aspekt seksualności jest w mniemaniu Schneidera tak samo specyficzny, jak kultura, do której przynależy. Sama w sobie kultura jest w pewnym sensie obiektywna i rzeczywista. Nie znaczy to jednak, że każde

⁴⁴ Jego krytyczny stosunek do Murdocka może nieco dziwić, zważywszy, iż to dzięki niemu Schneider dostał się na studia doktoranckie z antropologii.

⁴⁵ Wskazuje na ten problem Adam Kuper, poświęcając dużą część swoich rozważań na temat Schneidera gruntownemu przyjrzeniu się niedociągnięciom zawartym w jego teorii (Kuper 2005).

dające się zaobserwować zjawisko, każda regularność ludzkich zachowań jest częścią kultury. Nie można również bezpośrednio wyprowadzać wniosków z działań ludzi na temat budowy kultury. Tworząc teorię jej struktury, należy skupić swoją uwagę na relacjach i związkach znaczeniowych zachodzących pomiędzy jej jednostkami, te zaś posiadają najczęściej charakter symboliczny. Interakcja społeczna składa się z zestawu reguł określających zasady postępowania oraz warunki jakie trzeba spełnić, aby działanie społeczne zostało zaakceptowane jako dopuszczalne w obrębie istniejącego porządku systemowego. Tworzą one standardy postępowania, normy i dają wskazówki, jak działanie w danej wspólnocie powinno przebiegać. Warunkiem prawomocności antropologicznej obserwacji tych zachowań jest świadomość swoistości każdej kultury i równie partykularnego charakteru jej symbolicznych podstaw. Konstrukty kulturowe, czyli innymi słowy symbole, różnią się od każdej innej formy systematycznego, regularnego wzoru obserwowanych zachowań. Oznacza to, że wzór tych zachowań różni się od porządku kulturowego. Nie znaczy to jednak, że kultura nie jest tożsama z podejmowanym w jej ramach działaniem. Istota danej kultury zamyka się właśnie w dającym się zaobserwować zachowaniu, lecz jest to zjawisko specjalnego rodzaju (Schneider 1980: 5).

Przedstawiona przez Schneidera hipoteza dotycząca specyfiki zachowań symbolicznych znajduje swoje odzwierciedlenie w amerykańskim modelu pokrewieństwa opisanym w *American Kinship*. Jak już wspomniałem w rozdziale pierwszym, system ten opiera się na uznaniu, że do grupy krewnych zalicza się osoby pozostające w symbolicznym stosunku wobec ego bądź ze względu na rzeczywiste pokrewieństwo biologiczne, bądź poprzez prawo stanowione. Postrzeganie kogoś jako naszego krewnego jest w kulturze amerykańskiej uzależnione od pozostawania z nim w ciągu bezpośrednich relacji. Jednostka będąca biologicznym krewnym może być wykluczona z tej kategorii z powodu ich braku, z kolei jednostki żyjące w zażyłych stosunkach z daną rodziną mogą być określane mianem wuja lub ciotki. Amerykańska terminologia związana ze strukturami pokrewieństwa jest pod tym względem bardzo rozbudowana. Schneider dzieli ten zbiór na dwie kategorie, korzystając przy tym z zależności istniejących w języku angielskim. Pierwsza z nich stanowi grupę terminów podstawowych, druga składa się z terminów derywacyjnych. Terminy derywacyjne tworzone są poprzez dodanie do właściwego terminu końcówki lub przedrostka modyfikacyjnego. Rozgrywający się na płaszczyźnie językowej proces kategoryzowania jednostek jako członków grup krewniaczych odnoszony jest najczęściej do metafory stosunku prawnego. Ojciec (*father*) różni się od teścia (*father-in law*) podkreśleniem jego relacji krwi wobec dziecka i na odwrót. Oprócz terminu

in law („w oczach prawa”, „prawny”) język angielski wyróżnia w tej kwestii także: *step-*, *foster*, *great*, *grand*, *first*, *second*, *removed*, *half* oraz *ex-*. Termin *half* odnoszony jest wyłącznie do brata lub siostry, *ex-* do małżonków, *removed* do kuzyna, *great* do ojca, matki, syna i córki. Schneider utrzymuje, że podział ten jest przestrzegany restrykcyjnie w społeczeństwie amerykańskim (co jednak nie jest do końca prawdą), a rozróżnienie relacji krwi i prawa stanowionego kształtuje większość rodzajów stosunków społecznych.

Podstawową strukturą krewniaczą w społeczeństwie amerykańskim jest rodzina. Jest ona kulturowym paradygmatem określającym kto jest naszym krewnym i jak powinniśmy się wobec niego zachowywać (Schneider 1980: 59). Sama stanowi ona także najbardziej podstawowy system symbolicznych relacji konstytuujących amerykański sposób myślenia o innych ludziach. Jej cechą dystyngtywną w tym konkretnym kontekście kulturowym jest rozróżnienie kategorii krewnych jako osób i rodziny jako grupy osób. Jak stwierdza amerykański antropolog: „krewny postrzegany jako osoba różni się znacząco od cech definiujących osobę jako krewnego” (Schneider 1980: 59). Osoba (*person*) jako jednostka kulturowa jest kompozycją różnego rodzaju elementów wywodzących się z różnych podsystemów symbolicznych i domen. Jej kulturowe atrybuty definiowane są przez odgrywaną przez nią rolę w systemie płci, systemie kategorii wiekowych, jak też w systemie klas społecznych. Inne podsystemy społeczne definiują jej miejsce w kulturze na bazie reprezentowanych przez nią przekonań religijnych, politycznych lub wykonywanego zawodu. Jest ona konceptualizowana zarówno w sposób konkretny, jak i abstrakcyjny. Na kategorię osoby składają się standardy normatywne oraz jej rzeczywiste istnienie jako żywego indywiduum starającego się postępować według tychże norm. W tym sensie rodzina jako grupa osób jest konstruktem kulturowym, podobnie jak kościół stanowi grupę wiernych, zespół sportowy grupę zawodników, a uniwersytet grupę uczonych i studentów. Normatywne aspekty funkcjonowania osoby w społeczeństwie wyznaczają zatem zasady działania zarówno w kulturze rozumianej szeroko jako pewna całość, jak i w jej podsystemach, tzn. subkulturach i polach aktywności życiowej danej jednostki. Tezę tę wydaje się potwierdzać zakorzeniony głęboko w kulturze amerykańskiej indywidualizm. Jedną z naczelných zasad postępowania Amerykanów jest bowiem dążenie do samospelnienia w wykonywanej przez siebie pracy i zapewnienia sobie osobistej wolności i swobody w społeczeństwie.

Ja wynika z powyższego przykładu, system kulturowy jest, zdaniem Schneidera, zbiorem relacji jednostek działających w określonych sferach i posiadających zdefiniowane kulturowo przymioty. Kulturowa kategoryzacja dokonywana za pomocą mechanizmów symbolicznych jest zasadniczym

warunkiem uzyskania statusu członka danego społeczeństwa. Może ona zachodzić na bazie względnie niewielkiego zestawu cech ucieleśnionych w postaci jednego symbolu lub być wynikiem zachodzenia na siebie różnorodnych pojęć i systemów symbolicznych (Schneider 1980: 111). Przykładem tej zależności, tyle że na mniejszą skalę, są związki pokrewieństwa i pojęcia definiujące krewnych. Pomimo różnicy perspektyw i skali kultura jako całość oraz jej poszczególne fragmenty są zbudowane w oparciu o te same zasady.

Przełożenie konstrukcji amerykańskiego systemu pokrewieństwa na inne zjawiska i konteksty kulturowe wydaje się zamierzeniem chybionym. Jest on tak samo specyficzny, jak cała kultura amerykańska. Schneider był świadomy bezzasadności aplikowania amerykańskiego modelu pokrewieństwa w odmiennych kontekstach kulturowych i nie starał się o to, by przedstawiony w *American Kinship* wzór stał się uniwersalnym narzędziem analizy antropologicznej. Dość nieoczekiwanym dowodem tego śmiałego podejścia była opublikowana w 1984 r. praca *A Critique of the Study of Kinship* (Schneider 1984). Podjął się on w niej krytyki nie tylko własnej koncepcji, ale również całej antropologicznej tradycji badawczej w tej materii. Ta oparta na badaniach przeprowadzonych na wyspach Jap w Mikronezji książka jest nie tylko zbiorem terenowych obserwacji, lecz także dogłębnym spojrzeniem na dotychczasowe badania nad strukturami pokrewieństwa prowadzonymi przez europejskich i amerykańskich antropologów. Schneider stawia w niej zarzut etnocentryzmu wszystkim uczonym, którzy zajmowali się tym problemem z pozycji zachodniej nauki. Teoria struktur pokrewieństwa jest jego zdaniem produktem kultury zachodniej i stosowanych w jej ramach modeli badawczych. W swej pracy stara się dowieść słuszności tego założenia poprzez dość oryginalny zabieg metodologiczny. Konstruując z początku wzór związków pokrewieństwa, Jap kieruje się wytycznymi dostarczanymi przez takich antropologów, jak Durkheim, Rivers i Radcliffe-Brown (por. Kuper 2005: 127). Czyni to jednak tylko po to, by zaraz obalić postawione przez siebie tezy, przechodząc jednocześnie do meritum sprawy. Jest nią konkluzja mówiąca, że przypadek struktury pokrewieństwa mieszkańców Jap stanowi oczywistą konsekwencję apriorycznie przyjętych narzędzi i pojęć wziętych z euroamerykańskiego instrumentarium antropologicznego. Społeczność Jap nie posiada bowiem struktury pokrewieństwa w naszym rozumieniu, co sprawia, że każda próba narzucenia tej kulturze takich terminów, jak ojciec, matka czy wuj skazana jest na naukową kompromitację. Narażając się samemu na zarzut kulturowego relatywizmu, Schneider przygotował jednak grunt dla późniejszych stanowisk badawczych, które rozwinęły sygnalizowane przez niego kwestie.

7. Swoistość spojrzenia antropologii symbolicznej na problem systemu społecznego

Odrzucenie tradycyjnego pojęcia systemu w ramach antropologii symbolicznej było czymś więcej niż tylko wyrazem niezgody na paradygmat strukturalizmu i postawieniem się poza debatą subiektywno-obiektywistyczną. Był to także wyraz zrealizowanego w praktyce programu naukowego, który zakładał, zupełnie odmienną od obowiązującej, wizję konstrukcji życia społecznego i kultury. Antropologia symboliczna nie widziała bowiem potrzeby włączania się w toczące się dyskusje na temat tego czy powinno się skupiać na działaniach jednostek, czy też może na oddziaływaniu społeczeństwa na te jednostki. Tego rodzaju rozumowanie było dla Geertza, Turnera i Schneidera bezzasadne i niezrozumiałe. Zgadzała się oni co do jednego. Kultura jest co prawda systemem, ale jest to system symboli. Posiada on zatem specyficzny, bo oparty na znaczeniach, charakter. Strukturalnych zależności zachodzących między poszczególnymi elementami tego systemu nie można ująć w kategoriach opozycyjnych. Ich rola i pozycja w systemie symbolicznym jest uwarunkowana kulturowo. Symbole mogą zatem przemieszczać się wewnątrz systemu kultury, jeśli tylko zaistnieje taka potrzeba. Zmiana znaczenia danego symbolu nie jest niczym dziwnym ani sprzecznym z logiką danej kultury. Nie musi też być postrzegana jako przejaw destabilizacji jej struktury. Płynność znaczeń polega na ich adaptacji do nowych kontekstów, podatności na manipulację i umowności semantycznych odniesień je konstytuujących.

Wydawałoby się zatem, że system kultury jest oparty na bardzo niepewnych fundamentach. Jednakże jak możemy sami zaobserwować na co dzień, kultura działa całkiem sprawnie i nie zanoszą się na to, że nagle obudzimy się w świecie całkowicie odmiennym od tego, jaki obserwowaliśmy wczoraj. Jak się zatem dzieje, że umowność symbolicznych podstaw kultury nie podważa kulturowej konstrukcji? Kultura jako system posiada pewne mechanizmy kształtujące jej formę i zasięg. Nie są to jednak narzędzia samo-regulacji, zapewniające absolutne bezpieczeństwo przed społecznym rozpadem. Kulturowe *equilibrium* jest zawsze tylko celem do osiągnięcia, a nie rzeczywistym stanem. Uczestnicząc w kulturze, negocjujemy znaczenia, nawet jeśli wydaje nam się, że realizujemy wzorce „tradycyjne”. Geertz podkreślał, że system kultury jest w gruncie rzeczy pewnym rodzajem modelu światopoglądowego. Turner z kolei utrzymywał, że czynniki prowadzące do sytuacji konfliktowych i groźby rozpadu struktury społecznej mogą prowadzić do przywrócenia *status quo*, ale nie muszą. Równie naturalnym mechanizmem kulturowym jest uznanie faktu, że system istnieją-

cych dotychczas relacji społecznych został zerwany i mamy do czynienia z wydzieleniem się z oryginalnej grupy nowej wspólnoty, która realizować będzie od teraz własne cele. Schneider był przekonany, iż systemy kulturowe są uwarunkowane przez ich lokalną specyfikę; nie dają się one porównać z żadnym innym systemem kulturowym. Dają się jednak sprowadzić do innych systemów symbolicznych, jak na przykład systemu symboli odnoszących się do sfery seksualności.

Na tym tle zadziwiającym wyjątkiem od reguły jest postawa Mary Douglas. Jej poglądy na temat systemowego charakteru kultury związane były zawsze blisko ze strukturalizmem i jako jedyna spośród omawianego przeze mnie grona antropologów symbolicznych upierała się przy tym, że założenie o istnieniu opozycyjnych reguł kultury da się jeszcze w niektórych przypadkach obronić. Tak też odczytywać można *Czystość i zmazę*. W życiu codziennym posługujemy się bowiem uproszczonymi wersjami systemu kultury. Najchętniej widzielibyśmy świat w kategoriach czerni i bieli. Dlatego też często wprowadzamy rozdział na to, co jest czyste i przynależące do sfery cywilizacji, jak i na to, co jest zanieczyszczone i będące częścią pozbawionego reguł świata barbarzyńskiego Douglas wyznaczyła sobie cel badawczy: rekonstrukcja tych najbardziej podstawowych elementów konceptualizacji rzeczywistości. Interesuje ją w głównej mierze to, jak ludzie obchodzą się z symbolami odnoszącymi się do kategorii podstawowych. Warto na koniec odnotować, że pozycja Douglas w obrębie nurtu symbolicznego wcale nie była marginalna ze względu na jej odmienne przekonania w kwestii systemu. Zgadzała się ona bowiem co do tego, że system kultury jest w pierwszej kolejności oparty na symbolach. Poglądem, który nadawał jej wersji antropologii symbolicznej unikalny wyraz była teza, że sfera znaczeń jest ustrukturyzowanym systemem relacji symbolicznych. Tym samym, w takim samym stopniu jak antropologia symboliczna stawiała się poza tradycyjnym pojęciem systemu, tak Mary Douglas zajęła pozycję poza kierunkiem symbolicznym w kwestii systemowego charakteru kultury.



Kulturowe i społeczne działanie symboli

1. Język, symbol, światopogląd

Człowiek jest w swych działaniach przede wszystkim istotą uwarunkowaną kulturowo. Teza ta przewija się we współczesnej antropologii i naukach społecznych nader często. Trudno się zresztą z nią (choćby w jej najbardziej rudymenarnym kształcie) nie zgodzić. Jak bardzo chcielibyśmy wyjść poza poletko naszej własnej kultury, zamierzenie to skazane jest niezmiennie na sromotną porażkę. Działanie w społeczeństwie jest bowiem w dużej mierze zależne od kulturowych predyspozycji jednostki nabytych w trakcie socjalizacji i osobistego doświadczenia. To one kształtują nasze wyobrażenia na temat rzeczywistości i przyczyniają się do zorientowania naszego działania w stronę określonych ram poznawczych. Nasz świat zanurzony jest w kulturze. Będąc pod jej przemożnym wpływem, nie możemy uniknąć etnocentrycznego „skażenia” naszych kategorii poznania, wartości i norm. Możemy jednak wypracować odpowiednie metody postępowania w zróżnicowanym kulturowo świecie tak, by w sytuacjach kontaktu móc zrozumieć odmienne zachowania i obyczaje. Podstawą tego projektu jest język. To poprzez kategorie językowe (lub szerzej – znaczeniowe) możemy odnaleźć wspólny poziom porozumienia z odmiennym systemem kulturowym. Przyznaje to m.in. Hans Georg Gadamer, dla którego twierdzenie to jest wręcz oczywistością (Gadamer 2003: 5). Język jest zatem w swym wymiarze symbolicznym podstawową platformą komunikacji, a interpretacja kategorii językowych jest czynnością skierowaną na zniwelowanie różnic występujących w procesie komunikowania. Interpretując działania innych członków naszego społeczeństwa, jak i przedstawicieli innych kultur, dokonujemy w gruncie rzeczy znaczeniowej translacji pojęć kulturowych. Przełożenie pojęć i symboli obciążonych bagażem kulturowej odmienności na terminy bliskie naszemu doświadczeniu stanowi zamierze-

nie niełatwe, lecz możliwe do zrealizowania. Tego rodzaju przedsięwzięcie badawcze stało się również jednym z ważniejszych punktów programu antropologii symbolicznej.

Język i działania oparte na kategoriach językowych są przesiąknięte symboliką. Rzecz można nawet, iż to symbole są ich cechą fundamentalną. Posługiwanie się symboliką kulturową poprzez użycie języka jest najczęściej operacją nieuświadomioną. Mówiąc o pojęciach abstrakcyjnych i odwołując się w życiu codziennym do symboli i metafor, zazwyczaj nie reflektujemy nad ich znaczeniem tak, jak czynią to np. antropolodzy, badając daną kulturę od strony jej struktur semantycznych. Nie oczekujemy też od innych ludzi, by posiadali oni odpowiednie kompetencje w tej kwestii. Społeczne użycie symbolu jest działaniem zrozumiałym *per se*. W kulturach zwanych jeszcze do niedawna archaicznymi zjawisko to jest uwypuklone najbardziej. We współczesnej kulturze naszego kręgu cywilizacyjnego mamy do czynienia z przypadkiem nieco bardziej skomplikowanym, niemniej opartym o zbliżony mechanizm. Symbolizm językowy tworzy nasze ramy poznawcze w stopniu dostatecznie silnym, by mógł on określać sposób, w jaki myślimy o świecie. Ludwig Wittgenstein twierdził, że to, czego nie da się wyrazić za pomocą języka, nie istnieje. Co więcej, sądził, iż zjawiska, których nie da się ująć językowo powinny być rugowane z kultury jako nieprzystające do jej systemu logicznego. Słynna fraza wieńcząca *Traktat logiczno-filozoficzny* ukazuje dobitnie tę radykalną postawę filozoficzną⁴⁶. Parafrazując słowa Wittgensteina na potrzeby niniejszych rozważań możemy jedynie dodać, że to, co nie zostało wyrażone w kategoriach symbolicznych, nie funkcjonuje w społecznej świadomości. Założenie to jest oczywiście sporym uproszczeniem całego problemu zachowań symbolicznych i kulturowego działania samych symboli. Austriacki filozof utożsamiał myślenie z językiem, co było zapewne dużym nadużyciem z jego strony. Starał się on nie dostrzegać szeregu innych czynników oddziałujących na kulturowe poczynania ludzi, co skądinąd zostało wytknięte mu przez jego krytyków, m.in. w obrosłym już legendą sporze z Popperem. Tym samym filozofia języka jego autorstwa nie powinna stanowić w tym miejscu wyznacznika epistemologicznego poniższych dociekań, ale być traktowana bardziej jako pewien krok ku poszerzeniu horyzontu znaczeniowej teorii języka w badaniach nad kulturą. Z tego powodu, aby nie powtarzać błędu Wittgensteina, zaznaczyć muszę, że podjęty tu problem symbolicznego aspektu języka nie jest traktowany przeze mnie w sposób dogmatyczny, lecz tylko jako jedna z wielu perspektyw patrzenia na kulturę.

Symboliczne podstawy języka z pewnością nie są domeną badawczą dudziesiętnych myślicieli, choć to właśnie nauka tego okresu sprawiła,

⁴⁶ „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (Wittgenstein 1997: 83).

że temat ten okrzepł pod względem podłoża teoretycznego na tyle, by móc dziś swobodnie mówić o powstaniu zwartego kierunku humanistycznego zajmującego się tym tematem. Co najmniej od czasu publikacji *Filozofii form symbolicznych* Ernsta Cassirera kwestie związków zachodzących pomiędzy językiem, symbolami i procesem tworzenia pewnych form światopoglądowych poddane zostały analizie, która przyczyniła się do uwypuklenia ich roli w procesie tworzenia kultury. Cassirer oparł swoje badania form symbolicznych na narracji mitycznej. Wybór tego właśnie przedmiotu analizy nie może zresztą dziwić. Mity stanowią doskonały materiał w badaniu symbolicznych podstaw kultury. Są one zjawiskiem opartym na zasadzie metaforycznego odzwierciedlenia relacji świata wyobraźniowego i rzeczywistości fizycznej. Niemiecki filozof wyróżnił ten problem w sposób wyjątkowo wyraźny. Operowanie symbolami jest, jego zdaniem, przywilejem wyłącznie ludzkim. Nie jest on jednak jakimś swoistym rodzajem postrzegania, lecz cechą naturalną każdego człowieka.

W *Eseju o człowieku* Cassirer twierdzi, że symbol nie jest tożsamy z sygnałem. Symbole są wyznacznikami ludzkiego bytu i posiadają wartość funkcjonalną, z kolei sygnały są tylko operatorami. Tam, gdzie w przypadku innych gatunków istnieje wyłącznie droga bodźca od receptora do efektora, człowiek posiada jeszcze jedno, trzecie ogniwo percepcji. Jest nim system symboliczny (Cassirer 1977: 79). Nadaje on ludzkiej egzystencji nowy wymiar i minimalizuje w kształtowanej przez siebie formie świadomościowej informację oparte na dosłownej interpretacji środowiska. Jednostka ludzka jest zatem zdeterminowana przez swe biologiczne umocowanie w rzeczywistości i przez to kieruje się w swych działaniach racjonalnymi przesłankami. Jest jednak również istotą posługującą się symbolami nakładanymi na powierzchnię tej rzeczywistości, co sprawia, że człowiek jest zarówno zwierzęciem racjonalnym (*animal rationale*), jak też zwierzęciem symbolicznym (*animal symbolicum*).

Cassirer widział miejsce swojej teorii symbolicznej w otocze szerszego prądu naukowego, który kształtował się wraz z rozwojem współczesnej filozofii kultury. Twierdził on, że nowożytna filozofia przyczyniła się do oddzielenia tradycyjnego rozumienia pojęcia symbolu w kategoriach religijnych jako części sacrum i skierowała je w stronę sfery estetycznej. Dobitnym przykładem tego zjawiska jest sposób współczesnego pojmowania piękna. Kiedyś było ono kategorią nierozzerwalnie związaną z przeżyciem mistycznym i nie posiadało wydźwięku czysto estetycznego, jak ma to miejsce obecnie. Dziś piękno jako symbol wychodzi poza zmysłowość i jest jednocześnie integralną częścią doznania zmysłowego. Dialektyczny charakter piękna nie jest zresztą wyłącznie cechą tego zjawiska, lecz wszelkich form symbolicznych. Jego zdaniem dzisiejsza teoria symboliczna jest wynikiem upowszechnienia się założenia mówiącego, że „pojęcie i problem symbolu

powstaje dokładnie w tym punkcie, w którym chodzi o ustalenie stosunku świata zmysłowego do świata intelligibilnego, stosunku *zjawiska i idei*" (Cassirer 2004: 48).

Cassirer nie mylił się chyba twierdząc, że poruszony przez niego problem znajduje wyraźne odbicie w kwestii językowych podstaw kultury. Język i jego wymiar symboliczny nie są jednak zjawiskiem opartym na zasadzie dowolnych skojarzeń, lecz wynikiem procesu kategoryzacji świata zewnętrznego w celu jego ontologicznego uporządkowania. Nadawanie sensu rzeczywistości opiera się na wyróżnieniu i podkreśleniu podobieństw i cech wspólnych zjawisk o niekiedy skrajnie odmiennej naturze. Symbole grupowane są w pewne zbiory poprzez ten właśnie mechanizm kategoryzacji; dzięki podziałowi na klasy stanowią one narzędzie manipulacji rzeczywistością i tworzą podstawy związków relacyjnych wszelkich zjawisk przyswajanych sobie przez człowieka. Człowiek jest zatem w swym postrzeganiu świata istotą dążącą do dokonania syntezy rzeczywistości w kategoriach znanego mu świata znaczeń. Dlatego też proces symbolicznej kategoryzacji różnego rodzaju zjawisk dokonuje się poprzez nadanie im atrybutów językowych, a mówiąc prościej poprzez nazwanie ich zgodnie z normami danej kultury. Kultura jest zaś systemem klasyfikacji, której jednostkami są symbole. Z kolei symbole to nic innego jak społecznie zobiektywizowana istota znaczenia danego zjawiska. Przyznając zjawiskom odpowiednią kategorię językową, włączamy je tym samym do naszego porządku logicznego. Inkorporowanie nieznanych (nienazwanych) dotąd elementów rzeczywistości w obręb kultury jest w tym sensie ich racjonalizacją. Stykając się z obcymi kulturowo, a więc niezrozumiałymi, zjawiskami określamy ich przymioty jako odbiegające od znanego nam typu racjonalności. Dokonując ich interpretacji, zmieniamy ten stan rzeczy poprzez ustanowienie ich jako części racjonalnego porządku naszej własnej kultury. Proces ten zachodzi na płaszczyźnie językowej w oparciu o wyznaczenie pewnego celu operacji kategoryzacji świata. Jest nim symboliczne wyrażenie wyobrażenia przedmiotowego.

Cassirer w swych dociekaniach filozoficznych podkreślił ten problem, koncentrując swoje wysiłki na ukazaniu zasadniczego przedmiotu ludzkiego bycia w świecie za pomocą operowania symbolami, a mianowicie określenie kulturowego stosunku kategorii językowych wobec rzeczywistości przedmiotowej. Jego zdaniem, proces językowego kształtowania rzeczywistości nie jest początkiem kształtowania przez język ludzkich wyobrażeń, lecz celem tego procesu (Cassirer 2004: 81). Język nie jest bowiem narzędziem przykładanym do gotowego zestawu zjawisk istniejących w otaczającym nas świecie, ale stanowi on pewien instrument kreowania rzeczywistości. Jak widzimy, to bliskie wittgensteinowskiej teorii założenie sprawia, że problem symbolicznego wymiaru języka staje się jednym z głównych punktów bu-

dowania rzeczywistości przez człowieka. Teoria form symbolicznych wyzwoliła tym samym dyskusję na temat relacji języka i wyobrażeń kulturowych; kwestię obecną we współczesnej filozofii kultury do dziś i posiadającą także silny wpływ na obecny dyskurs antropologiczny.

Antropologia nie jest jednak dyscypliną, w ramach której kwestia relacji symbolu i języka została zainicjowana lub też stała się nurtem dominującym. Dyscypliną posiadającą znacznie większe tradycje badawcze w tym względzie jest bezspornie językoznawstwo. Pojęcie symbolu w językoznawstwie utożsamiane jest zazwyczaj z terminem „znak”. Znak jest definiowany najczęściej jako semantyczny wyraz relacji pomiędzy tym co znaczone, a tym co znaczące. Ta bardzo szeroka definicja pozwala na dość swobodne ujęcie zjawisk kwalifikujących się w ramach tego pojęcia. Nauki o języku, w tym także niektóre kierunki filozofii języka, zadowolają się jednak zazwyczaj zawężeniem swojego ujęcia poprzez przyjęcie kryterium weryfikowalności relacyjnej wobec innych znaków tego samego systemu semantycznego. Twierdzenie to staje się bardziej przejrzyste, gdy przedstawimy pojęcie symbolu/znaku w świetle jego cech funkcjonalnych. I tak na przykład zjawiska abstrakcyjne rozumiemy dzięki odniesieniu ich znaczenia do funkcji, jakie spełniają one w naszym systemie semantycznym. Ich znaczenie jest dla nas jasne dzięki ich powiązaniu z innymi znakami naszej kultury. Bez tych relacji byłyby one nieczytelne i niezrozumiałe. Jak twierdzi niemiecki filozof języka Josef Simon „znakiem jest to, co rozumiemy” (Simon 2004: 43).

Pojęcie symbolu wywołuje dziś szereg nieporozumień, gdyż jego definicyjne niedookreślenie pozostawia miejsce na wiele spekulacji. Ten stan rzeczy wynika między innymi ze wspomnianego przeze mnie wcześniej apriorycznego założenia o samowyjaśniającym charakterze symbolu. Jest ono szczególnie żywe w myśleniu potocznym, promieniującym w wielu przypadkach także na język naukowy. Większość z nas zapewne uważa, iż rozumie kulturę w co najmniej dostatecznym stopniu, by móc w niej partycypować na poziomie znaczeniowym. Nasza umiejętność posługiwania się symbolami nie podlega dyskusji, a każda próba podważenia tej błogiej świadomości jest traktowana co najwyżej jako wyraz bezpodstawnego krytycyzmu i mętnych postmodernistycznych dekonstrukcji. Jednakże definicja symbolu jest naznaczona brakiem ostatecznej i uznanej powszechnie zgody. Mianem symbolu określamy tak znaki graficzne używane w życiu codziennym, jak i złożone figury literackie. Od znaków drogowych i tabliczek informacyjnych po skomplikowaną poetycką symbolikę zawartą w dziełach T.S. Elliotta – symbol jest wszechobecny w naszym życiu.

Pozostając jednak w ramach dyskursu naukowego stwierdzić trzeba, że wąskie rozumienie pojęcia „symbol” odnoszone jest zazwyczaj do pewnej podgrupy znaków, a mianowicie do przedstawień materialnych odwołują-

cych się do pojęć abstrakcyjnych (Ziółkowski 1987: 386). Przykładem tego typu symbolu jest chociażby lew oznaczający osobę odważną. Jak już wspomniałem, funkcjonalny charakter symbolu sprawia, że spełnia on tutaj rolę translatora pewnego ogólnego przymiotu charakterologicznego i tłumaczy zjawisko nie dające się ująć w prosty sposób w kategoriach powszechnie rozumianego kodu. Interpretacja przedmiotu na podstawie tego kodu przebiega poprzez zastosowanie semantycznego odniesienia do zjawiska utożsamiającego odwagę. Ten względnie nieskomplikowany mechanizm stanowi podstawę procesu symbolizacji świata. Oczywiście nie znajduje on zastosowania we wszelkich przejawach symboliki kulturowej. Kod kulturowy, którym się posługujemy podlega różnego rodzaju ograniczeniom. Głównym czynnikiem limitującym nasze kompetencje w tym względzie jest znajomość kodów mniejszego zasięgu, tj. wiedzy specjalistycznej w danym zakresie. Tak też antropolog, historyk sztuki czy krytyk literacki posiada szerszy zasób wiedzy dotyczącej symboliki i semantyki kultury, niż osoba nie posiadająca takich umiejętności. Wzajemne przenikanie się różnych kodów w obrębie danej kultury przyczynia się do jej ożywienia w sensie dynamicznego przepływu znaczeń i symboli kreujących naszą wiedzę o środowisku społecznym, którego wszyscy jesteśmy częścią.

Rozumienie znaczeń kulturowych jest zatem ściśle związane z procesem interpretacji. Otaczający nas świat rezonuje w kulturze poprzez użycie symboli. Język jest nie tylko narzędziem tego procesu, lecz również czynnikiem intensywnie wpływającym na jego przebieg i kształt. Posługując się w życiu codziennym symbolami, począwszy od najprostszych przedstawień graficznych po złożoną symbolikę i metaforykę literacką, odczytujemy naszą kulturę, używając jej własnego słownika znaczeń. Ten specyficzny kulturowo zbiór znaczeń wpływa zasadniczo na nasze wyobrażenia, normy i relacje z pozostałymi członkami społeczeństwa. Kształtuje wszelkie odniesienia semantyczne, a dzięki użyciu języka, w którym zestaw ten jest osadzony, zyskuje także wymiar intersubiektywny. Kształtowanie świata poprzez język oraz jego kategorie symboliczne jest procesem dotyczącym wszelkich aspektów naszego życia w społeczeństwie. Stanowi on nieuniknioną konsekwencję interakcji kulturowych. Jest również wyrazem zrelatywizowanego zbioru sądów normatywnych i dyrektywnych. Świadomość kulturowego ograniczenia tychże sądów nie jest jednak powszechna i tym bardziej nie stanowi ona podstaw uczestnictwa w kulturze. Jednostki posiadające taką świadomość umowności swojej wiedzy o świecie są umiejscowione niejako poza zasięgiem jej oddziaływania. Do tego typu świadomości aspiruje niekiedy antropologia. Dyskusja na temat etnocentrycznego uwarunkowania wiedzy antropologicznej, która wyłoniła się wraz z końcem epoki kolonialnej, jest tego najlepszym przykładem.

2. Teorie symbolizacji

Wspomniana tu teoria filozoficzna Cassirera zyskała we współczesnej myśli filozoficznej swojego adwokata w postaci Jürgena Habermasa i jego koncepcji działania komunikacyjnego. Wpisuje się ona w nurt, który na potrzeby niniejszych rozważań nazwijmy umownie teorią symbolizacji. Niemiecki filozof zawarł podstawowe założenia swojej koncepcji w pracy *Teoria działania komunikacyjnego* (Habermas 1999)⁴⁷. Zainteresował się on rolą języka w kształtowaniu życia społecznego oraz problemem racjonalności budowanej w oparciu o kategorie językowe. Naczelnym punktem tej pracy jest zanegowanie spojrzenia na problem działania społecznego, gdzie praktyka społeczna przeciwstawiona zostaje obiektywistycznemu oddziaływaniu społeczeństwa rozumianego jako rzeczywistość zbiorowa. W miejsce subiektywnych przeżyć i jednostkowych relacji proponuje on zastosowanie pojęcia „językowo wytwarzanej intersubiektywności”. Rola języka w kwestii działania ludzkiego wiąże się z szerszym zwrotem lingwistycznym filozofii społecznej Habermasa. Język – w ramach tej teorii – jest zjawiskiem swoście społecznym i poddanym mechanizmom regulacji społecznej na równi z innymi aspektami życia zbiorowego. Jest nośnikiem znaczeń, których sens naznaczony jest poprzez charakter i wyraz relacji społecznych. Nie jest on zatem wyłącznie depozytem dla subiektywnych i partykularnych sensów, lecz narzędziem utrwalania interakcji.

Zachowania ludzkie są, zdaniem tego filozofa, podporządkowane osądowi racjonalności. Pojęcie racjonalności jest zresztą jednym z głównych problemów badawczych poruszanych w ramach teorii działania komunikacyjnego. Tym, co wyróżnia teorię racjonalności Habermasa jest zastąpienie jej tradycyjnego rozumienia jako fenomenu o charakterze poznawczo-instrumentalnym, przez wprowadzenie pojęcia „racjonalności komunikatywnej”. Tego typu racjonalność działania ludzkiego opiera się, jego zdaniem, na kilku zasadniczych punktach odniesienia do rzeczywistości społecznej. Pierwszym z nich jest istnienie tzw. „wspólnoty komunikacyjnej”, czyli innymi słowy zbioru wspólnych pewnej grupie ludzi znaków i symboliki. Racjonalność działań członków takiej wspólnoty ukierunkowana jest na zgodność kulturowych poczynań z obowiązującym systemem znaków i ich wewnątrzsystemowego przepływu pomiędzy jednostkami, tzn. na komunikację kulturową. To, co Habermas nazywa „językowym dochodzeniem do porozumienia” (Habermas 1999: 144), jest niczym innym, jak tworzeniem

⁴⁷ Gdzie widoczna stała się także istotna zmiana, jaka nastąpiła w jego filozofii od czasów wczesnych prac, lokowanych blisko nurtu materializmu i marksizmu.

pola wzajemnie zrozumiałego systemu znaczeń⁴⁸. Aby jednak tego rodzaju porozumienie mogło zaistnieć, nie wystarczy – jego zdaniem – podzielać tych samych kompetencji semantycznych. Musi zostać spełniony jeszcze jeden warunek, a mianowicie zaistnieć muszą w tym dialogu „roszczenia ważnościowe”. Jak powiada: „roszczenia ważnościowe (propozycjonalna prawdziwość, normatywna słuszność i subiektywna szczerłość) charakteryzują różne kategorie wiedzy znajdującej symboliczne ucieleśnienie w ekspresjach” (Habermas 1999: 144).

Racjonalność komunikacyjna wymaga zatem także istnienia pewnej przestrzeni komunikacji, która zazwyczaj zawężona zostaje do ram obowiązującej kultury. Wewnętrzna koherencja tej przestrzeni zależna jest od powszechności uznania jej semantycznych podstaw. Nie jest to jednak jedyny warunek, jaki musi ona spełniać, by móc mówić o istnieniu działania komunikacyjnego. Działanie w społeczeństwie, opierające się na wytwarzanych przez to społeczeństwo znakach/symbolach, musi również odnosić się do świata zewnętrznego. Istotne w tym miejscu jest właśnie podkreślenie zależności zachodzących na linii aktor – świat (Habermas 1999: 145). Pod tym ostatnim pojęciem rozumiemy zazwyczaj to, co dla nas samych jawi się jako rzeczywiste i faktyczne. Świat będący stroną w relacji z aktorem społecznym to jednak coś więcej niż zbiór materialnie określonych przedmiotów ludzkiej percepcji. To również świat mniej uchwytnych pojęć i symboli. W tym znaczeniu stosunek człowieka do tegoż świata wymaga zaistnienia ciągłości komunikacyjnej na bazie funkcjonującego w tym społeczeństwie systemu symboli.

Działanie bazujące na powyższym mechanizmie symbolizacji rzeczywistości może stanowić aktywność zarówno celową, jak i komunikacyjną. Teoria Habermasa zakłada jednak, że te rodzaje działania muszą brać za swój punkt wyjścia strukturę wyrażenia językowego (Habermas 1999: 457). Założenie to pociąga za sobą następujące pytanie – jak kształtowane są działania zbiorowe, których charakter wykracza poza obowiązującą przestrzeń społeczną i ramy czasowe? Innymi słowy, jak budowana jest komunikacja nie tylko między jednostkami aktualnego stanu kultury, ale jak można rozumieć sens wydarzeń i zachowań ludzkich innych epok czy kultur? Odpowiedź na te pytania jest związana z językiem. Habermas zwraca się w stronę teorii języka Karla Bühlera i jego modelu organonicznego (*das Organonmodell*). Symbol jest tu traktowany jako znak językowy, który funkcjonuje jednocześnie jako symbol, oznaka i sygnał. Jak już wspomniałem wcześniej, tego typu podejście implikuje niejako założenie istnienia przedmiotu oznaczanego

⁴⁸ Widzimy tu zatem pewien wspólny mianownik pomiędzy filozofią Habermasa i koncepcją dialogizmu Gadamera.

i znaczącego. W tym przypadku mamy do czynienia jednak z zabiegiem metodologicznym zorientowanym na podkreślenie intersubiektywnego związku nadawcy i odbiorcy. Relacja ta wymuszona jest potrzebą porozumienia się. Symbol umieszczony zostaje w niej nie jako pewna wyjęta z całości część, lecz jako fragment większego kompleksu symbolicznego (Habermas 1999: 458). Ta, rozwijana również przez Rudolfa Carnapa, koncepcja określa symbol jako nośnik znaczenia, który poprzez analizę językową rozpatrywany jest zarówno od strony syntaktycznej (jako część zdania) oraz semantycznej (jako odniesienie do określanych przez siebie przedmiotów). Teoria ta jest – wraz z założeniami teoretycznymi i metodologicznymi analitycznej teorii znaczenia – fundamentem habermasowskiej koncepcji racjonalności komunikacyjnej i działania komunikacyjnego.

Jak już zatem wspomniałem, racjonalność komunikacyjna jako podstawa działania społecznego jest oparta na dążeniach do porozumienia. Habermas przyjął jednak, że racjonalność ta nie tkwi „w języku rozumianym *per se*, lecz w komunikacyjnym użyciu wyrażen językowych” (Habermas 1997: 57). W odróżnieniu od Gadamera, niemiecki filozof podkreśla rolę języka w zarysowanym przez siebie przedsięwzięciu komunikacyjnym. Konsekwencje działania i komunikacyjnego użycia wyrażen językowych nie sprowadzają się, jego zdaniem, wyłącznie do stworzenia przestrzeni dialogu. Mogą one, a niekiedy nawet muszą, prowadzić do przedstawienia pewnych stanów rzeczy. Te przedstawienia wpływają na postrzeganie świata i faktów społecznych tak w ich wymiarze znaczeniowym, jak i ontologicznym.

Jak więc widzimy, kształtowanie świata społecznych wyobrażeń za pomocą symboli oraz działanie w tym świecie jest, zdaniem Habermasa, czynnością nacechowaną nastawieniem na dialogiczny konsensus. Językowe podstawy tego porozumienia ustalane są w trakcie interakcji jednostek społecznych stawiających sobie za cel potwierdzenie systemowej ważności swoich komunikatów. Te z kolei muszą być zrozumiałe, tzn. muszą odpowiadać regułom języka, w którym funkcjonują, jak też muszą być racjonalne. Pod tym pojęciem rozumie on wszelkie działania (językowe), „za treść których mówiący może w określonych warunkach udzielić wiarygodnej gwarancji [...], że wnoszone (nimi) roszczenia co do ważności w razie potrzeby będą mogły być ustalone w dyskursie” (Habermas 1997: 58).

Problem symbolizacji świata oraz miejsca symbolu w społeczeństwie poruszony został nie tylko w językoznawstwie czy filozofii języka. Debata ta posiada swoje korzenie w myśli romantycznej, kiedy to symbolika społeczna postrzegana była jako zbiór luźno powiązanych ze sobą znaczeń, nie tworzących ani systemu semantycznego, ani też czynników wpływających na ludzkie działanie w sensie kulturowego determinantu. Zdaniem Elżbiety Hałas, tego typu irracjonalne podejście do tych kwestii przeniknęło do nie-

których kierunków humanistyki, jak np. hermeneutyki Paula Ricoeura czy fenomenologii Mircea Eliadego (Hałas 2001: 19). W naukach społecznych pogląd, iż symbol jest wyłącznie epifenomenem funkcjonującym niejako na uboczu społeczeństwa i zjawiskiem jedynie towarzyszącym działaniu, lecz nie posiadającym dla niego większego znaczenia, długo pozostawał żywy w naukach społecznych. Jako materiał analizy naukowej godny uwagi przedstawiano fakty społeczne, które można uchwycić w sposób konkretny. Paradoksalnie polem, na którym nastąpiło istotne zanegowanie tego założenia stała się socjologia, a w szczególności jeden z jej nurtów, zwany dziś socjologią symboliczną lub interakcjonizmem symbolicznym.

Ukazanie mechanizmu działania symbolu oraz tego, jaki wpływ wywiera on na praktykę społeczną stał się naczelnym problemem poruszonym w ramach tej orientacji. Orientacji, dodajmy, która podziela wiele ze swoich założeń teoretycznych z antropologią symboliczną. Interakcjonizm symboliczny jest też bezsprzecznie częścią większego paradygmatu interpretacyjnego w socjologii, podobnie jak antropologia symboliczna. Jego rozwój związany jest z socjologią amerykańską, głównie z tzw. szkołą chicagowską⁴⁹. Pomimo iż uważa się, że nurt ten nie posiada swojego jednego fundatora, tytuł ten przypisywany jest często Herbertowi Blumerowi oraz George'owi H. Meadowi.

Interakcjonizm symboliczny przybrał w ciągu swojego rozwoju, jako kierunek naukowy, dwie postaci. Pierwsza z nich ukierunkowana była na problem zmiany jednostki w trakcie procesu interakcji społecznej, druga zaś – na roli tegoż procesu w budowaniu przekształceń systemu społecznego. Nurt ten charakteryzował się od samego początku swego istnienia również specyficznym sposobem formułowania koncepcji socjologicznych. Polegał on na rozproszeniu tez tworzących jego teoretyczne podłoże, co sprawiało, że traktowany był z początku jako alternatywa dla innych bardziej formalnych systemów socjologicznych.

Nazwa „interakcjonizm symboliczny” została użyta po raz pierwszy prawdopodobnie przez Herberta Blumera (Hałas 2006: 35). Dorobek naukowy tego uczonego stanowi zresztą w znacznej mierze o kierunku, jaki nurt ten przyjął w ciągu swojego naukowego rozwoju. To właśnie Blumer określił wyjściowe koncepcje składające się na jego bazę teoretyczną, twierdząc, że nurt ten opiera się w swej najogólniejszej formie na trzech podstawowych przesłankach (Blumer 1973: 1). Po pierwsze, ludzie działają w stosunku do pewnych „rzeczy”, które posiadają dla nich określone znaczenie.

⁴⁹ Interakcjonizm symboliczny wiązać należy zarówno z takimi nazwiskami, jak George H. Mead, William E. Thomas, Robert E. Park, jak też z przedstawicielami tzw. „drugiej szkoły chicagowskiej”, jak Herbert Blumer, Robert Redfield czy Anselm Strauss (Hałas 2006: 32).

Pod pojęciem owych „rzeczy” należy rozumieć wszelkie zjawiska, które człowiek postrzega w swym otoczeniu, tzn. przedmioty, innych ludzi, kategorie ludzi, instytucje, idee przewodnie (*Leitideale*), działania innych ludzi itp. Po drugie, znaczenia tych „rzeczy” wywodzić należy z procesu interakcji społecznej zachodzącej pomiędzy jednostkami. Po trzecie, znaczenia te są poddane procesowi interpretacji dokonywanej przez jednostkę stykającą się z wspomnianymi rzeczami. W ramach tak ukształtowanego warsztatu teoretycznego podkreśleniu podlega centralne dla interakcjonizmu społecznego pojęcie znaczenia. Jak wspomina Blumer „zaniechanie uwzględnienia znaczenia na rzecz innych czynników [określających działanie – J.D.], którym przypisuje się genezę działania, stanowi smutne niedocenienie roli, jaką znaczenie odgrywa w kształtowaniu ludzkich zachowań” (Blumer 1973: 1).

Ten wyraźny nacisk położony na miejsce znaczenia w badaniu społeczeństwa nie byłoby zapewne niczym specjalnie wyróżniającym na tle innych kierunków, gdyby nie inne założenie postulowane przez Blumera związane z początkami tej idei w humanistyce. Mówi on mianowicie, że istnieją dwa podstawowe źródła teoretyczne, od których wywodzić można to pojęcie. Pierwsze z nich kreśli wizję znaczenia jako pewnego przedmiotu, którego znaczenie jest integralną częścią czy też naturalnym przymiotem jego obiektywnej konstrukcji. Ponieważ znaczenie tego przedmiotu można odnieść do niego poprzez obserwację, nie mamy do czynienia w tym przypadku z procesem ideacyjnego rozwoju i konstrukcji znaczenia. Wystarczy, gdy rozpoznamy znaczenie, które tkwi w danym przedmiocie. Tego typu „realizm” filozoficzny stanowił długo o postrzeganiu pojęcia znaczenia również w naukach społecznych i psychologii. Innym spojrzeniem na ten problem jest stanowisko mówiące o psychologicznym umocowaniu mechanizmu symbolizacji. Zgodnie z nim człowiek nadaje znaczenie przedmiotom w oparciu o własne przekonania co do ich natury i istoty. To psychologiczne uwarunkowanie znaczenia stanowi zdaniem Blumera podstawowy element budowy ludzkiej psyche. Nadawanie znaczeń jest zatem taką samą częścią osobowości, jak doznania, uczucia, idee czy też wspomnienia. Znaczenie danej rzeczy jest wyrazem danych nam elementów naszej psychiki, które w powiązaniu z procesem postrzegania tego przedmiotu wprawia w ruch maszynerie symbolizacji rzeczywistości. Wyjaśnienie znaczenia tej rzeczy polega na wyizolowaniu go z otoczenia specyficznych elementów psychologicznych, które to znaczenie uwypuklają (Blumer 1973: 2).

Zdaniem tego czołowego interakcjonisty symbolicznego, kierunek ten obrał całkowicie inny niż przedstawiony powyżej punkt wyjścia w kwestii rozumienia pojęcia znaczenia. Interakcjonizm symboliczny nie zakłada, że znaczenie stanowi wynik wpływu wewnętrznych cech danego zjawiska, ani też nie jest sumą psychologicznych składowych człowieka. Znaczenie zjawi-

ska odczytać można poprzez sposób, w jaki inne osoby zachowują się odnośnie do tego zjawiska. Znaczenia (i co za tym idzie również symbole) stanowią zatem swoiste spoiwo interakcji społecznych. Działania pozostałych aktorów społecznych i ich interpretacja przez jednostkę składają się na definicję znaczenia danego obiektu. Tym samym w dużym uproszczeniu powiedzieć można, że interakcjonizm symboliczny zakłada, iż znaczenia są produktami społecznymi (Blumer 1973: 2).

Ta krótka definicja znaczenia według Blumera implikuje stanowisko podzielane przez większość interakcjonistów mówiące, że społeczeństwo tworzą oddziałujące na siebie jednostki i grupy, a organizacja społeczna sprawdza się do regularności wzajemnych działań. Dlatego też dynamika życia społecznego przedstawiana jest w ramach tej orientacji socjologicznej jako stały element rzeczywistości. Zmiana społeczna nie jest zaś reorganizacją jednego wzorca i przemianą w inny, lecz stanem ciągłym i naturalną wręcz cechą życia społecznego. Nieustanne negocjowanie życia społecznego sprawia, że stwierdzenie „obiektywnego” stanu kultury jest zamierzeniem pozbawionym jakiegokolwiek zasadności. Społeczeństwo i kultura są zjawiskami znajdującymi się w nieustannej płynności. Płynność ta posiada jednak swoje ramy, a są nimi systemy znaczeniowe wypracowywane poprzez codzienne relacje przez członków danego społeczeństwa.

Interakcja społeczna jest jednak przede wszystkim procesem interpretacyjnym. Jak twierdzi Elżbieta Hałas w swej pracy poświęconej interakcjonizmowi symbolicznemu teza ta pociąga za sobą w konsekwencji kilka dalszych założeń (Hałas 2006: 59). I dlatego też: 1) interakcja jest zjawiskiem konstruowanym, a nie uwalnianym w trakcie społecznego kontaktu z innymi jednostkami, 2) działania tych jednostek i grup są definiowane w oparciu o sytuację, w której zostały one zainicjowane i mają przebieg, 3) interakcja ma charakter symboliczny, ponieważ to właśnie symbole stanowią jej główny środek ciężkości, a podzielenie tych samych symboli pozwala na stworzenie wspólnej „linii działania”, 4) interakcja zachodzi przez dopasowanie swojej roli przez jednostkę do roli innych uczestników działania, 5) wczucie się w rolę partnera jest centralnym elementem procesu interpretacji, ponieważ działając, nieustannie weryfikujemy naszą wiedzę o roli partnera w interakcji, 6) interakcja sprawia, że niektóre zjawiska społeczne wyłaniają się dopiero w jej trakcie i wyłącznie za jej pośrednictwem; są one bezpośrednim produktem działania w ramach sytuacji interakcyjnej. Te kilka tez pomaga naświetlić stanowisko interakcjonizmu symbolicznego nie tylko względem działania symbolicznego, ale i samych symboli. Symbol jest dla zwolenników tego kierunku zjawiskiem kształtowanym przez i powstającym w trakcie interakcji społecznej. Jego znaczenie podlega przekształceniu w ciągu trwania sytuacji interakcyjnej na skutek interpretacji działań partnera w tej sytuacji.

Teoria znaczenia formułowana przez interakcjonizm symboliczny posiada swoje korzenie w filozofii pragmatyzmu, a zwłaszcza w filozofii języka Pierce'a. Badaczem, który przeszczepił tego typu podejście na grunt socjologii symbolicznej był George H. Mead. O ile dla Pierce'a ważne było podkreślenie logicznych podstaw znaczenia, o tyle Mead skoncentrował swoje wysiłki badawcze na umieszczeniu znaczenia w ramach działania społecznego. Tak rozumiane pojęcie znaczenia jest również powiązane z próbą rekonstrukcji genezy zjawiska adaptacji umysłowej jednostki do sytuacji współdziałania z innymi. Ten aspekt badań Meada jest skądinąd doceniany do dziś jako jeden z najważniejszych wkładów interakcjonizmu symbolicznego w socjologiczną analizę umysłu i istotnie przybliżył ten kierunek do psychologii społecznej. Pytania, jakie stawiał on przed sobą, skupiały się wokół zasadniczych kwestii dotyczących natury ludzkiej – jak dochodzi do pojawienia się myślenia abstrakcyjnego oraz jak tworzone są relacje z innymi ludźmi w oparciu o to myślenie? Swoją model interakcjonistyczny Mead nazywał rodzajem behawioryzmu społecznego (Mead 1975: 8). Stanowisko to polegało na analizie doświadczenia jednostki w kontekście jej zachowań i relacji z pozostałymi aktorami społecznymi. W odróżnieniu od innych ujęć behawiorystycznych, Mead nigdy nie starał się uwypuklać subiektywnych odczuć jednostki jako partykularnego przypadku zachowań indywidualnych, lecz skupiał swoją uwagę na związkach, jakie powstają w wyniku współistnienia i współdziałania tej jednostki w społeczeństwie. Jednostka operuje używając znaczeń, które są niezmiennie częścią działania ludzkiego. Powiązanie znaczenia z działaniem jawi się dla niego jako nadrzędne narzędzie socjologicznego badania zachowań społecznych. Podobnie jak Cassirer podziela także pogląd, że człowiek porusza się w świecie nasyconym znaczeniami i, będąc aktywnym uczestnikiem tego świata, posługuje się symbolami w swych zachowaniach zbiorowych. Wypracowana przez niego koncepcja znaczenia stanowi równocześnie teorię dynamizmu społecznego, jako że będąc istotą społeczną, człowiek poddany jest fluktuacjom i przemianom sytuacji, w jakich przyszło mu uczestniczyć. Pogląd ten stał się skądinąd przyczyną sporego nieporozumienia w odbiorze jego dzieł. Podkreślanemu przez niego dynamizmowi społecznemu zaczęto bowiem przypisywać w latach późniejszych nadmierną rolę w całej teorii interakcjonizmu symbolicznego (Hałas 2006: 75). Mead nigdy nie twierdził, iż społeczeństwo jest tworem bez stałej formy i stabilnych ram. Uwzględniał on jedynie, z właściwym sobie uporem, uniwersalność komunikacji językowej, a zjawisko zmiany odnosił do płynności form tejże komunikacji. Jak słusznie zauważa Habermas, Mead „stawia sobie za zadanie uchwycenie strukturalnych cech interakcji zapośredniczonej symbolicznie” (Habermas 2002: 11). Aby tego dokonać, przedstawia on mechanizm interakcyjny jako interpretację sygna-

łów (znaków/symboli), które wysyła jednostka przez drugą jednostkę, nastawioną na komunikację i pragnącą zrozumieć intencje pierwszej.

Ta konstatacja zwraca nas zatem do punktu wyjścia, tzn. roli interpretacji symboli w sytuacji współdziałania aktorów społecznych. Jak już wspomniałem, chęć odczytania intencji i zachowań partnera w procesie komunikacji jest pierwszym krokiem w procesie interakcji. Sami interakcyjniści zgadzają się z tym poglądem, choć częściej używają oni terminu „komunikacja symboliczna” lub „definiowanie sytuacji”. Przedmiotem zainteresowania jest wzajemne oddziaływanie jednostek poprzez komunikację określonych treści. Dzięki nim zachowania jednostek są modyfikowane w celu zrozumienia swoich intencji i zachowań. Znaczenie przypisywane tym zachowaniom jest z gruntu symboliczne, tzn. jego nadrzędnym spoiwem jest znaczenie przypisywane poszczególnym komunikatom. Zakładając, że znaczenie jako takie jest (podobnie jak sama interakcja) zjawiskiem procesualnym, przyjąć możemy, że podlega ono także zmianom w zależności od zmieniającej się sytuacji interakcyjnej. Tak widział tę kwestię Mead oraz Blumer. Powyższe przykłady rozumienia koncepcji znaczenia i jego związku z działaniem stawiają interakcjonizm symboliczny w świetle bliskim antropologii symbolicznej. Geertz i Turner postrzegali w podobny sposób miejsce symbolu w kulturze. Fakt ten jest dość oczywisty zważywszy, że oba te nurty wyrosły ze zbliżonych źródeł, a mianowicie tych prądów intelektualnych dwudziestowiecznej humanistyki, które znane są dziś pod mianem zwrotu interpretacyjnego.

3. Czytanie kultury jako czytanie symboli

Stawiając sobie za punkt odniesienia ujęcie hermeneutyczne, Clifford Geertz zainicjował jedną z bardziej głośniejszych dziś dyskusji na temat funkcjonowania symbolu w kulturze. Jego podejście dość często porównywane jest do pewnego rodzaju hermeneutyki kulturowej. On sam zgadza się z tą opinią i nie zaprzecza istnieniu istotnych wpływów filozofii hermeneutycznej na swoją teorię antropologiczną. Jest to jednak hermeneutyka specyficzna w swoim metodologiczno-teoretycznym wymiarze. Konceptualizując w tym miejscu podejście Geertza do kwestii symbolu, pozwolę sobie na uogólnienie jego tez na potrzeby poniższych dociekań.

Geertzowska koncepcja kultury nakreśla ścisły związek pomiędzy symbolem a światopoglądem. Odwołując się do filozofii Wittgensteina, autor *Interpretacji kultur* zwraca uwagę na wpływ, jaki kultura wywiera na będącą jej integralną częścią symbolikę. Jak już wspomniałem w poprzednich rozdziałach, koncepcja kultury Geertza wyraża się z grubsza w stwierdzeniu, że

jest ona niezależnym systemem znaczeń. Znaczenia i symbole kształtujące kulturowe podstawy ludzkiej egzystencji wpływają z każdego rodzaju działań człowieka w świecie społecznym. Działania te odzwierciedlane są w światopoglądzie człowieka, jak też w jego wyobrażeniach na temat rzeczywistości. Świat idei pokrywa się zatem w czynnościach kulturowych. To jak postrzegamy rzeczywistość wykracza jednak zdecydowanie poza świat idei i konceptualizmu pojęciowego. Myśl ludzka jest z gruntu symboliczna, gdyż wchodząc w relacje z innymi ludźmi, posługujemy się znaczeniami. Jak Geertz stwierdza: „myślenie nie składa się z ‘wydarzeń, które mają miejsce w głowie [...], lecz z przemieszczania się, ruchu wśród tego, co G.H. Mead, obok innych badaczy, określił mianem znaczących symboli – głównie słów, ale też gestów, rysunków, dźwięków muzycznych, urządzeń mechanicznych, takich jak zegary, czy przedmiotów naturalnych, jak choćby klejnoty” (Geertz 2005c: 64). Ten krótki zestaw możliwych znaczeń spełnia warunek faktyczności postulowany przez Geertza w jego koncepcji kultury. Nie jest on jednak pełen bez uwzględnienia kwestii doświadczenia jednostki w procesie symbolizacji. Dodaje on bowiem, że z indywidualnego punktu widzenia wymienione tu symbole wydawać się mogą narzucone z góry, a potrzeba symbolizacji nie musi zawierać się wyłącznie w doświadczeniu zbiorowym. Takie zobiektywizowanie symbolu ma swoje uzasadnienie w stwierdzeniu, iż symbole są w pierwszej kolejności zjawiskiem publicznym, a język symboliczny musi odnosić się do sfery relacji międzyludzkich. Jak już wspomniałem na początku tego rozdziału, proces socjalizacji kształtuje nasze podstawowe wyobrażenia symboliczne i nie możemy zmienić tego faktu jakkolwiek byśmy próbowali wyjść poza nasze kulturowe *emploi*. Wyuczone w trakcie kulturowego treningu symbole stosujemy w sposób nieświadomy i z rzadka reflektujemy nad ich istotą jako konstrukcji ideowych. Geertz nie zgadza się jednak z tą tezą i stara się wykazać, iż możemy przyjąć ją wyłącznie jako odniesienie do naszych działań.

W eseju *Rozwój kultury a ewolucja umysłu* (Geertz 2005c) znajdujemy wyraźne podkreślenie tego stanowiska. Autor stwierdza w nim, że pojęcie umysłu pozostawało w dyskursie naukowym przez długi czas w sferze apriorycznych tez i domysłów; było ono bardziej terminem wyrażającym niechęć wobec nadmiernej subiektywizacji badanego problemu niż rzeczywistym krokiem w stronę przeżyć jednostki. Analiza umysłowych fundamentów procesu symbolizacji stała się domeną kierunków związanych z psychologią. Nauki społeczne porzuciły tę tematykę z obawy przed utratą jednego ze swoich najwierniejszych narzędzi, a mianowicie (często tylko hipotetycznej) możliwości weryfikowania badań. Niechęć do uwzględnienia subiektywnych odczuć ludzi, których życie podlega naukowemu opisowi, stała się powszechna, pomimo iż pojęcie umysłu nie znajduje żadnego inne-

go zamiennika oddającego równie wiernie jego naturę. Aby przezwyciężyć to niefortunne *status quo* powinniśmy skupić się na tym, co jest wynikiem funkcjonowania umysłu, tzn. na działaniu i jego kontekście tak jednostkowym, jak i zbiorowym. Działanie przy użyciu umysłu nie może być jednak tożsamy z psychiką. Ta kąśliwa uwaga skierowana w stronę wittgensteińskiego dogmatyzmu ukazuje nam, jak dalece Geertz dystansuje się od tego typu redukcjonizmu. Ograniczenie badań nad zjawiskami kulturowymi do wąskiego kręgu problemów społecznych zamazuje i tak już wystarczająco niejasną kwestię poruszania się jednostki w świecie znaczeń. Swoje niezadowolenie z dotychczasowego stanu badań nad umysłem Geertz wyraża także wspominając o dwóch wiodących w humanistyce prądach, podejmujących problem miejsca umysłu ludzkiego w mechanizmie adaptacji do środowiska społecznego⁵⁰. Żaden z nich nie dostarcza jednak wystarczających przesłanek dla wykoncypowania odpowiadającej Geertzowi teorii kształtowania się ludzkiej psychiki.

Skoro zatem badanie umysłu jest zadaniem tak bardzo obciążonym bagażem wcześniejszych teorii, jak zatem należy postępować w analizie relacji umysł - znaczenie? Geertz udziela odpowiedzi wyczerpującej ten problem jedynie częściowo. Mówi on, iż człowiek jest w swych zachowaniach kulturowych istotą starającą się nadać napływającym do niego bodźcom tak sensorycznym, jak i semantycznym formę zrozumiałego przekazu. Znaki, które odbieramy funkcjonując w społeczeństwie i środowisku przyrodniczym zostają niejako inkorporowane do systemu naszych wyobrażeń o świecie, usystematyzowane i złożone w całość na zasadzie kulturowego *bricolage*. Pozostają one w ścisłym związku z doświadczeniem jednostkowym, które podlega symbolicznej filtracji w otoczeniu innych jednostek komunikujących się z nami i oddziałujących na nasze zachowania grupowe. Dlatego też „zasoby kulturowe stanowią element składowy, a nie pomocniczy ludzkiej myśli” (Geertz 2005c: 100)

Umieszczenie symbolu w tak zorganizowanym świecie doznań zmysłowych stawia wszelkie rodzaje znaczeń w kontekście ich kontekstualizacji i kulturowego uwikłania. Wbrew obiegowym opiniom o rozmyciu instrumentarium pojęciowego Geertza, dostarcza on dość zwartej definicji symbolu. Stając naprzeciw trudnościom metodologicznym nieodmiennie towarzyszącym próbom ogarnięcia tak szeroko rozumianych terminów, jak kultura

⁵⁰ Pierwszy z nich mówi, że procesy umysłowe są zjawiskami pierwotnymi wobec procesów wtórnych, tzn. wytworzonych kulturowo (innymi słowy możemy zidentyfikować wzorce kulturowe w oparciu o zjawiska wtórne). Drugie stanowisko mówi, że umysł jest formą warunkującą przyswajanie kultury, a rozwój jej samej nie posiada żadnego istotnego wpływu na ewolucję umysłu (Geertz 2005c: 81).

czy właśnie symbol, Geertz określa ten termin w kategoriach zarysowanego przez siebie rozdziału modeli rzeczywistości⁵¹. Symbolem może stać się w zasadzie każde działanie lub przedmiot, pod warunkiem, że zostanie ono ujęte inaczej niż tylko w kategoriach swojej faktyczności. Musi jednak być „wehikułem koncepcji” (Geertz 2005c: 70). Odwołując się do filozofii Kennetha Burke’a, wskazuje on na problem dwoistości charakteru symbolu. Co poniektórzy uważają symbol za odniesienie znaczeniowe dla wszelkiego rodzaju zjawisk. Inni z kolei uważają, że symbolem nazwać możemy jedynie ściśle skonwencjonalizowane znaki. Jeszcze inne podejście zakłada, że symbole stanowią narzędzie językowe wyrażające pojęcia abstrakcyjne, nie dające się przedstawić w inny sposób niż poprzez metaforyczne odniesienie. Istnieje również stanowisko mówiące, iż symbolem nazwać możemy wszelkie przedmioty, zachowania bądź też relacje, które są nośnikami jakiejś koncepcji. Wszystkie te teorie nie podnoszą jednak, lub czynią to w niewystarczającej mierze, istotnej z punktu widzenia Geertza kwestii relacji symbolu wobec działań kulturowych.

Wyjęcie symbolu z jego kontekstu społeczno-kulturowego pozbawia go podstawowej cechy, która sprawia, że jest on zjawiskiem semantycznym – relacyjności. Symbol wypreparowany ze swojej lokalnej otoczki oraz znaczeniowego środowiska przekształca się w czysto figuratywny element kultury, do której przynależy. Nie jest on już częścią żywej tkanki kultury, lecz sterylną koncepcją; ideą, którą możemy dowolnie manipulować w celu zawężenia jej istoty do matematycznych przekształceń zbioru znaków. W takiej sytuacji łatwo pokusić się o wizję sformalizowanej koncepcji kultury widzianej jako struktura zbudowana przez łatwo wymienne składowe. Strukturalizm poszedł tą drogą i w większości przypadków poprzestał na mechanicznym opisie narracji kulturowych w terminach opozycyjnych symboli. Antropologia interpretacyjna nie może jednak zadowolić się tak wąskim polem naukowego manewru. Badając symbole i ich związek z faktycznymi działaniami kulturowymi, powinniśmy raczej pójść krętą ścieżką lokalnych, nierzadko też nieprzejrzystych umocowań w tubylczym świecie.

Symbole są zatem według Geertza wyznacznikiem i zewnętrzną oznaką lokalnego światopoglądu i etosu kulturowego. Jego zdaniem myliłby się jednak każdy, kto sądzi, że można wyabstrahować ów etos, poprzestając na odczytaniu powierzchniowej warstwy kultury, która jawi się nam jako dostępna nawet przy pobieżnym oglądzie zastanego stanu lokalnej rzeczywistości. Symbol posiada zewnętrzny charakter tylko w tym sensie, że leży on poza sferą wyznaczaną przez cechy wewnętrzne człowieka, takie jak chociażby nasze predyspozycje genetyczne. Pomimo że symbole stanowią część

⁵¹ Chodzi tu o wspomniane już w rozdziale drugim „modele dla” i „modele czegoś”.

indywidualnego doświadczenia, nie są one „zawłaszczone” przez jednostkę na tyle, by stanowić całkowicie o jej poczynaniach. Symbole ujawniają swoją siłę w działaniu grupy ludzi, gdy są one przez nich podzielane, reinterpretowane i kształtowane na nowo. Poprzez cyrkulację symboli w przestrzeni intersubiektywnej stają się one czynnikiem motywującym działanie i wyznaczają kulturowy horyzont, do którego wszyscy dążymy w etnocentrycznym przeświadczeniu o słuszności naszego światopoglądu.

Aspektem życia zbiorowego, w którym najsilniej ujawnia się ten mechanizm, jest religia. Jest ona przecież zjawiskiem z definicji opierającym się na symbolach, jakkolwiek rości sobie absolutne prawo do decydowania o przebiegu spraw życia codziennego. Metafizyczny przekaz symboli religijnych nie jest jedynie czystą abstrakcją, która nie posiada dla wyznawców większego związku ze sprawami doczesnymi. Symbole religijne ukazują najczęściej podzielany przez tych ludzi system wartości, stanowiąc w durkheimowskim rozumieniu swoiste zwierciadło kultury; stanowią znaczeniowy łącznik pomiędzy światem bóstw a światem żywych. Są one depozytem pytań o kwestie ostateczne, a więc zawierają w sobie najistotniejsze dla danej kultury treści, warunkujące w dalszej kolejności wszelkie inne zjawiska przynależące do niej. Symbole religijne pełnią tę funkcję w sposób konieczny. Oznacza to, że „znaczenia i sensy można [...] przechowywać jedynie poprzez symbole” (Geertz 2005c: 152). Stanowią one sumę przesłanek ontologicznych i emocji budujących kulturowy świat wartości danej społeczności. Ponadto symbol krzyża czy półksiężyca jest znakiem nie tylko całego światopoglądu religijnego chrześcijaństwa lub islamu, lecz posiada moc semantyczną oddziałującą również na odmienne systemy wartości.

Powstały na bazie symboli religijny amalgamat porządku normatywnego i egzystencjalnego wyznacza w całej swej rozciągłości ramy światopoglądowe ludzi akceptujących ten stan rzeczy. Geertz przytacza na poparcie swoich tez przykład z grupy Indian Oglala, zaczerpnięty z pracy Paula Radina⁵². Otóż Oglala wierzą, że forma okręgu jest święta, ponieważ kształt ten jest wszechobecny w ich otoczeniu. Kolistę jest słońce, księżyc, niebo i ziemia. Tę samą formę dzielają wszystkie istoty ożywione. Tak samo jako okrąg, Oglala postrzegają budowę wszechświata. Kolistość uniwersum przekłada się na symbolikę czterech wiatrów rządzących światem. Kolisty jest czas, a jego cykliczność jest nieodwołalna. Jedynym wyjątkiem od reguły kolistości są kamienie, gdyż są one postrzegane jako narzędzie zniszczenia. Symbolika okręgu w kulturze Oglala widoczna jest na każdym kroku. Rozplanowanie przestrzenne osad tej grupy opiera się na formie koła. Okrągłe są indiańskie tipi a ceremonie rytualne odbywają się zawsze w ten sposób, iż

⁵² Wspomniana przez Geertza praca to *Primitive Man as Philosopher* z 1957 roku.

ich uczestnicy siedzą w kole. Dla Oglala okrąg jest symbolem, którego zastosowanie jest nad wyraz wszechstronne. Owa wszechstronność jest, zdaniem Geertza, najsilniejszym argumentem na rzecz mocy oddziaływania symbolu na świadomość członków badanej społeczności. Okrąg jest na tyle uniwersalnym narzędziem opisu świata, że można go zastosować w różnorodnych kontekstach znaczeniowych. Fajka pokoju podawana dookoła kręgu symbolizuje harmonię norm społecznych, a okrągły kształt kamienia pozwala dopatrywać się w nim pewnych cech dobra przewyciężających jego złą naturę. To szerokie pole możliwych interpretacji symbolu koła posiada również tę właściwość, że nadaje przedmiotom umieszczonym w dotąd nieczytelnych dla Oglala kontekstach cechy zrozumiałego i czytelnego świata znaczeń.

Symbolika religijna kształtuje ludzką świadomość najpełniej, gdyż odwołuje się do fundamentalnych dla każdego człowieka kwestii budowy rzeczywistości. Tworzony przez nią obraz świata nadaje sens zachowaniom kulturowym i łączy je ze środowiskiem, które je otacza (środowiskiem, dodajmy, zarówno przyrodniczym, jak i społecznym). Religia rozumiana jako system zbudowana jest właśnie „przez zbiór świętych symboli, wplecionych w pewną uporządkowaną całość” (Geertz 2005c: 154). Jednostki akceptujące dostarczaną przez religię wizję budowy świata dzielają jego zharmonizowany i zborny obraz. W światopoglądzie religijnym, zwłaszcza tak silnym, jak ma to miejsce w świecie islamu, nie ma miejsca dla ludzi wyłamujących się z ustalonego przez religię kanonu zachowań. Jeśli takowi się pojawiają, uznani zostają w skrajnych przypadkach za szaleńców niezdolnych do normalnego funkcjonowania w ramach systemu wierzeniowego określonego przez daną religię⁵³. Tego typu wykluczenie z obrębu uznanych wartości religijnych i moralnych jest szczególnie wyraźne wśród społeczności przyjmujących obraz rzeczywistości dostarczany przez religię w sposób bezkrytyczny lub uznających wartości religijne za dogmat nie poddawany krytyce. Mechanizm symbolicznego napiętnowania jednostek odstających w swych poglądach od przyjętych norm jest zatem swoistą ewaluacją tezy Wittgensteina dotyczącą spraw związanych z językiem. Odrzucenie lub zanegowanie norm religijnych skazuje taką jednostkę na symboliczne wyłączenie z istniejącego systemu kultury. Podejmowane przez nią działania napiętnowane zostają jako niezrozumiałe i pozbawione sensu rojenia chorego umysłu.

⁵³ Równie wymownym, co aktualnym przykładem potwierdzającym tę tezę jest przypadek niejakiego Abdula Rahmana w Afganistanie. Po konwersji w 2006 roku z islamu na chrześcijaństwo został on osadzony w kabulskim więzieniu i groziła mu kara śmierci. Afgański sąd uznał jednak Rahmana za osobę chorą psychicznie i uwolnił go, gdyż jak twierdzono jedynie szaleńiec mógł wyrzec się wiary w Allaha.

Współtworzony przez symbole światopogląd jest, zdaniem Geertza, rodzajem narracji kulturowej. Jej interpretacja – czy to dokonana przez członków danej społeczności komunikujących się ze sobą, czy też przez antropologa starającego się opisać jej specyfikę – poddana jest translacji znaczeń z jednej kategorii na inne. Tłumaczenie symboli i zachowań symbolicznych na bliskie nam pojęcia odbywa się poprzez ich włączenie do zrozumiałego systemu znaczeń. Proces ten odbywa się w przestrzeni publicznej, ponieważ głównym nośnikiem znaczeń jest język. Jego derywaty, czyli symbole, mogą być poddane interpretacji przez pozostałych uczestników życia społecznego, a więc podlegają takim samym czynnikom, jak inne aspekty kultury. Język (tak samo jak cała kultura) jest zewnętrznym wobec naszego subiektywnego doświadczenia źródłem informacji, z którego czerpiemy wiedzę o świecie. Tak też działa według Geertza kultura. Stanowi ona „intersubiektywne pole ogólnego porozumienia” (Geertz 2005c: 64), a więc jest też w sensie metaforycznym tekstem, którego wszyscy jesteśmy zarazem autorami i bohaterami. Stanowi ona wielką syntezę naszego stylu życia. Zachodzący wewnątrz tego pola proces interpretacji znaczeń jest procesem ciągłym. Nie posiada on żadnego teleologicznie rozumianego celu, a jednostki w nim uczestniczące nie dążą do ustanowienia jakiegoś bliżej nie skonkretyzowanego stanu wszechogarniającego porozumienia. Tym, co stanowi o kierunku komunikacji symbolicznej, jest stworzenie porozumienia wystarczającego do wzajemnego zrozumienia swoich działań. Prawidłowe (tzn. zrozumiałe dla nas) odczytanie intencji partnera komunikacyjnego jest stale niedokończoną przygodą z tekstem kultury. To ona, oraz wypływający z niej system znaczeń, warunkuje nasze zachowania oraz to, jak widzimy innych i ich działania.

4. Symbol jako operator w działaniu

Spojrzenie procesualne na kwestię działań symbolicznych oddają doskonale badania Victora Turnera. Brytyjski uczony nigdy nie odżegnywał się od tezy mówiącej, iż kultura jest nieprzerwanie zmieniającą się strukturą. Przeciwnie, założenie to leży u podstaw jego teorii kultury i przewija się w jego pracach, począwszy od *Lasu symboli*. Permanentnie rozwijane uzyskało ono status *modus vivendi* turnerowskiej teorii antropologicznej, a zważywszy na jego źródła w myśli Van Gennepa śmiało powiedzieć można, że jest ono również fragmentem większego prądu procesualnego w antropologii. Dynamizm kultury w ujęciu Turnera to problem, którego uchwycenie widzi on w analizie przekształceń symboliki konkretnych zjawisk kulturowych. Do takich zjawisk zalicza on rytuały, a w szczególności te, w wyniku których zmianie ulega organizacja społecznej hierar-

chii danej społeczności. Towarzysząca im symbolika uwzględnia istniejącą w aktualnie opisywanym momencie organizację społeczną. Nie jest ona jednak dosłownym odzwierciedleniem budowy społeczeństwa w rozumieniu durkheimowskim. Uwaga ta może być zaskakująca dla wielu czytelników prac Turnera. Często bowiem uważa się, że jego prace pisane były właśnie w duchu Emila Durkheima, a on sam jest jednym z współczesnych kontynuatorów myśli społecznej francuskiego socjologa. Co prawda, zgadza się on z tezą mówiącą, że zachodzi pewna odpowiedniość między strukturą społeczną a wyobrażeniami społecznymi, lecz nie chodzi tu o fakty społeczne, ale o jednostki znaczeniowe, czyli symbole. Turner polemizuje z tradycją badawczą wyrosłą z filozofii Comte'a, a dalej również z antropologią uprawianą przez Malinowskiego i Radcliffe-Browne'a, chociaż nie neguje też ich istotnego wpływu na nurt interpretacyjny.

Wskazówki wyjaśniające to dość zaskakujące stanowisko znajdujemy w artykule *Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbolologist* (Turner 1992: s. 3–28). Przyznaje on w nim, że rzeczywiście Malinowski i Radcliffe-Brown odcisnęli w niemałym stopniu piętno na jego wczesnych wyobrażeniach na temat zasad badań społecznych. Radykalna zmiana tej postawy nastąpiła jednak w czasie jego intensywnych badań wśród Ndembu. Impulsem dla wspomnianej korekty stanowiska była sytuacja, w jakiej się znalazł po przyjeździe do Zambii i głębszym zapoznaniu się z badaną społecznością. Jak wspomina: „natychmiast zostałem skonfrontowany z tą trudnością, że setki, a nawet tysiące dających się wyróżnić obiektów symbolicznych i działań, które znalazłem w przedstawieniach rytualnych wydawało się mieć niewiele, jeśli cokolwiek wspólnego z elementami struktury społecznej [w rozumieniu np. Durkheima – J.D.]. Nie było też powodu aby ignorować to skupienie indywidualnych symboli i twierdzić, że każda ocena 'wewnętrznego celu' lub 'dalszych funkcji' rytuału prowadzi do 'promocji lub odnowienia społecznej spójności' [...]” (Turner 1992: 3). Uderzyła go osobliwość każdego symbolu oraz jego przekształceń, których nie sposób było zignorować. Dlatego też otwarcie przyznaje się on do zwrócenia w kierunku „znanzeń pozycyjnych” będących swego czasu przedmiotem zainteresowania psychologii z nurtu *Gestalt*.

Czy istnieją zatem jakieś przekonujące dowody na zmianę turnerowskiej wizji antropologii? Jako przykład przytoczyć można opisywane przez niego działania symboliczne związane z myśliwskimi rytuałami Ndembu. Rytuał polowania pozbawiony elementu muzycznego (uderzania w bębny i śpiewu) nazywany jest *chidyika*. Jeśli element ten występuje mówimy wtedy o *ng'oma*. Częstym widokiem jest myśliwy stojący przed rozwidlonym drzewem z zastrzonymi specjalnie w tym celu gałęziami, na których zawieszono są kawałki mięsa. Myśliwy zwraca się do swojego przodka (który też był

myśliwym, a jego duch jest obecny w drzewie) i przeprasza go, jeśli łowy były nieudane lub jeśli zwierzęta zostały spłoszone. Jest to ceremonia o stricte indywidualnym charakterze i nie może być w niej mowy o jakimkolwiek kolektywnym doświadczeniu wspólnoty. Trudno więc mówić w tym przypadku o symbolicznej celebracji więzi zbiorowych, chyba że za takowe uznamy relację myśliwy – martwy przodek.

Tego rodzaju zachowania rytualne skłoniły Turnera do refleksji nad zasadnością zastosowania teorii Durkheima do własnych badań. Dla postronnego obserwatora obrzędu polowania, zachowania myśliwego są niezrozumiałe w tym sensie, że nie oddają one żadnych relacji wobec większej całości, tzn. systemu społecznego Ndembu. Wynikać może to z tej przyczyny, iż zachodnia kultura wpłynęła na zamazanie istoty rytuału w naszym rozumieniu. Ujęcie to naznaczone zostało z jednej strony przez tradycję reformacji uznającej katolickie rytuały za pusty formalizm, z drugiej zaś – tradycję darwinowskiego ewolucjonizmu każącego patrzeć na rytuał jak na przeżytek kulturowy. Bez odwołania się do szerszego kontekstu kulturowego takie rytuały, jak ten przedstawiony powyżej, zostają często zdeprecjonowane do rangi abstrakcyjnych działań egzotycznych dziwaków. Aby temu zaradzić, ważne jest zwrócenie się w stronę tubylczych interpretacji tych działań rytualnych. Mówiąc prościej, należy oddać głos tubylczym informatorom, których rolę w badaniach antropologicznych Turner niezmiennie podkreślał i gorąco namawiał swoich kolegów po fachu do większego zainteresowania się ich wersją opisywanych wydarzeń.

Jeśli zatem mowa o roli informatora w badaniach antropologicznych, nie sposób nie wspomnieć o Muchonie, najwierniejszym towarzyszu Turnera wśród Ndembu. Obszerne relacje, jakie Muchona przekazał temu antropologowi znalazły się w pracy *Las symboli*. To, obok *The Ritual Process*, sztandarowe dzieło antropologii, symbolicznej w wydaniu Turnera zawiera w sobie liczne informacje na temat symboliki religijnej Ndembu. Sam Muchona uznawany był za znachora o sporych umiejętnościach i wiedzy w zakresie zastosowania roślin leczniczych. Okazało się jednak, że posiadał on równie rozległą wiedzę na temat niuansów systemu wierzeniowego swej społeczności.

Religia Ndembu stanowiła w okresie badań terenowych Turnera (lata 1950–1954) dość wyjątkowy przykład zachowania oryginalnych elementów religii tego regionu, zważywszy na to, że inne grupy zamieszkujące Zambię poddane zostały procesom związanym z modernizacją i napływem protestanckich misjonarzy. Wierzenia tej grupy scharakteryzować można na podstawie czterech głównych komponentów (Turner 1982: 14). Są to: 1) wiara w istnienie wyższego bóstwa Nzambi, który stworzył świat, po czym pozostawił go samemu sobie; 2) wiara w istnienie duchów przodków (tzw. „cie-

ni”), posiadających moc przekazywania szczęścia swoim żyjącym współbratymcom; jest to najbardziej podkreślany w rytuałach element i z tego powodu często określa się religię Ndembu skrótowo jako kult przodków; 3) wiara we wrodzoną skuteczność oddziaływania pewnych zwierząt i roślin w leczeniu ludzi; 4) wiara w niszczycielską i antyspołeczną moc czarownic i magów (zwanych odpowiednio *aloji* i *muloji*, co dosłownie oznacza „perwersyjny niszczyciel życia”). Ze względu na towarzyszącą temu systemowi religijnemu niezwykle złożoną praktykę rytualną, wymienione tu elementy odnosić można do wszelkich innych aspektów życia, w tym do organizacji społecznej Ndembu.

Praktyki obrzędowe stanowią znaczną część działań symbolicznych tej społeczności. Odnaczają się tym, iż stanowią one zbiór różnych praktyk z całego terytorium zamieszkanego przez Ndembu. Forma praktyk rytualnych nie jest związana z konkretnym klanem czy wioską. Każdy z rytuałów składa się z wielu symboli lub, jak mówi Turner, stanowi sam w sobie system symboli (Turner 1982: 16). Symbole rytualne dzielą się na klasy symboli i tak, na przykład, możemy wyróżnić wśród nich symbole „jednogłośne (*univocal*) posiadające wyłącznie jedno znaczenie, jak też wielogłośne (*multivocal*), znajdujące swoje zastosowanie w wielu kontekstach znaczeniowych” (Turner 1982: 17). Istotne jest jednak rozumienie samego pojęcia znaczenia w odniesieniu do symboli rytualnych. Konkluzja wysunięta przez brytyjskiego antropologa po dokonaniu obserwacji wielu z rytuałów jest następująca. Należy uwzględnić w badaniu znaczenia symboli nie tylko to, jak interpretują je sami tubylcy. Ważne jest, aby przyjrzeć się, jak symbol funkcjonuje w odniesieniu do konkretnych i faktycznych działań członków badanej społeczności. Analiza symboli musi zatem uwzględniać jego znaczenie operacyjne, jak i możliwe interpretacje. Ponadto należy również określić, jak dany symbol odnosi się do innych symboli, czyli jak działa on w układzie relacyjnym. Pozycja symbolu wśród innych warunkuje bowiem jego znaczenie na równi ze znaczeniami przypisywanymi mu przez tubylców, jak i starającego się go opisać antropologa. Z tego powodu trzeba zwrócić uwagę na symbole graniczące z badanym przypadkiem w ramach ich konfiguracji czasowo-przestrzennej. Przypatrując się symbolom, musimy także umieć stwierdzić czy są one symbolami centralnymi i dominującymi, czy może peryferyjnymi i drugorzędnymi.

Badania nad symbolami nie powinny być, zdaniem Turnera, prowadzone w manierze, która właściwa jest chociażby antropologii lingwistycznej, strukturalnej i kognitywnej (Turner 2003: 89). Dyscypliny te wyznaczają bowiem swój przedmiot zainteresowania poprzez zawężenie warsztatu naukowego do wydzielonych części abstrakcyjnych systemów. Jak z zadowoleniem zauważa autor *The Ritual Process*, ten stan rzeczy ulega powoli zmia-

nie⁵⁴. Wyłaniająca się tendencja łączy analizę aspektu pragmatycznego działań symbolicznych z działaniami pragmatycznymi. Proponowana przez Turnera analiza procesualna pozwala połączyć oba te nurty w jeden spójny program badawczy. Odrzucane przez niego podejście stricte systemowe prowadzi do paradoksalnej sytuacji, w której symbole są „wieloznaczne, podatne na manipulację i niejasne właśnie dlatego, że od początku umieszczane są w systemach oraz zaklasyfikowane lub porządkowane w sposób regularny i systematyczny” (Turner 2003: 90). W przeciwieństwie do formalizmu dynamizm kulturowy rzuca światło na rzeczywiste działanie symboli w społeczeństwie. Dzięki swojemu związaniu z kulturową *praxis*, spojrzenie procesualne unika pułapki mechanicyzmu. Nie stara się ono aplikować apriorycznych modeli do żywej i dynamicznej kultury, lecz nadaje jej status zjawiska oddziałującego na aktorów społecznych korzystających z możliwości kształtowania kultury.

Przypadek innego badacza z kręgu symbolicznego, Davida Schneidera, jest przez Turnera uważany za swoistą kontynuację podejścia systemowego w antropologii interpretacyjnej. Jego teoria „systemowo-kulturowa” jest o tyle interesująca, że symbole rozpatrywane w jej ramach, jako wyodrębnione z pewnej całości składowe, przedstawiane są jako metaforyczne pogodzenie skrajnych znaczeniowych przeciwieństw. Model ten jest wygodnym narzędziem analizy takich zjawisk, jak np. relacje pokrewieństwa. Jak zauważa brytyjski antropolog, prowadzi to w konsekwencji do poszukiwania symboli wiodących w danej kulturze. Takie „rdzenne symbole” mają za zadanie umacniać poczucie solidarności wspólnotowej. Ta uwaga traktowana może być wprawdzie jako kolejny dowód na odcięcie się Turnera od wąsko rozumianej tradycji durkheimowskiej, lecz jest ona także komentarzem opisującym stosunek brytyjskiego odłamu antropologii symbolicznej do amerykańskiej wersji tego nurtu. Oprócz Schneidera również Geertz staje się, w mniemaniu Turnera, mimowolnym nosicielem założeń teorii systemowej. Proponowana przez niego interpretacja antropologiczna tkwi w samym sercu debaty o naturze systemów kulturowych (Turner 2003: 93). Wynikać może to z nieodpartego wpływu socjologii Parsonsa na amerykańskie nauki społeczne lokujące się w obrębie interpretacjonizmu. Może też być konsekwencją chęci ulokowania płynnej rzeczywistości symbolicznej w ramach jakiegoś spajającego ją tworzywa, w tym wypadku systemu relacji symbolicznych, która dopiero w oderwaniu się od nich zyskuje pełną operacyjność. Z pewnością jednak tendencja do usystematyzowania kwestii symbolu jest wspólna większości teorii podejmujących ten problem. Nie jest też tak, że

⁵⁴ Turner mówi oczywiście te słowa z perspektywy połowy lat siedemdziesiątych. Cytowany artykuł pochodzi z 1975 roku.

Turner odżegnuje się od podobnych tradycji. Przyznaje się sam do stosowania niekiedy wizji systemu kulturowego w swoich badaniach. Jest on jednak przekonany, iż proponowana przez niego teoria symboliczna wskazuje możliwość alternatywnego spojrzenia na działanie symboli i działania symboliczne. Koronnym dowodem na taki stan rzeczy jest wypracowana przez niego koncepcja dramatu społecznego. Niweluje ona w pewnym stopniu zagrożenie ze strony zbyt oczywistej systematyzacji zjawisk symbolicznych. Jest ona tym bardziej pomocna, że poprzez wpisaną w nią metaforyczność i literacki charakter podejścia do problemu pozwala na swobodniejsze poruszanie się w „lesie symboli”, niż ujęcie zakładające konieczność odniesienia symbolu do systemu kultury (w sensie quasi strukturalnym). Pogląd ten, jak i inne koncepcje Turnera, wypływają z głębokiego przekonania o potrzebie uchwycenia w języku antropologii tych zjawisk społecznych, w których społeczeństwo jest zarazem autorem, jak i produktem swojego kontekstu czasowo-przestrzennego. Dlatego też istotną analogię do reprezentowanego przez siebie podejścia widzi on chociażby w pracach Floriana Znanieckiego i stosowanego przez niego „współczynnika humanistycznego” (Turner 2005: 16). Polski socjolog również umiejscawiał w dynamizmie społecznym źródło cennych inspiracji w opisie społeczeństwa. Obaj uczeni zgadzają się zatem zasadniczo co do tego, że „świat społeczny cechuje stawanie się, a nie bycie” (Turner 2005: 16).

Typologizacja zjawisk symbolicznych, tak charakterystyczna dla krytykowanego przez Turnera podejścia systemowego, jest paradoksalnie właściwa również jemu samemu. W pracy *Las symboli* znajdujemy obszerny wywód na temat charakterystyki symboli, jak i rozróżnienia poszczególnych jego typów. Do najważniejszych cech symbolu jako jednostki znaczeniowej Turner zalicza: 1) ich zewnętrzną formę i dającą się zaobserwować charakterystykę, 2) możliwość ich interpretacji zarówno przez osoby wtajemniczone, jak i laików, 3) kontekst znaczeniowy wypracowany przez antropologa (Turner 2007: 20). Dla przybliżenia tych cech przytacza on konkretny przypadek symboliki rytuału Ndembu zwanego *Nkang'a*, będącego ceremonią uświetniającą przejście dziewczynek w stan dojrzałości. Dziewczynkę uczestniczącą w tym rytuale pozostawia się owiniętą kocem pod drzewem *mudyi* (*Diplorrhyncus condylocarpon*). Drzewo to cenione jest ze względu na swój biały sok, który wycieka nawet już przy delikatnym zadrapaniu kory (dlatego też zastosować można wobec niego termin „mleczne drzewo”). Większość kobiet Ndembu potrafi przytoczyć kilka znaczeń, jakie to drzewo może mieć. Po pierwsze, jest ono uważane za istotę „starszą”, tzn. dominującą w czasie rytuału. Po drugie, drzewo *mudyi* stoi w pewnej relacji znaczeniowej dzięki symbolice mleka z kobiecymi piersiami (rytuał *Nkang'a* polega na podkreśleniu związku dorastającej córki i matki, a symbol mleka

odnoszony jest do nabywanych niejako przez córkę umiejętności „bycia dojrzałą kobietą”). Po trzecie, drzewo to określa się mianem „drzewa matki i jej dziecka” (ten termin odnoszony jest nie tylko do samej relacji biologicznej, ale również do związków społecznych).

Rytuał inicjacji młodych kobiet Ndembu jest przypadkiem o tyle interesującym, że jego symbolika zawiera w sobie jednocześnie kilka aspektów lokalnego kontekstu kulturowego. Wielowymiarowość symboli Ndembu podkreśla ich uniwersalną formę, w której skondensowane zostały znaczenia właściwe dla kultury tej społeczności. Obserwacje poczynione u tej afrykańskiej grupy przez Turnera wskazały na złożoność symbolu jako takiego oraz pozwoliły na wskazanie ogólnych cech symbolu, które Turner uwzględnił w dalszych swoich badaniach. Należy do nich w pierwszej kolejności właśnie kondensacja znaczeń. Zgodnie z tym założeniem symbol zawiera w sobie odniesienia do różnorodnych norm i wartości. Może on znaleźć zastosowanie w różnych kontekstach, lecz zawiera w sobie ten sam potencjał semantyczny, który kwalifikuje go do bycia częścią wielorakich działań i zjawisk. Dzięki tej cesze symbol stanowi zarazem spójny konglomerat znaczeniowy, jak i wiązkę semantycznych relacji w innych jednostkami znaczeniowymi. Drugą własnością symbolu jest polaryzacja znaczenia. Z jednej strony posiadać może ono pole znaczeniowe będące zlepkiem odniesień semantycznych do zagadnień moralnych i organizacji społecznej. Z drugiej strony może też odnosić się do zjawisk i procesów naturalnych oraz psychologicznych. Te bieguny znaczeniowe Turner nazywa odpowiednio „ideologicznym” i „zmysłowym” (Turner 2007: 28). W przypadku bieguna zmysłowego znaczenie stoi w bliskim związku z zewnętrzną formą symbolu, dlatego też mleko matki pozostaje w oczywistej relacji z sokiem drzewa *mudyi*. W sferze pola zmysłowego znajdujemy te znaczenia, które wiążą się najczęściej z uczuciami, z kolei pole ideologiczne przyciąga znaczenia kojarzone z wartościami kierującymi działaniami jednostek i grupy. Psychologiczne oddziaływanie symbolu, jako czynnika stymulującego zachowanie, jest szczególnie widoczne w przypadku symboli rytualnych i dlatego ten właśnie rodzaj symboli interesuje Turnera najbardziej. Nie jest to wszakże pogląd zupełnie nowy w antropologii. Podobnie zapatrywał się na te kwestie Edward Sapir. Nawiązując do koncepcji Junga, wprowadził on rozróżnienie pomiędzy symbolami „referencyjnymi” (należy do nich mowa, pismo, flagi narodowe, sygnalizacje flagowe itp.) i „kondensacyjnymi”. Ten drugi typ Sapir określa jako „wysoce skondensowane formy zachowań zastępczych stosowanych do bezpośredniego wyrażania i pozwalające na ekspresję emocjonalnych napięć w formie świadomej lub nieświadomej” (cyt. za Turner 2007: 29). Symbole kondensacyjne są zatem nasycone ładunkiem uczuć, które znajdują ujście w postaci wyrażań i zachowań symbolicznych.

Brytyjski antropolog przyjął tezy amerykańskiego kolegi za dobrą monetę dla swoich własnych dociekań i widział w nich punkt zbieżny z proponowaną przez siebie antropologią procesualną. Jak widać, turnerowska wizja badań kulturowych zawiera w sobie nie tylko elementy koncepcji dynamizmu społecznego, ale też przesłanki badawcze właściwe bardziej psychologii niż klasycznej antropologii brytyjskiej.

Podział symboli ze względu na ich własności i obszary działania może być również przeniesiony na poziom bardziej ogólny. Turner jest przekonany, że w każdej kulturze, jak też w każdej z jej jednostek znaczeniowych, wyróżnić można pewne symbole, które stanowią jej *Leitmotiv*. Takie symbole nazywa on dominującymi, w odróżnieniu od symboli instrumentalnych wykorzystywanych najczęściej dla osiągnięcia określonych praktycznych i konkretnych celów w trakcie trwania rytuału (Turner 2007: 31)⁵⁵. Wracając do naszego przykładu rytuału inicjacji młodych dziewcząt Ndembu, takim symbolem dominującym jest drzewo *mudyi*. Motyw mlecznego drzewa spaja ten rytuał w tym sensie, że inne symbole zawarte w nim odnoszone są do niego pośrednio lub bezpośrednio. Symbole pomniejsze (peryferyjne) mogą przyjmować miejsce wiodące na pewien czas, lecz symbol drzewa *mudyi* pozostaje jako jedyny symbolem dominującym w całym rytuale. Symbole dominujące mogą pojawiać się w różnych kontekstach rytualnych; niekiedy pełnią tę rolę w ciągu całego rytuału, niekiedy tylko w poszczególnych jego fazach. Treść znaczeniowa tych symboli posiada wysoki stopień trwałości w relacji do całego systemu symbolicznego. Stwierdzenie to pociąga za sobą wniosek (który Turner skądinąd powtarza za Radcliffe-Brownem), że symbole same w sobie z rzadka posiadają jakieś szersze znaczenie. Zyskują je dopiero po umieszczeniu ich wśród innych symboli w ramach większej całości. Symbole dominujące sprawdzają się w tej roli doskonale, gdyż ich jednolity charakter i znaczenie nie ulegają większym zmianom w procesie obrzędu. Ich charakter cechuje się dużą autonomią w stosunku do innych symboli i mogą one być odczytane jedynie jako część relacji w systemie symbolicznym danej kultury. W odróżnieniu od nich symbole instrumentalne posiadają znaczenie, które uwidacznia się dopiero po ulokowaniu ich w szerszym kontekście, który pozwala na ich głębszą analizę. W każdym rytuale kontekst ten kształtować się może inaczej, a relacje pomiędzy poszczególnymi symbolami tworzyć mogą zupełnie odmienną sieć powiązań semantycznych. Wykorzystanie symboli instrumentalnych w działaniach rytualnych jest podyktowane celem, jaki spełniać ma rytuał. Jak mówi Turner: „w tym właśnie sensie każdy rytuał posiada własną teleologię” (Turner

⁵⁵ Praktyczny charakter symboli nie jest tu jednak tożsamy z założeniem o racjonalności działań symbolicznych, choć zapewne można tę kwestię i tak rozumieć.

2007: 32). Symbole instrumentalne traktowane są tu jako swoiste środki, dzięki którym osiągnąć można zamierzone zadania. W rytuale inicjacji dziewcząt Ndembu takim zadaniem jest osiągnięcie przez nie dojrzałości płciowej.

5. Symbole kluczowe

Idea mówiąca, że pewne symbole zajmują kluczowe miejsce w danej kulturze, konkretnej czynności kulturowej lub sytuacji jest popularnym założeniem w antropologii co najmniej od czasów Ruth Benedict i jej *Wzorów kultury*⁵⁶ (Benedict 1999). W pracy tej amerykańska antropolożka postawiła tezę o istnieniu dominujących wzorów, które stanowią główny w danym społeczeństwie motyw kulturowy. Motyw ten może w sposób metaforyczny określać te cechy danej kultury, które jawią się nam jako wiódące i typowe tylko dla niej. Podobne założenia realizowane były w antropologii także później (Cora DuBois, Clyde Kluckhohn), lecz w ten czy inny sposób nawiązywały one do myśli autorki *Chryzantemy i miecza*. Postawienie wybranych symboli w centrum uwagi analizy kulturowej stało się zabiegiem właściwym dużej liczbie badaczy zainteresowanych wykoncypowaniem nieszablonowego określenia istoty kultury. Ukazanie tej istoty poprzez podkreślenie wybranych wyróżników kulturowych (w tym przypadku poprzez symbole) znajduje jednak swoje zastosowanie jedynie w odniesieniu do systemu znaczeniowego, do którego symbole te przynależą. Symbol jest zjawiskiem specyficznym kulturowo funkcjonującym jedynie w systemie znaczeń, które nadają mu sens i umożliwiają użycie go jako środka wyrazu takich treści kultury, jak wartości i normy społeczne. Nieodzowność uwzględnienia kontekstualizacji symbolu posiada jednak ten walor, że dzięki jego relacyjności względem innych symboli udaje nam się odtworzyć subtelną siatkę powiązań budujących światopogląd badanej społeczności. Uzyskane w ten sposób informacje nt. organizacji struktury symboli pozwalają na stworzenie bardziej przejrzystego obrazu kultury. Dopełnienie tego obrazu dzięki umieszczeniu w jego centrum symbolu dominującego jest krokiem o tyleż pomocnym, co zrozumiałym. Antropologiczny opis kulturowy jest tekstem, który tak jak każdy inny potrzebuje swojego „bohatera”; motywu przewodniego, który poprowadzi czytelnika pośród niuansów obcych zwyczajów i zachowań. W tym sensie wyróżnienie symboli dominujących jest

⁵⁶ Rozgłos jaki zyskały sobie tezy Benedict znalazł również swoje przełożenie w postaci sukcesu wydawniczego *Wzorów kultury* i późniejszej *Chryzantemy i miecza*. Do dziś są to jedne z najczęściej wznawianych prac antropologicznych.

swoistą kategoryzacją świata znaczeń, ale jednocześnie przydatnym narzędziem antropologicznego warsztatu. W podobny sposób do problemu funkcjonowania symbolu w kulturze podchodzi Sherry B. Ortner.

Swoje uwagi dotyczące koncepcji symboli kluczowych (*key symbols*) amerykańska antropolożka zamieściła w artykule *O symbolach kardynalnych* (Ortner 2003). Wskazuje ona w nim na dwie możliwe drogi postępowania w badaniu symboli kluczowych. Pierwsze podejście jest, jej zdaniem, właściwe Ruth Benedict (jak też innemu antropologowi symbolicznemu – Davidowi Schneiderowi). Głównym założeniem tego podejścia jest zastosowanie analizy systemu kulturowego ze względu na kształtujące jego fundamenty elementy kulturowe. Gdy zostaną one wyłonione, na ich podstawie poszukuje się pewnych wyobrażeń, które wyrażają te elementy w sposób najbardziej obrazowy. Schneider – w przypadku kultury amerykańskiej – wybrał symbol stosunku płciowego (lub jego negację) dla ukazania relacji pokrewieństwa. Umieszczając ten symbol w systemie kultury amerykańskiej przywołał opozycję prawa stanowionego i prawa naturalnego w celu analizy stosunków zachodzących pomiędzy krewnymi. Drugie podejście charakteryzuje się tym, że w pierwszej kolejności wybierany jest przez badacza obiekt danej kultury, który – jego zdaniem – wydaje się być szczególnie ważny. Następnie poddany zostaje on obserwacji mającej ukazać jego możliwe znaczenia. Taki sposób pracy antropologicznej wydawać się może ambiwalentny i dowolny, lecz istnieje kilka przesłanek, które mogą uprawomocnić wybór tego, a nie innego obiektu kulturowego. Po pierwsze, sami przedstawiciele badanej kultury mogą twierdzić, że obiekt ten posiada istotne znaczenie. Ich działania i zachowanie sugerować mogą również, że wybrany obiekt wpływa silnie na te rodzaje aktywności tubylców. W przypadku gdy pojawia się on w różnych kontekstach, sugerować może to z kolei, że jego znaczenie posiada szeroki wydzźwięk kulturowy; stanowi ono swoiste semantyczne spoiwo pomiędzy sprzecznymi mikrosystemami symbolicznymi. Ortner nie neguje żadnego z nich, ale podkreśla, że należy być wyjątkowo ostrożnym w określaniu symboli dominujących. Jest świadoma jak szeroki zakres obejmuje pojęcie symbolu, a wybór jednego z nich na wiodący w badanej kulturze nie powinien, jej zdaniem, prowadzić do budowy mało klarownej syntezy.

Mając na uwadze problemy metodologiczne wiążące się z takim ujęciem tematu, Ortner proponuje przyjęcie podstawowego podziału symboli kluczowych. Podział ten ma charakter kontinuum, a kategoriami wyznaczającymi linię demarkacyjną są skrajne jego punkty – „symbole skrótowe” i „symbole rozbudowujące” (Ortner 2003: 108). Pod pojęciem symboli skrótowych (*summarizing symbols*) rozumie ona te znaczenia, które oddają cechy systemu kulturowego w sposób silnie nacechowany emocjonalnie i są względnie jednorodne. Do tej kategorii należą głównie symbole religijne

w swym najwęższym sensie, jak np. chrześcijański krzyż lub muzułmański półksiężyc. Symbole tego typu mogą również z pozoru być nie związane z tradycyjnie rozumianą religią, ale mimo to oddziaływać w podobny sposób na członków danego społeczeństwa. Przykładem tego jest amerykańska flaga nierzadko wywołująca podobne uczucia co symbole religijne⁵⁷. Symbole skrótowe zawierają w sobie syntezę treści, które uważane są przez badane społeczeństwo za fundamentalne dla jego trwania. Na drugim końcu kontinuum symbolicznego znajdują się symbole rozbudowujące (*elaborating symbols*). Ich naczelną cechą jest zawarty w nich potencjał umożliwiający uporządkowanie tych odczuć, które nie dają się określić inaczej, niż poprzez nadanie doświadczeniu społecznemu jasnych i klarownych granic. Podstawy oddziaływania tych symboli opierają się na ich właściwościach analitycznych. Nadają one życiu społecznemu wymiar systemowy dzięki swemu działaniu w sferze ontologicznej. Symbole rozbudowujące nie znajdują się w polu sakralnym, lecz mimo to są one kluczowe w danej kulturze. Ich częste powtarzanie się w obiektach kulturowych i zachowaniach ludzkich potwierdza jedynie to, że wydają się one niezbędnym warunkiem dokonywanej przez ludzi konceptualizacji rzeczywistości.

Budowanie świata pojęć i koncepcji symbolicznych jest czynnością związaną z operowaniem językiem metafor. Jak już wspomniałem na początku rozdziału, metaforyczność języka symbolicznego stanowi jego immanentną cechę. Opisywanie świata w kategoriach symbolicznych możliwe jest dzięki przetłumaczeniu zjawisk nie dających się ująć literalnie na symbole akceptowane i powszechnie stosowane w danym społeczeństwie. Symbole kluczowe odgrywają taką rolę w stosunku do metafor, które ujmuje swoim zasięgiem szeroki horyzont semantyczny. Ortner wskazuje na tę kwestię w sposób jednoznaczny. Jeśli symbole posiadać mogą moc opisywania świata i wyobrażeń zbiorowych na tyle silną, aby stanowiły one przewodni wzorzec kultury, to muszą też dać się wyabstrahować metafory zdolne do równie rozległego spojrzenia na wybrany problem czy zjawisko. Przytacza ona tezę Stephena Peppera mówiącą, że w każdej kulturze i społeczeństwie istnieje poczucie potencjalnej możliwości zamknięcia doświadczenia w ramach bardziej zbornych pojęć (Ortner 2003: 109). Pepper mówił o tzw. „metaforach źródłowych”, mając na myśli użycie zasadniczych kategorii znaczeniowych po to, aby związać w nich pojęcia składające się na światopogląd członków badanej społeczności. Jak widzimy, droga, którą obrała w swych

⁵⁷ Nie bez przyczyny mówimy również o istnieniu w Stanach Zjednoczonych tzw. „religii obywatelskiej” (*civic religion*). Jest to rodzaj zachowań patriotycznych o silnym nastawieniu emocjonalnym względem amerykańskich symboli i wartości. Dlatego też tzw. *American way of life* nie jest traktowany najczęściej jako pusty frazes, lecz jako rzeczywisty wyznacznik amerykańskiego światopoglądu.

dociekaniach Ortner, różni się od tej realizowanej przez Geertza w tym względzie, że nie uznaje ona działań symbolicznych i samych symboli za rodzaj gry językowej. Podejście tej badaczki cechuje raczej inna myśl. Jest nią teza mówiąca, że symbole stanowią narzędzie kategoryzacji rzeczywistości, a dominacja niektórych z nich może być traktowana jako swoisty środek stylistyczny stosowany w obrębie języka zbiorowego doświadczenia.

Teoria symboli kluczowych została przez nią zastosowana w jej badaniach terenowych prowadzonych wśród Szerpów zamieszkujących obszar północno-wschodniego Nepalu. Jej najbardziej znaną pracą na ten temat jest *Sherpas Through Their Rituals* (1978), będąca rozwinięciem dysertacji o bardziej wymownym tytule *Food for Thought: A Key Symbol in Sherpa Culture* (1970). Poszukując w kulturze tej społeczności symboli, które mogłyby oddać sposoby radzenia sobie Szerpów z wewnętrznymi napięciami i konfliktami, opisuje ona buddyjskie rytuały i zachowania świeckie nie tylko w celu wyłonienia kluczowych symboli. Zwraca się ona także w stronę krytyki teorii antropologicznych przyjmujących za dane tak powszechnie używane w tej dyscyplinie pojęcia, jak kategorie pokrewieństwa i tubylcza gospodarka. Tradycyjne rozumienie tych pojęć uniemożliwia, jej zdaniem, uwzględnienie problemu zmiany społecznej i przekształceń form zachowań społecznych, jeśli stosuje się je jako siatkę pojęciową nakładaną niejako z zewnątrz na obserwowane zjawiska. Rytuały Szerpów są dla niej wyrazem czegoś innego. Sami Szerpowie twierdzą, że wykonują je zgodnie z przekazami tradycji. Przekonanie to jest, według Ortner, odbiciem działań symbolicznych mających zapewnić, że świat pozostanie uporządkowany. Celebrowanie rytuałów jest dla tej społeczności czynnością kulturową o statusie normatywnym. Jak zauważa badaczka, każdy z rytuałów rozpoczyna się symbolicznym postawieniem jakiegoś problemu. Jego rozwiązanie leży w kwestii reorganizacji zachowań grupowych, tak aby móc nadać nowe znaczenie zmieniającej się rzeczywistości.

Jedną z wielu kwestii poruszanych przez Ortner jest między innymi problem koncepcji czystości w kulturze Szerpów. O ile *Sherpas...* zajmuje poczesne miejsce wśród współczesnych prac poświęconych symbolizmowi kulturowemu, o tyle inny, mniej znany tekst tej autorki wydaje mi się bardziej stosowny dla zobrazowania niniejszych rozważań. Mowa tu o artykule *Sherpa Purity* (Ortner 1973). Odwołując się w nim w oczywisty sposób do prac Mary Douglas, Ortner utwierdza się w przekonaniu, że zasadniczym punktem wyjścia w badaniu koncepcji czystości (jak też każdej innej kategorii kulturowej) jest ustanowienie głównego wątku symbolicznego przewijającego się w praktykach z nią związanych. W kulturze Szerpów takim wątkiem wiodącym jest różnica statusu wynikająca z quasi kastowej organizacji społecznej. Ludzie pochodzący z niższych grup są z gruntu uważani za mniej „czystych” ze względu na swoją pozycję w hierarchii społecz-

nej⁵⁸. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest przypisanie im symbolicznych cech związanych z brudem lub chorobą⁵⁹. Nieczystość może też być kojarzona z pożywieniem. W tym przypadku „brudna” żywność jest postrzegana jako ta, która skażona została w wyniku styczności z osobą chorą lub pochodzącą z niższej kasty. Resztki z posiłków nie mogą być spożyte, jako że są one godne jedynie najniższych warstw społeczeństwa. Próba kontaktu z taką żywnością traktowana jest jako złamanie obowiązującego porządku. Z kolei różne kategorie żywności (np. mięso albo piwo) mogą być spożyte tylko przez przedstawicieli odpowiedniej kasty. Poza żywnością, za źródło zanieczyszczeń uważa się cały szereg zjawisk i kategorii. Do najważniejszych z nich zalicza się śmierć, kontakt seksualny z kobietą, niektóre zapachy, uczestnictwo w tłumie lub w bójce oraz, co ciekawe, młyny (unikanie ich jest szczególnie ważne dla małych dzieci) (Ortner 1973: 51).

Centralnym punktem problemu czystości i zanieczyszczenia jest relacja tych kategorii względem światopoglądu religijnego Sierpów⁶⁰. Każde działanie i czynność posiadają swoje miejsce w układzie sił, jaki istnieje pomiędzy ludźmi, bogami, duchami, zwierzętami i demonami. Musi ono być zgodne z istniejącym status quo, a każdorazowe jego zaburzenie wymaga odpowiednich czynności rytualnych przywracających „stary” bieg rzeczy. Jak zauważa Ortner, w tej kwestii nie chodzi wcale o dążenie do ustanowienia idealnego stanu czystości. Działania symboliczne, mające uchronić Sierpów od choroby i zanieczyszczenia, posiadają swój mniej uchwytny, lecz nie mniej istotny wymiar. Jest nim nieustanna próba zachowania równowagi pomiędzy światem żywych a światem duchów i bóstw. Bogowie nigdy nie są bowiem zadowoleni do końca, a demony nigdy nie są do końca nasycone (Ortner 1973: 60). Istnienie klarownych reguł zachowań pozwala na trwanie tego kruchego układu w stanie względnej stabilności.

Jak wynika z powyższego przykładu, w kulturze nepalskich Sierpów symbolem kluczowym jest kategoria czystości. Służy ona podkreślaniu różnicy statusu społecznego. Symboliczna kategoryzacja społecznych podziałów nie jest też obca współczesnej kulturze zachodniej. Najbardziej ewidentnym przykładem w tej kwestii jest różnica płci. Rozwój teorii feministycznej

⁵⁸ Od razu trzeba zaznaczyć jednak, że w społeczności Sierpów nie ma kast w takim znaczeniu, jak ma to miejsce chociażby w Indiach. Są to raczej patrylinearne klany, które ze względu na swój układ przypominają system kastowy.

⁵⁹ Zauważmy, że zachowania symboliczne tego typu nie są obecne wyłącznie w kulturze Sierpów. Za przykład posłużyć może język nazistowskiej propagandy w Niemczech w stosunku do Żydów. Powszechne było wówczas określanie ich mianem „robactwa” lub innymi terminami kojarzonymi powszechnie z nieczystościami i chorobami.

⁶⁰ Religię Sierpów Ortner analizuje bardziej wyczerpująco w pracy *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism* (1989).

i różnych odmian *gender studies* przyczynił się walnie do naświetlenia relacji płci w kontekście władzy symbolicznej. Na tym polu wyrasta także inny nurt zainteresowań badawczych Sherry Ortner, a jest nim analiza współczesnych stosunków społecznych w kulturze amerykańskiej. W swych tekstach poświęconych tym zagadnieniom zamieszcza ona swoistą krytykę symbolicznych podstaw opozycji kobieta/mężczyzna w kontekście przyjmowanego dogmatycznie przez strukturalizm podziału na kategorie natury i kultury. Symboliczna deprecjacja wartości kobiety i uprzedmiotowienie jej postrzegane jest jako uniwersalna cecha wszystkich kultur. Czy aby jednak tak jest naprawdę? Ortner wątpi w prawdziwość tego podziału jako powszechnika kulturowego. Biologiczne uwarunkowania nie są bowiem wystarczającym powodem, by móc mówić o naturalnym ciężeniu każdej struktury społecznej ku podporządkowaniu kobiet władzy mężczyzn. Co skłania nas zatem do patrzenia na relacje płci w ten sposób? Czynnikiem wpływającym na to założenie mogą być kategorie kulturowe jako, że „każda kultura [...] sprowadza się do procesu tworzenia, a następnie podtrzymywania systemu znaczących form, za pomocą których ludzkość przekracza dane materialnej egzystencji, nagina je do swoich celów i manipuluje nimi stosownie do swoich potrzeb” (Ortner 1982: 117). Posługiwanie się opozycją natura/kultura jest zatem samo w sobie czynnością kulturową i powinno być jako takie rozpatrywane. Przypisanie kobietom kategorii związanych z naturą jest rodzajem symbolicznej konceptualizacji takich cech, jak różnice fizjologiczne i psychologiczne, status społeczny itp. Podobnie zresztą rzecz się ma z innymi grupami społecznymi. Żywym tego przykładem może być Pokolenie X (Ortner 2004). Tym popularnym w latach dziewięćdziesiątych terminem określano pokolenie niżu demograficznego; nastolatków wychowanych na tzw. kulturze MTV. Okazuje się, że podobnie jak w przypadku rzekomo niższej pozycji kobiet, mamy do czynienia ze zjawiskiem symbolicznym. Cechy charakteryzujące Pokolenie X również stoją w rażącej sprzeczności z wyobrażeniami na temat dostatniego i zorganizowanego społeczeństwa. Typowym przedstawicielem tej grupy jest w świadomości społecznej młody człowiek wywodzący się z białej klasy średniej, bez perspektyw zawodowych i ambicji do realizacji kariery; nihilista i próżniak niezbyt chętny do osiągnięcia stabilizacji życiowej. Ortner twierdzi, że wszystkie te cechy stanowią głównie ekstrapolację negatywnych wartości i ideałów zachodniego społeczeństwa. Symboliczna reprezentacja „antyobywatela” uosobianego przez członków Pokolenia X jest wynikiem nie tylko zaistniałych w minionej dekadzie napięć i kryzysu ekonomicznego, lecz także (a może nawet bardziej) oddziaływania mediów kreujących taki wizerunek młodych ludzi⁶¹.

⁶¹ Bardziej aktualnym tego przykładem jest dziś przewijająca się w polskich mediach dyskusja na temat istnienia tzw. Pokolenia JP2.

6. Symbolizm jako oś kultury

Posługiwanie się kategoriami symbolicznymi jest czynnością o tyleż powszechną, co nastrożającą wielu kłopotów konceptualizacyjnych. O ile jesteśmy zgodni co do tego, że kultura jest oparta na symbolach i znaczeniach, brakuje powszechnego konsensusu względem określenia co jest symbolem, a co tylko za takowy uchodzi. Nauki społeczne nie wypracowały, jak dotąd, miarodajnego kryterium oceny zjawisk znaczeniowych, mogącego służyć za wyznacznik w tej mierze. Nie zanoszą się też, aby w przewidywalnej przyszłości nastąpiła zmiana tego stanu rzeczy. Zastanowić się jednak należy, czy istnieje w ogóle taka potrzeba. Powiedziałem już, że społeczne użycie symbolu jest czynnością pozbawioną refleksyjności w sensie antropologicznym. Posługiwanie się symbolami nie wymaga od aktorów społecznych, aby byli oni jednocześnie twórcami znaczeń i ich świadomymi komentatorami. To raczej antropolog stawia się w tej pozycji, tworząc etnograficzny opis symboliki kulturowej. Dwuznaczność i specyfika praktyki antropologicznej ujawnia się najpełniej w sytuacji, gdy zmuszeni jesteśmy do dokonania autokomentarza naszych własnych przekonań. Szczególnie trudne wydaje się badanie symboli stanowiących fundamenty naszej kultury. Są one tak bardzo zakorzenione w codziennej praktyce społecznej, że najczęściej stają się niezauważalne; ich użycie jest integralną częścią naszych zachowań, światopoglądu i relacji z innymi.

Symbole są obiektami działającymi w sferze publicznej i jako jej część są one nieustannie poddawane fluktuacjom aktualnej formy życia społecznego i kultury. Zmiana symboliki kulturowej jest procesem tak samo permanentnym, jak kultura. Nie możemy powiedzieć, że istnieje jakiś stały stan symboliczny. Możemy za to uchwycić pewien wycinek rzeczywistości, w której symbole ujawniają swoje oddziaływanie. Niezależnie czy patrzymy na zjawiska społeczne, czy naturalne, symbole pojawiają się w każdym z aspektów ludzkiej aktywności z nimi związanych. Poznawanie rzeczywistości jest wyznaczone przez zasięg języka symboli i znaczeń. Jego elementy odnoszą się do siebie wzajemnie, tworząc ramy ludzkiej percepcji. Jak twierdzi Mary Douglas, symbole funkcjonują wyłącznie w środowisku relacyjnym (Douglas 2004: 33). Związki symboli kształtują rozumiałe treści i wzorce kulturowe. Pozbawione tych własności stają się nieczytelne i dysfunkcyjne. Nie oznacza to jednak, że symbol jest zjawiskiem bezwarunkowo określającym ludzką praktykę. Jako produkt myśli człowieka poddany jest tym samym czynnikom, co każdy inny obiekt kulturowy. Może być wykorzystany instrumentalnie, manipulowany i reinterpretowany dla osiągnięcia wyznaczonego celu. Na ten problem wskazują Ortner i Douglas. Obie badaczki zgadzają się z tezą mówiącą, że w każdej kulturze istnieją pewne znaczenia

będące wynikiem takich działań. Z drugiej strony nie należy jednak sądzić, że takie symbole są odrębną i wąsko rozumianą kategorią. Każdy symbol może zostać poddany działaniom instrumentalnym. Warunkiem tego jest istnienie odpowiedniej potrzeby.

Antropologowie symboliczni są zgodni co do jednego w kwestii symboli: są one podstawowym wymiarem kultury. Proponowane przez nich podejścia różnić się mogą co do położenia odpowiednich nacisków na konkretne problemy związane z działaniem symboli, jak i zachowaniami symbolicznymi. Geertz i Turner wskazali na rolę dynamizmu mechanizmu symbolizacji. Schneider i Douglas skoncentrowali się bardziej na umieszczeniu symbolu w obrębie systemu kulturowego oraz próbie wyjaśnienia zasad rządzących procesem tworzenia kategorii symbolicznych. Ortner z kolei wskazuje w tymże procesie na kluczowe dla danego kontekstu kulturowego motywy znaczeniowe. Wszystkie te podejścia spotykają się w jednym punkcie. Kultura, a więc również symbole, są naznaczone przez kontekst, w jakim się znajdują. Niezależnie czy chodzi o kontekst sytuacyjny, czy szersze systemowe zależności – istotne jest, aby mieć na uwadze ich specyficzny charakter, który uwidacznia się w zróżnicowaniu ludzkich zachowań i form symbolicznych. Badanie symboli jest zatem zadaniem nie mającym wiele wspólnego z epistemologią. Jest to czynność ontologicznego opisu mało heterogenicznego i płynnego świata znaczeń. To stanowisko, moim zdaniem, stawia antropologię symboliczną poza nawiasem tradycyjnego filozoficznego podejścia do symbolu, ale też jest jej oryginalnym wkładem w nauki społeczne. Kierunki filozofii kultury, które podejmowały się epistemologicznego wyjaśnienia zjawisk symbolicznych, traktowały tezę o uniwersalności mechanizmów rządzących procesem symbolizacji jako aprioryczny warunek swoich dociekań. Nurt interpretacyjny wskazał na bezpodstawność takiego założenia. Traktowanie zjawisk symbolicznych za dane raz na zawsze prowadzi może do fatalnych w skutkach nieporozumień. Jak starała się to wykazać chociażby Sherry Ortner, refleksja nad myśleniem symbolicznym jest już sama w sobie skażona etnocentryzmem i nacechowanym kulturowo dogmatyzmem. Pozycja kobiet w kulturze zachodniej jest tego koronnym dowodem.

Oczywiście nie oznacza to, że warsztat antropologii symbolicznej stanowić ma uniwersalne remedium na bolączki „tradycyjnych” nauk społecznych. Badania prowadzone przez Turnera czy Douglas są także związane z określonymi stanowiskami naukowymi i stanowią wynik wpływów tych a nie innych źródeł inspiracji. Ważne jest jednak podkreślenie świadomości istnienia tychże wpływów i ograniczenia naszej wiedzy naukowej. Ta ostatnia stanowi bowiem rodzaj praktyki kulturowej naznaczonej przez nasz światopogląd w tym samym stopniu, co każdy inny rodzaj aktywnego działania. Nie ma racji Dan Sperber twierdząc, że badania nad symbolami

i dokonywanie ich interpretacji jest bezzasadne (Sperber 1975: 113). To, że wyrażamy nasze doświadczenie zawsze w kategoriach symbolicznych nie stanowi powodu, aby negować jego wartość poznawczą. Funkcjonowanie w kulturze jest bowiem zawsze związane z przenikaniem się różnych doświadczeń indywidualnych i zbiorowych. Wynikiem tego spotkania jest utworzenie pola intersubiektywnych relacji, które stają się istotnym impulsem napędzającym dynamikę kultury.

IV

Kulturowa semiotyka działań symbolicznych. Ujęcie Clifforda Geertza

1. Badania na obszarze Indonezji

Lata pięćdziesiąte XX w. były dla mieszkańców Indonezji wyjątkowo gorącą dekadą. Wyzwolenie spod systemu kolonialnego w roku 1945 zaowocowało eksplozją powszechnego entuzjazmu dla idei zjednoczenia narodu pod sztandarem młodego państwa. Wiodącym tematem indonezyjskiej debaty publicznej na temat jego przyszłego kształtu stało się ujednoczenie społeczeństwa na wzór demokracji zachodnich. Wizja stworzenia nowoczesnego organizmu państwowego zdominowała dyskusję polityczną, a dążenie do przekształcenia postkolonialnego społeczeństwa w homogeniczną i zwartą wspólnotę obywateli stało się naczelnym celem elit indonezyjskiej administracji. Przełom nastąpił w roku 1949, kiedy to urząd prezydenta objął Ahmed Sukarno, dotąd piastujący to stanowisko tymczasowo. Jako przywódca Indonezyjskiej Partii Narodowej skupił się on na realizacji programu politycznego mającego zapewnić powodzenie planu głębokich zmian w kraju. Tamtejsza scena polityczna stanowiła w tym okresie obraz daleki od zamierzeń Sukarno i z pewnością nie była skłonna dobrowolnie zgodzić się na pójscie jego drogą. Naprzeciw jego własnemu ugrupowaniu stanęła Partia Komunistyczna oraz organizacje islamskie. Narastający konflikt, tłący się już od pewnego czasu w sporach politycznych, wybuchł w roku 1955 w czasie wyborów władz lokalnych. Gwałtowne i krwawe zamieszki, a następnie ich pacyfikacja zapoczątkowały nową epokę w historii Indonezji. Postkolonialną lukę wypełniły długoletnie autorytarne rządy prezydenta Sukarno.

Mimowolnym świadkiem tych wydarzeń był Clifford Geertz, wówczas młody adept antropologii. Posiadał on holenderskie korzenie i prowadził tam swoje pierwsze obserwacje etnograficzne. Nie pochodzenie jednak zdecydowało o wyborze Indonezji jako miejsca debiutu w terenowych bada-

niach antropologicznych. Wybór był bardziej prozaiczny, by nie rzec nawet, że zupełnie przypadkowy. Geertz nie był wykształconym antropologiem w klasycznym tego słowa znaczeniu. Ukończył studia z dziedziny filozofii w Antioch College w stanie Ohio. Osobą, która zainteresowała Geertza tematyką antropologiczną był nie kto inny, jak sama Margaret Mead. Geertz poznał ją za pośrednictwem George'a Geigera będącego jednym z jego wykładowców filozofii w Antioch. Widząc zniechęcenie Geertza do metod klasycznej filozofii, zaproponował mu spotkanie z Mead, aby ten mógł zapoznać się z odmiennym sposobem badań życia społecznego. Po kilkugodzinnej rozmowie z Mead, w czasie której zaprezentowała mu między innymi swoje notatki dotyczące Bali, Geertz wiedział już, czym się chce zająć w życiu. Odpowiedzią na jego rozterki była antropologia kulturowa. Ta zupełnie nowa dziedzina wiedzy jawiła mu się jako bardziej realna i bliższa życiu niż rozprawy filozoficzne, które dotąd czytał⁶². Tu mógł nie tylko prowadzić teoretyczne dysputy, ale też zweryfikować je ze stanem „rzeczywistym”, to jest z żywymi ludźmi⁶³. Jako swoją specjalizację wybrał relacje społeczne na Wydziale Stosunków Społecznych na Uniwersytecie Harvarda. Studia doktoranckie na Harvardzie rozpoczął w 1949 r., zaś pierwszy wyjazd do Indonezji na wyspę Jawa miał miejsce w 1952 r.. Swoje badania Geertz rozpoczął w miejscowości Pare, tam też wielokrotnie powracał⁶⁴. Innym miejscem jego indonezyjskich badań było Modjokuto oraz wyspa Bali. Co ciekawe, podczas tych badań nigdy nie opuściło go poczucie, że za każdym razem umyka mu coś istotnego. Ja stwierdza po latach: „zawsze wydawało mi się, że nie jest to odpowiedni czas, lecz przerwa pomiędzy tymi ‘właściwymi czasami’; pomiędzy społecznymi zawirowaniami a zjawi-

⁶² Wprawdzie nazwa ta była już mu znana, a w Antioch College prowadzono nawet kurs antropologii, lecz nie miał on zasadniczo wiele wspólnego z tą dyscypliną. Jak wspomina po latach Geertz w wywiadzie z Richardem Handlerem, był to raczej „rodzaj wprowadzenia do filozofii Wschodu” (Handler 1991: 603).

⁶³ Entuzjazm Geertza dla antropologii został także dość szybko podany przez niego samego w wątpliwość. Zabawna anegdota na ten temat mówi, że po wyjściu z gabinetu Mead, Geertz i jego żona zostali sami ze swoimi przemyśleniami. Myślą, która stale kołatała mu w głowie był całkowity brak wiedzy na temat zasad prowadzenia antropologicznych badań terenowych. Poszedł więc do pobliskiej biblioteki Widenera posiadającej bogaty księgozbiór etnograficzny i wybrał na chybił trafił pierwszą książkę z brzegu. Okazała się nią *Social Structure* Petera Murdocka. Zniechęcenie po lekturze tej pozycji do antropologii musiał długo przełamywać, lecz w końcu jednak zdecydował się pozostać przy swoim postanowieniu. Jeszcze zabawniejsze jest to, że Geertz opowiedział tę historię kilka lat później samemu Murdockowi, uważając ją za doskonały żart. Ten nie wykazał się już tak dużym stopniem poczucia humoru (Handler 1991: 604).

⁶⁴ W sumie badania w Indonezji i Maroku Geertz prowadził w następujących latach: 1952, 1958, 1963, 1964, 1966, 1969, 1971–1972, 1976 i 1986 (Geertz 1995: 4).

skami się z nich wyłaniającymi” (Geertz 1995: 4). Komentując to odczucie, Geertz stwierdza też dalej, że: „zmiana nie jest najwyraźniej paradą, którą możemy oglądać gdy przechodzi obok nas” (Geertz 1995: 4). Jak widzimy, kwestie zmiany zjawisk kulturowych dość wcześnie zaczęły ukierunkowywać Geertza w stronę problemu dynamizmu kultury.

Pare w latach pięćdziesiątych XX w. było małym miasteczkiem leżącym na skrzyżowaniu dróg, zamieszkanym przez około dwadzieścia tysięcy mieszkańców (w tym przez kilkutysięczną mniejszość chińską). W czasie gdy przybył tam Geertz, sytuacja społeczna wydawała się ustabilizowana, lecz miało się to wkrótce zmienić. Wybory lokalne w roku 1955 stały się wydarzeniem, które zapoczątkowało istotne przemiany tego miejsca i życia jego mieszkańców. Wygrali je komuniści przewagą trzech czwartych głosów w miastach, na obszarach wiejskich taką samą liczbą głosów wygrały konserwatywne ugrupowania islamskie. Reszta głosów przypadła zwolennikom Sukarno i umiarkowanym islamistom. Wynik głosowania nie zadowolił chyba żadnego z uczestników. Natychmiast zaczęły się spory o to, kto i jak ma sprawować władzę lokalną. Konflikt polityczny zaczął przekształcać się w konflikt społeczny poprzez pogłębiającą się polaryzację stanowisk zwolenników poszczególnych partii. Zwolennicy Sukarno, komuniści, radykałowie muzułmańscy i animiści rozpoczęli kampanię na rzecz swoich programów politycznych, a przez kolejne lata ich postawy i działania coraz bardziej się radykalizowały. Islamiści zaczęli organizować paramilitarne bojówki, co spotkało się z natychmiastową reakcją nie mniej bojowo nastawionej młodzieżówki komunistycznej. Plantacje pozostawione przez holenderskich osadników zostały zajęte przez ubogich rolników, nie posiadających dotąd własnej ziemi. W tym czasie Sukarno coraz bardziej zaczął dystansować się od własnej partii, aby w końcu się od niej odwrócić. Jego rządu przeobraziły się z czasem w otwartą dyktaturę, co tylko zbliżyło nurty sekularne do ugrupowań lewackich. Zbrojne wystąpienia, zajmowanie siłą budynków rządowych i ataki na szkoły religijne wyznaczały indonezyjską codzienność przez cały ten okres. Nie trzeba chyba dodawać, że powyższe wydarzenia i procesy miały bezpośredni wpływ na sytuację w Pare.

Zabójstwo lokalnego nauczyciela religijnego w listopadzie 1952 r. zainicjowało fatalny ciąg wypadków, które miały już wkrótce przyczynić się do krwawych porachunków pomiędzy poszczególnymi ugrupowaniami. Zastyszawszy pogłoski o przygotowaniach do zbrojnych wystąpień, Geertz udał się do pobliskiej wioski, aby je potwierdzić lub zdementować. Jednakże nie fakt istnienia lub nie takich przygotowań zainteresował antropologa, lecz reakcja przedstawicieli tamtejszej partii komunistycznej oskarżanych o to morderstwo. Pogodzili się oni ze swoją ewentualną śmiercią (zostali zresztą wkrótce straceni). Przyznali też, że przygotowali już groby dla

członków ugrupowania islamistycznego, w przypadku gdyby sytuacja się odwróciła na ich korzyść (Geertz 1995: 9). Jak wskazywały wszystkie symptomy, każda z partii była świadoma nadchodzącego konfliktu. Powszechne poczucie nieuchronności zbrojnej konfrontacji było odczuwalne na każdym kroku. Zyskało ono swoje potwierdzenie w krwawej masakrze, jaka miała miejsce niedługo później. Przemoc w Pare stała się faktem w 1959 r.

Ze zrozumiałych względów Geertz wraz z żoną Hildred opuścili Pare. Nie odwrócił się jednak od Indonezji, ale przeniósł badania z Jawy na Bali, gdzie zamieszanie polityczne nie miało aż tak dużego wpływu na tamtejszą sytuację społeczną. Tam też znalazł nie mniej interesujący obiekt badań niż te zjawiska kulturowe, jakich doświadczył na Jawie. Wyniki jawajskich badań opublikował głównie w *The Religion of Java* (1960), jak też kilku artykułach⁶⁵. Naczelnym problemem, który zajmował go przez cały czas ich trwania na tym obszarze była religia i kształtowanie przez nią określonych form kulturowej świadomości. *The Religion...* ma w znacznej mierze charakter opisowy i monograficzny. Praca ta jest zresztą rozwinięciem jego dysertacji doktorskiej. Pomimo tego zauważyć można w niej istotny element teoretyczny, który miał później zostać poruszony głębiej w innych jego książkach. Problem zmiany kulturowej, wpływu religii na ludzkie postawy oraz rola symbolu w tychże zjawiskach została w niej podkreślona w rozważaniach na temat istoty indonezyjskiego konfliktu. Geertz widzi ją w różnicy, jaka rysuje się pomiędzy trzema głównymi modelami życia funkcjonującymi w społeczeństwie jawajskim: życiu na wsi, w mieście i biurokratycznym aparacie administracji państwowej. Każdy z tych modeli posiada właściwe sobie formy zachowań, jak też implikuje określony sposób patrzenia na świat. Ogólny zarys tej kwestii przedstawiłem już w rozdziale drugim. Dodam tylko, że tradycje religijne *abangan*, *santri* i *prijaji* stanowią przykład odmiennych wizji rzeczywistości realizowanych w obrębie zróżnicowanego społeczeństwa. Każda z osobna jest swoistym systemem światopoglądowym. Jednakże żadna z nich nie istnieje tylko dla siebie. Wszystkie one wzajemnie się uzupełniają i nie może być mowy o samoistnym ich funkcjonowaniu. Wynika to z tej przyczyny, że powiązania strukturalne spajają je na poziomie makrospołecznym. Są one jednocześnie mikroświatem i częścią większej całości tzn. społeczeństwa indonezyjskiego.

Jawajski system społeczny jest zatem amalgamatem kilku mniejszych systemów. Te zaś dzielą się na jeszcze mniejsze jednostki lokalne. Zgodnie

⁶⁵ Do najważniejszych z nich zaliczyć można: *Religious Belief and Economic Behavior in a Central Javanese Town: Some Preliminary Considerations* (1956), *Ritual and Social Change: A Javanese Example* (1957), *Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols* (1958), *The Javanese Village* (1959) oraz *The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker* (1960).

z zasadą opisu zagęszczonego, ich naukowe ujęcie nigdy nie będzie pełne i wyczerpujące. Ukazanie zależności strukturalnych pomiędzy jednostkami tego systemu, niezależnie czy chodzi tu o indywidualnych ludzi, czy grupy, nie przyczyni się w znaczący sposób do wyłonienia istotnych i dominujących elementów kultury Jawy. Wprawdzie w jawajskim systemie można się doszukiwać ogólniejszych wzorców kulturowych, lecz jego istota leżeć będzie zawsze poza zasięgiem naszego konwencjonalnego rozumienia. Być może przyczyna tkwi w tym, że struktura tego systemu nie jest tożsama z kulturą. Pomiedzy strukturą a kulturą istnieje bowiem kilka zasadniczych różnic, nie pozwalających na takie uogólnienia. Jak twierdzi Geertz, w pierw jednak należy przyjąć „postrzeganie tej pierwszej [kultury - J.D.] jako uporządkowanego systemu znaczeń i symboli, w odniesieniu do których ma miejsce interakcja społeczna, tej drugiej zaś [struktury - J.D.] jako wzorca interakcji społecznej jako takiej” (Geertz 2005c: 171).

Tego założenia starała się nie dostrzegać teoria funkcjonalna. Dlatego też problem dynamiki kultury umykał funkcjonalistom za każdym razem, kiedy próbowali oni przedstawić zmianę opisywanego systemu w kategoriach funkcji spełnianych przez jego elementy. Kultura nie jest jednak zjawiskiem, którego istotę opisać można poprzez wyjaśnienie struktury wzajemnych wpływów jej składników. Funkcjonalizm traktował procesy społeczne i kulturowe jako przejawy dwóch odrębnych porządków. Formalizm w tej kwestii reprezentowany przez kierunek funkcjonalny i strukturalizm był barierą nie do przeskoczenia dla wielu badaczy. Formułowane przez nich definicje kultury były, zdaniem Geertza, zbyt ogólne by mogły coś powiedzieć o rzeczywistości. Pozbawione spojrzenia dynamicznego teorie tego typu dostarczały tylko definicji zbiorczych, mających tłumaczyć – w mniemaniu ich autorów – wszelkie możliwe zjawiska wchodzące w skład kultury. W konfrontacji z dynamiczną i płynną rzeczywistością kulturową nie tłumaczyły one jednak niczego.

Zmiana kulturowa wymaga, zdaniem Geertza, podejścia, w którym zastosowanie znajduje rozróżnienie tego, co właściwe jest integracji logiczno-znaczącej i tego, co integracji przyczynowo-funkcjonalnej (Geertz 2005c: 171). Ta pierwsza jest jednością stylu, znaczeń i wartości w danej kulturze. Jedność przyczynowo-funkcjonalna to powiązanie elementów systemu kulturowego poprzez relacje przyczynowe i funkcje, jakie one spełniają względem całości (tak jak ma to miejsce np. w żywym organizmie). Analogicznie ująć ten problem można następująco. Integracja kultury typu pierwszego jest problemem, którego zbadania podjęła się antropologia symboliczna. Model typu drugiego stanowił dotychczasowy przedmiot analizy funkcjonalizmu i strukturalizmu. Oczywiście uwaga ta nie wyklucza możliwości kompleksownego ujęcia tych kwestii. Jest to jedynie próba zobrazowania istotne-

go zwrotu zainicjowanego między innymi przez kierunek symboliczny. Nie zmienia to jednak faktu, że zarysowany w tym miejscu problem stawia ten kierunek w opozycji do wszelkiego rodzaju formalizmów naukowych.

Odwrócenie się antropologii symbolicznej od spojrzenia statycznego może narazić ją na zarzut ahistoryczności⁶⁶. Czy jest to stwierdzenie prawdziwe, możemy przekonać się sami, czytając pracę Geertza *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX w.* (Geertz 2006). Zawarta w niej została analiza centrów lokalnych państwowości w Indonezji sprzed epoki kolonialnej. Pojęciem *negara* (zapożyczonym z sanskrytu i oznaczającym jednocześnie „pałac”, „miasto”, „stolicę”) określało się w dawnej Indonezji typ lokalnej państwowości, który cechowała silna pozycja administracji centralnej. *Negara* to w dużym uproszczeniu świat dużych metropolii, wraz z elitą urzędniczą, warstwą rządzącą i jej „wielkomijską” kulturą. Jego przeciwieństwem jest *desa*, obszar wiejski kojarzony z chłopstwem i poddanymi. Liczba historycznie istniejących *negar* jest dziś trudna do ustalenia. Pewne jest jednak, że instytucja ta stanowiła jeden z głównych wyróżników kultury dawnej Indonezji. Organizacja polityczna *negary* oparta była na aparacie administracyjnym i osobie władcy. Organizacja społeczna cechuje się zaś dużym stopniem hierarchizacji. Nałożenie na siebie warstwy porządku politycznego i społecznego stanowi zaś o jej istocie jako fenomenu kulturowego.

Geertz widzi w *negarze* formę wyrazu społecznych i kulturowych systemów wartości. Ciężar znaczeniowy zawarty w sposobie działania tej instytucji sugeruje istnienie określonego ładu społecznego, który spaja ją jako system. Założenie to nie wyczerpuje jednak do końca złożoności kontekstu znaczeniowego tego zjawiska. Balijską rzeczywistość polityczną cechowała w XIX w. tendencja do pogodzenia dwóch przeciwstawnych sił – centralizacji i lokalności. Obie posiadają swoje odzwierciedlenie w układzie władzy. Każdą *negarę* spajała osoba głównego władcy. Zakres jego kompetencji był jednak mocno ograniczony. Rzeczywistą moc decyzyjną posiadała cała rzesza pomniejszych lokalnych władców i urzędników. Władzę jako taką sprawowała administracja i to jej struktura wyznaczała zakres *negary* jako systemu politycznego. Symboliczna władza „króla” *negary* posiadała bardzo specyficzny charakter. Im bardziej przedstawiał się on publicznie jako osoba odżegnująca się od aktywności politycznej, tym bardziej był ceniony; im bardziej dzięki swoim działaniom jawił się poddanym jako niechętny gwałtownym ruchom, tym bardziej uosabiał idealnego króla. *Negara* pełna była takich sprzeczności. Można powiedzieć, że paradoksalność leżała u podstaw jej natury. Głębokie podziały społeczne utrwalane były przez układ hierar-

⁶⁶ Paradoksem jest chyba, że ten sam zarzut stawiano strukturalizmowi, w szczególności pracom Claude’a Lévi-Straussa.

chicznych zależności. Jak twierdzi Geertz, wpływało to na strukturalną słabość *negary*, przeciwdziałającą niejako integrującym mechanizmom kultury (Geertz 2006: 47). Kontradykcyjność *negara/desa* stanowiła zatem konsekwencję tych podziałów na poziomie najbardziej ogólnym.

Proces historycznego rozwoju instytucji *negary* wiązać należy z postępującą rytualizacją balijskiego życia politycznego. Aktywność polityczna przesiąknięta była w niej symboliką. Symbole władzy były zarazem symbolami politycznymi, jak i religijnymi. Posiadały również swój wymiar estetyczny, a dokładniej: „życie ceremonialne klasycznej *negary* było w równej mierze formą retoryczną, co formą oddania, wymyślną, chełpliwą manifestacją mocy duchowej” (Geertz 2006: 104). Ceremonialne środki wyrazu odwoływały się do najbardziej sensorycznych doznań uczestników dworskich rytuałów. Pełne były tańca, śpiewu, wystudiowanych póz i masek; wszystko mieniące się feerią barw przemawiających do każdego z aktorów tego ujmującego i kipiącego splendorem spektaklu. Metafora teatralna względem *negary* wydaje się Geertzowi wyjątkowo trafna. Rozciąga on ją jednak nie tylko do tego partykularnego kulturowo przypadku. Jego zdaniem każda kultura jest w pewnym sensie wielką operą. To scena, na której rozgrywają się poszczególne epizody, a rozwój jej fabuły określany jest przez zestaw wartości podzielanych przez jej uczestników. W tym świetle interpretacja antropologiczna klasycznej *negary* musi, zdaniem Geertza, wyjść z założenia, że niezbędne jest połączenie dwóch rodzajów rozumienia zjawisk kulturowych. Po pierwsze należy dokonać „opisu konkretnych form symbolicznych [...] jako określonych przejawów ekspresji oraz kontekstualizacji takich form w obrębie struktury znaczeń, której część owe formy stanowią i w której kategoriach są definiowane” (Geertz 2006: 106). Takie ujęcie pozwala na uchwycenie tych obiektów kultury, które wydają nam się nasiąknięte znaczeniami i tylko w ramach tych znaczeń i ich wzajemnych powiązań powinno się je odczytywać. W przypadku *negary* mamy zatem do czynienia ze zjawiskiem historycznym, które mimo upływu czasu można z powodzeniem uchwycić konceptualnie, nie zatracając przy tym wrażliwości na ludzki aspekt całego problemu. *Negara* była zjawiskiem ściśle związanym z balijskim systemem symbolicznym; tworzyła i reprodukowała wzory znaczeń z jednej strony, z drugiej zaś była zależna od sensów kulturowych, jakie przypisywali jej ówczesni mieszkańcy Bali. Dramaturgiczna forma tej instytucji wpisywała się w ich światopogląd, równocześnie będąc artystycznym ucieleśnieniem jego najważniejszych wyróżników kulturowych – przywiązania do hierarchicznej struktury społecznej i symbolicznej negacji autorytetu króla przy jednoczesnej akceptacji niewidzialnej władzy dworskiej administracji. Proces historycznego rozwoju *negary*, jako zjawiska społecznego, politycznego i wreszcie kulturowego, stanowił wynik nie tylko splotu takich

czynników, jak umacnianie się władzy urzędniczej i centralizacji kompetencji, ale też związany był z żywotnymi elementami kultury balijskiej. Koniec końców to ona właśnie sankcjonowała istnienie takiej a nie innej formy państwowości. Jej temporalna trwałość zachowana była przez długi czas w zasadniczo jednolitym kształcie aż do epoki kolonialnej. U podstaw tego zjawiska leżało połączenie stałej formy ceremonialnej z dużym zróżnicowaniem w dostępności środków i ludzi niezbędnych do jej konstruowania (Geertz 2006: 129). Konsekwencją tego był permanentny stan, w którym rywalizacja społeczna i polityczna uzewnętrzniła została w postaci dramatycznych przedstawień rytualnych. W tym sensie historyzm w wydaniu Geertza nie jest podejściem statycznym, lecz uwzględniającym dynamizm przemian konkretnych form kultury.

Historia Bali nie interesuje jednak Geertza tak bardzo, jak barwna teraźniejszość tej wyspy. Zjawiskiem, które stało się przyczynkiem do wyłonienia jednych z ważniejszych uwag teoretycznych tego autora były balijskie walki kogutów. Obserwacje poczynione na ten temat w 1958 roku zawarte zostały w tekście *Głęboka gra: uwagi o walkach kogucich na Bali* (Geertz 2005c). Fenomen walk kogutów (*tetadjen*, *sabungan*) nie jest zjawiskiem nowym. Jakkolwiek był on obecny już w epoce kolonialnej, to jednak dopiero w okresie niepodległości Indonezji zyskał właściwy sobie wymiar. Warto też wspomnieć na wstępie, że organizowanie takich walk jest w Indonezji nielegalne (było ono zabronione również za panowania holenderskiego)⁶⁷. Nielegalność tego procederu jest jednak dość dwuznaczna. Z jednej strony purytański i konserwatywny nurt obecny w oficjalnych wypowiedziach balijskich oficjeli kategorycznie sprzeciwiał się tego typu zachowaniom. Z drugiej zaś – zwykli mieszkańcy chętnie i często organizowali takie walki, traktując je jako główną rozrywkę. Walki kogutów są jednak nie tylko sposobem odebrwania się od obowiązków codzienności. Posiadają one głębszy sens, zwłaszcza dla mężczyźni. Pojęcie *sabang* oznaczające koguta stanowi także metaforę „bohatera”, „wojownika” lub „mężczyzny, który niejedno potrafi” (Geertz 2005c: 467). Asocjacja koguta i męskich przymiotów jest powszechna i posiada jednoznacznie nobilitujący wydźwięk. Zdaniem Geertza można pokusić się nawet o stwierdzenie, że koguty stanowią alter ego swoich właścicieli. Mężczyźni hodujący koguty do walk otaczają swoje zwierzęta troskliwą opieką, a koguty będące „championami” w tym swoistym sporcie narodowym cieszą się wyjątkowymi względami. Pomimo ogromnego zainteresowania tym rodzajem aktywności społecznej i troski jaką darzy się

⁶⁷ Walki kogutów są organizowane legalnie na Bali tylko raz w roku podczas święta *Njepi* (Dzień Milczenia), kiedy to wszyscy starają się unikać jakichkolwiek rozmów i aktywnych działań. Ma to zapobiec kontaktom z demonami, które w ten jeden jedyny dzień mogą wydostać się z piekieł i poruszają się swobodnie w świecie żywych.

zwierzęta, ich symboliczne znaczenie posiada także nieco odmienny niż przedstawiony powyżej wymiar.

Koguty i walki kogutów w świadomości zbiorowej Balijszczyków to również symbol zwierzęcości i gwałtowności zachowań. W kulturze Bali na ogół potępiane jest wszystko, co kojarzy się z tym, co zwierzęce. Dzieciom zabrania się raczkować, demony przedstawiane są w postaci zwierząt, a zachowania skrajne, takie jak np. zoofilia, karane są śmiercią przez utopienie. Z tego też powodu koguty traktowane są z dużą ambiwalencją. Pomimo że mężczyzna widzi w nich ucieleśnienie swojego idealnego ja, patrzy na nie jako na żywy przejaw „sił ciemności”, z którymi przychodzi mu się zmagać na co dzień. W tym świetle walki kogutów stanowią obrazową metaforę walki człowieka z demonami pragnącymi zniszczyć jego uporządkowany świat. Dramatyczny przebieg walk kogutów jest zatem również krwawą ofiarą składaną w celu ułagodzenia nieprzychylnych ludziom sił. Niekiedy podczas tych walk dochodzi do niekontrolowanego wybuchu wściekłości ze strony przegranych. Agresywne zachowanie i wypowiedane bluźnierstwa skazują taką osobę na społeczną marginalizację i stygmatyzację jako „zezwierzęconych”.

Głównym elementem walk kogutów są przyjmowane podczas nich zakłady. Stawki zakładów dzielą się na pojedyncze zakłady główne (*toh kane-gah*) i masowe zakłady peryferyjne (*toh kesasi*) [Geertz 2005c: 475]. O ile zakłady pierwszego typu są transakcjami zawieranymi pomiędzy właścicielami walczących zwierząt i obwarowanymi ścisłym kodeksem, to już zakłady peryferyjne przypominają bardziej wczesne formy giełdy ulicznej, gdzie obstawiać mogą wszyscy widzowie, wykrzykując odpowiednie stawki. Poza to oba rodzaje zakładów są ze sobą sprzeczne. W gruncie rzeczy nie wykluczają się jednak i stanowią część jednego systemu stawek. Aby zrozumieć wpływ systemu zakładów na kulturowe postrzeganie walk kogutów, Geertz odwołuje się do koncepcji „głębokiej gry” wypracowanej przez Jeremy’ego Benthama⁶⁸. Polega ona z grubsza rzecz biorąc na tym, że w przypadku gdy stawki są dość wysokie, udział w niej jawi się jako irracjonalny. Uczestnicy gry głębokiej biorą w niej jednak udział nie ze względu na potencjalne korzyści (zyski z udziału w niej są zazwyczaj znikome; co więcej, kończy się ona zwykle dużymi stratami wszystkich graczy). Tym, co zmusza ludzi do uczestnictwa w niej jest wytworzenie pomiędzy grającymi sieci relacji, które nie przynoszą wymiernych zysków z utilitarne-go punktu widzenia. W ramach głębokich gier stawką nie są w gruncie rzeczy pieniądze. Jest nią honor i szacunek społeczny zyskiwany dzięki udziałowi w rozgrywce.

⁶⁸ Koncepcja ta zawarta została w pracy Benthama *The Theory of Legislation* z 1789 r.

Przykład balijski jest w tym względzie szczególnie interesujący. Nie można powiedzieć, że w kulturze Bali pieniądze nie grają tak dużej roli, aby straty poniesione w ramach gry głębokiej mogły zostać wynagrodzone tylko poprzez wzrost statusu społecznego. Rzeczywista zmiana statusu podczas niej zresztą nie następuje. Co jest zatem centralnym punktem zakładów w walkach kogutów? Wydaje się nią samo podjęcie gry. Czynność ta jest wartościowana jako wyraz osobistej odwagi i pełnego zrozumienia „o co w tym wszystkim właściwie chodzi”. Uczestnicy operujący wysokimi stawkami uznawani są za prawdziwych graczy. Osoby, którym zależy na pieniądzu i statusie, to jedynie ignoranci i prostytutki nie mogący pojąć, że walki kogutów są czymś więcej niż możliwością szybkiego zarobku lub jeszcze szybszej ruiny finansowej (Geertz 2005c: 483). Dlatego też walki te stanowią działanie symboliczne, którego sens widoczny staje się dopiero przy bliższym poznaniu balijskiego systemu wartości. Hierarchiczny układ społeczny widoczny na Bali znajduje swój wyraz w walkach kogutów poprzez zastosowanie metaforycznego odniesienia pozycji zajmowanych przez graczy do pozycji walczących zwierząt. Jest to oczywiście odzwierciedlenie udramatyzowane, niemniej wyraźnie pokazujące, jak zbudowana jest organizacja lokalnej społeczności. Obstawiane zakłady, przyjmowane podczas walk sojusze i spory pomiędzy konkurencyjnymi frakcjami stanowią nic innego, jak socjologiczny obraz istniejących relacji pomiędzy lokalnymi grupami. Działania podejmowane w trakcie walk kogutów posiadają zatem swoją wewnętrzną logikę. Jest ona zależna od lokalnej sytuacji społecznej i istniejących relacji tak grupowych, jak i jednostkowych. Walki te stanowią także, zdaniem Geertza, formę artystycznej ekspresji dzięki teatralizacji zachowań z nimi związanych. Ich struktura jest z gruntu atomistyczna (Geertz 2005c: 493). Każda walka jest jednostkowym przypadkiem, gdzie wytworzony zostaje prawdziwy mikrokosmos społecznych i kulturowych odniesień i treści. Fakt, że każda taka walka traktowana jest jako gwałtowny zryw rozpraszający monotonię wiejskiej rzeczywistości sprawia, że zjawisko to traktowane jest również jako wyraz nieprzewidywalnego biegu życia, gdzie w każdej chwili możemy się spodziewać najbardziej zdumiewających wydarzeń. Dynamiczny przebieg tych sytuacji kulturowych przyczynia się do tego, że kontekst relacji lokalnych ulega ciągłym przemieszczeniom i fluktuacjom. Ogólny i podstawowy układ relacji nie zostaje jednak zaburzony. Przeciwnie, zostaje on wzmocniony poprzez podkreślenie różnic statusowych wszystkich uczestników. Innymi słowy balijskie walki kogutów „dostarczają [...] metakomentarza społecznego, gdzie każde działanie jest stwierdzeniem owych rozróżnień” (Geertz 2005c: 495). Dlatego też, pomimo że pozycja tego zjawiska jest umieszczona na marginesie tamtejszej codzienności, potraktować można je jako odzwierciedlenie balijskiego „temperamentu”, lub jak by określił to sam Geertz, lokalnego etosu kulturowego.

2. Badania nad islamem w Maroku

Indonezyjskie badania Geertza zakończyły się wraz z nastaniem w roku 1965 niesprzyjających dla terenowych obserwacji warunków politycznych i społecznych. Pozbawiony możliwości kontynuacji pracy w Indonezji Geertz zmuszony został do znalezienia innego obiektu zainteresowań. Podobnie jak w przypadku Indonezji znów główną rolę w tym wyborze odegrał przypadek. W roku 1963 wziął on udział w konferencji w Cambridge. Podczas niej nawiązał luźną rozmowę z jednym ze swoich brytyjskich kolegów, w czasie której zasugerował on Geertzowi Maroko jako dogodne miejsce do terenowej pracy antropologicznej. Podchwyciwszy ten pomysł wraz z żoną zdecydował, że kolejne badania prowadzone będą w północnej Afryce. W 1965 r. udał się do Maroka, gdzie pracował z przerwami wraz z grupą asystentów i doktorantów do roku 1971. Maroko okazało się miejscem niemniej frapującym pod względem kulturowych uwikłań niż Indonezja. Poczynione tam obserwacje zawarł w pracach *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia* (1968) oraz *Meaning and Order in Moroccan Society* (1979). Doświadczenia wyniesione z marokańskich badań stały się podstawą rozważań nad istnieniem znaczących różnic pomiędzy modelem islamu indonezyjskiego i jego wersji na obszarze Maghrebu. Takim właśnie studium porównawczym jest *Islam Observed* (Geertz 1991).

Istotne rozbieżności w formie wierzeń i praktyk muzułmanów w Maroku i Indonezji są zjawiskiem, które interesuje Geertza od strony jego wpływu na sposób myślenia i zachowań mieszkańców tych obszarów. Światopogląd religijny, tak ważny w świecie islamu, jest dla niego przedmiotem uwagi nie tyle ze względu na jego absolutny charakter, lecz interesuje go bardziej jako czynnik kulturowy kształtujący społeczną praktykę. *Islam Observed* jest, jak przyznaje sam autor, praca religioznawczą. Nie jest jednak w jego zamierzeniu pozycją mającą dostarczać czysto porównawczego studium dwóch wyizolowanych ze swego kulturowego środowiska przypadków. Geertz poszukuje w niej odpowiedzi na głębsze pytanie. Jest nim uzyskanie wglądu w proces tworzenia specyficznych kulturowo sposobów patrzenia na rzeczywistość. Forma kulturowej kontekstualizacji tego problemu jest kolejną kwestią, jaką należałoby wyjaśnić lub chociażby zarysować jej ogólny wyraz.

Islam w wydaniu indonezyjskim charakteryzował się w latach badań Geertza swoistą rytualizacją zachowań społecznych. Sytuacja w Maroku różniła się pod wieloma względami od tego, z czym spotkał się on parę lat wcześniej na Jawie i Bali. Północnoafrykański model islamu jest związany tak z tradycją suficką, jak i wierzeniami wywodzącymi się jeszcze sprzed rozpowszechnienia na tych terenach islamu. W szczególności chodzi tu o religię

Berberów zawierającą między innymi elementy animistyczne. Ten mocno zróżnicowany obraz życia religijnego w Maroku jest dodatkowo zniekształcony poprzez czynniki historyczne i społeczne związane z systemem kolonialnym wprowadzonym przez Europejczyków. W efekcie mamy zatem do czynienia ze zjawiskiem silnego rozczłonkowania zachowań kulturowych i społecznych na poszczególne lokalne mikrosystemy znaczeniowe. Każdy z tych mikrosystemów jest wyjątkowy z powodu subtelnych nici wiążącego je kontekstu, tak kulturowego, jak społecznego i historycznego.

Obrazowym przykładem tego, jak bardzo sytuacja w Maroku jest niejednoznaczna i skomplikowana jest przytoczona przez Geertza w eseju *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury* anegdota zasłyszana od jednego z informatorów (Geertz 2005c: 22). Dotyczy ona konfliktu, jaki stał się udziałem lokalnej społeczności Berberów, kupców żydowskich i przedstawicieli francuskiej administracji kolonialnej. Opisana sytuacja miała mieć miejsce w niedługi czas po przybyciu Francuzów. Pierwsze lata francuskiej kolonizacji były bardzo napięte, a władze kolonialne nie były w stanie zapewnić mieszkańcom bezpieczeństwa. Pewnej nocy, jeden z kupców żydowskich nazwiskiem Cohen został napadnięty we własnym domu przez kilku Berberów. Zdołał ich jednak przegonić i zgłosił ten fakt lokalnej policji. Kolejnej nocy jego sklep ponownie stał się obiektem ataku, lecz tym razem napastnikom udało się wdrzeć do środka i zabić dwóch żydowskich handlarzy, będących gośćmi właściciela. Cohen zdołał jednak uciec do pobliskiego fortu i powiadomić władze. Kupiec po opatrzeniu ran opowiedział całą historię komendantowi fortu i zażądał należnego mu tradycyjnego odszkodowania (*mezrag*). Dodatkowym argumentem miał też być fakt, że atakujący należeli do plemienia otwarcie zwalczającego francuską władzę. Komendant nie mógł zgodzić się oficjalnie na tę rekompensatę, ale wydał ciche przyzwolenie na to, aby Cohen wraz z przedstawicielami plemienia wrogiego napastnikom odebrali należne mu dobra. Spotkawszy pasterza pilnującego owce należące do plemienia napastników, porwali je i szybko się oddalili. Berberowie ruszyli za nimi w pościg, ale gdy zorientowali się, kim są rzeźkomi złodzieje, postanowili podjąć negocjacje. Po ich zakończeniu Cohen wrócił ze stadem owiec. Francuzi nie mogli jednak uwierzyć, że udało mu się wynegocjować ugodę z wojowniczym plemieniem i oskarżyli go o szpiegostwo na ich rzecz, po czym skonfiskowali owce i osadzili go w więzieniu. Zwolniono go jednak później, a Cohen udał się na skargę do francuskiego pułkownika, przełożonego wspomnianego komendanta. Ten ją oddalił bez żadnego konkretnego uzasadnienia, a kupiec pozostał stratny.

Ta krótka opowieść ilustruje dobrze to, jak różnice pojawiające się w procesie interakcji kulturowych mogą wpływać z barier istniejących pomiędzy odmiennymi porządkami symbolicznymi lub, jak stwierdza Geertz,

z „pomieszania języków” (Geertz 2005c: 24). Co więcej, może ona być również przykładem funkcjonowania mechanizmów kultury w kwestii komunikacji pomiędzy przedstawicielami skrajnie różnych światopoglądów. Dlatego też patrząc na zjawiska kulturowe należy mieć na względzie kontekst tworzący fundamenty każdego z systemów. Patrząc od tej strony na przedstawiony powyżej przypadek możemy zatem śmiało stwierdzić, że działanie wszystkich zaangażowanych w tę sytuację grup nie pozbawione było swego rodzaju „racjonalnych” podstaw. Aby jednak je zrozumieć, należy się zagłębić w tekst kultury, w której dane zjawisko zachodzi.

W opisaney sytuacji zarówno Cohen, plemię Berberów, jak i Francuzi postępowali zgodnie z jasnymi dla nich samych przesłankami. Przesłanki te nie musiały być jednak zrozumiałe dla pozostałych, co w konsekwencji doprowadziło do takiego a nie innego rozwoju wydarzeń. Cała sytuacja była swego rodzaju dyskursem społecznym (Geertz 2005c: 33). Każdy z jej uczestników powoływał się w swych działaniach na racje, które jego zdaniem je argumentowały. Żydowski kupiec powoływał się na pakt handlowy, Francuzi zmuszeni byli do dania dowodu swojej władzy kolonialnej, a Berberowie bronili swojego honoru, atakując obcych najeźdźców (Francuzów) i każdego uważanego za ich depozytariuszy (przyjezdnych kupców). Zewnętrzna interpretacja działań każdego z bohaterów tej opowieści jest w takim wypadku zależna od jak najpełniejszego poznania kontekstu sytuacyjnego. Im lepiej go poznamy, tym bardziej jesteśmy w stanie określić motywy ludzkiego zachowania. Co jednak składa się na ów kontekst? Jest nią z pewnością świat wyobrażeń i norm leżących u podstaw danej kultury. Miejsce, gdzie spotykają się interesy przedstawicieli różnych kultur jest równocześnie polem, gdzie zachodzą na siebie dyskursy mniejszego zasięgu, związane z partykularnymi systemami kulturowymi, lokalną specyfiką lub sytuacją. Zadaniem antropologa jest zatem opis relacji tychże systemów względem siebie, a mówiąc dokładniej – ich praktycznego zastosowania w określonych warunkach społecznych, kulturowych i historycznych. Etnograficzny opis zjawisk kulturowych musi zatem uwzględniać w takim samym stopniu złożoność świata badanej kultury, jak być świadomym swoich własnych ograniczeń. Metoda opisu zagęszczonego postulowana przez Geertza ma być, jego zdaniem, jednym z najbardziej odpowiednich narzędzi nauk społecznych. Umożliwia ona nam w pewnym stopniu ogląd sytuacji kulturowej zarówno jej samej jako pewnego faktu społecznego, jak i możliwych jej interpretacji z innych punktów widzenia. Dlatego też przypadek kupca Cohena jest tak interesujący. Jego losy ukazują mechanizmy kultury, które sterują zachowaniem aktorów społecznych i kształtują ich pogląd na sens działań innych ludzi.

Tego typu marokańskie doświadczenia terenowe stały się dla Geertza źródłem cennych obserwacji. Najbardziej interesowała go jednak kwestia

wpływu życia religijnego na zjawiska społeczne i kulturowe. *Islam Observed* zawiera w tym względzie istotne uwagi dotyczące praktycznych manifestacji tych relacji. Pomimo uderzających różnic w partykularnych przejawach praktyki religijnej mieszkańców obu krajów, istnieje jednak jeden element wspólny dla obu tych przypadków. Jest nim wyeksponowanie konfliktu, jaki zachodzi pomiędzy wartościami ujętymi w objawieniach zawartych w Koranie a tradycją sunnicką, która w miarę upływu czasu określała coraz dokładniej jak interpretować owe objawienia (Geertz 1991: 33). Wbrew pozorom nie jest to jednak konflikt zachodzący wyłącznie na płaszczyźnie dysput teologicznych. Zarówno w Indonezji, jak i Maroku tego rodzaju tarcia mają odzwierciedlenie w życiu społecznym. Względnie powszechna akceptacja zasad szariatu sprawia, że rozdźwięk pomiędzy działaniami motywowanymi „tradycją” a literalnym sposobem odczytywania Koranu jest minimalny. Rzeczywista różnica zachodzi na poziomie strategii działań indywidualnych i zbiorowych podejmowanych na podstawie motywacji religijnej. W czasie badań Geertza w Maroku zachowania zbiorowe charakteryzował silny rygoryzm⁶⁹. Przejawiał się on tak w formie obyczajowej, jak i w systemie powszechnie akceptowanych wartości. To one właśnie przyczyniają się do utrwalenia światopoglądu religijnego jako dominującego sposobu myślenia o rzeczywistości. Przełożenie świata wartości na zachowania społeczne i kulturowe następuje poprzez przeniesienie kategorii religijnych na wszystkie aspekty życia. Podporządkowanie religii obyczajów, prawa i norm społecznych jest w społeczeństwach muzułmańskich ściśle związane z nakazami religijnymi zawartymi w Koranie. To one stanowią o tym, jak postrzegane są zachowania członków społeczeństw muzułmańskich (decydują o tym, kto postępuje jak „prawdziwy” muzułmanin, a kto oddala się od tego ideału) oraz pozwalają na ocenę postępowania niewiernych. Zdaniem Geertza marokański wzorzec islamu jest w tym względzie szczególny. Zawarte w nim dążenie do religijnej i etycznej perfekcji uzupełnione jest przez niezłomność i zdecydowanie w działaniu, jeśli tylko postrzegane jest ono jako zgodne z regułami religijnymi (Geertz 1991: 34).

Islam indonezyjski stanowi przeciwieństwo tych cech. Do dominujących wyróżników postaw religijnych należy w nim adaptacyjność, integracja elementów nieislamskich, swoisty pragmatyzm, jak też „nastawienie na kompromisowe rozwiązania, niepełne ugody i otwarte wycofywanie się” (Geertz 1991: 34). Nie kieruje on się na ustanowienie stanu czystości religij-

⁶⁹ Konstatacja ta może nieco dziwić, gdyż właśnie w tych latach Maroko było uważane za jedno z bardziej „liberalnych” i otwartych państw muzułmańskich. Nie bez powodu było też miejscem pielgrzymek ludzi związanych z ruchem tzw. „kontrkultury”.

nej, lecz bardziej na bogactwo formy. Muzułmanów na Jawie nie interesuje bowiem osiągnięcie duchowej głębi, lecz zwiększenie zasięgu oddziaływania tej duchowości. Jeśli wariant marokański można zatem nazwać islamem „utopijnym”, to do modelu indonezyjskiego pasuje bardziej określenie „ekspansywny”. Jest to oczywiście duże uogólnienie, lecz na potrzeby niniejszego porównania jest ono jak najbardziej trafne. Historyczny rozwój obu wariantów religijnych doprowadził do wykształcenia w tych krajach odmiennych wzorców postępowania. Jednakże zarówno w Marokuy jak i Indonezji wartości religijne zawarte w islamie stanowią element tłumaczący sam w sobie zasadność tego postępowania. Symbolika religijna rytuałów, legend, nauk mułłów, wydarzeń i przedmiotów materialnych tworzy otoczkę znaczeniową, która dotyka każdej sfery życia. Dzięki niej mieszkańcy tych krajów znajdują odpowiedzi na najważniejsze pytania nurtujące ich w codziennym życiu. Począwszy od zasad handlowych po kwestie etyczne świat muzulmański opiera się w dużej mierze na normach i znaczeniach wypływających z Koranu.

Analiza związków pomiędzy życiem religijnym a społecznym widocznych w świecie muzulmańskim jest zależna od zrozumienia sposobów myślenia ludzi, dla których obie te sfery są nierozłączne i stanowią jednolity obraz rzeczywistości. Rozłączność tych aspektów nie istnieje dla nich w tym sensie, że są to dwa poziomy znaczeniowe. W ramach tego światopoglądu symbole religijne funkcjonować mogą równie dobrze na poziomie, który obserwator spoza islamskiego kręgu kulturowego nazwałby świeckim. Nie jest też tak, że religia i wartości laickie są dla muzulmanów uniwersalnym kluczem znajdującym zastosowanie w dowolnym kontekście. Jest to raczej przykład kulturowej hybrydyzacji symboliki religijnej i doświadczeń codzienności w formie przejawiającej się najpełniej w działaniach społecznych. W Maroku zjawisko to przejawia się chociażby w powszechnej pobożności. Nie jest ona traktowana jako rodzaj nadmiernego religijnego zapалу czy egzaltacji. Jest to postawa, która ceniona jest wysoce w relacjach międzyludzkich i wcale nie musi wiązać się z religijnym ekstremizmem. Jest ona uważana za ideał postępowania, a jej etyczny i moralny wymiar mogą być odbierane zarówno w kategoriach oddania się Allahowi, jak i prawego życia w społeczeństwie muzulmańskim.

Spoleczne i kulturowe przełożenie przedstawionego powyżej światopoglądu interesuje Geertza od strony jego zaczepienia w zbiorowej praktyce. Życie społeczne Maroka i Indonezji jest jaskrawym przykładem integrujących mechanizmów kultury. Symbolika mitów, rytuałów i nauk jest poddawana weryfikacji na forum publicznym. Tak jak kultura posiada charakter publiczny, tak też powyższe jej elementy osiągają swoje najpełniejsze formy w przypadku, gdy są one rozpatrywane jako część życia zbiorowego. Nie są

to oczywiście zjawiska statyczne, które stanowią wyłącznie abstrakcyjnie wyodrębnione punkty odniesienia dla doświadczenia społecznego. Podlegają one zmianom na równi z wszelkimi innymi aspektami kultury. Dynamika tych zmian jest zazwyczaj związana z sytuacją konfrontacji z innymi kulturami i systemami wartości. Najczęściej jest to kontakt z kulturą Zachodu, niosącą ze sobą ducha nowoczesności. Postrzegany jest on jako zagrożenie dla tradycji i jej stylu (Geertz 1991: 40). To ostatnie pojęcie posiada dla Geertza znaczenie fundamentalne w badaniu zjawisk kulturowych. Głównym obiektem zainteresowań amerykańskiego antropologa jest bowiem zarysowanie unikalnego stylu badanej kultury, jej lokalnej charakterystyki i niepowtarzalnej formy. Ukazanie tego, jak różnie przedstawiciele różnych kultur i użytkownicy odmiennych systemów znaczeniowych komunikują się ze sobą oraz tego, jak te systemy zachodzą na siebie w konkretnych sytuacjach społecznych jest celem antropologii interpretacyjnej. Postulowany przez niego warsztat antropologiczny pozwalać ma na stworzenie etnograficznego opisu tak niejednoznacznych zjawisk, jak wspomniana historia kupca Cohena. Opis zagęszczony odsłania głębię całego problemu kultury. Jest nim dotkliwa niemożność dokonania całościowych i totalnych interpretacji, a więc postulatu, który był przez długi czas podstawowym hasłem nauk społecznych. Oryginalność propozycji antropologii symbolicznej w wydaniu Geertza sprowadza się w znacznej mierze do tego właśnie pomysłu. Jest nim przedstawienie pozornie zagmatwanych meandrów kulturowych interakcji i nadanie przedsięwzięciu antropologicznemu (jak wydawałoby się – już utraconego) umocowania w rzeczywistości społecznej. Tym samym jest to projekt na tyle odważny, aby podając w wątpliwość swoje własne fundamenty epistemologiczne, móc jednocześnie sprawnie działać w świecie pełnym kulturowych wyzwań.

Maroko było dla Clifforda Geertza takim wyzwaniem od samego początku jego pracy terenowej na tym obszarze i zapewne pozostaje nim nadal po dzień dzisiejszy dla innych badaczy. Aktualny kontekst społeczno-polityczny wydaje się jedynie potwierdzać tezy postawione przez autora *Wiedzy lokalnej*. Problem konfrontacji kultur, tak znamieny dla współczesności, stawia obecnie przed naukami społecznymi nowe pytania co do możliwości koegzystencji i dialogu ponad różnicami kulturowymi. Metoda interpretacji zachowań ludzkich ze względu na kierujące nimi symbole wydaje się dziś jednym z bardziej trafnych narzędzi konceptualizacji rzeczywistości. Geertz podzielał to założenie z wszystkimi jego konsekwencjami metodologicznymi. Symbol i jego społeczno-kulturowe manifestacje pozostaje dla niego centralnym pojęciem w konstruowanej misternie teorii kultury jego autorstwa. Ta zaś stanowi niezaprzeczalnie jeden z ciekawszych projektów we współczesnej antropologii.

3. Badania nad „tekstualnym” wymiarem kultury

Materiały zebrane w trakcie badań terenowych posłużyły Geertzowi do zbudowania teorii kultury, która została rozwinięta przez niego w późniejszych pracach, takich jak *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej* (Geertz 2005a), czy *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne* (Geertz 2003a). Jej zasadniczym trzonem jest założenie o symbolicznym lub też semantycznym charakterze kultury i jej podstawowych derywatów, takich jak język i działanie społeczne. To poprzez operowanie symbolami ludzie mogą się komunikować pomiędzy sobą. Proces wymiany treści zachodzić może zarówno pomiędzy przedstawicielami tej samej kultury, jak i pomiędzy różnymi kulturami. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z dialogiem pomiędzy odmiennymi systemami symbolicznymi, światopoglądami, zbiorami wartości lub – jak woli to ujmować Geertz – „stylami kulturowymi”. Jak już wspomniałem, analogie tekstualne są dla tego autora nad wyraz pociągające jako środek naukowego warsztatu. Opowiadając się za takim podejściem wobec obranego przedmiotu badań, Geertz wydaje się w pełni świadomy konsekwencji tego kroku. Kultura jest dla niego rodzajem tekstu. W takim jej rozumieniu antropolog jest postawiony w dość uprzywilejowanej pozycji. Uczestniczy on w niej i zarazem jest jej komentatorem. W tym drugim punkcie Geertz widzi właśnie szansę antropologii symbolicznej. Posiada ona w jego mniemaniu potencjał i narzędzia dla stworzenia opisu etnograficznego pozbawionego pretensji systemowych i holistycznych. Podejście symboliczne nie musi jego zdaniem, dążyć do ustanowienia teorii społecznych dalekiego zasięgu. Odrzucenie tego rodzaju postulatów nie umniejsza jednak możliwości badawczych antropologii symbolicznej. Zdaniem Geertza umożliwia ona przeprowadzenie analizy działań kulturowych, która nie powtarza błędów takich kierunków, jak strukturalizm i funkcjonalizm. Taka analiza zawiera w sobie elementy filozofii kultury, która ma niewiele wspólnego ze spojrzeniem systemowym w wąskim tego pojęcia znaczeniu. Za to posiada wiele z warsztatu właściwego bardziej literaturze niż tradycyjnym naukom społecznym.

W oczach Geertza nauka XIX i pierwszej połowy XX w. była epoką wielkich narracji. Stwierdzenie to odnosi się nie tylko do dyskursu naukowego, ale i do szeroko pojętej humanistyki i sztuki. Projekcja pragnienia stworzenia jednego obowiązującego paradygmatu była aż nadto widoczna już od czasu upowszechnienia się spojrzenia ewolucyjnego. Teoria Darwina była pociągająca zarówno jako filozofia, jak i światopogląd potoczny. Ów uoddzicielski urok zachowała ona zresztą do dziś. Co poniektórzy jej zwolennicy nadal utrzymują, że jako ludzkość chcąc nie chcąc kierujemy się w stronę powolnego, ale nieuchronnego rozwoju społecznego. Tak można odczyty-

wać chociażby prace Francisa Fukuyamy, które zawierają w sobie wiele elementów tego typu myślenia. Teleologizm Fukuyamy zakładający, że ostatecznym i jedynym rozwiązaniem organizacji społecznej jest demokracja parlamentarna na wzór zachodni zostało podane wątpliwość tak ze strony nauki, jak i subiektywnego zbiorowego odczucia społecznego wywołanego aktualną sytuacją geopolityczną. Niemniej ewolucjonizm jest nadal obecny w swej złagodzonej formie w myśleniu potocznym oraz niektórych kierunkach naukowych.

Podejście interpretacyjne nie przyjmuje faktów społecznych za dane, lecz stara się dociec, jak te fakty wpływają na sposób życia i myślenie jednostek i grup. Zainteresowanie Geertza procesem i konsekwencjami społecznymi tych mechanizmów wydaje się zrozumiałe na tle jego własnych doświadczeń terenowych. Jest ono tym bardziej wnikliwe, że badacz ten dostrzega w nich fakt, że są one jednym z najistotniejszych czynników formujących ludzkie zachowania społeczne. Są one mianowicie zakorzenione nie tyle w umysłach ludzi, co w indywidualnych mikroświatach symbolicznych tworzonych przez nasze wyobrażenia kulturowe. Dlatego też tak ważne jest, aby nauki społeczne uwzględniały doświadczenia jednostkowe w opisie życia zbiorowego. To one umacniają albo negują zjawiska, które mniej lub bardziej bezpośrednio nas dotyczą. Przykładając do tej niezwykle subtelnej tkanki narzędzie opisu etnograficznego należy zatem mieć na względzie to, jak obserwowane przez badacza fakty społeczne oddziałują na społeczność badaną. Istotne jest bowiem jak najwierniejsze uchwycenie roli, jaką przypisują tymże faktom sami badani. W tej kwestii Geertz mówi jasno: „[...] opisy kultury berberyjskiej, żydowskiej czy francuskiej należy tworzyć w oparciu o konstrukcje, jakie, naszym zdaniem, Berberowie, Żydzi czy Francuzi nakładają na to, co przeżywają, o formuły, którymi się posługują w celu zdefiniowania tego, co im się przydarza. Nie oznacza to natomiast, że tego typu opisy same w sobie są opisami berberyjskimi, żydowskimi czy francuskimi – to jest, że stanowią część rzeczywistości, którą rzekomo opisują; są to opisy antropologiczne – to znaczy, stanowią część rozwijającego się wciąż systemu naukowej analizy” (Geertz 2005c: 30).

Tekst kultury nie posiada zatem jednego autora. Jest nim na równi przedstawiciel badanej kultury, jak i antropolog. Kim jest w takim razie badacz kultury? Wyłącznie obserwatorem, czy też może posiada on realny wpływ na przebieg opisywanych sytuacji? Odpowiedź na te pytania wydaje się zależna od przyjętej przez badacza postawy. Jeśli uświadomimy sobie naszą rolę w procesie opisu kultury i ograniczenia właściwe naszemu warsztatowi antropologicznemu, wtedy też możemy być świadomi siły oddziaływania analizy kulturowej na zawartą w niej treść. Miejsce antropologa umieszczone jest pomiędzy światem opisywanym a fizycznym tekstem bę-

dącym owocem terenowego „wysiłku”. Antropolog przemieszcza się pomiędzy tymi dwoma porządkami, dokonując interpretacji tak tubylczych zachowań, jak i swoich własnych przekonań. Wartość poznawcza naukowego opisu zjawisk kulturowych nie ogranicza się wyłącznie do wiernego przedstawienia faktów. W mniemaniu Geertza analiza kulturowa nie powinna zresztą stawiać przed sobą takich celów. Rzetelny opis etnograficzny cechuje umiarkowanie w stawianiu diagnoz rzeczywistości⁷⁰; jest on bardziej propozycją rozwiązania danej kwestii niż jej właściwym rozwiązaniem⁷¹. To założenie widoczne jest szczególnie w odniesieniu do stylu etnograficznego pisarstwa Geertza. Nie widzi on zasadniczej różnicy pomiędzy opisem mniej lub bardziej naukowym. Godnym uwagi źródłem danych etnograficznych może stać się w takim samym stopniu zbiór anegdot, jak i obszerna monografia (Geertz 2005c: 31). Różnica jakościowa nie polega zatem na nadawaniu pracy antropologa znamion naukowości poprzez formalistyczny rygorystyczny warsztat. Tym, co odróżnia dobry tekst od kiepskiego jest jego zaczepienie w tubylczym świecie wyobrażeń i symboli, niezależnie od tego czy jest to tekst pełen obrazowych metafor, czy też składa się z wykresów i tabel. Forma opisu staje się nieistotna, gdy oddaje on tubylczy światopogląd w kategoriach uznawanych przez samych badanych. Innymi słowy, gdy „w owym opisie odróżnia się porozumiewawcze mrugnięcia od nerwowych tików i dostrzega różnicę między prawdziwymi mrugnięciami a tymi, które są ich parodią” (Geertz 2005c: 31-32).

Jak widać, zdaniem Geertza, istotą antropologii jest możliwość zobrazowania obcej kultury pod warunkiem, że zbliży się ona, na ile to możliwe, do lokalnego systemu znaczeń. Narzędziem tego „zbliżenia” jest interpretacja. Przyglądając się zwyczajom, instytucjom czy też różnego rodzaju działaniom przedstawicieli kultury badanej, nieuchronnie dokonujemy ich przewartościowania w kategoriach zbliżonych do naszych własnych. Zdaniem Geertza antropologia nie powinna ukrywać tego faktu, lecz uczynić ze świadomości jego istnienia jedną ze swoich zalet. Interpretacja interpretacji antropologicznych może być zajęciem nie mniej fascynującym, niż badanie egzotycznych kultur. Dowodzi on tego stanowiska w szeroko komentowanej pracy *Dzieło i życie. Antropolog jako autor* (Geertz 2000). Pozycja ta zajmuje w jego dorobku szczególne miejsce. Jest ona wnikliwym studium różnych stylów etnograficznego pisarstwa, jak i tego, jak owe style przekładają się na postrzeganie przez tę dyscyplinę istoty badań kulturowych. Dlatego też

⁷⁰ „Gra idzie o to, by rozmawiać ostrożnie – a więc o pożytek, o prawdę” (Geertz 2005a: 33).

⁷¹ Jak autoironicznie komentuje stanowisko symboliczne, interpretacyjne i tekstualne: „Wszystko, co zwolennicy tego stanowiska mogą dziś uczynić, to właśnie to, co ja zrobiłem: wskazać jakieś przykłady zastosowań, ujawnić kilka kłopotliwych objawów i wystąpić z paroma apelami o pomoc” (Geertz 2005a: 41).

stanowi ona swoisty rodzaj metakomentarza tak kondycji antropologii, jak i jej podstawowych założeń jako części większego paradygmatu naukowego. Przedstawiona w niej analiza prac Claude'a Lévi-Straussa, Edwarda Evans-Pritcharda, Bronisława Malinowskiego oraz Ruth Benedict opiera się na jednym fundamentalnym założeniu. Antropologia jest dyscypliną zajmującą się relacją pomiędzy człowiekiem a kulturą. To zaś, jak ta relacja jest przedstawiana w ramach antropologicznego dyskursu zależy od przyjętego przez badacza spojrzenia, tak samo podlegającego kulturowej i historycznej kontekstualizacji, jak analizowane przez uczonych przypadki. Antropologia wraca zatem do swoich źródeł. Staje się ona ponownie czymś na podobieństwo literackiego gatunku; formą opisaną świata dokonaną przez współczesnych naśladowców Herodota. Opisując kulturowego innego, opisuje ona w gruncie rzeczy samą siebie. Egzotyczne „bycie tam” zamienia zaś (najczęściej nieświadomie) na swojskie „bycie tu”.

Etymologiczne rzecz biorąc pojęcie etnografii (gr. *éthnos gráphō*) sprowadza się właśnie do rysowania obrazów odmienności. Geertz nie wstydzi się mówić o sobie jako o etnografie. Preferuje on zresztą to pojęcie bardziej niż jakiegokolwiek inne, gdyż podkreśla ono istotę pracy badacza kultury. Jest nią tworzenie pewnych obrazów, równie nieostrych i zamazanych co sam przedmiot badań antropologii. Nie można bowiem oddać wiernie i precyzyjnie czegoś, co jest zawarte w sferze domysłów i przypuszczeń. Bo w takich kategoriach należy rozpatrywać zjawiska kulturowe. Nigdy nie są one dane w sposób jasny, nie posiadają wyraźnie wydzielonych granic i równie klarownego rdzenia. Z drugiej strony nie są też zawarte wyłącznie w ludzkich umysłach. Takie założenie negowałoby całe przedsięwzięcie antropologiczne i sprowadzało analizę kulturową do luźnych psychologicznych skojarzeń pomiędzy symbolami w oderwaniu od ich społecznego zakorzenienia. Tym, co sprawia, że kultura jawi się nam jako rzeczywiste zjawisko, ingerujące istotnie w nasze życie jest jej płynność i niezauważalne przenikanie we wszelkie sfery naszej egzystencji. Z tego powodu uważa on, że pojęciami, których użyć można jako analogii życia społecznego są: gra, dramat i tekst (por. Geertz 2005a). Oddają one lepiej niż inne specyficzny charakter i wyraz zachowań zbiorowych i jednostkowych doświadczeń. Pojęciowy rygorizm i konwencjonalizm metodologiczny nie wydaje się służyć badaniom kulturowym, co zostało już dowiedzione poprzez ewidentne braki takich kierunków, jak funkcjonalizm, strukturalizm czy materializm kulturowy. Kompromitacja ideału „nagiej prawdy”, prób stworzenia sformalizowanego języka naukowej analizy, mitu moralnego niezaangażowania jest tym, co zmusza współczesną antropologię do przemyślenia swoich podstawowych założeń (Geertz 2005a: 43). Geertz jest bez wątpienia gorącym propagatorem tej zmiany. Nie chodzi tu jednak o zmianę jednego paradygmatu na inny.

Zasadnicze pytanie, jakie stawia swoim czytelnikom amerykański uczyony brzmi bardziej: czy obecnie w ogóle jest zasadne ustanowienie jakiegokolwiek paradygmatu?

Niniejsza kwestia jest myślą przewodnią jego ostatnich prac, takich jak chociażby *Zastane światło*. Odrzucenie pokusy tworzenia wielkich teorii społecznych jest też jednym z głównych założeń warsztatowych Geertza. Fakt, że dotychczasowy przedmiot badań wąsko rozumianej antropologii (jakim była kultura „egzotyczna” zwana jeszcze do niedawna „prymitywną”) zaczyna stawać się coraz bardziej rozmyty utwierdza go jedynie w tym przekonaniu. Wynikać może to z tego, iż etnologia, antropologia kulturowa lub społeczna jest nauką, której źródła są równie szerokie, co jej obecne pola zainteresowań. Łącząc w sobie elementy socjologii, filozofii, językoznawstwa, a nawet badań statystycznych antropologia stanowiła od samego początku dyscyplinę, której trudno było przypisać jednoznaczność metody. Przeciwstawieniem tej niejednoznaczności było dążenie do ustanowienia jednolitych ram teoretycznych, zwartej narracji mogącej opisać zróżnicowany kulturowo świat. Tym samym wpisała się ona w dysputę pomiędzy zwolennikami *Geisteswissenschaften* i *Naturwissenschaften* (Geertz 2003a: 120). Skoro jest ona nauką o człowieku, to czy powinna się zajmować jego stroną fizyczną i potencjałem środowiskowej adaptacji, czy może ma skupić się na jego zachowaniach społecznych i wszelkich produktach tych zachowań? Obecny stan antropologicznego dyskursu kwestionuje to pytanie u samych jego podstaw. Antropologia, a właściwie „antropologiczny punkt widzenia” jest dziś bardziej popularny niż kiedykolwiek. Po latach moralnego ostracyzmu, wynikłego z kolonialnego uwikłania tej dyscypliny, nastąpiło przekierowanie jej metod i teorii na nowe tory. Antropologiczny impuls stał się widoczny w dziedzinach, które jeszcze do niedawna mało kto posądzałby o związek z nauką o kulturze. Przesunięcie pozycji antropologii z marginesów w samo centrum naukowych dysput jest, zdaniem Geertza, zjawiskiem jednoznacznie pozytywnym. Poprzez poszerzenie zakresu badań daje ona pozostałym naukom społecznym możliwość otwarcia się na nowe perspektywy. Ten optymistyczny obraz nie oznacza jednak, że antropologia stała się przez to wyraźniejsza. Jest wręcz przeciwnie. Niepewność metod i teorii stała się niezbywalną częścią współczesnych analiz kulturowych. Zmiana stanowiska polega zatem w tym przypadku nie tylko na unikaniu udzielania przez nią odpowiedzi absolutnych, lecz na swoistej profesjonalizacji tejże niepewności. Stała się ona dziś nośnym postulatem, który pozwala na podążanie kierunkami dotąd zarezerwowanymi dla literatury. Geertz widzi w tej transgresji ważny czynnik napędzający nie tylko samą antropologię, ale również i humanistykę, gdyż jak powiada: „w naszym pogmatwaniu tkwi nasza siła” (Geertz 2003a: 123).

Koniec wielkich opowieści etnograficznych nie nastąpił jednak wraz z nastaniem ponowoczesnego zamieszania. Zwrot interpretacyjny, jaki uwi-
docznił się w humanistyce w ciągu ostatnich dwudziestu lat, wstrząsnął co
prawda fundamentami nauk społecznych, lecz na pewno nie pozbawił ich
siły działania. Wydaje się nawet, iż obecnie zyskały one na swym potencjale
poznawczym bardziej niż kiedykolwiek. Geertz uważa ten stan rzeczy za
krok w dobrym kierunku, który pozwoli na częściowe zminimalizowanie
skrajnie etnocentrycznego charakteru nauki światowej i uwzględnienie
wzgardzanych dotąd punktów widzenia. Zarysowana przez niego perspek-
tywa nie jest też w jego zamierzeniu próbą ustawienia jakiegoś nowego pa-
radygmatu badawczego. Takie założenie jest dla niego niedopuszczalne
choćby z tego względu, że sam odżegnuje się od tworzenia jakichkolwiek
form naukowego holizmu. Niemniej jednak przyznać trzeba, że propozycje
Geertza zapoczątkowały istotną zmianę spojrzenia na pewne kwestie, które
dotąd uważano za nienaruszalny rdzeń studiów antropologicznych. Należy
do nich między innymi założenie o roli funkcji, racjonalności działań, jak
i nieuchronności progresywnej zmiany społecznej. Problemy te są, jego zda-
niem, dziś jedynie pewnymi koncepcjami; równie ograniczonymi kulturo-
wo, co teoretycznie. Amerykański uczone przestrzega przed traktowaniem
ich jako rzeczywistych bytów mogących cokolwiek powiedzieć o badanych
społeczeństwach. Analityczny wzór postępowania naukowego należy dla
niego do niechlubnej przeszłości, choć wciąż widać jego reminiscencje w co
bardziej żywych dyskusjach.

Przykładem takiej zaostrzonej dysputy może być polemika pomiędzy
Gananathem Obeyesekere a Marshalllem Sahlinssem, odnosząca się do in-
terpretacji jednej z bardziej symbolicznych sytuacji kontaktu kulturowego
(Geertz 2003a: 125). Dotyczy ona okoliczności polinezyjskich wojaży i śmierci
kapitana Jamesa Cooka. Stanowiska obu antropologów są w tym przy-
padku skrajnie odmienne, choć dotyczą tego samego faktu historycznego.
Nie wdając się w zbytne zawiłości zarys tego sporu ująć można następują-
co. Sahlins twierdzi w swych pracach, że Cook, wracając na Hawaje ze
względu na kłopoty ze statkiem, popełnił błąd polegający na zaburzeniu
swoim niespodziewanym powrotem lokalnego porządku symbolicznego⁷².
Gdy podczas pierwszej wizyty uznano go za wcielenie boga Lono, jego po-
nowne pojawienie się na wyspie było dla Hawajczyków całkowicie sprzecz-
ne z tym, co rozumeli jako porządek świata. Zaburzenie struktury symbo-
licznego układu pomiędzy bogami a ludźmi zrozumiano jako próbę
zamachu na ustalony porządek tak doczesny, jak i ten dotyczący sfery du-
chowej. Uśmiercenie kapitana Cooka wydawało się miejscowym kapłanom

⁷² Wspomnieć tu należy chociażby pracę *Wyspy historii* (Sahlins 2006).

logicznym posunięciem. W ten sposób Sahlins argumentuje na rzecz tezy mówiącej, że kultura Hawajów w tamtym okresie stanowiła całkowicie wyizolowany system kulturowy, swoistą wyspę historii rządzącą się swoimi prawami i lokalną w każdym calu. Temu pogładowi przeciwstawia się Obeyesekere. Zarzuca on Sahlinsowi etnocentryzm i deprecjonujące sprowadzenie sposobu myślenia tubylców do reakcji dzikusów zaskoczonych technologiczną przewagą białych. Kwestionuje on również to, że Hawajczycy uznali Cooka za boga Lono, gdyż ta interpretacja jest jedynie wynikiem długoletnich i mylnych przekonań Europejczyków co do własnej wyższości. Nie wdając się w dalsze zawłości tej niezwykle żywej dyskusji, powiedzieć można jedno. Stanowiska obu badaczy potraktować można z powodzeniem jako starcie pomiędzy specyficznym ujęciem strukturalnym (Sahlins) a równie nietypowym poglądem funkcjonalnym (Obeyesekere). W gruncie rzeczy nie chodzi tu jednak o konflikt współczesnych zwolenników ideologii strukturalnej i funkcjonalizmu. Istotą tej dysputy jest wyłaniający się z niej rozdzźwięk pomiędzy sposobem badania zjawisk kulturowych jako integralnych światów rządzących się swoimi własnymi prawami a spojrzeniem traktującym je jako spełniające konkretne funkcje w społeczeństwie badanym i zależne od czynników psychologicznych (Geertz 2003a: 125).

Powyższa polemika dowodzi, iż punkt ciężkości dzisiejszych narracji etnograficznych uległ znaczącemu przesunięciu od skonwencjonalizowanej metody w stronę prezentacji niepewnych i dyskusyjnych stanowisk. Oczywiście sam fakt, że dane zjawisko jest obiektem naukowych polemik nie stanowi dowodu na postulowaną przez Geertza zmianę antropologicznego rozumowania. Tego typu dyskusje prowadzone były już od dawna i pod tym względem nie nastąpił żaden znaczący przełom. Chodzi tu bardziej o upowszechnienie umowności i relatywizacji przyjmowanych przez badaczy kultury założeń. Kres wielkich opowieści nie nastąpił zatem w tym sensie, że nie tworzy się już wielkich monografii. Obszerne i pozornie wyczerpujące studia kulturowe coraz częściej zastępowane są przez propozycje badawcze nie roszczące sobie prawa do całkowitego zawłaszczenia dyskursu. Świadomość różnego rodzaju uwarunkowań własnego punktu widzenia jest w tym układzie zaletą nie do przecenienia. Geertz wydaje się pod tym względem przypadkiem szczególnym. Jako jeden z niewielu współczesnych antropologów widzi on w tym założeniu nie tylko jeden z najmocniejszych argumentów na rzecz swojego sposobu uprawiania antropologii, ale również poważny powód do nakreślenia moralnych zasad postępowania w zróżnicowanym kulturowo świecie. Dodajmy tylko, że w jego oczach świat ten pełen jest lokalnych narracji. Każda z nich warta jest uwagi i żadna nie powinna być zbywana jako „nienaukowa” czy niewarta zainteresowania

z innych powodów. W tej kwestii najistotniejsze staje się ukazanie tubylczego punktu widzenia, choć też nie można mieć złudzeń co do możliwości jego pełnego oddania poprzez tekst antropologiczny.

4. Działanie symboliczne jako działanie poprzez symbole

Interpretacyjna teoria działania jest w pracach Geertza zaznaczona poprzez skupienie uwagi na roli, jaka przypisywana jest danym zachowaniom przez samych tubylców. Nie chodzi tu bynajmniej o mechanizmy psychologicznych reakcji na zewnętrzne bodźce. Jak słusznie zauważa jeden z kolegów autora *Interpretacji kultur*, James Boon, jego prace przyczyniły się do istotnej „depsychologizacji” antropologii i wielu z jej podstawowych tematów (Boon 1982: 141). Psychologia nie jest w stanie wyjaśnić kultury. W tym sensie teoria działania Geertza bliższa jest pragmatyzmowi. Odżegnuje się on od badania zjawisk mentalnych z tych samych powodów, dla których unika operowania pojęciami obciążonymi ciężarem konwencji filozoficznych. Podobnie traktuje kierunki bliskie antropologii, jak choćby etnonaukę. Krytyka prac Warda Goodenougha, jednego z fundatorów tego nurtu, jest dla niego konsekwencją przyjętego przez siebie założenia o intersubiektywnym charakterze kultury. Nie można mówić bowiem, że kultura to jedynie wyraz pewnego ideacyjnego porządku rzeczywistości⁷³. Zawiera się ona nie w ludzkich umysłach, lecz jest „istniejącym poprzez czyjeś działanie dokumentem” (Geertz 2005c: 25). Kluczem do uzyskania wglądu w działanie ludzkie jest zatem pochylenie się nad znaczeniem przypisywanym im przez aktorów społecznych. To, jak są one przez nich postrzegane, stanowi właściwy przedmiot analizy interpretacyjnej. Geertz nie widzi zatem potrzeby wprowadzenia rozgraniczenia na subiektywny i obiektywny ogląd rzeczy pod warunkiem, że badamy zjawisko kulturowe odnoszące się do działania i posiadające aurę „faktyczności”. Taki podział staje się nieistotny w świetle sensów funkcjonujących w kulturze badanej.

Postulowana przez Geertza faktyczność sensów kulturowych najżywiej odbija się w symbolach działających jako element scalający większe grupy ludzi. Tzw. symbole narodowe posiadają siłę przyciągającą różne frakcje, niechętnych sobie oponentów i wrogie obozy. Jednoczą one ludzi dzięki swej względnie powszechnej akceptacji jako metafory zbiorowej tożsamości. Amerykanie trzymający rękę na sercu podczas śpiewania hymnu przed rozpoczęciem meczu baseballowego, Japończycy śledzący z zapartym tchem

⁷³ Choć, jak przyznaje, jest ona sama w sobie tworem ideacyjnym (Geertz 2005c: 25).

losy cesarskiej rodziny, czy też angielscy kibice śpiewający *One German Bomber* w czasie meczu piłki nożnej – wszystkie te przykłady ukazują proces grupowej konsolidacji na gruncie symbolicznym. Podobnie jak w przypadku symboli narodowych, zbliżone działanie społeczne jest cechą części symboli religijnych, gdy te odwołują się do masowych przekonań swoich wyznawców. Półksiężyc jako symbol islamskiej *ummy* (ponadnarodowej wspólnoty wszystkich muzułmanów), krzyż jako symbol świata chrześcijańskiego oraz osoba dalajlamy jako symbol filozofii tybetańskiego buddyzmu stawianej w opozycji do chińskiego laicyzmu państwowego również mogą być czynnikiem spajającym światopoglądowe ramy muzułmanów, chrześcijan i budystów.

Dla amerykańskiego antropologa symbole powyższego typu są interesujące głównie z jednego powodu. Mogą one niekiedy stać się narzędziem konstruowania określonej polityki symbolicznej. Wracając do doświadczeń zdobytych w Indonezji, Geertz stara się przypatrzeć ciekawej kwestii, jaką jest budowanie pewnej linii polityki znaczeniowej przez wspólnoty narodowe. Niepokoje lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. sprawiły, że zjawisko to stało się aż nadto wyraźne w targanym wewnętrznymi konfliktami państwie indonezyjskim. Przy istniejącej w obrębie indonezyjskiego społeczeństwa wielości tropów i odniesień symbolicznych, zbudowanie jednolitego programu odwołującego się do znaczeń podzielanych przez większość obywateli jest zadaniem co najmniej trudnym. Jednakże taki program, a właściwie dający się wydzielić z tego bogatego tła zarys politycznego zamierzenia jest wyraźny. Indonezja to kraj wielu kontrastów kulturowych, zwłaszcza od czasów rządów Sukarno. I to polityka tego właśnie przywódcy jawi się jako istotny przykład manipulacji symbolami. Politykę tę podporządkowano ideologicznym potrzebom reżimu Sukarno. Miały one w zamierzeniu rządzących dać narodowi poczucie jedności oraz legitymizować dyktaturę i ideę państwa narodowego jako część lokalnej specyfiki. Rozmach symbolicznych zachowań z tym związanych jest spory: „ogromne *crescendo* sloganów, ruchów, pomników i demonstracji, które we wczesnych latach sześćdziesiątych sięgnęło szczytu historycznej niemal intensywności, zaprojektowano – przynajmniej częściowo – po to, by państwo narodowe mogło się wydawać wytworem miejscowym” (Geertz 2005c: 360). Posunięcia indonezyjskiego dyktatora na polu polityki znaczeniowej charakteryzowała duża determinacja w realizacji pragmatycznych celów politycznych. Instrumentalizacja działań symbolicznych ze strony rządowej umocniła nastroje nacjonalistyczne. Świadczy to o efektywności tych posunięć, przynajmniej na początku kampanii zainicjowanej przez Sukarno. Popularność nastrojów nacjonalistycznych związana była też w tym okresie z postępującym procesem modernizacji technologicznej. Dyktatorowi zależało na wyko-

rzystaniu również tego argumentu w walce o ideologiczny monopol. Rozwój kraju miał być, jego zdaniem, wprost proporcjonalny do postępującego umacniania się jego władzy. Społeczne nastroje w Indonezji, towarzyszące tej swoistej wojnie na symbole, ulegały równie gwałtownym przemianom, co strukturalna kompozycja samego społeczeństwa. Migracja do miast, związana z tym rosnąca liczba ludzi wykształconych i uprzemysłowienie jedynie przyspieszyły narastające poczucie narodowej siły. Dawni oponenti, komuniści i muzułmańscy radykałowie mogli nie zgadzać się z polityką Sukarno, lecz nie mieli większych oporów aby zaakceptować to, że Indonezja zasługuje na należne jej miejsce na arenie międzynarodowej. Nacjonalizm indonezyjski stał się zatem formą symbolicznej legitymizacji politycznego status quo, choć z pewnością nie do końca zgodnie z zamierzeniami prezydenta Sukarno.

Badając symboliczny wymiar działań społecznych w nowo powstałych państwach, takich jak Indonezja, powinniśmy przyjrzeć się mechanizmom, które kierują ludzkim zachowaniem w trakcie towarzyszących im powstaniu zmianom. Są to procesy zachodzące na poziomie ideacyjnym, ale nie można ich traktować jako bezpośredniego wyrazu faktów ideacyjnych. Procesy kulturowe to nie przemiany pojęć, lecz transgresja żywej rzeczywistości społecznej. Operowanie czystymi pojęciami w odniesieniu do zjawisk tak zmiennych i posiadających wiele odniesień kontekstowych, jak działania kulturowe, jest czynnością pozbawioną uzasadnienia. Geertza interesuje kulturowa i społeczna pragmatyka, a nie czysto teoretyczne dywagacje. Z tego powodu odszedł on przecież od filozofii w stronę antropologii. Dla tego też, pomimo, że posługuje się analogią kultury jako tekstu, to ta pierwsza pozostaje dla niego zawsze zjawiskiem jak najbardziej rzeczywistym i żywym.

Szeroka perspektywa przyjęta przez tego uczonego pozwala na wciągnięcie w obręb kultury problemów, które z rzadka stanowią przedmiot zainteresowania nauk społecznych. Należy do nich również myślenie potoczne, często odsuwane przez te nauki na boczny tor analizy. Antropologia, zwłaszcza jej współczesne nurty, posiada w tym względzie szczególne miejsce. Podnosi ona często kwestię myślenia potocznego do rangi zjawiska równie istotnego, co instytucje czy organizacja społeczna. Nie byłoby antropologii codzienności bez badań nad codziennym sposobem patrzenia na świat. Jednakże także antropologiczne poletko badań było przez długi czas skażone przez skonwencjonalizowanie przedmiotu. Geertz przywołuje w tym przypadku badania Edwarda Evans-Pritcharda nad czarami u ludu Zande. Brytyjski antropolog rozpatrywał badany przez siebie problem w kategoriach zachowań mistycznych. Czary i związane z nimi rytuały były dla niego jedynie ekspresją i realizacją metafizycznych potrzeb człowieka.

Geertz nie zgadza się z tą tezą. Magia to wprawdzie jeden ze sposobów wyrazu określonych treści, lecz nie chodzi tu o funkcjonalnie rozumiane spełnienie „naturalnej” potrzeby ludzi do obcowania z tym co nadnaturalne. Jak twierdzi, komentując pracę brytyjskiego kolegi, magia Zande „jest to część założeń myśli potocznej – nie jakiejś prymitywnej metafizyki – z których koncepcja czarów czerpie swe znaczenie i swą siłę. Mimo istnienia tych wszystkich legend o lataniu nocami niczym świetlik, czary nie są celebrowaniem jakiegoś niewidzialnego porządku, lecz potwierdzeniem porządku widzialnego” (Geertz 2005a: 86). Czary nie są zatem żadną ewaluacją archaicznej teologii, ale integralną częścią ontologicznego rozumowania tubylczych informatorów. Obcując z rzeczywistością, staramy się panować nad wszystkimi jej aspektami, także uważanymi dotąd za domenę świata nadprzyrodzonego. Rozciągnięcie ludzkiej myśli na sferę mitów, snów i doświadczeń religijnych jest pod względem jakościowym takim samym sposobem radzenia sobie z rzeczywistością, jak uprawa roli i systemy pokrewieństwa. Religia nie jest zatem żadnym uprzywilejowanym polem ludzkiej działalności. Podlega ona tym samym mechanizmom, co wszystkie inne dziedziny kultury. Metodologiczne rozgraniczenia typu magia/religia/nauka tracą sens w obliczu kulturowego uwarunkowania naszych poczynań.

Zdaniem Geertza myślenie potoczne we współczesnych społeczeństwach zachodnich posiada zbliżony wpływ na postrzeganie zjawisk sfery „transcendentalnej” w takim samym stopniu jak magia Zande. Dla zilustrowania tej tezy posłużę się przypadkiem Anneliese Michel, młodej austriackiej dziewczyny, która w roku 1976 zmarła w tajemniczych okolicznościach. Historia Anneliese jest fascynującym przykładem sposobu traktowania zjawiska opętania demonicznego przez dzisiejsze społeczeństwa zachodnie. Jej przypadek zbadała amerykańska antropolog Felicitas D. Goodman, wykazując się przy tym zadziwiającą zbieżnością wniosków z tymi wysuniętymi przez Evans-Pritcharda (Goodman 2005). Michel, spokojna i bardzo religijna dziewczyna, z dnia na dzień zmieniła swoje zachowanie nie do poznania. Wszystkie symptomy przypominały klasyczne opętanie. Tak też orzekli ludzie z jej najbliższego środowiska i księża wezwani na pomoc w tej sprawie. Długoletnie egzorcyzmy odprawiane przez różnej rangi hierarchów Kościoła austriackiego nie dawały żadnego skutku, a stan dziewczyny pogarszał się z tygodnia na tydzień. Po długiej i wyczerpującej walce, Michel zmarła. O przyczynienie się do jej śmierci oskarżono księży przeprowadzających egzorcyzmy⁷⁴. Goodman skłania się ku tezie mówiącej, że w tej spr-

⁷⁴ Argumentowano, że śmierć nastąpiła przez zaniechanie leczenia farmakologicznego dziewczyny. Księża mieli zalecić odstawienie leków twierdząc, że przyczyna tajemniczej „choroby” tkwi nie w zaburzeniach psychologicznych, lecz autentycznym opętaniu przez

wie nie chodzi o pytanie, czy przyczyną śmierci dziewczyny było trwanie jej opiekunów przy fałszywym przeświadczeniu zakładającym realność wierzeń w demony w warunkach współczesnego świata. Jej zdaniem, w całej sprawie kluczową rolę odegrały postoświeceniowe przekonania o dominacji oglądu racjonalnego. Opętanie Michel było jedynie tragicznym w skutkach wentylem dla naturalnej potrzeby człowieka dotknięcia sfery duchowej w rzeczywistości wypranej z takiej możliwości przez rozum i racjonalność. Podobnie jak krytykowany przez Geertza Evans-Pritchard, Goodman optuje zatem za funkcjonalnym charakterem doświadczenia religijnego.

Argumentacja Goodman byłaby dla Geertza kolejnym dowodem na mylny pogląd o funkcji religii. Jeśli spełnia ona jakąś funkcję, to z pewnością jest to: „tworzenie syntetycznego obrazu ludzkiego etosu – tonu, charakteru oraz jakości ludzkiego życia, jego moralnego i estetycznego stylu i nastroju – a także światopoglądu człowieka – tworzonego przezeń obrazu rzeczy w ich rzeczywistej formie, jako najogólniejszych idei ładu” (Geertz 2005c: 111). Z tego też powodu symbole religijne skupiają w sobie tak duży potencjał motywacji do działania. Nie wspominając o krucjatach, przykłady dokumentujące działania społeczne, u podstaw których leżała religia, są niezliczone. Interesujące w tym wszystkim jest jednak to, jak symbol religijny kształtuje działanie jako część obowiązującego w danym lokalnym kontekście paradygmatu kulturowego. Geertz mówi, iż dla celów analizy badawczej można wypreparować symbole religijne w tym sensie, że tworzą one wyodrębnione całości. Są one systemem znaczeniowym zawartym w większym systemie, tj. w kulturze. Zgodnie z przedstawionym już przeze mnie w poprzednich rozdziałach zarysem ogólnej teorii religii stworzonej przez Geertza, symbol religijny jest obiektem o charakterze semantycznym spełniającym wymóg faktyczności. Motywuje on działanie poprzez odwołanie się do ogólnego porządku istnienia i jawi się jako rzeczywisty. Ludzie kierujący się w swych poczynaniach światopoglądem religijnym najczęściej nie podważają sensu wiary w symbole tego typu. Są one dla nich tak samo realne jak instytucje religijne, w których partycypują. Ich podstawową rolą jest ukierunkowanie tej motywacji na tory zgodne z obowiązującym w danej kulturze modelem myślenia. Konstatacja ta znajduje zastosowanie nie tylko do symboli religijnych, ale można ją odnieść do wszystkich kategorii symboli. Dlatego też działanie ludzkie cechuje wykorzystanie kategorii symbolicznych jako wehikułu określonych koncepcji i idei. Są one instrumentem kultury, który zarazem posiada bardzo praktyczne zastosowanie, jak też jest czynnikiem kształtującym określone postawy i światopogląd.

Szatana. Cała sprawa sądowa opierała się na próbie prawnego uzasadnienia autentyczności zjawiska opętania.

Geertzowską teorię działania przyrównać można – tak pod względem warsztatowym, jak i teoretycznym – do rodzaju semiotyki kulturowej. Nie jest to z pewnością zwarta koncepcja, lecz szereg luźno powiązanych propozycji badawczych. Raczej zbiór notatek na marginesie niż traktat filozoficzny. Faktem jest, że zakłada ona specyficzne działanie znaku/symbolu/metafory w ramach systemu kulturowego. Trudno pokusić się o porównanie działalności naukowej Geertza na tym polu do innych badaczy kultury, ale jeśli już trzeba by dokonać takiego zabiegu, to odpowiednią osobą byłby zapewne Umberto Eco. Boloński semiotyk kultury patrzy na problem kultury w podobnej manierze co amerykański antropolog. Pojęcie tekstu kultury, który pełen jest fascynujących nieświadomości i luk, jest mu równie bliskie. Tak jak dla Geertza badane przez niego zjawiska kulturowe są niezwykle cennym materiałem dzięki swej lokalnej specyfice, tak też dla Eco analizowanie kulturowych idei prawie równe jest badaniu cudownie odnalezionego manuskryptu z Biblioteki Aleksandryjskiej. Obaj uczeni akceptują także zasady badawcze, które Eco nazywa „teorią tekstu drugiej generacji” (Eco 1994: 17). Teoria ta jest koncepcją zajmującą się analizą nie samych znaczeń, ale reguł ich generacji i interpretacji w dyskursie kulturowym. Podobnie jak widział ten problem Pierce (za którego intelektualnego dłużnika uważa się Geertz) uważają oni, że funkcjonowanie symbolu zależne jest od delikatnej sieci połączeń systemowych z innymi symbolami, jak i całym systemem kultury.



Symbolika działań rytualnych. Ujęcie Victora Turnera

1. Turnera projekt antropologii doświadczenia (*anthropology of experience*)

Jak zauważa Wilhelm Dilthey w jednej ze swoich prac: „indywidualny punkt widzenia, właściwy osobistemu doświadczeniu życia, ulega skorygowaniu i poszerzeniu w ogólnym doświadczeniu życia” (Dilthey 2004: 92). To, jak widzimy rzeczywistość stoi w bliskim związku zarówno z życiem społecznym, w którym uczestniczymy, jak i czynnikami pozaspołecznymi, jakie nieuchronnie przynosi bycie w świecie. Diltheyowska uwaga dotyczy się wprawdzie procesu historycznego kształtowania form doświadczenia ludzkiego, ale odnieść ją można również do teraźniejszych procesów kulturowych. Zasadniczym pojęciem jest jednak w tym przypadku doświadczenie. Dla Diltheya rzeczywistość istniała jedynie w faktach świadomości dostarczanych przez doświadczenie wewnętrzne. Tak samo kultura podlega przefiltrowaniu przez doświadczenia indywidualne i zbiorowe jednostek w niej partycypujących. Działania wynikające z doświadczenia odzwierciedlają formy tegoż doświadczenia w postaci konkretnych zjawisk społecznych. Doświadczenie nie jest jednak tożsame z zachowaniem ludzkim. Jest ono osobnym porządkiem, który rządzi się swoimi własnymi prawami. Interpretacja działania związana jest z ingerencją zewnętrznego obserwatora; doświadczenie obywatela odbywa się bez takiego uwarunkowania. Funkcjonuje ono w obrębie jednostkowej jaźni i zbiorowych wyobrażeń. Problem wynikający z tego rozróżnienia jest następujący. Skoro doświadczenie to zjawisko w zdecydowanej mierze bardzo osobiste, należy odpowiedzieć sobie na pytanie, w jaki sposób można je uchwycić konceptualnie? Czy jest to w ogóle możliwe, skoro poruszamy się jedynie w obszarze indywidualnych doznań i jednostkowych uniesień? Kwestia ta staje się fundamentalna w przypadku badań antropologicznych. Nie można bowiem podjąć się ana-

lizy kulturowej bez dotarcia do znaczeń, którymi posługują się aktorzy społeczni i które stanowią o ich sposobie postrzegania rzeczywistości. Interpretacja znaczeń zawartych w cudzym doświadczeniu jest zadaniem, którego rozwiązanie leży w żywotnym interesie badacza. Metodą i zarazem celem interpretacji jest zrozumienie mechanizmów prowadzących od doświadczenia do działania.

Dla Diltheya drogą do osiągnięcia tego celu było hermeneutyczne spojrzenie na obiekty będących manifestacją tego procesu. Badanie praktycznych wyrazów doświadczenia ludzkiego odnosi się głównie do relacji pomiędzy jednostką doświadczającą a efektem doświadczenia. Posiada ona charakter dialogiczny i dialektyczny zarazem w tym sensie, że doświadczenie nadaje kształt strukturze swoich własnych wyrażeń. Doświadczenie innych zawsze bowiem interpretujemy poprzez nasze własne. Diltheyowska hermeneutyka nie ujmowała tej kwestii jako problemu do rozwiązania, lecz jako immanentną część badań humanistycznych. Pod warunkiem jednak, że konceptualizując doświadczenie, zauważymy różnicę pomiędzy rzeczywistością, doświadczeniem oraz jego manifestacjami. Uzewnętrznienie doświadczenia nie jest łatwe, ale to właśnie ono tworzy dającą się uchwycić tkankę kultury. Trudność w ukazaniu naszego doświadczenia polega na niewystarczającym w wielu wypadkach zakresie środków kulturowych, jakimi dysponujemy, aby móc ukazać nasze wewnętrzne przeżycia. Próba uzupełnienia tych niedostatków polega na umieszczeniu doświadczenia w przestrzeni czasowej; analiza kulturowa posługująca się kategorią doświadczenia jest zabiegiem odnoszącym się do płynności i zmiany. Uczestnicząc w kulturze, poddani jesteśmy jej przemożnemu wpływowi kształtującemu i w pewnym sensie również warunkującemu nasze życie w społeczeństwie. Doświadczenie jest aktem przeżywanym, a więc również rodzajem działania performatywnego. Wymiar temporalny pozwala zatem na umieszczenie doświadczenia jednostkowego wśród innych podobnych mu doświadczeń w ciągu procesu historycznego kształtującego państwa, narody lub jakiegokolwiek inne rodzaje życia wspólnotowego. Doświadczenie zbiorowe staje się w takim układzie jednym z wielu ciągów ekspresji indywidualnych światów. Pomędzy nimi zachodzą nieprzerwanie relacje różnego typu. Dzięki temu nabiera ono charakteru interakcyjnego. Tym samym doświadczenie ująć można jako stale dokonujący się proces kulturowego stawania się jednostki w obliczu społeczeństwa.

Komunikując się z innymi ludźmi za pomocą środków kulturowych, zezwalamy na reinterpretację naszego doświadczenia przez innych ludzi, również ukazujących nam swoje naznaczone kulturą wnętrze. Jeśli kultura jest zatem zbiorem takich doświadczeń, to jej strukturę wyznaczają ramy znaczeniowych kategorii, jakimi są dane nam w aktualnym momencie sym-

bole. Teraźniejszość stanu kultury jest zaś obiektem zainteresowania antropologii. Czy możemy w takim razie mówić o istnieniu antropologii doświadczenia? Inną kwestią jest czy taką antropologię traktować powinniśmy jako odrębną dziedzinę wiedzy, czy też może jest to po prostu tylko jedno z wielu obliczy tej dyscypliny?

Próby odpowiedzi na te pytania podjął się Victor Witter Turner. Dla autora *The Ritual Process* doświadczenie jest w takim samym stopniu punktem teoretycznego odniesienia, co właściwym przedmiotem analizy. Interesuje go zarówno sam proces konstruowania kategorii kulturowych opartych na doświadczeniu, jak i partykularne manifestacje tego procesu. Te ostatnie związane są najczęściej ze zjawiskiem zmiany kulturowej. To poprzez przekształcenia systemu kultury jednostkowe doświadczenia zostają uwypuklone, a najwyraźniejszym tego przejawem są rytuały towarzyszące przejściu jednego stanu kultury w drugi. Dzięki umieszczeniu pojęcia doświadczenia w centrum swojej uwagi, turnerowska antropologia staje się też w pewnym sensie teorią filozoficzną. Źródłem tej teorii należy upatrywać w pracach Diltheya oraz w filozofii pragmatyzmu, szczególnie w dorobku Johna Deweya. Turner sam zresztą przyznaje, że dokonania tego uczonego ukształtowały jego sposób rozumienia pojęcia doświadczenia (Turner 1986: 34). Brytyjski antropolog widzi w deweyowskiej koncepcji jednak pewną lukę, która w świetle jego własnych badań mogłaby stać się przepaścią nie do przeskokowania. Jest nią założenie Deweya mówiące, że dzieła sztuki, a więc również przedstawienia teatralne, są niczym więcej jak rodzajem celebracji doświadczenia „codziennego”. Tym samym takie spojrzenie ogranicza wszelkie zjawiska, które Turner analizuje w ramach swoich badań nad rytuałem, do durkheimowskiego zwierciadła społecznego status quo. Poddając się temu rozumowaniu, nie byłibyśmy jednak w stanie ukazać subtelności dynamiki kulturowej zmiany, a to ona właśnie jest dla Turnera najciekawszym elementem całej układanki. Definicja pojęcia doświadczenia dostarczana przez niego jest ściśle związana z badaniem nad przejawami sformalizowanych działań społecznych. Może do nich należeć zarówno rytuał, jak i przedstawienie teatralne. Teatr jest zresztą jednym z głównych przedmiotów badań w teorii kultury Turnera. U podstaw tak głębokiego zainteresowania teatrem leży bowiem jego przekonanie o tym, że komunikacja symboliczna nie ogranicza się wyłącznie do aktów mowy. Posiada ona znacznie szerszy zakres form wyrazu, gdyż „każdy z nas, ale i każda kultura używa całego repertuaru środków do przekazania jakiejś treści: gestykulacja, wyraz twarzy, postawa ciała, szybkie lub powolne oddychanie, łzy – to na poziomie indywidualnym; stylizowane gesty, układy taneczne, zaprogramowana cisza, zsynchronizowany ruch (parada, mecz piłki nożnej, rytuał) – na poziomie kulturowym” (Turner 2005b: 8).

Zainteresowanie Turnera teatrem jako obiektem kulturowej ekspresji posiada też inne źródła. Jego matka była założycielką i aktorką Szkockiego Teatru Narodowego w Glasgow, tak więc jego kontakt ze środowiskiem teatralnym był od samego początku naznaczony osobistą ciekawością w odkrywaniu związku pomiędzy przedstawieniami teatralnymi a rytuałami. Sam przyznaje też otwarcie, iż gdyby nie wczesny kontakt z teatrem, jego wrażliwość na „teatralny” aspekt życia społecznego przyjęłaby zapewne zupełnie inny kształt, jeśli nawet, byłaby zupełnie nieobecna (Turner 2005b: 10)⁷⁵. Nie może zatem również dziwić fakt, że turnerowska koncepcja dramatu społecznego zawiera w sobie wiele odniesień do teatralnej metaforyki. Jego zdaniem dramat wypełnia zrutynizowane życie społeczne, przekraczając wymiar codzienności, i kieruje działanie ludzkie w stronę sfery tego, co zazwyczaj postrzegane jest jako leżące poza normalną strukturą społeczną. Kryzys i załamanie obowiązującego porządku społecznego jest również momentem, w którym dramat nabiera cech zbiorowego doświadczenia. Jednostkowe i zbiorowe przeżycia zyskują w takim przypadku wiele z cech rytuału. Współczesne społeczeństwa zachodnie wydają się traktować tego typu dramatyczne momenty społecznego współżycia jako próbę zanegowania ich własnych reguł. Z tego powodu zjawiska z tym związane przybierają często formę szeroko rozumianego karnawału, chwili zawieszenia zwykłych relacji i obowiązywania stanu chwilowej anomii społecznej.

Definicja doświadczenia wysuwana przez Turnera jest zatem naznaczona teatralnym zacięciem. Nie jest ona jednak pozbawiona głębokiego podłoża teoretycznego, co udowadnia on poprzez ewaluację definicji diltheyowskiej. Wprowadzona przez Diltheya dychotomia pojęcia doświadczenia zakłada rozróżnienie tegoż na doświadczenie „ogólne” i doświadczenie jako takie. To pierwsze ogranicza się do pasywnego trwania i akceptacji wydarzeń. Typ drugi zaś wyróżnia się spośród codziennych zdarzeń lub, jak mówi Dilthey, wychodzi poza struktury doświadczenia ogólnego. Nie posiada ono arbitralnie wyznaczonego końca ani początku; nie jest bowiem wyjętą z ciągu trwania w czasie sekwencją przeżyć indywidualnych. Każdy z nas posiada jednak doświadczenia jednostkowe, które są zarazem formatywne i transformatywne. Oznacza to, że jednocześnie kształtują one nasz sposób postrzegania rzeczywistości i przeobrażają nasz system wartości. Mogą one też być podzielane z innymi ludźmi, jeśli odnoszą się do faktów społecznych o szerokim zasięgu. Niemiecki filozof twierdził, że doświadczenia te posiadają strukturę czasową i procesualną. Co więcej, ich oddziaływanie dotyka wszystkich sfer naszej egzystencji, poczynając od sposobów myślenia, a koń-

⁷⁵ Pierwszym przedstawieniem, które zrobiło na nim ogromne wrażenie, była adaptacja *Burzy* Williama Shakespeare’a w reżyserii sir Franka Bensona, którą zobaczył w wieku pięciu lat.

cząc na uczuciach. Dla Turnera przykładem takiego typu doświadczenia może być sprawa Dreyfussa (Turner 1986: 35). Oskarżenie francuskiego oficera żydowskiego pochodzenia o zdradę stało się w swoim czasie momentem przełomowym dla społeczeństwa francuskiego. List Emila Zoli w tej sprawie wywołał wstrząs, który przyczynił się na swój sposób do szeregu pęknięć w hermetycznym środowisku elit Francji. Antysemityzm nie mógł być dłużej tolerowany jako legitymizacja działań politycznych. Na poziomie indywidualnym również doszło do przemian światopoglądowych w umysłach wielu Francuzów. Powszechne społeczne poparcie udzielone inicjatywie Zoli było namacalnym efektem przeobrażeń, jakie stały się ich udziałem.

Omawiany tu typ doświadczenia posiada, zdaniem Turnera, jeszcze jedną dystynktywną cechę, o której warto wspomnieć. Stanowi on ciekawe przemieszanie doznania „szoku i przyjemności” (Turner 1986: 35). Dostarczane przez nie poczucie szoku odwołuje się do wszystkich kulturowych precedensów zawartych w przeszłości, tak tej świadomej, jak i tej mitycznej. Poprzez nadanie przełomowym wydarzeniom pewnej logicznej i zrozumiałej podbudowy, buduje ich kulturowe umocowanie. Poszukiwanie znaczenia w momencie kryzysu i załamania jest czynnikiem, który przyczynia się do późniejszej konsolidacji i umocnienia więzi społecznych. To, czy elementy do których się odwołujemy w takich chwilach są prawdziwe nie ma większego znaczenia. Ważne jest, aby dzięki nim móc wkomponować zjawiska nie przystające do naszego systemu wartości w podzielany przez nas światopogląd. Nie można jednak ich ujmować pod względem aksjologicznym. Ich podstawowym wymogiem jest znaczeniowa zbieżność z naszym systemem kulturowym. W tym miejscu Turner zgadza się bezspornie z tezami Diltheya. Dla niemieckiego myśliciela świat wartości przynależy do doświadczenia odwołującego się do świadomej teraźniejszości. Wartości nie muszą jednak być skorelowane ze sobą pod względem znaczeniowym. Przenikają one nasz światopogląd i zachowania w sposób niewidoczny, stanowiąc o jego konstrukcji i kierunku naszych poczynań. W przypadku procesów społecznych i odwołania się do przeszłości, aktualnie obowiązujące wartości stają się tłem dla relacji znaczeniowych nadawanych minionym wydarzeniom i faktom. Znaczenie jest tu zatem pojęciem wyłaniającym się ze struktury tych relacji, a nie zawartym w nich od samego początku.

Semantyczne podstawy historii sprowadzają się, zdaniem Turnera, do konstruowania szeregu związków i powiązań teraźniejszości z faktami historycznymi. Oczywiście nie można zawężyć pojęcia historii do etnocentrycznie rozumianego zestawu źródeł pisanych lub danych archeologicznych. Historia społeczeństw będących tradycyjnym przedmiotem zainteresowania antropologii z rzadka bowiem dysponuje takimi podstawami. Zdaniem Turnera są one jednak zbędne w świetle postulowanej przez niego teorii

kultury. Dla antropologii mity, legendy i przypowieści stanowią równie cenne źródło danych, co manuskrypty i wykopaliska. Poruszając się pomiędzy ludzkimi wyobrażeniami na temat przeszłości, odbywa się ona bez namacalnych dowodów ich istnienia. Wystarczającym dowodem jest to, że ludzie je dzieląc działają w oparciu o ich własną interpretację oraz interpretację interpretacji faktów historycznych dokonywanych przez innych ludzi.

Doświadczenia historyczne nie są dla Turnera abstrakcyjnym obiektem przeszłości, lecz częścią większego zjawiska, jakim jest kultura. Przeszłość również nie stanowi dla niego głównego punktu odniesienia do badań. Takie założenie sprowadzałoby antropologię do etnohistorycznych rozważań na temat minionych procesów narodotwórczych. Postulowane przez niego włączenie pojęcia doświadczenia historycznego do antropologicznego warsztatu jest narzędziem analizy kulturowej i zarazem obiektem jej dociekań. Odwołanie się do koncepcji Diltheya i Deweya w tym względzie przysparza turnerowskiej teorii filozoficznych ram, nie negując przy tym zasadniczego obiektu zainteresowania, jakim jest kulturowa teraźniejszość. To ona buduje struktury relacji znaczeniowych określających nasze zachowania społeczne. Dla brytyjskiego antropologa życie w społeczeństwie jest dynamicznym procesem, pełnym dramatycznych uniesień przerywających co jakiś czas wygodne poczucie stabilizacji. Kultura nie jest w jego oczach tworem stałym i niezmiennym. To nieustanny proces zmiany, który poddaje strukturę społeczną z różnych stron próbom wytrzymałości. Towarzyszące tym zmianom zjawiska mogą przybierać formę rytuałów lub przedstawień teatralnych. Z tego powodu pojęcie doświadczenia proponowane przez Turnera posiada także aspekt estetyczny. Forma pełni istotną rolę w przekazywaniu treści kulturowych. Niesie ona ze sobą komunikat symboliczny odwołujący się do przeżyć indywidualnych, łącząc je w zbiorowe doznanie.

Antropologia doświadczenia jest rodzajem refleksji kulturowej opartej na interpretacji praktycznych przejawów procesów zachodzących na poziomie wewnętrznego i introspektywnego oglądu rzeczywistości tak przez jednostki, jak i zbiorowości. Społeczne (zbiorowe) doświadczenie przybiera różne postacie, lecz każda z tych form posiada jeden istotny element wspólny. Jest nim uwypuklenie istniejących relacji strukturalnych w społeczeństwie. W przypadku sytuacji kryzysowych, związanych ze zmianą tej struktury, kulturowe formy ekspresji doświadczenia oddają fakt systemowej transgresji poprzez podkreślenie różnic pomiędzy jednostkami tego systemu. Różnice wynikające z hierarchii społecznej zostają uwypuklone, a następnie ulegają chwilowemu zniesieniu w czasie leżącym niejako poza kulturą – w fazie liminalnej. Kształt tego procesu przybiera formę dramatu społecznego. Teatralny wymiar tego zjawiska jest w wielu przypadkach aż nadto widoczny. Zdaniem Turnera, zawarte w dramacie społecznym do-

świadczenie ludzkie jest często ekspresją witalnych sił zawartych w danej grupie (Turner 1986: 43). Podobnie jak w przedstawieniu teatralnym, nadaje ono znaczenie wydarzeniom najbardziej istotnym dla danej grupy ludzi. Jednostki uczestniczące tak w przedstawieniu, jak i w procesie dramatu społecznego dokonują interpretacji tych wydarzeń i przyczyniają się do transformacji całej struktury społecznej.

2. Podobieństwa pomiędzy przedstawieniami teatralnymi i rytuałami

Performatywny charakter przedstawień teatralnych posiada wyraz zbliżony do zachowań związanych z celebrowaniem rytuałów. Podobieństwa pomiędzy tymi dwoma zjawiskami kulturowymi nie ograniczają się jednak wyłącznie do samej formy. Tak jak w sztuce teatralnej, tak też podczas rytuału dochodzi do publicznego wyeksponowania zbiorowego doświadczenia. Turnerowski projekt włączył to założenie do swojego instrumentarium i konsekwentnie starał się ukazać wynikające z niego zależności. Jak określa to Richard Schechner, Turner widział w tym związku przykład ujawniania się w sztuce współczesnej elementów procesu społecznego, który w takim samym stopniu widoczny jest w rytuałach społeczeństw „archaicznych” (Schechner 1985: 4)⁷⁶. Nowoczesny teatr, taki jak na przykład twórczość Jerzego Grotowskiego, wydaje się potwierdzać tezy Turnera. Koncepcja tzw. „teatru ubogiego” stworzona przez polskiego reżysera podejmowała wątki rytualne nie tylko na poziomie estetycznym. Nie musiała zresztą poruszać się wyłącznie w sferze estetyki i nie chciała też uczestniczyć w realizacji skonwencjonalizowanych form sztuki. Partycypacja w przedstawieniu miała według Grotowskiego być przeżyciem absolutnym, poruszającym nasz sposób widzenia siebie i innych w celu dokonania wewnętrznej przemiany⁷⁷. Ograniczenie środków teatralnej ekspresji do minimum miało przybliżać widza do tego samego rodzaju doświadczenia, jak to obecne w rytualnych zachowaniach. Obcując z wydarzeniami dokonywanymi na scenie, uczestniczymy również w swego rodzaju celebrowaniu rytualnej prakty-

⁷⁶ Richard Schechner jest jednym z niewielu komentatorów prac Turnera, który widzi w jego założeniach cenne źródło inspiracji dla świata teatru i jednocześnie potrafi przełożyć je na język sztuki. Jest on wykładowcą akademickim z zakresu studiów teatrologicznych na nowojorskiej uczelni University Tisch School of the Arts, jak również znanym reżyserem teatralnym i jednym z założycieli *The Performance Group*.

⁷⁷ Oczywiście podobne koncepcje teatru i sztuki pojawiały się już przed Grotowskim. Wspomnieć należy w tym miejscu chociażby teorię Witkacego mówiącą o dziele sztuki jako przeżyciu metafizycznym.

ki. Brytyjski antropolog stworzył z czasem w tym względzie zwartą koncepcję, która połączyła rytuał z teatrem w sposób godzący warsztat antropologa z wrażliwością właściwą teatrologom. Przychylna recepcja jego koncepcji w środowisku teatrologicznym utwierdziła go w przekonaniu, że początkowy zamysł okazał się słuszny. Podczas konferencji w roku 1982, gdzie zaprezentował on zebranym tam ludziom teatru swój schemat relacji pomiędzy fazą liminalną rytuału a doznaniem artystycznym, wyeksplikował on jednocześnie podstawowe zbieżności obu przedmiotów. W zamyśle ogólny schemat okazał się zalążkiem nowej frapującej teorii antropologicznej, która niestety nigdy nie miała okazji zostać rozwinięta szerzej. Śmierć Turnera w tym samym roku zniweczyła jego dalsze dociekania w tym zakresie. Jedynym wyraźnym przykładem, że mariaż teorii teatrologicznej i antropologii miał szanse powodzenia, jest jego ostatni artykuł zatytułowany *Are There Universals of Performance in Myth, Ritual and Drama* opublikowany w dwa lata później. Wyraźne jednak są liczne odniesienia, które Turner zawarł w innych swoich pracach, a przekazujące nie mniej otwarcie jego stosunek do tego projektu. Mówiąc o potrzebie „antropologii przedstawienia” ma on na myśli stworzenie pewnego nowego spojrzenia na kwestie działań rytualnych i praktyki teatralnej. Wywodzi się ono z jego wcześniejszych rozważań i jest z nimi ściśle związane. Jak powiada: „antropologia przedstawienia jest integralną częścią antropologii doświadczenia w tym sensie, że każdy typ przedstawienia kulturowego – rytuał, ceremoniał, karnawał, teatr czy poezja – jest objaśnianiem samego życia, jak często powtarzał Dilthey” (Turner 2005b: 17).

Pomimo braku pełnego rozwinięcia tej teorii w pracach Turnera znaleźć możemy jasny punkt odniesienia, który wskazuje, że związek tego, co nazywa on „gatunkami performatywnymi” z materiałem zebrany przez niego podczas badań afrykańskich istnieje i posiada solidne fundamenty empiryczne. Zanim jednak przyjrzymy się relacjom pomiędzy zachowaniami rytualnymi a przedstawieniem teatralnym, postaram się przybliżyć koncepcję rytuału zawartą w turnerowskiej antropologii. Pod pojęciem rytuału brytyjski uczone rozumie „ustandaryzowaną jednostkę działania, która może posiadać charakter świecki, lub sakralny, przez co rozumiem przedstawienie złożonej sekwencji aktów symbolicznych” (Turner 1988: 75)⁷⁸. W pewnym sensie powyższa definicja przeciwstawiona zostaje rozumieniu tego terminu przez Schechnera i Ervinga Goffmana. Nie jest to jednak próba ustanowienia opozycyjnego podziału pomiędzy tymi teoriami, lecz bardziej zamiar wskazania na ich komplementarność. Dla Turnera rytuał jest rodzajem transfor-

⁷⁸ Definicja ta jest w gruncie rzeczy powtórzeniem słów innego badacza zachowań rytualnych – Ronalda Grimesa.

matywnego działania ukazującego skrywane dotąd systemy klasyfikacji, kategorie i wewnętrzne sprzeczności procesów kulturowych. Z kolei Schechner uważa, że rytuał związany jest zawsze z pojawieniem się pewnego wydarzenia inaugurującego istotny przełom w procesie dramatu społecznego. Goffman jest w tej kwestii bardziej powściągliwy. Uważa, że w przypadku rytuałów powinno się mówić o swoistym „paradygmacie teatralnym”, którego rytuał jest jedną ze składowych. Turner akceptuje to podejście. Dla Goffmana to świat jest sceną, na której rozgrywają się małe przedstawienia. Ich zasięg zależny jest od kontekstu sytuacyjnego jaki obejmują (stad też wspomina on o „sytuacjach interakcyjnych”). Człowiek zaś jako jednostka dokonuje autoprezentacji swoich wyobrażeń na temat uczestników danej sytuacji, jak i znaczenia jej samej w teatrze życia codziennego. W tym miejscu pojawia się jednak istotna różnica pomiędzy stanowiskiem Turnera i Goffmana. Dla autora *Rytuału interakcyjnego* porządek rytualny posiada w pierwszej kolejności charakter adaptacyjny – człowiek poddaje się zabiegom symbolicznym dla wpasowania się w obowiązujący system zachowań. Dla Turnera działania rytualne stanowią czynnik o zgoła odmiennej naturze. Są one przede wszystkim wyrazem i impulsem zmiany kulturowej.

Postawienie zarysowanych wyżej stanowisk jako konfrontacji przeciwnych teorii byłoby oczywiście błędem. Są to koncepcje uzupełniające się wzajemnie i tak też postrzegał je Turner – jako źródło inspiracji, a nie przeszkodę. Jego własna koncepcja rytuału i działań z nim związanych zawdzięcza wiele takiemu podejściu, a zwłaszcza dyskusji prowadzonej z Richardem Schechnere. Nie tylko dyskusja jednak przyczyniła się do sformułowania takiej, a nie innej wizji rytuału. Turner obserwował rozwój prowadzonej przez Schechnera *The Performance Group* i wyciągnął z nich interesujące wnioski. Praca tego awangardowego nowojorskiego teatru skupiała się na ustaleniu odpowiedniego przygotowania warsztatowego. Jak wspomina Turner „praca zaczynała się od znalezienia ‘tekstu’ czy też ‘scenariusza’, innymi słowy lustra, tego swoistego instrumentu, w którym można przejrzeć się ze swoimi problemami. [...] Następnie rozpoczynał się proces – często trwający rok lub dłużej – poszukiwań warsztatowych. Swego czasu porównałem go do leśnego obozowiska gdzieś w głębi Afryki, gdzie neofici, uczestnicząc w rytuałach obrzezania, ćwiczeni są w różnych użytecznych technikach i poddawani niebezpiecznym próbom doświadczają kontaktu z tajemną wiedzą, z plemiennymi przodkami i bóstwami ukazującymi się w zamaskowanych postaciach, odgrywają mity, aby w końcu, po zatraceniu swych dawnych społecznych osobowości ‘odrośnąć’ – zgodnie z popularnym afrykańskim wyrażeniem – jako zdyscyplinowane, dojrzałe jednostki” (Turner 2005b: 21). Tego typu podejście do aktorów i granych przez nich ról widoczne w zarysowanym tu procesie twórczym przypomina żywo założenia Diltheya dotyczące drogi prowadzącej do do-

głębnego przeżycia. To nieświadome połączenie filozoficznych podstaw i sztuki jest dla Turnera dowodem na słuszność jego wniosków dotyczących bliskiej relacji zachowań rytualnych i metod nowoczesnego teatru. Skomplikowane przygotowania aktorów tożsame są pod wieloma względami z fazami dramatu społecznego. *The Performance Group* udało się, jego zdaniem, osiągnąć zespolenie treści i metody w jedno zwarte dzieło sztuki. Stosowane tam podejście do tekstu sztuki, opierające się na odrzuceniu jego centralnego miejsca i otwarciu na każdą interpretację, jak również sam warsztat aktorski i reżyserski, sprawiło, że wśród uczestników tego przedsięwzięcia artystycznego wytworzył się specyficzny typ relacji. Była to szczególna odmiana *communitas*, gdzie aktor, reżyser czy scenarzysta uczestniczyli w realizacji przedstawienia na równych prawach, bez tradycyjnych uprzedzeń i zawodowej hierarchii. Teatr postmodernistyczny (dla Turnera termin ten oznacza po prostu praktykę teatralną po II wojnie światowej) osiągnął nowy wymiar, jednak nie tylko poprzez nowatorskie propozycje warsztatowe. Przedstawienia tej grupy to także zespół czynników sensorycznych silnie oddziałujących w takim samym stopniu na widza, co na aktorów. Środki artystycznego wyrazu zaczerpnięte z dziedziny videoartu i sztuki konceptualnej dawały wrażenie uczestnictwa w czymś wyjątkowym. Schechner osiągnął ten efekt poprzez zniesienie tradycyjnych zasad teatru i wprowadzenie w ich miejsce odwróconej struktury przedstawienia. To widz stawał się aktorem i integralną częścią wystawianej sztuki.

Dokonania tej grupy teatralnej łatwo nazwać teatrem eksperymentalnym. Jednakże dla Turnera jest to termin zupełnie nie odpowiadający naturze nowoczesnego teatru, czy też sztuce *performance'u*. Dla niego: „teatr eksperymentalny” jest niczym innym jak ‘przedstawionym’, innymi słowy ‘przywróconym’ doświadczeniem, tym momentem w procesie eksperymentalnym – ‘momentem’ często przedłużonym i wewnętrznie podzielonym – w którym znaczenie objawia się poprzez ‘powtórne przeżycie’ oryginalnego doświadczenia (często jako subiektywnie postrzegany dramat społeczny) i posiada daną formę estetyczną” (Turner 2005b: 25). Dlatego też to właśnie forma przedstawienia odgrywa tak istotną rolę w doświadczaniu nowoczesnego dzieła sztuki. Staje się ona fragmentem pewnego aktu komunikacyjnego, który uzmysławia widzom, jak zrozumieć przeżywane przez nich doświadczenie historyczne, kulturowe lub społeczne. Sztuka staje się zatem, chcąc nie chcąc, zaangażowana politycznie, dostarczając społeczeństwu artystycznego metakomentarza warunków, w jakich przyszło żyć jego członkom. Tym samym rola kontekstu dzieła sztuki zostaje podniesiona do rangi jego podstawowego wyróżnika.

Porównując antropologię i teatr nasuwa się pytanie, czy uprawianie antropologicznego rzemiosła nie jest przypadkiem również rodzajem do-

świadczenia? Turner udziela na nie skwapliwie odpowiedzi jednoznacznie twierdzącej. Antropologia jest doświadczeniem, a jej praktyka zyskałaby wiele, jeśli tylko spojrzalaby łaskawiej na metody wyrazu właściwe sztuce i literaturze. To bliskie ujęciu Clifforda Geertza założenie posiada jednak wiele z myślenia życzeniowego. Fascynacja teatrem prowadzi go do konstatacji mówiącej, że dotychczasowy sposób uprawiania tej dyscypliny uległ skostnieniu i formalizacji. Za ten stan obwinia on, również dzieląc punkt widzenia Geertza, kierunek funkcjonalny i strukturalizm. Antropologii potrzebna jest radykalna zmiana, która odświeżyłaby jej metody. Konwencjonalne sposoby uprawiania antropologii okazują się bowiem niewystarczające we współczesnym świecie, oczekującym coraz częściej czegoś więcej niż suchych wykładów i bezbarwnych monografii. Jak powiada Turner: „dośzedłem w końcu do wniosku, że czytanie i komentowanie materiałów etnograficznych to za mało; tak naprawdę powinniśmy je odgrywać” (Turner 2005b: 147).

Tradycyjne ujęcie metod pracy etnografa, które tak bardzo krytykuje Turner, jest wynikiem obecności we wczesnym okresie rozwoju tej dyscypliny przekonania, iż jest ona częścią nauk przyrodniczych. Wracamy zatem do kwestii fundamentalnego w tych latach wewnętrznego rozdarcia antropologii na domenę nie do końca będącą nauką naturalną, ale też równie niepełnie wpisującą się w ogład humanistyczny. Ten archaiczny podział stanowi do dziś problem widoczny w rozważaniach mniej wnikliwych badaczy kultury. Turnera nie zraża jednak popularność tego spojrzenia, nadal wyraźna w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. W przeciwieństwie do Geertza, Turner nie nazwałby się nigdy etnografem, gdyż termin ten obarczony jest w jego mniemaniu „kalekim” porządkiem naukowym. Antropologia jest jego zdaniem nauką, która z definicji powinna wykraczać poza narzucane jej ramy. Przekroczenie bariery metodologicznej i teoretycznej przyczynić może się bowiem do ustanowienia takiego spojrzenia, które będzie mogło bez obaw wysuwać propozycje teorii kulturowych pozbawionych pretensji domniemanej naukowości. Antropologia może być rodzajem literackiego zamysłu, pod warunkiem jednak, że zaakceptuje wymiar „estetyczny” pracy antropologa i uzna go za element swojego warsztatu. Odrzucenie konwencji stylistycznych posiada także jeszcze jeden powód, dla którego powinniśmy się głęboko zastanowić nad propozycją Turnera. Wiąże się on z możliwością oddania w tekstach antropologicznych tubylczych sposobów myślenia. Nawet najdokładniejszy i skrupulatny film etnograficzny nie jest w stanie ukazać wpływu, jaki przedstawiony na tym filmie rytuał posiada na percepcję kultury przez jego uczestników. Można oczywiście spróbować odegrać ten rytuał w gronie studentów i wykładowców w akademickim zaciszu. Będzie to jednak jedynie pewna rekonstrukcja i nigdy nie odzwier-

cięli ona faktycznego stanu kulturowego. Zdaniem Turnera wystarczy jednak sama propozycja takiego zabiegu metodologicznego, aby uzmysłowić nam wszystkim subtelność działań kulturowych. Opis antropologiczny staje się nie tyle komentarzem przedstawianych faktów, ile metanarracją naszych własnych wyobrażeń na temat tych faktów. Dzieje się tak, gdyż: „transformacja etnografii w scenariusz, scenariusza w przedstawienie, a przedstawienia w metaetnografię odsłania liczne słabości tej do cna zachodniej dyscypliny, jaką jest antropologia” (Turner 2005b: 148).

Połączenie warsztatu antropologicznego z metodami właściwymi sztuce jest przedsięwzięciem angażującym *nolens volens* przedstawicieli środowisk zawodowo parających się analizą i praktyką aktów teatralnych – reżyserów, teoretyków teatru, scenografów oraz, jakże by inaczej, aktorów. Interdyscyplinarność antropologii, szczególnie postulowanej przez Turnera antropologii performatywnej, polega zatem na zbliżeniu do siebie dwóch światów. Sztuka polega na tym, aby posłużyć się zebranymi w toku debat teoretycznymi konkluzjami i wykorzystać je w odniesieniu do partykularnych przypadków; połączyć artystyczną wrażliwość z materiałem terenowym. Jak już wspomniałem, Turner prowadził taką dyskusję z Schechnerem i Goffmanem. Do tego grona dołączył też Alexander Alland. Ta grupa kolegów i badaczy zainicjowała akademicką dyskusję nad powyższym problemem, która później przeniosła się również na pole teatralnej praktyki. Zasadniczym jej przedmiotem było jednak ukazanie relacji przedstawienie/rytuał w odniesieniu do materiałów zebranych przez Turnera w Afryce.

Pobyty wśród Ndembu w Zambii stał się dla niego źródłem wielu obserwacji porównawczych w zakresie symboliki rytualnej tej grupy i współczesnej zachodniej myśli artystycznej. Czy jednak zasadne jest porównanie tak pozornie odmiennych aspektów kultury? Pierwszy przecież przynależy do porządku kinestetycznego, drugi zaś do sfery estetyki (Turner 1992: 66). Okazuje się jednak, że studium komparatystyczne jest w tym przypadku możliwe. Rytuał porusza nas, zarówno w metaforycznym sensie przeżycia, jak i dosłownie przyczynia się do zmiany naszej pozycji społecznej. Dzieło literackie porusza nasz światopogląd i dostarcza przeżyć estetycznych. Oba obiekty kulturowe opierają się na symbolicznym przedstawieniu rzeczywistości. Tak więc, wskazanie na ich cechy wspólne odnosi się w znacznej mierze do poziomu znaczeniowego: semiotyki czynności rytualnych i motywów literackich. Przyjrzyjmy się zatem, jak owe relacje znaczeniowe znajdują odzwierciedlenie w rzeczywistości afrykańskiej i europejskiej literaturze.

Rytuały lecznicze Ndembu polegają głównie na założeniu, że wszelkie choroby i nieszczęścia wynikają z niezamierzonego kontaktu ze światem zmarłych krewnych. Sami członkowie tej zambijskiej społeczności nazywają stan chorobowy „złapaniem człowieka w cień przodków”. Powodem gnie-

wu duchów przodków może stać się uchybienie obowiązkom żyjących – gdy zapomni się pozostawić pożywienie ofiarne lub drobne podarunki, nie zmówi modlitwy itp. Duchy rozsierdzić może także kontakt płciowy z osobą przynależącą do tej samej grupy krewniczej lub z sąsiadem. „Pozostawanie w cieniu przodków” oznaczać może kilka rzeczy. Zaznaczyć jednak trzeba, że pojęcie choroby u Ndembu odnoszone jest także do pecha i nieszczęść. Tak też, bez względu na płeć, choroba objawiać się może jako brak powodzenia w łowach u mężczyzn, jak i poprzez zaburzenia fizjologiczne u kobiet. Cień przodków działa w świecie żywych „jako kolektywna świadomość lub rodzaj superego, nakładając kary na ciało społeczne i infekując jedną lub kilka jednostek tego społeczeństwa” (Turner 1992: 68). Ndembu odróżniają jednak ingerencję przodków od samego typu tej ingerencji. Rzucający cień nazywany jest imieniem zmarłego, który przyczynił się do choroby. Nierzadko chodzi o niedawno zmarłego członka rodziny. Jednocześnie pacjent zyskuje status kandydata, który może zostać dopuszczony do wspólnoty ludzi posiadających zdolności lecznicze. Typ infekcji związany jest z rodzajem cienia, ten zaś kojarzony jest z charakterystycznymi cechami choroby, na którą cierpi pacjent. Typ infekcji i rytuał leczniczy z nim związany posiadają tę samą nazwę. Rytuał uzdrawiający przeprowadzany może być tak przez kobiety, jak i mężczyzn. Nie przypisuje się im jednak roli uzdrowiciela w sposób odgórny. Ich działania rytualne niejako same przyczyniają się do umieszczenia ich w roli medyków, bez uprzedniego hierarchicznego narzucania im zadań z tym związanych. Jak więc wynika z powyższego przykładu, rytuały lecznicze Ndembu są zjawiskiem odzwierciedlającym spontaniczne wchodzenie w rolę społeczną i przyjmowanie wynikających z niej obowiązków za część naturalnego biegu wydarzeń. Nie jest jednak też tak, że wśród Ndembu nie istnieją jednostki posiadające wyspecjalizowaną wiedzę leczniczą. Po prostu transmisja tej wiedzy zachodzi w trakcie rytuału niejako poza kategoriami społecznymi; jest ona horyzontalnym przykładem komunikacji społecznej. Uczestnicy rytuałów leczniczych tworzą zatem wspólnotę powołaną *ad hoc* w odpowiedzi na konkretną potrzebę życiową, w tym przypadku chorobę jednego z członków grupy. To luźno powiązane ze sobą stowarzyszenie medyków, a nie rada starszyzny zazdrośnie strzegąca swoich sekretów.

Najważniejszym spośród rytuałów leczniczych Ndembu jest obrzęd zwany *chihamba*. Jest on również jednym z najbardziej złożonych. Wiąże się on nie tyle z duchami przodków, co z aktywnością półboga imieniem Kavula („piorun”), którego moc dotyczy już nawet nie jednostek, lecz całego terytorium plemiennego. Gniew Kavuli kieruje się głównie przeciwko kobietom, ale jego moc może znosić istniejące podziały terytorialne na poszczególne wioski i wodzostwa. Przemieszanie domeny ludzkiej i aspektu przestrzen-

nego sprawia, że *chihamba* zyskuje charakter dialogiczny. Ułaskawienie Kavuli przyczynia się nierzadko do ustanowienia więzów przyjaźni pomiędzy zwaśnionymi do niedawna wioskami. Działania symboliczne wpływające z prób załagodzenia gniewu tego bóstwa rozumieć można jako „odniesienie do ludzkiego doświadczenia miłości i przyjaźni, nienawiści i rywalizacji, społecznych więzi i indywidualnych tożsamości, zdeterminowania i jego braku, ciągłości i jej braku, które odczuwamy [...], przy niewielkim wskazaniu na naturalne, społeczne i kulturowe warunki środowiskowe, jako penetrację ze strony komunikatów ucieleśnionych w symbolach rytualnych” (Turner 1992: 69).

Rytuał jest zatem rodzajem ewaluacji obrazu społeczeństwa. Posiada także potencjał aksjologiczny. Zawiera on w sobie założenie, że pewne rzeczy postrzegamy jako dobre, a inne jako złe, niektóre jako neutralne, inne zaś jako stojące po jednej ze stron (Turner 1992: 70). Jest to szczególnie widoczne w rytuałach religijnych, jak obrzędzie *chihamba*. Nie każdy rytuał przynależy jednak do sfery religijnej. Niemniej istnieje wiele przykładów działań rytualnych, które stanowią część życia świeckiego i dzielą tę cechę. Obrządki odwołujące się do grupowej tożsamości również przyczyniają się do oceny rzeczywistości w kategoriach dobra i zła. „My”, tzn. ludzie uczestniczący w zbiorowej celebracji wartości społecznych, stajemy naprzeciw „Ich”, pozostających poza ramami społecznej percepcji. Rytuały religijne odzwierciedlają nie tylko strukturę relacji społecznych, ale także oddają wyobrażenia na temat świata bóstw. Tak też jest w przypadku *chihamby*. Kavula objawia się podczas obrzędu jako byt złośliwy i łatwo wpadający w gniew. Jego „osobowość” przenika cały rytuał i podporządkowuje jego przebieg staraniom o ułagodzenie rozgniewanego bóstwa. Panujące wśród Ndembu przekonanie, że bogowie i duchy kierują się w swoich działaniach emocjami i mogą być równie kapryśne jak ludzie, jest dominującym poglądem względem świata nadprzyrodzonego. Podporządkowanie symboliki rytuałów leczniczych temu wyobrażeniu jest konsekwencją światopoglądu religijnego Ndembu. Ofiary składane w celu prześlągnięcia Kavuli oraz same praktyki lecznicze nie są nigdy sztywno ustalone. Nieprzewidywalność jego zachowania skłania ludzi ku elastycznemu dopasowywaniu swoich praktyk do potrzeby chwili. Posiadają one jednak pewne elementy wskazujące na ich zwartą wymowę jako rytuałów leczniczych. Jest nim postawienie w centrum obrzędu osoby chorej, a właściwie podkreślenie jej statusu kogoś wyjątego spod normalnego porządku społecznego. Liminalny charakter sytuacji, w jakiej znalazł się chory jest głównym motywem działań mających przywrócić go do stanu fizycznej i społecznej stabilności.

Motyw przejścia z jednego stanu w drugi jest nie mniej popularny w literaturze europejskiej. Turner twierdzi, że odczytywanie dzieł, takich jak

choćby *Boska komedia* Dantego Alighieri, jest zadaniem bliskim analizie antropologicznej dokonywanej na podstawie materiałów pochodzących z kultur egzotycznych. Brytyjski uczyony wybrał w tym celu Pieśń I z tomu *Czyściec*. Tekst zaczyna się od przywołania symboli związanych z wodą. Łódź Dantego unosi się na wzburzonej powierzchni morza, kierując się w stronę bardziej spokojnych wód. Wymowa tych symboli jest jednoznaczna. Bohater zamierza przenieść się do lepszego świata niż ten, którego doświadczył podczas pobytu w Piekło. Jest to rodzaj zmartwychwstania, porzucenia stanu zawieszenia życia na rzecz celebracji witalności, która zyskuje pełen wyraz w części *Niebo*. Pobyt w Czyścicu wiąże się z oddziaływaniem siły pierwiastka kobiecego, co widoczne jest w pieśni Persefony. Tak więc Dante kieruje się nadrzędną przesłanką zmiany swojego statusu martwego i dąży do zyskania cech żywej istoty ludzkiej. Nawet przewodnik głównego bohatera, Wergiliusz, poddany jest logice dążenia do osiągnięcia tego stanu. Dalsza część pieśni ewoluuje w stronę wypełnienia imperatywu duchowej i cielesnej transformacji. Pojawiająca się później postać Katona ucieleśnia ten ideał. Chrystus wydobył go bowiem z otchłani i uczynił panem Góry Czyścica. Pełni on także rolę mediatora pomiędzy światem piekielnym a Czyścicem. Zna on prawa, jakimi rządzi się otchłań i operuje symbolami unaoczniającymi czytelnikowi i Dantemu różnicę pomiędzy oboma światami. Piekło to domena ciemności i chłodu zobrazowana jako „to, co znajduje się poniżej”.

Czyściec to przestrzeń wiecznego światła, gdzie cztery święte gwiazdy ucieleśniają cztery podstawowe cnoty – sprawiedliwość, roztropność, hart ducha oraz wstrzemięźliwość. Na tym etapie podkreśleniu ulega także symbolika ciała poszczególnych postaci dramatu. Zdaniem Turnera ten zabieg literacki bliski jest motywom zawartym w *Eneidach* Wergiliusza, w szczególności jeśli chodzi o podkreślenie liminalnego statusu dantejskiego Wergiliusza i Eneasza. Przestrzeń Czyścica pełna jest z kolei opozycyjnych podziałów. Wyraźny rozdział pomiędzy morzem a wyspą, nieboskłonem a ziemią, lewą i prawą stroną, górą i dołem, dostarcza sugestii, iż mamy tu do czynienia ze sferą leżącą „gdzieś pomiędzy”. Jest ona nie do końca zdefiniowana, a właściwie jej definicją jest brak klarownego statusu. Nie jest ani światem potępionych ani niebiańskim światem zbawionych. Jest natomiast polem, w którym poruszają się duchy o równie nieokreślonym statusie. Przebywając pomiędzy nimi, Dante nabiera cech postaci pozbawionej określonego wyrazu. Nie jest martwy, ale też nie został jeszcze dopuszczony do Królestwa Bożego. Podobnie jak w przypadku afrykańskich rytuałów leczniczych, literacki motyw przemiany bohatera opiera się na zasadzie boskiej ingerencji. To ona decyduje o tym, czy Dante zostanie „uleczony” i dostanie się do Nieba.

Porównanie obu przypadków, choć radykalnie różnych pod względem kulturowego kontekstu i formy, jest dla Turnera okazją do zaprezentowania założeń dotyczących podobieństw w symbolice procesów kulturowych. Rytuały plemienne są, jego zdaniem, specyficznym typem „dzieła literackiego” i odgrywają centralną rolę w dynamice zmiany kulturowej (Turner 1992: 84). Angażują one całe społeczeństwo, które postrzega rytuały przejścia jako konieczny warunek stawania się jego pełnoprawnym członkiem. Położenie nacisku w danym społeczeństwie na rolę działań rytualnych w codziennym życiu może się różnić. U Ndembu obrzędowość przenika takie pola jak sztuka, muzyka czy poezja. Zawiera ona także wiele elementów ludycznych – zabawa pomaga zobrazować kwestie postrzegane jako konfliktowe w sposób niwelujący ich negatywne oddziaływanie. W kulturze zachodniej wpływ Renesansu, Oświecenia i rewolucji przemysłowej sprawił, że rytualizacja zachowań uległa stopniowemu zanikowi, by współcześnie zostać zmarginalizowana. Polem, na którym nadal uwidacznia się wpływ zachowań rytualnych jest literatura. Dramat jest zaś formą literacką, gdzie zjawisko to jest najwyraźniejsze. Zarówno rytuał, jak i dzieła literackie są poddane mechanizmom semiotycznym. Oba te fenomeny stanowią systemy wielogłośnych i polisemicznych znaków. Każde z nich koncentruje się na przekazaniu w ramach zwartego kontekstu znaczeniowego możliwie jak największej liczby komunikatów symbolicznych. Odczytanie *Boskiej komedii* w kategoriach dosłownych jest zatem równie bezzasadne, jak interpretacja rytuałów Ndembu jako czysto praktycznych zabiegów prymitywnej medycyny. Dzieje się tak ponieważ każde z nich stanowi rodzaj metajęzyka, którym społeczeństwo opisuje samo siebie. Środkiem służącym do tego są symbole. Ukazują one zakres oddziaływania danego systemu kulturowego i zarysowują podział na osoby, obiekty i zjawiska przynależące do znanego nam systemu i takie, które leżą poza tym systemem. Dante przedstawił tę kwestię, konfrontując pogańskie praktyki i wierzenia starożytnego Rzymu z współczesnym mu chrześcijaństwem. Ndembu dokonują podobnego zabiegu, stawiając podczas obrzędu *chihamba* pojęcia związane z pokrewieństwem naprzeciw kategoriom przestrzennym i terytorialnym. Tym samym „symbol stanowi molekułę semantyczną, ostateczną jednostkę specyficznej struktury, zarówno w kontekście rytualnym, jak i literackim, nie może więc dziwić fakt, że postrzegamy go jako element mikrokosmosu całego procesu” (Turner 1992: 86). Możliwość porównania oby przypadków wynika z podzielenia przez symbole zawarte w *Boskiej komedii* i rytuałach Ndembu tych samych cech konstytuujących je jako znaki systemowe. Najważniejsze z nich to: 1) umieszczenie wielorakich znaczeń w ramach jednego symbolu, 2) ujednoczenie różnych elementów znaczących, 3) kondensacja znaczenia (różne obiekty, działania, relacje są reprezentowane równocześnie poprzez dany

symbol), 4) polaryzacja elementów znaczących. Dzięki zespoleniu tych cech symbolika zjawisk kulturowych zyskuje na przejrzystości, niezależnie od kontekstu kulturowego, do którego te zjawiska przynależą. Istotne jest jedynie by symbole stanowiły zwarty system semantyczny oddający zbiorowe obawy, pragnienia i doświadczenia.

Dramaturgiczna forma zachowań rytualnych stawia je blisko faktycznych dramatów i pozwala na porównanie obu zjawisk na poziomie zbliżenia „literackiego stylu”. Przedstawiona przez Turnera analiza porównawcza może wydawać się wprawdzie miejscami nieprzekonująca i niepozbawiona wad, lecz zawiera ona także pewne tezy, które wiążą się z szerszą teorią kultury tego antropologa. Jego zdaniem symbole zawarte w działaniach rytualnych posiadają znaczenie psychologiczne i ideologiczne. Niektóre z nich pełnią rolę dominującą i to właśnie tego typu symbole rytualne interesują Turnera najbardziej. Poprzez symbole dominujące (lub „znaki ikoniczne”), które konstytuują afrykańskie rytuały i europejską literaturę, można porównać te dwa zjawiska kulturowe. Określają one tematy przewodnie danej kultury, dla których stanowią nadrzędne sposoby wyrazu. Symbole dominujące dostarczają też stałych punktów odniesienia w systemach, rytuałach lub literaturze, stając się niekiedy również elementem krytyki wartości i zasad współżycia zbiorowego, kierując procesy społeczne na nowe tory (Turner 1992: 88).

3. „Dramat społeczny” jako rodzaj narracji kulturowej

Procesualny charakter zjawisk kulturowych najpełniej wyraża się poprzez sytuacje kryzysowe – etapy życia społecznego będące stanem chwilowego podważenia reguł systemu kultury. Koncepcja dramatu społecznego stworzona przez Turnera ukazuje tę zależność w kategoriach quasi-teatralnego przedstawienia, gdzie aktorzy społeczni wychodzą poza swoje ustalone role i zyskują specyficzny status równorzędnych partnerów w procesie komunikacji kulturowej. Zniesienie zasad hierarchii społecznej i podkreślenie egalitarnego obrazu kultury staje się tu czynnikiem stymulującym wewnętrzny system przemiany. Przekształcenia kulturowe są nieodłącznie związane z dramatem społecznym (*social drama*). Turner obstaje przy stanowisku, że: „dramat społeczny jest niemal uniwersalnym wzorcem procesualnym, stanowiącym nieustanne wyzwanie do doskonalenia życia społecznego i politycznego” (Turner 2005b: 115). Pozycja tego zjawiska jest w pewnych kulturach bardziej wyraźna, w innych zaś mniej. Niektóre kultury tłumią ten model, a jeszcze inne przedstawiają go jako klarowny i jasny

zespół własnych mechanizmów regulacyjnych. Dramaty społeczne to jednak przede wszystkim procesy polityczne (Turner 2005b: 115). Opierają się one bowiem na nieustannej rywalizacji o szeroko rozumianą władzę i prestiż społeczny – zwyczajowe deficytowe obiekty społecznego pożądanego. Cele i środki służące do osiągnięcia korzyści na tych polach są ze sobą ściśle powiązane w sieci skomplikowanych relacji. Żaden proces społeczny nie byłby jednak zbyt dynamiczny bez jednostek, w interesie których najbardziej leży napędzanie zmiany. Należą do nich ludzie, którzy wartościują daną grupę jako nadrzędny cel swoich działań. Kulturowi moderatorzy, charyzmatyczni przywódcy i społeczni liderzy napędzają proces dramatu społecznego jak żaden inny czynnik. Upatrywanie przez nich własnych korzyści w zmianie obowiązującego stanu nie jest postrzegane wyłącznie jako egoistyczne pobudki, ale także jako logiczne zachowanie w sytuacji transgresji. W oczach swoich pobratymców nie są oni żadnymi władzami oportunistami, lecz godnymi zaufania przywódcami „narodu”. Upadek byłej Republiki Jugosławii wyłonił cały szereg takich postaci. Śmierć Josif Broz-Tito była dla tego kraju rodzajem dramatu społecznego. Ideologia nacjonalizmu serbskiego, która po tym wydarzeniu zyskała wkrótce na znaczeniu, wyniosła Slobodana Miloševića na pozycję narodowego bohatera. Zgodnie z turnerowską koncepcją nacjonalistyczna retoryka w Serbii tamtych lat nie była zatem niczym innym, jak wyrazem pewnych mechanizmów przywracania ładu społecznego. Dzieje się tak, gdyż opisani przez brytyjskiego uczonego protagoniści dramatu społecznego „doprowadzają język perswazji do mistrzostwa, doskonale wiedzą, kiedy wyrzucić presję, a kiedy użyć siły, są wyczuleni na różnorakie strategie legitymizacji” (Turner 2005b: 116).

Dramat społeczny stanowi według Turnera obiektywnie dającą się wyizolować sekwencję interakcji społecznych pełnych konfliktów, współzawodnictwa i tendencji do rozpadu grupy (Turner 1988: 33). Jest on również poddany procesualnej „strukturyzacji” swoich poszczególnych części składowych, tj. poszczególnych etapów społecznego rozkładu i ponownego scalenia. Pod pojęciem strukturyzacji Turner rozumie fakt, że dramat społeczny ukazuje regularny kierunek wydarzeń, które można pogrupować w fazy działania publicznego. Na dające się wyróżnić etapy dramatu społecznego składa się: 1) naruszenie istniejącego ładu i relacji społecznych, które w normalnych warunkach określane są przez obowiązujące normy, 2) kryzys, podczas którego jednostki zmuszone są do opowiedzenia się po jednej ze stron, a raczej poddane są naciskom i „uwodzone” przez poszczególne frakcje, 3) wprowadzenie procedur mających załagodzić zaistniałe napięcia, 4) reintegracja grupy lub zaakceptowanie zaistniałej schizmy i jej legitymizacja. Podczas pierwszego etapu pojawiający się rozłam jest równocześnie symbolem istnienia pewnych ważnych relacji pomiędzy osobami, reprezentowa-

nymi przez nich kategoriami statusu społecznego i podgrupami danej wspólnoty. Zaistniała sytuacja kryzysowa wyciąga na światło dzienne dawne zaszłości pomiędzy nimi, tłące się od dłuższego czasu niezadowolenie z istniejącego stanu i ukryte pragnienie zmiany. Jak ujmował to Émile Durkheim oraz współcześnie René Girard – kryzys jest zjawiskiem zaraźliwym. Ujawnia on, wydawałoby się pozbawione racjonalnych podstaw, namiętności i emocje, które przerodzić mogą się w otwartą agresję, jeśli tylko znajdzie się okazja, by dać ujście tłumionym zazwyczaj niechęciom i uprzedzeniom. Kryzys może prowadzić do psychologicznej i fizycznej przemocy. Często wystarcza tylko potencjalna groźba jej zaistnienia. W społeczeństwach przedpiśmiennych może ona wypływać ze strony sił nadnaturalnych; i tak na przykład w przypadku Ndembu takie zagrożenie istnieje ze strony nieprzewidywalnych bóstw, takich jak Kavula. Podczas etapu kryzysowego uwidacznia się też liminalny charakter stanu społecznego. Grupa zostaje pozbawiona regulujących codzienne praktyki zasad postępowania. Zawieszenie w czasie, przestrzeni i kulturze wszystkich dotychczasowych podziałów skutkuje ogólnym rozprężeniem społeczeństwa. Okres ten stanowi niejako „czas poza czasem”. Jest to także często czas święty, co przejawiać się może w rytualizacji sytuacji kryzysowych i nałożeniu pewnych kategorii tabu na określone obiekty.

W ten sposób przechodzimy do etapu trzeciego. Metody łagodzenia już zaistniałych konfliktów mogą być bardzo różnorodne. Poczynając od osobistych rad, poprzez nieformalną mediację, aż po odwołanie się do jurysdykcji instancji posiadających odpowiednią władzę i środki mogące zaradzić całkowitemu rozpadowi. Zdaniem Turnera faza ta jest podczas całego procesu dramatu społecznego najbardziej refleksyjna. Wspólnota działająca poprzez swoich reprezentantów spogląda wewnątrz samej siebie, aby ocenić poczynania swoich członków i oszacować ewentualne straty. Tu także dojść może do eskalacji przemocy, lecz jest ona skumulowana na konkretnych jednostkach postrzeganych jako podżegacze kulturowej rewolucji. Jeśli mamy do czynienia ze społecznościami, w których dużą rolę odgrywa światopogląd religijny lub magiczny, wtedy można się spodziewać ukierunkowania sankcji na czarowników, agresywnych przywódców religijnych i heretyków. Przemoc jest jednak na tym etapie konceptualizowana jako instrument mechanizmu obrony wartości grupowej solidarności i ciągłości jej trwania. Utworzona zostaje często w takim wypadku przestrzeń liminalna, w której wydarzenia kryzysowe i ich bohaterowie zostają poddani krytyce. Proces prawnego ujęcia tych wydarzeń zachodzi ze strony tych jednostek, które uważane są publicznie za ostatnie „racjonalne” głosy w zamieszaniu wywołanym kryzysem. Gdy mamy do czynienia ze zjawiskami religijnymi, do procesu wprowadzony zostaje motyw złożenia ofiary, co jest też dość oczy-

wistym symbolem społecznego dążenia do przywrócenia równowagi w zaburzonym uniwersum. Osiągnięcie tego celu uwidacznia się w etapie czwartym. Podczas tej fazy działania społeczne ukierunkowane zostają na odtworzenie ładu. Jeśli jednak schizma wydaje się faktem dokonanym i pojawia się otwarte pęknięcie w społecznej strukturze, następuje wtedy rozłam społeczeństwa na zwolenników starego porządku i schizmatyków pragnących oddzielić się od konserwatywnego skrzydła grupy. Turner przedstawił ten mechanizm w pracy *Schism and Continuity in an African Society*. W afrykańskich wioskach, w których doszło do takiego rozłamu, chaty zwolenników zmiany zostają przez nich opuszczone, a ich właściciele przenoszą się poza obszar starej wioski zakładając nową.

Przedstawiony tu ogólnie zarys podziału dramatu społecznego zaczerpnięty został przez Turnera z prac Arnolda van Gennepa. O ile jednak van Gennep koncentrował się na zjawisku konfliktu religijnego, to brytyjski antropolog rozwinął tę koncepcję i poszerzył w zakresie zjawisk niereligijnych. Nie zmienia to jednak faktu, że sytuacje kryzysowe w grupach o charakterze religijnym lub takich, w których religia stanowi istotną część życia są najbardziej obrazowym przykładem praktycznego działania zasad dramatu społecznego. Z tego też powodu materiały badawcze podejmujące problem sytuacji kryzysowych w takich społecznościach stanowią najbardziej obrazowy przykład procesu zmiany w jej wymiarze sekwencyjnej transformacji. W tekście *Social Dramas In Brazilian Umbanda. The Dialectics of Meaning* Turner posłużył się przypadkiem wewnętrznego konfliktu, jaki miał miejsce w ramach grupy wyznawców afrokaraibskiego synkretycznego kultu Umbanda na obszarze przedmieść Rio de Janeiro w roku 1972⁷⁹. Dotyczy on okoliczności powstania nowej kongregacji w obrębie wyznawców Umbanda w krótkim przedziale czasowym, bo zaledwie w czasie trzech miesięcy. Konflikt rozgrywał się w ramach sfery cyklu narodzin, życia i śmierci w centrum kultu zwanym *Tenda Espiritu Caboclo Serra Negra*. Centrum to było jednym z wielu ośrodków kultu nazywanych *terreiro*. Interesująca wydaje się organizacja tej wspólnoty. Członkowie tych ośrodków nie mieszkali tam na stałe, a grupa nie stanowiła nigdy homogenicznej całości. Czynniki, takie jak pochodzenie klasowe, poziom wykształcenia, wykonywany zawód, pochodzenie geograficzne lub wcześniejsze członkostwo w innych *terreiro* sprawiały, że wspólnota stanowiła zbiorowość silnie zróżnicowaną. Najbardziej obrazowo ująć można strukturę kultu Umbanda w kategoriach zaproponowanych swego czasu przez Ferdynanda Tönniesa. *Terreiro* było swoistą

⁷⁹ Turner nie opiera się w tym przypadku na własnych badaniach, lecz w głównej mierze na pracy Yvonne Maggie Alves Velho zatytułowanej *Guerro de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito*.

Gesellschaft, mikrospołeczeństwem o skomplikowanych wewnętrznych relacjach. Dla porównania badana wcześniej przez Turnera społeczność Ndembu stanowiła bardziej tönniesowską *Gemeinschaft*, tj. zanurzoną w lokalności i względnie niezróżnicowaną wspólnotę.

Pierwsze symptomy dramatu społecznego w brazylijskiej społeczności religijnej pojawiły się wraz z niepokojącymi objawieniami, których doświadczały pojedynczy członkowie w czasie sesji rytualnego transu i opętania przez bóstwa, takie jak *Orixá*⁸⁰. Przekazana przez bogów wiadomość była jednoznaczna. *Terreiro* toczy rak zepsucia, który może zostać uleczony tylko w jeden sposób. Należy powołać do życia nową wspólnotę i odciąć się od wszystkiego, co związane jest ze starym porządkiem. Wywołało to wzburzenie wśród grupy kapłanów obawiających się o swoje dotychczasowe przywileje. Ci członkowie *terreiro*, którzy zaakceptowali objawienia uznali, że kapłani nie rozumieją i nie chcą zrozumieć nowej prawdy. Tym samym napiętą sytuację panującą we wspólnocie nazwano *demanda*. Termin ten przetłumaczyć można jako „kontestację”, „dysputę”, „walkę”. W religii Umbanda oznacza on przywołanie przez danego wyznawcę związanych z nim bóstw *Orixá* i przeciwstawienie ich siły oddziaływaniu *Orixá* innego wyznawcy. Koncepcja *demandy* jest też nierzadko odnoszona do sytuacji, w której dana osoba lub grupa osób została dotknięta przez nieszczęście. W świetle procesu dramatu społecznego sekwencyjne przedstawienie *demandy* można ująć następująco. Etapem pierwszym jest pojawienie się napięcia pomiędzy kapłanką nowego *terreiro* a ich dawnym przywódcą przynależącym do poprzedniej wspólnoty. Dalej *demanda* objawia się poprzez konflikt na linii nowa kapłanka a jej medium. Następnie ta sama sytuacja ujawnia się pomiędzy nową kapłanką a jej następczynią (*Pai-de-Santo*), która zajęła jej miejsce. Ostatecznie *demanda* następuje pomiędzy nową kapłanką a nowym *Presidente*, osobą odpowiedzialną za organizację w kwestiach duchowych i świeckich nowo utworzonego *terreiro*.

Dramat społeczny jest w tym przypadku zjawiskiem nasyconym atmosferą rywalizacji konkurencyjnych frakcji religijnych. Kwestie religii nie są jednak wysunięte na pierwszy plan, przynajmniej nie na tyle, by być głównym powodem rozłamu. Równie istotne wydają się przyczyny innego rodzaju, a mianowicie walka o władzę administracyjną nad wspólnotą. Pod tym względem utworzenie nowego *terreiro* było wynikiem zrealizowania

⁸⁰ *Orixá* jest jednym z głównych bóstw synkretycznych religii afrokaraimskich, jak np. *wudu* i *candomble*. Opętanie przez bogów jest zaś jednym z najważniejszych elementów tych kultów i pozwala wyznawcom na stały kontakt ze światem nadprzyrodzonym. Dodać należy, że w światopoglądzie wyznawców tych kultów każdy człowiek posiadać może *Orixá* przynależne tylko do niego lub grupy, której jest członkiem.

postulatu grupy schizmatyków mówiącego o potrzebie umożliwienia im praktykowania swojej wersji Umbandy. *Ancien régime* tej wspólnoty wiernych okazał się być wyjątkowo niepodatny na sugestie reform. Otwarty konflikt był zatem jedynie kwestią czasu. Wspomniany wcześniej polityczny charakter dramatu społecznego ujawnia się zatem nawet w grupach religijnych, takich jak przedstawiona powyżej. Oczywiście nie tylko spory religijne i szeroko rozumiane tarcia polityczne składają się na zainicjowanie kulturowego i społecznego przewrotu. Złożoność czynników, z których wynika proces zmiany, jest bezsporna. Turnera jednak nie interesuje wyłącznie wydobycie poprzez analizę kulturową struktury społecznych przemian. Jest on w równym stopniu ciekaw wpływu, jaki poszczególne czynniki mają na ogólny proces kulturowego dynamizmu. Kultura jest bowiem zjawiskiem procesualnym, a przez to może być także rozumiana jako rodzaj narracji. Uwaga ta dotyczy w takim samym stopniu obiektów teraźniejszości, które są domeną antropologii, jak i faktów minionych, będących tradycyjnym polem działalności historyków. Podziela on tym samym pogląd Haydena White'a mówiący, że opisywane epizody historii nie są wyjętymi z kontekstu obiektami naukowej dociekliwości. Są one zawsze częścią większych procesów i jako takie powinny być rozpatrywane. Ich struktura, nawet jeśli jawi się nam ona jako statyczny wytwór określonej epoki, jest w gruncie rzeczy zawsze jedynie stanem przejściowym. Kierunek rozwoju historii nie posiada też żadnego określonego celu. Odrzucenie teleologicznego oglądu kształtowania się państw i narodów pozwala zatem na umieszczenie badanych zjawisk w ramach ogólnego dyskursu nad stanem kultury. Jak powiada Turner, metahistoryzm White'a ukazał tę zależność jako immanentną część badań humanistycznych (Turner 2005b: 103).

Zatem jeśli jako antropologdy opisujemy zjawiska kulturowe, to jednocześnie dokonujemy nałożenia jednej narracji na inną. Interpretacja badanych zjawisk jest jednak zawsze naznaczona ciężarem etnocentrycznego zawężenia naszego spojrzenia do wąskiego kręgu pojęć wytworzonych przez zachodni model nauki. Z drugiej strony Turner opowiada się za stanowiskiem, że podział na spojrzenie emiczne i etyczne jest z gruntu chybiomy. Nawet strategia etyczna jest w ostateczności także spojrzeniem emicznym - „umysłowym produktem kultury tylko części świata” (Turner 2005b: 105). Nie ma bowiem znaczenia to, czy uważamy nasz opis za produkt konkretnej kultury; istotne jest aby oddawał on stan opisywanych zjawisk jako możliwie najbliższy rozumieniu ich przez samych tubylców. Przypatrując się procesom kulturowym, kreujemy narrację oddającą nasze wyobrażenia na temat tego rozumienia. Tworzenie opowieści antropologicznych stanowi czynność, która powinna być wartością samą w sobie. Będąc uczniem Maxa Gluckmana, Turner zgadza się z wysuniętą niegdyś przez niego tezą, że

bycie antropologiem to nic innego jak „mówienie o ludziach”. W tym punkcie widzi on nic porozumienia z Cliffordem Geertzem. Obaj uczeni uważają bowiem, że sformalizowany warsztat wcale nie musi zyskiwać przez swoją rzekomą obiektywność cech rzetelnej naukowej pracy. Działania społeczne i kulturowe wymykają się najczęściej próbom tego typu konceptualizacji. Jest to pośredni dowód na pojawiający się nieuchronnie rozdźwięk pomiędzy obiektem badanym a badaczem. Antropolog tworzy opisy kultury, ta zaś opiera się na systemie relacji działań i światopoglądów swoich członków. Ich uchwycenie leży wprawdzie w zasięgu wzroku badacza, ale nie jest możliwe oddanie ich w taki sposób, w jaki widzą go tubylcy. Badanie kultury jest zatem grą prowadzoną przez antropologa i aktorów społecznych procesów. Grą, dodajmy, która angażuje nas całkowicie i nie pozwala ostatecznie na zdefiniowanie tego, kto jest w końcu moderatorem narracji etnograficznej – antropolog czy tubylcy. Następuje tu bowiem interesujące przemieszanie sposobów narracji, stylów i gatunków.

Opisywana wyczerpująco przez Turnera charakterystyka kultury Ndembu także dostarcza wymownych przykładów takiego rozdźwięku. U Ndembu występują dwa rodzaje narracji kulturowej – *n'sangu* i *kaheka*. W terminologii White'a odpowiadałyby one pojęciu kroniki i opowiadaniu. *N'sangu* odnosi się do faktów z przeszłości, jak np. ucieczki wodzów plemienia Lunda z Katangi, ich wojny z plemieniem Mbwele i ustanowienia w ramach ugody wspólnego wodzostwa itd. Termin ten odnosi się również do historycznych wydarzeń o bardziej osobistej naturze; wtedy określić można go mianem specyficznej autobiografii, zbiorem wspomnień czy raportów naczynych świadków. Gatunki te są jednak bliższe drugiemu typowi narracji. Jak więc widzimy *n'sangu* może niepostrzeżenie stać się *kaheka*. Ta subtelna przemiana jest nie tylko zmianą gatunku, ale i całego stylu kulturowej opowieści. Wraz ze zmianą narratora (ze zbiorowego na indywidualnego) dochodzi do przemiany tych punktów ciężkości komunikacji kulturowej, które decydują o tym czy mówimy o naszym własnym doświadczeniu, czy też może o doświadczeniu zbiorowym. Ważny jest kontekst komunikacyjny. To on jest polem, na którym zostaje uporządkowany typ narracji. Za przykład służy Turnerowi w tym względzie opowieść o Yala Mwaku, jednym z wodzów Lunda, jego córce, jej braciach i starającym się o względy córki wodza myśliwym z plemienia Luban. Historia ta jest jednocześnie opowieścią o procesie „narodotwórczym” ludu Lunda, jak i oddzieleniu dysydentkiej diaspory, dzięki której wiedza o scentralizowanym organizmie politycznym stała się powszechna na znacznie większym terytorium (Turner 2005b: 107). Opowieść ta podziela wszystkie cechy dobrej i interesującej opowieści literackiej. Znajdziemy w niej historię miłosną, przypowieść o nienawiści i wendecie, konfliktach i ostatecznej ugodzie. Oczywiście można od-

czytać ją wyłącznie jako kronikarski zapis historii politycznych rywalizacji. Tak też jest ona niekiedy przedstawiana przez samych Lunda. Gdy wódz przyjmuje gości na swoim dworze, legitymizuje swoją władzę w obecności zaproszonych możnowładców – wtedy jest to *n'sangu* – zapis ciągu wydarzeń prowadzących do ukonstytuowania się tejże władzy wodzowskiej. Jednakże poszczególne epizody tej historii mogą przybierać formę *kaheka*. Te pojedyncze składowe wielkiej narracji historycznej jawią się Lunda jako bliższe życiu, ponieważ bezpośrednio odwołują się do świata wyobraźniowego. Oznacza to, że są to swego rodzaju przypowieści, takie jak na przykład snuje stara piastunka dzieciom zgromadzonym wieczorem wokół paleniska. Epizody te są wyjątkowo interesujące jako krótkie, lecz syntetyczne teksty kulturowe. Turner darzy szczególną estymą jedną z nich, opisaną przez jego belgijskiego kolegę Luca de Heusche'a w pracy *Le Roi Ivre*. Traktuje ona o królu Yala Mwaku, który pogardzany przez własnych synów coraz bardziej zagłębiał się w pijaństwie. Jediną osobą, która darzy starego króla wyrozumiałością i opieką jest jego córka Lweji Anakonde. Umierając, przekazuje jej bransoletę *lukanu* (będącą także symbolem płodności) i tym samym oddaje córce sukcesję nad krajem.

Tego typu opowieści można by oczywiście mnożyć. Ich wymowa jest dla członków danej grupy dość jasna. Mają one uzmysławiać obowiązujące wartości i cementować grupową tożsamość. Oddają one również społeczne doświadczenie w kategoriach bliskich indywidualnym doznaniom i dzięki temu są tak wymownym typem narracji. Innym rodzajem opowieści, które Turner uważa za cenne źródło informacji na temat zjawisk społeczno-kulturowych, jest plotka. Życie innych ludzi, ciekawostki dotyczące najbliższych sąsiadów i pogłoski o ich niepowodzeniach lub nieoczekiwanym szczęściu stanowią temat społecznego dyskursu w zdecydowanej większości społeczeństw. U Ndembu praktyka ta nosi nazwę *kudiyongola* albo *kuyong'a* i oznacza dosłownie tyle co „stłoczyć się”. Bieżące wiadomości i plotki przekazywane są bowiem na centralnym placu wioski, na którym gromadzą się dorośli mężczyźni i wymieniają się informacjami na temat najnowszych wydarzeń oraz zasłyszane od podróżnych *n'sangu* innych grup. Najlepiej też, aby przekazywane opowieści miały posmak skandalu. Skandalizująca plotka jest, jak powiada Turner, źródłem innych gatunków kulturowej narracji niezmiennie od wieków w różnych kulturach. W przypadku Ndembu nigdy jednak nie funkcjonuje ona samodzielnie. Zawsze stanowi część procesu, jakim jest dramat społeczny. Jako składowa tego zjawiska wyraża ona w równym stopniu aktualne relacje społeczne istniejące w danej zbiorowości, jak i jej faktyczną lub wymyśloną historię.

Odwołanie się do tożsamości grupowej poprzez narracje kulturowe jest zjawiskiem powszechnym. Większość ludzi jest bowiem „uczestnikiem ja-

kiejś grupy (albo grup), którą obdarza mianem 'gwiazdy'" (Turner 2005b: 110). Uczestnicząc w społeczeństwie jesteśmy poddani jego oddziaływaniu i urokowi. Poczucie lojalności grupowej ukierunkowuje nasze działania poprzez ocenę społecznej przynależności jako jednej z głównych wartości. Społeczeństwa są jednak również tworcami wewnętrznie zróżnicowanymi na poszczególne subkultury i inne rodzaje małych zbiorowości funkcjonujących w ramach większego bytu społecznego. Prawdziwym problemem staje się sytuacja, gdy jednostka przynależy do kilku takich grup i jednocześnie jest też obywatelem, osobą posiadającą tak szereg uprawnień, jak i obowiązków wobec społeczeństwa. Trudno pokusić się o hierarchiczny podział na podgrupy mniej lub bardziej ważne. Istotne jest tylko, by być świadomym, że „kultura nakłada na nas obowiązek przynależności do pewnych, zwykle zinstytucjonalizowanych wspólnot – rodzinnej, pokoleniowej, szkolnej, zawodowej itp., ale niekoniecznie pokrywają się one z pożądanymi grupami gwiazdami" (Turner 2005b: 111). Świadomość nieuchronności relacyjnego charakteru uczestnictwa w społeczeństwie nie jest w żadnym wypadku czymś, co ogranicza nas jako jednostki. Jest to jedynie kwestia dokonywania określonych wyborów w trakcie życia społecznego. Podejmując konkretne decyzje jesteśmy po prostu związani naszymi społecznymi i kulturowymi referencjami z otaczającym nas środowiskiem społecznym. Turner widział w tym zjawisku element szerszego problemu, a mianowicie przepływu znaczeń pomiędzy partykularnymi jednostkami struktury społeczeństwa. Proces kształtowania i transformacji tej struktury objawia się często przez jej nagłe załamania i miejscowe pęknięcia na powierzchni społeczeństwa. To, jaki przebieg przybierają sytuacje kryzysowe jest zaś obiektem antropologicznych dociekań brytyjskiego uczonego. Umiejscawia je on w sferze narracyjnego przedstawienia rzeczywistości społecznej i kulturowej, która może być porównana z prowadzeniem pewnej opowieści.

4. Rytuał jako proces

Badania Turnera nad rytuałem stanowią niejako ewaluację przygotowania zawodowego, jakie otrzymał on, będąc podopiecznym Gluckmana w Rhodes-Livingstone Institute. Droga, która doprowadziła go ostatecznie do zainteresowania się kwestią procesualnego charakteru rytuału, jak i samej kultury, nie była jednak tak oczywista, jak może się to wydawać. Brytyjski ośrodek badawczy skupiał się bowiem w swych pracach w pierwszej kolejności na ukazaniu organizacji społecznej ludów afrykańskich. Impulsem, który skierował Turnera w stronę badań nad organizacją życia religijnego był zauważalny we wczesnych latach jego działalności zawodowej

brak opracowań problemów nie związanych wyłącznie z afrykańskimi wozostwami czy plemiennymi instytucjami. Ta dotkliwa luka nie mogła być zapełniona funkcjonalnym przedstawieniem zależności religii i struktur władzy. Praktyki rytualne okazały się być na szczęście przedmiotem równie wdzięcznym i interesującym, co polityczna organizacja. Wkrótce jego główny ciężar badań miał zostać przeniesiony na kwestie religijnych, a dalej także innych światopoglądowych uwarunkowań życia społecznego.

Co ciekawe, definicja rytuału przedstawiona przez Turnera odbiega od zarysowanej przez niego teorii i praktycznego jej zastosowania w badaniach nad praktykami obrzędowymi. Inną kwestią jest to, że odróżnia on rytuał od ceremonii. Pierwszy termin jest związany z transformacją uczestników i dynamiką kulturową, drugi natomiast z afirmacją uzyskanego w trakcie transformacji stanu lub statusu i jest zjawiskiem statycznym. Można zatem zgodzić się z opinią Ronalda L. Grimesa, że turnerowskie rozumienie rytuału powinno być rozpatrywane z co najmniej trzech punktów widzenia (Grimes 1990: 141). Po pierwsze, należy przyrzeć się jego formalnej definicji. Po drugie, należy względnie skondensować jego teoretyczne refleksje na ten temat. Na końcu trzeba zaś naświetlić wyobrażenie i „zmysł” rytualny w myśli Turnera.

Zwartą definicję rytuału znajdujemy w pracy *Las symboli* (Turner 2007). Zdaniem tego uczonego rytuał stanowi „określone sformalizowane działanie wykonywane przy okazjach niepoddających się technologicznej rutynie, odnoszące się do wierzeń w istoty lub siły mistyczne. Najmniejszym jego elementem, który wciąż zachowuje specyficzne własności zachowania rytualnego jest symbol” (Turner 2007: 27). Grimes uważa, że definicja ta jest tyleż zwięzła, co problematyczna. Nie tylko ogranicza on rytuał, tzn. liturgię, ale również samą religię do dwóch odrębnych podtypów – teizmu i animizmu. Co więcej, zakłada, że rytuał jest z definicji związany z wierzeniami. Zdaniem Grimesa jest to ewidentny przejaw zachodniego typu myślenia, które często ignoruje istniejące różnice pomiędzy rytuałem a wiarą. W jego opinii relacja ta nie różni się od relacji rytuału i mitu. Ten sam rytuał może bowiem być stosowany w odmiennych sferach życia, kulturowych okolicznościach i kosmologiach. Nie da się zatem wyłonić z niego prostego odniesienia do sfery wierzeniowej. Nierzadkie są sytuacje, gdzie ludzie partycypują w rytuałach, w które sami nie wierzą; w innych zaś dzielą jedynie część z nich. Nie kierują się oni zatem kwestiami wiary ale szeregiem czynników, które posiadać mogą zupełnie niereligijne podłoże. To samo założenie podziela też Jack Goody twierdząc, że w starożytnej Grecji wymogiem przynależenia do społeczeństwa nie była wcale wiara w grecką religię, lecz status obywatela.

Jak zatem widzimy, Turner nieświadomie padł ofiarą zachodniego racjonalizmu względem kwestii wierzeniowych; podejścia tak bardzo kryty-

kowanego przez siebie samego i innych antropologów symbolicznych. Udział w obrzędach jest w pierwszej kolejności praktyką i działaniem, a nie wyrazem wiary. Do krytyki turnerowskiej definicji przyłącza się także Bobby C. Alexander. Jego zdaniem sformułowana przez brytyjskiego antropologa formuła jest nazbyt restrykcyjna (Alexander 1991: 13). Zbyt uzależnił on ją od materiałów zebranych podczas swoich badań wśród Ndembu, co, wbrew głośnym postulatam samego Turnera, ograniczyło możliwość jej odniesienia do odmiennych kontekstów kulturowych. Kolejnym argumentem na rzecz ograniczeń turnerowskiej teorii jest generalizacja mówiąca, że rytuał jest zawsze sformalizowany. Odrzuca on tym samym wiele form rytuałów wynikających z uczestnictwa spontanicznego i improwizacji. Tak samo założenie, że rytuały kształtowane są przez budowanie pewnych „bloków” znaczeń, czyli symboli, jest nieuprawomocnionym uogólnieniem. Niekiedy traktuje on symbole bardziej dynamicznie, mówiąc o nich jako o operatorach działania, lecz nigdy nie wnika głębiej w czytelną już wtedy dyskusję nad definicją symbolu. Stanowisko to zostało poddane krytyce również przez Dana Sperbera, który twardo obstaje przy tezie, że symbole wcale nie muszą odnosić się do innych obiektów, jak też nie muszą posiadać konkretnego znaczenia (Sperber 1975).

Turnera teoria rytuału opiera się na centralnej dla niej przesłance dotyczącej problemu zmiany społecznej. Podkreśla ona znaczenie fazy liminalnej i wokół tego pojęcia konstruuje pozostałe zjawiska wiążące się z przekształceniami struktury społecznej. Dramatyzm wypływających z tych zmian działań rytualnych jest stałym elementem procesu transformacji. Upierając się twardo przy tym założeniu, Turner wydaje się nie dostrzegać tych typów zachowań, które umotywowane są czysto zabawowym podejściem swoich uczestników. Analizowane przez niego zjawisko karnawału również staje się zjawiskiem dramatycznym. Ludyczność formy jest jedynie powierzchowna. W gruncie rzeczy karnawał stanowi ukrytą metaforę zbiorowego pragnienia zmiany, niezależnie czy chodzi tu o zmianę polityczną, religijną, czy jakkolwiek inną. Grimes wytyka także i to niedociągnięcie. Dodaje również, że autor *Procesu społecznego* nie wprowadza w żadnym miejscu rozróżnienia na dramat jako formę oraz dramat jako „funkcjonalną jakość rytuału” (Grimes 1990: 143). Skupia się on jedynie na drugim członie, nie dostrzegając, że forma dramatyczna jest sama w sobie rodzajem komunikacji określonej treści, żeby wspomnieć tylko te przykłady współczesnego teatru, które z założenia opierają się na zabawie i igraniu z konwencją i przekazem teatralnym. Poza tym rzadko kiedy uściśla on, o jakie dramaturgiczne zasady chodzi w danym rytuale. Czy jest to obecność sytuacji konfliktowej, zastosowanie określonych ról, czy może podział „obowiązków i kompetencji” pomiędzy aktorów i widzów? Tego doprecyzowania brakuje Grimesowi

przy lekturze prac Turnera, choć nie neguje on olbrzymiego wpływu jego założeń na zainicjowanie dialogu pomiędzy antropologią a teatrem. Podobne uznanie wyraża on w przypadku przełamania przez niego konserwatywnego spojrzenia na kwestie tak obrzędowości, jak i badań nad zjawiskami religijnymi.

Jeśli zaś chodzi o wspomniany turnerowski zmysł rytuału, można śmiało stwierdzić, że posiada on wyjątkowo bogate podstawy. Nie licząc wpływu osobistych doświadczeń Turnera, jego wyczucie wobec zachowań posiadających znamiona rytuału jest zadziwiające. Poszukując przejawów obrzędowości i jej podstaw, porusza się on w polu psychologicznych mechanizmów umysłu, ale także polityki, literatury, sztuki i wielu innych. Wspomniane już przeze mnie wcześniej wyjście poza obszar zjawisk religijnych jest związane z durkheimowskim ideałem badawczym mówiącym, że sfera sakralna uległa aktualnie istotnemu przesunięciu. Najbardziej widoczne jest to we współczesnych społeczeństwach zachodnich. Obecnie w wielu przypadkach zauważalny staje się mechanizm polegający na zmianie nastawienia wobec zjawisk religijnych. Podczas gdy dawniej przynależność religijna stanowiła prawie wrodzoną własność człowieka, tak teraz widzimy, że jest ona kwestią indywidualnych wyborów. Rozróżnienie na religie niewielkich społeczeństw preindustrialnych i dużych społeczeństw o znacznie bardziej złożonej budowie jest widoczne w podziale zjawiska liminalności. Liminalność jest zjawiskiem „bycia pomiędzy” w pierwszym przypadku, liminoidalność w drugim.

Badania nad rytuałem doprowadziły tego antropologa do konkluzji, że rytuał nie jest epifenomenem, ale posiada status ontologiczny (Turner 1985: 251). Nie odzwierciedla on dosłownie rzeczywistości społecznej, ani też nie znajduje się na powierzchni ogólnych procesów podlegających tej rzeczywistości lub ją poprzedzających. Jest on nieodłączną częścią procesu zmiany społecznej i posiada potencjał tworzenia nowych form życia zbiorowego. Jest też procesem sam w sobie. Praktyka obrzędowa jest elementem dramatu społecznego i przez to zyskuje na dynamizmie swojego wyrazu. Założenie to odnosi się zarówno do formy rytuału, jak i jego wymowy. Rytuały są przedstawieniem, które utrzymuje stały poziom napięcia wśród swoich uczestników. Postrzegają oni najczęściej partycypację w obrzędach jako bycie częścią indywidualnej i zbiorowej przemiany. Turner twierdził, że obecny stan antropologicznego dyskursu potwierdza jego obserwacje. Dyscyplina ta bowiem „przechodzi od położonego wcześniej nacisku na takie koncepcje, jak struktura, równowaga, funkcja, system w kierunku procesu, indeterminacji, refleksyjności – zmienia w swoim słowniku pojęcie ‘bycia’ na ‘stawanie się’” (Turner 1985: 152).

VI

Dwie koncepcje symbolizmu antropologicznego

1. Problem kultury i społeczeństwa w badaniach antropologicznych

Antropologia jest dziś dziedziną humanistyki, która najchętniej przygarnełaby pod swoje skrzydła wszystkie kierunki, które tylko podejmuje problem relacji kulturowych i społecznych. Jest to postulat o tyleż godny pochwały, co kłopotliwy. Metodologiczne i teoretyczne perspektywy, które przez lata były wypracowywane przez pokolenia antropologów, z trudem utrzymują współcześnie swoje podstawy. Wspomniane przez Geertza „zmącenie gatunków” jest jednak faktem dokonany, a antropologia symboliczna z pewnością dołożyła do niego swoje przysłowiowe trzy grosze. Zatrącenie jednolitego stylu tyczy się nie tylko etnograficznych narracji, ale również pomysłów na rozwiązanie problemów terenowych. Dawni mistrzowie antropologii widzieli swój przedmiot badań w jasno określonych ramach. Dla Frazera (który wprawdzie antropologiem terenowym nie był, ale umownie uznać można go za symbolicznego fundatora nowoczesnego warsztatu badacza kultury) magia łączyła się w sposób nieskomplikowany i klarowny z religią, ta zaś prowadziła w prostej drodze do wykształcenia się światopoglądu naukowego. Malinowski widział w funkcjach spełnianych przez obiekty kulturowe wyraźną analogię z działaniem organizmu biologicznego. Lévi-Strauss z kolei potrafił w każdym typie organizacji społecznej wyróżnić dychotomiczny podział na podstawowe kategorie opozycyjne. Czasy, kiedy można było bez obaw konstruować zgrabne modele antropologiczne kończą się jednak nieubłagane, a ich współcześni zwolennicy stają coraz częściej wobec problemu widocznych rys na swych własnych teoriach. Romans antropologii z ideologią kolonializmu stanowi dodatkowy czynnik, który przyczynia się do poruszenia moralnych i teoretycznych fundamentów badań nad kulturą. Wyływające z niego uwikłania polityczne

i ideologiczne tej dyscypliny są dla niektórych po dziś dzień argumentem na rzecz jej rzekomej teoretycznej niemocy. Jak można bowiem głosić hasła kulturowego zadziwienia egzotycznymi obyczajami i artefaktami, skoro jest się samym częścią problemu erozji tzw. wzorców „tradycyjnych”? Co więcej antropologia sama wydaje się niekiedy tworzyć te obiekty. Popularna anegdota mówi bowiem, że dziś każdy szanujący się Trobriandczyk musi posiadać w domowej biblioteczkę zestaw dzieł zebranych Malinowskiego. Ten stan rzeczy stoi w oczywistej sprzeczności z ideałami nauki dążącej do odkrycia „oryginalnej” warstwy kultury, nie skażonej jeszcze przez obecność znamion nowoczesności. Jednakże badanie kultury w jej czystej (tzn. pozbawionej zewnętrznych wpływów) formie jest jedynie mrzonką. Uwaga ta jest oczywiście tautologią, lecz warto w tym miejscu podkreślić dziś jej nadzwyczajną aktualność. Antropologia we wczesnych latach swojego rozwoju podążała za postulatami odkrywania nowych kultur i zazdrośnie broniła do niego dostępu przed niepowołanymi spojrzem. Współcześnie trudno jednak zachować choćby pozory bycia członkiem ekskluzywnego klubu gentlemanów pykających fajkę w eleganckim, wiktoriańskim foyer i snujących barwne opowieści o swoich minionych dokonaniach. Jak trafnie zauważa Adam Kuper: „obecnie *każdy* interesuje się kulturą. Kiedyś dla antropologów kultura była terminem przynależącym do ich rzemiosła. Teraz tubylcy beczelnie opowiadają im o kulturze” (Kuper 2005: 3–4).

Wbrew obiegowym opiniom, ostateczne załamanie antropologicznego warsztatu jednak nie nastąpiło. Zdecydowanie runął za to mit jego obiektywnego oglądu i wyłączności metod. Antropologia ma się dobrze i zaobserwować można nawet ponowne zainteresowanie, wydawałoby się już lekko przykurzonym, zestawem klasycznych lektur. Pałace problemy współczesności przywróciły jej dawny blask, ostatni raz widziany bodajże latem 1968 roku w oczach grupki paryskich studentów. Kontrkultura potrzebowała antropologicznego zbioru kulturowych kuriozów, aby udowodnić staremu pokoleniu, iż świat zbudowany jest w sposób trochę bardziej skomplikowany niż im się wydawało. Dziś to samo skomplikowanie nastrocza nam trudności z oceną tego, co jest jeszcze do zaakceptowania jako wyraz wielokulturowości, a co już zagraża naszym fundamentalnym interesom. Zróżnicowania nie da się ominąć. Można je próbować zrozumieć. Tak też postępują co bardziej dociekliwi uczeni. Uzyskanie ogólniejszego oglądu na partykularne kwestie kultury stało się odważnym zamysłem kilku antropologicznych zapaleńców.

Do tej grupy zaliczyć można z pewnością Clifforda Geertza. Jak mało który badacz uparcie uczestniczy on w przedsięwzięciu pozornie skazanym na porażkę. Pragnie on bowiem nie tylko przyjrzeć się problemom współistnienia skrajnie odmiennych światopoglądów, ale też stara się postawić dia-

gnozę tych problemów, która rzeczywiście może przyczynić się do polepszenia warunków koegzystencji zachodniego racjonalizmu i tubylczego świata. Zgadza się on z opinią, że „w naszym społeczeństwie na przykład koneserem *par excellence* obcej umysłowości jest etnograf (do pewnego stopnia także historyk, a na inny sposób także powieściopisarz, chciałbym jednak odnieść się tutaj do moich własnych zastrzeżeń), dramatyzujący problem różnic, sławiący różnorodność i epatujący szerokimi horyzontami. Niezależnie od tego, jakie różnice metodologiczne podzieliły nas, jesteśmy jako etnografowie podobni do siebie, opętani zawodowo innymi światami i myślą o uczynieniu ich zrozumiałymi, przede wszystkim dla nas samych, a następnie dzięki użyciu narzędzi pojęciowych nie tak znów różnych od tych, którymi posługują się historycy i pisarze, dla naszych czytelników” (Geertz 2003a: 107)⁸¹. Z tych samych powodów uważa on też, że wewnętrzne podziały dyscyplinarne humanistyki muszą powoli tracić na znaczeniu. Antropologia nie tylko przestała być domeną zwartych monografii, ale również stała się rodzajem literackiego instruktazu obchodzenia się z rzeczywistością kulturową. Pozostając projektem naukowym, nie musi już używać dogmatycznie rozumianego instrumentarium w analizach kulturowych. Posługuje się ona metodami, które jeszcze do niedawna uważane były za niegodne prawdziwej nauki. Dziś jest może trochę mniej naukowa w znaczeniu nadanym jej przez dziewiętnastowiecznych podróżników i muzealnych kolekcjonerów; jednak jeśli jest nadal nauką, to zapewne jest to *fröhliche Wissenschaft*, jak kwituje to w innym miejscu Geertz.

Badanie kultury w zróżnicowanym kulturowo świecie jest obecnie rodzajem działalności, którą poza środowiskami naukowymi może uprawiać każdy bez większego przygotowania zawodowego. Przynajmniej spora część tych, którzy postrzegają siebie jako komentatorów rzeczywistości wyraża takie aspiracje. Antropologia pozostaje zatem na przegranym polu pod warunkiem, że akceptujemy jedynie jej punkt widzenia. Przesadny pesymizm w tym względzie jest jednak zbędny. Mało który współczesny antropolog ma jeszcze chęć na uparte trwanie przy swoich poglądach jako jedynie słusznej wizji ewolucyjnej, funkcjonalnej, strukturalnej, materialno-historycznej lub jakiegokolwiek innej. Jesteśmy skazani na podział łupów z innymi, gdyż kultura stanowi zbyt nośny temat, by móc się nim rozkoszować wyłącznie we własnym domowym zaciszu. Taki obrót sprawy może jedynie cieszyć. Świeża perspektywa zawsze będzie mile widziana, a konstruktywna dyskusja z przedstawicielami odmiennych punktów widzenia stać się może

⁸¹ Fragment ten dowodzi jeszcze jednej rzeczy. Jest on kolejną wymowną odpowiedzią na krytykę teorii Geerta i oskarżenia go o niechęć do historyzmu, o którym wspomniałem już w rozdziale czwartym.

źródłem cennych inspiracji. Popularność studiów kulturowych przerasta coraz śmielsze oczekiwania. Bada się kulturę z każdej możliwej strony, także z tej, z której niekiedy wcale nie chcemy na nią spoglądać. Co jednak począć ze społeczeństwem? Ten temat wydaje się zdecydowanie mniej interesujący dla osób postronnych, a samo pojęcie ulegać odsunięciu na boczny tor.

Spółeczeństwo jako zwyczajowa domena europejskiej nauki jest terminem, który posiada tradycje sięgające co najmniej średniowiecznych dysput na temat miejsca człowieka w życiu zbiorowym. Od czasów Durkheima stało się ono przedmiotem dociekań od strony organizacji strukturalnej i zachodzących wewnątrz niej procesów zmiany. Społeczny wymiar faktów kulturowych był przez długi czas postrzegany jako nadrzędny wobec kultury rozumianej w manierze Edwarda Tylora – jako zestawu materialnych obiektów, wyobrażeń i biologicznych uwarunkowań. Durkheimowski pogląd na temat faktów społecznych opierał się właśnie na tym założeniu. Wprawdzie fakty te stanowią twory swoiste, lecz nadal są to tylko pochodne społeczeństwa, a nie kultury. To solidarność grupowa i jej utrzymanie jest celem działań ludzi. Kulturowa tożsamość wydawała się mało istotnym, jeśli w ogóle dostrzeganym, czynnikiem cementującym poczucie wspólnotowości.

Francuski socjolog uważał, że solidarność społeczna jest zjawiskiem, które u jemu współczesnych podlega niepokojącemu zanikowi. Jego socjologiczna analiza samobójstwa udowodniała, że motywem przewodnim w tym przypadku jest poczucie braku solidarnej więzi ze społeczeństwem. Jego zdaniem, odrzuceni przez społeczeństwo stajemy się bezradni i tracimy z oczu najważniejszy cel naszej egzystencji, jakim jest podtrzymywanie relacji społecznych. Ludy egzotyczne są za to ostatnim bastionem prawdziwej jedności ludzkiej, zawartym w niewielkich wspólnotach zamieszkujących obrzeża cywilizowanego świata. Pogląd, że moralność ludów prymitywnych stanowi nieskażony zachodnią dekadencją obiekt kulturowego puryzmu stanowił popularny dziewiętnastowieczny typ myślenia o społeczeństwie. Ideały romantyzmu kojarzyły ten ideał z pojęciem ludu – odpowiednikiem egzotycznego społeczeństwa, tyle że na gruncie europejskim. Oddziaływanie tego przekonania jest zresztą widoczne do dziś w poglądach niektórych uczonych, nie mówiąc już o dyskursie publicznym, który przyjmuje je wprost za oczywiste. Przez długi czas starano się poddać ludy prymitywne ewolucyjnej hierarchizacji i nakreślić przekonującą wizję rozwoju ludzkości, od form najprostszej organizacji społecznej po szczytowe osiągnięcie ludzkiej doskonałości jakim miała być ówczesna cywilizacja zachodnia. Jej kontrpunktem stała się Australia i zamieszkujący ten kontynent Aborygeni. Durkheim zapożyczył wiele z materiałów australijskich, choć sam nigdy tam nie był. Etnografia Australii nie tylko potwierdzała jego teorie, lecz również zrestrukturyzowała je. Tak czy inaczej Aborygeni mimo woli stali się ży-

wym dowodem teorii ewolucji kultury i nosicielami najbardziej prymitywnych form życia społecznego. Wewnętrzna spójność hord aborygeńskich oddawać miała zaś zasady pierwotnej solidarności. Wprowadzony przez Durkheima podział na solidarność mechaniczną i organiczną rzadko kiedy jednak posiada swoje odzwierciedlenie w rzeczywistości. Jak ujmuje to James Boon, komentując kontekst naukowy otaczający myśl tego badacza: „obrazy solidarności społecznej nie zawsze są piękne” (Boon 1982: 54).

Badanie społeczeństwa zrodziło z jednej strony pragnienie odsłonięcia jego podstawowych struktur organizacji, z drugiej zaś dążono do wprowadzenia typologizacji istniejących form społeczeństw. Durkheimowska socjologia jest tego najlepszym przykładem. W pracy *O podziale pracy społecznej* ukazuje on te tendencje w świetle dociekań nad ówczesnym stanem naukowej refleksji na ten temat (Durkheim 1999). Zasadniczym pojęciem jest tu nadal solidarność społeczna. Jest ona oparta o zasadzie altruizmu, moralnego imperatywu właściwego najbardziej społeczeństwom prymitywnym. Zachodnie społeczeństwo cierpi, w jego mniemaniu, ze względu na poszerzający się stan anomii prawnej i moralnej, która dotyka życie gospodarcze. Dziewiętnastowieczna etyka zawodowa dostarcza mu wielu przykładów takiego stanu rzeczy. Prawne konsekwencje działań niezgodnych z przyjętymi normami coraz bardziej się degenerują, a samo prawo jest coraz częściej naciągane do potrzeb takiej czy innej grupy interesów. Zjawisko to jest nieobecne lub istnieje jedynie w formie śladowej w społeczeństwach przedindustrialnych. Teoria Durkheima nie jest jednak oczywistą odmianą społecznego darwinizmu. Podobną niezależność deklarował on zresztą wobec innych współczesnych mu nurtów naukowych, jak np. pozytywizmu. Odcina się od tego typu analogii, gdyż jeśli traktować teorię Darwina w kategoriach moralnych, to byłaby ona bardziej egzemplifikacją egoistycznego podejścia do życia w społeczeństwie niż afirmacją egalitarnej zbiorowości. Tak więc, francuski uczyony nie jest zainteresowany prostym przełożeniem zasad darwinizmu na język socjologii. Chodzi mu o ukazanie tego, jak wewnętrzny systemowy podziały i stratyfikacje wpływają na więzi społeczne oraz o przedstawienie faktycznych typów tych więzi. Jeśli zatem umownie potraktować badania Durkheima jako część paradygmatu ewolucyjnego, to powinniśmy w pierwszej kolejności mieć na uwadze jego teorię podziału form życia społecznego i zjawisk się z niego wywodzących. Podział ten jest oparty na obowiązujących w danym społeczeństwie zasadach współżycia. Odzwierciedla się w nich obecny w naturze ludzkiej odwieczny antagonizm pomiędzy elementem biologicznym a społecznym. Ludzie w swych codziennych praktykach muszą stale dokonywać wyborów między uwarunkowaniami organizmu i środowiska a społecznym powiązaniem z innymi ludźmi. W jego mniemaniu socjologia jest nauką, która potrafi przedstawić

ten problem lepiej niż inne dyscypliny. Nie odmawiając im praw do zajmowania się analizą ludzkiej aktywności, uważa on, iż wszelkie fakty rzeczywistości posiadają w końcowym rozrachunku kontekst społeczny. Podejście to starał się popularyzować na łamach założonego przez siebie czasopisma „L'Anée sociologique”.

Rola socjologii w dziewiętnastowiecznej nauce stała się znacząca nie tylko za sprawą Durkheima. Podobny ścisły związek tej dyscypliny z szerokim spektrum zjawisk rzeczywistości widział jeden z jego najbliższych współpracowników – Marcel Mauss. Uważał on, że patrząc na te zjawiska należy badać „całościowe fakty społeczne”. Poszukiwanie konkretnych form życia społecznego w świecie jego partykularnych manifestacji było zamierzeniem badawczym, które rozwijał konsekwentnie w czasie całej swej kariery. Dobitny tego wyraz dał w tomie *Socjologia a antropologia* (Mauss 2001). W odpowiedzi na pojawiającą się i pogłębiającą specjalizację nauk społecznych pisze, że; „po tym jak z konieczności socjologowie zbyt wiele dzielili i abstrahowali, trzeba, by starali się odtworzyć całość” (Mauss 2001: 303), a dalej: „badania tego rodzaju pozwalają bowiem dostrzec, zmierzyć, zrównoważyć różne pobudki estetyczne, moralne, religijne, gospodarcze, różne czynniki materialne i demograficzne, na których całokształcie wspiera się społeczeństwo i które konstytuują życie zbiorowe; świadome kierowanie się nimi jest sztuką najwyższą – *Polityką* w sokratycznym sensie tego słowa” (Mauss 2001: 306).

Wizja socjologii wszechogarniającej otworzyła furtkę do badań systemowych i spojrzenia holistycznego. Dla Maussa uprawiana przez niego dyscyplina stanowiła klamrę spinającą inne kierunki, w tym rodzącą się wówczas antropologię społeczną⁸². Poza antropologią włączył on do swojego projektu także psychologię, o której mówi, że w przypadku analizy zjawisk społecznych stanowi ona „psychologię zbiorową”. Pogląd ten wpływa z innego założenia składającego się na jego teorię społeczną, a które stanowi zarazem istotny głos w znacznie starszej dyspucie niż debata nad

⁸² Oczywiście można się spierać, czy w czasach działalności Maussa i Durkheima antropologia stanowiła odrębną dyscyplinę, czy też była jedynie specjalizacją w obrębie socjologii. Niemniej jednak uważam, że w tych właśnie latach badania nad ludami pozaeuropejskimi zaczęły przeobrażać się w odrębny kierunek, który z czasem przerodził się w antropologię społeczną na gruncie brytyjskim i kontynentalno-europejskim oraz antropologię kulturową w Stanach Zjednoczonych. Z drugiej strony, przyjmując ten punkt widzenia, z powodzeniem można uznać zarówno Durkheima, jak i Maussa za antropologów, gdyż obaj uczeni wykorzystywali w swych badaniach materiały zaczerpnięte ze społeczeństw pozaeuropejskich. Przyjmijmy jednak, że kwestia nazewnictwa jest w tym przypadku nieistotna, a za punkt odniesienia w tej dyspucie posłuży przyjmowane przez badacza spojrzenie na relację kultury i społeczeństwa. W tym sensie francuscy uczeni są socjologami, ponieważ interesuje ich badanie społeczeństwa właśnie, a nie kultury.

zakresem badań socjologicznych. Uważa on, że socjologia tak samo jak psychologia jest częścią biologii, ponieważ przedstawiciele obu dyscyplin stykają się podczas swoich studiów z żywymi ludźmi, nie zaś z czystymi pojęciami i ideologicznymi produktami umysłu. Podział *Geisteswissenschaften/Naturwissenschaften* znajduje tym samym nowe ujęcie. W tym układzie pojęcie antropologii zajmuje zadziwiające miejsce. Nie jest to termin odnoszony do wąskiej subdyscypliny socjologicznej, ale stoi ona ponad socjologią, gdyż należy do „zespołu nauk rozpatrujących człowieka jako istotę żywą, świadomą i podlegającą uspołecznieniu” (Mauss 2001: 311).

Durkheim i Mauss zakładali, że społeczeństwo pełni rolę nadrzędną wobec zjawisk, które ten drugi nazwałby tym, co partykularne, szczegółowe, nieogólne – innymi słowy wobec tego, co kulturowe. Nauka europejska podchwyciła ten punkt widzenia i przez długie lata realizowała w swym programie jego założenia. Zupełnie inną drogą poszły nauki społeczne po drugiej stronie Atlantyku. Amerykańskie badania nad kulturą skupiły się właśnie na obiektach kulturowych, upatrując w nich swojego podstawowego przedmiotu dociekań. W ciągu kolejnych lat rozdźwięk pomiędzy modelem nauki rozwijanym w Stanach Zjednoczonych a europejskim wzorcem uprawiania badań pogłębiał się. Jego konsekwencją było wykształcenie się antropologii kulturowej w Ameryce Północnej i antropologii społecznej w Europie (termin ten jest szczególnie popularny na gruncie brytyjskim). Opozycja kultura/soczeństwo stała się tym samym metaforycznym przedstawieniem głównych różnic w podejściu metodologicznym i teoretycznym antropologii. Zaistniały podział wytłumaczyć można następująco w jego najbardziej ogólnym zarysie. Nauka amerykańska rozwijała się w zdecydowanie odmiennym kontekście ideologicznym od europejskich dróg myślenia o świecie ludzkich poczynają. Kontekst ten był zaś konsekwencją odmienności tradycji naukowych. Naczelnym pojęciem amerykańskiej antropologii stała się kultura i to ona wyznaczyła kierunek późniejszym nurtom wyrosłym z tej dyscypliny. W Wielkiej Brytanii i Francji to społeczeństwo uzyskało prymat w procesie naukowej analizy i utrzymywało go jeszcze do niedawna w wielu dziedzinach wiedzy o człowieku. Antropologia kulturowa wyrosła na gruncie filozofii niemieckiego idealizmu, filozofii języka, psychologii i językoznawstwa. Antropologia społeczna zawdzięcza wiele ze swoich dokonań pracom takich socjologów, jak Durkheim, którzy podkreślali znaczenie pierwiastka społecznego. Ten podział obowiązywał jeszcze do niedawna, a w wielu przypadkach nadal utrzymuje on swoją pozycję jako mniej lub bardziej świadomy wyraz akceptacji teoretycznych fundamentów nauk społecznych.

Dość jednak w tym miejscu powiedzieć, że antropologia symboliczna przejęła bagaż powyższego rozróżnienia. Podział na jej wariant amerykański i brytyjski jest aż nadto widoczny i nie można go w żaden sposób pominąć

w rozważaniach na temat pojmowania przez przedstawicieli obu nurtów pojęcia symbolu czy działania społecznego. Oczywiście konkretne drogi rozwojowe poszczególnych antropologów symbolicznych różnią się od siebie, niekiedy nawet znacznie. Niemniej jednak przyjęta przez takich badaczy, jak Geertz i Turner perspektywa wykazuje zadziwiającą zbieżność z tradycją filozofii *Verstehen* i socjologii rozumiejącej Webera z jednej strony oraz socjologii durkheimowskiej z drugiej. W niniejszym rozdziale rekapitułującym dotychczasowe rozważania postaram się wykazać, jak podział ten przekłada się na rozumienie kultury i społeczeństwa przez antropologię symboliczną po obu stronach Atlantyku. Inną kwestią jest, czy rozróżnienie to jest jedynym czynnikiem wpływającym na odmienną przyjętych perspektyw naukowych, czy może posiada on także jeszcze inne źródła?

2. Akademycki kontekst badań nad kulturą w tradycji amerykańskiej

Pojęcie kultury jest dziś, jak żadne inne, obiektem zainteresowania nie tylko antropologów, ale też przedstawicieli nawet wyjątkowo odległych dziedzin. Staramy się obecnie poszerzyć nasze jej rozumienie i w tym celu przyjmujemy każdą propozycję, nawet te, wydawałoby się, najbardziej niedorzeczne. Każda propozycja godna jest uwagi, pod warunkiem, że zawiera w sobie pytanie o kulturę. Badanie kultury posiada jednak pewne tradycje teoretyczne, które kształtują nasze rozumienie świata obrzędów, wartości i instytucji. Nie sposób ich pominąć w przypadku rozważań na temat rozwoju tego pojęcia, gdyż stanowią one o współczesnym kształcie koncepcji kultury i określają jej ramy epistemologiczne. Klasyczna definicja autorstwa Melvilla Herskovitza mówi, że kultura jest zjawiskiem nabytym, nigdy nie zostaje nam wszczepiona poprzez genetyczne uwarunkowania. Parafrazując metaforycznie tę tezę stwierdzić możemy, że równie nabyte są nasze modele jej naukowej konceptualizacji. Oznacza to, że wszystkie teorie kultury są ekstrapolacją aktualnego stanu dyskursu kulturowego. Wynikają one z pewnego kontekstu naukowego i zawierają w sobie jego elementy ideologiczne. Tylor definiował kulturę jako zestaw pewnych składowych. Była ona praktycznie tożsama z pojęciem cywilizacji. Jego definicja oddaje ducha dziewiętnastowiecznego typu rozumienia kultury. W oczach wielu była ona częścią ludzkiego apanażu, na równi ze stroną fizykalną. Włączenie do tylorowskiego zbioru wszelkich możliwych elementów jawiących się jako „kulturowe” miało być zabiegiem oddającym ówczesne poczucie, że cywilizacja jest zjawiskiem uniwersalnym i wszechogarniającym. Uniwer-

salność nie jest jednak cechą pożądaną w przypadku definicji, a definicja pojęcia kultury jest przypadkiem szczególnym, ponieważ dotyczy ona nie tylko wydestylowania abstrakcyjnego terminu, lecz zjawiska dotyczącego najbardziej żywotnych kwestii ludzkiej egzystencji. Tu potrzebna jest precyzja stawianych wniosków. Propozycja Tylora była na tyle ogólna, że w sumie umożliwiała wciągnięcie w jej obręb różnorodnych zjawisk, które dziś wymagałyby większego doprecyzowania, jeśli chodzi o ich związek z kulturą. Doprowadziła ona również do poszerzenia pola kulturowych dociekań i w efekcie pojawienia się całego szeregu innych definicji. Potrzeba dokonania pewnej systematyzacji perspektyw badania kultury stawała się coraz bardziej nagła. Założenie to zostało rozwinięte w myśli antropologicznej Alfreda Kroebera i Clyde'a Kluckhohna. Obaj uczeni dążyli do uporządkowania istniejących koncepcji i ich typologizacji ze względu na podzielane założenia teoretyczne. Tak więc mieliśmy do czynienia z definicjami: opisowo-wyliczającymi (Tylor), historycznymi (odwołującymi się do takich terminów, jak tradycja i dziedzictwo), normatywnymi (podkreślającymi wpływ norm społecznych na zachowania ludzkie i obiekty kulturowe), psychologicznymi (podkreślającymi rolę procesu socjalizacji w kształtowaniu indywidualnych postaw kulturowych), strukturalistycznymi (ukazującymi całościowy i systemowy charakter kultury objawiający się w różnych kontekstach kulturowych) oraz *last but not least* definicje genetyczne (wprowadzające opozycyjne rozumienie kultury i natury oraz badające, jak proces kumulacji wiedzy kulturowej przedstawia się w skali czasu (Kwaśniewski 1987: 190).

Do czasów Franza Boasa tylorowski sposób rozumienia kultury dominował także w amerykańskich naukach społecznych i dopiero przerzucenie ciężaru gatunkowego na kulturowy partykularyzm zmieniło ten stan rzeczy. Wpływ Boasa na amerykańskie studia kulturowe i tamtejszą antropologię jest niezaprzeczalny; posiada on również swój wydzźwięk w pracach niektórych amerykańskich antropologów symbolicznych, w tym Geertza. George Stocking pisze, że Boas był w pełni świadom zmian, jakie zachodzą na jego oczach w przypadku pojęcia kultury (Stocking 1965: 3). W zasadzie przeobrażeniom nie ulegało samo pojęcie, ale kontekst, w jakim zostało ono umieszczone. W eseju *Human Faculty as Determinated by Race* Boas stwierdza, że pojęcie kultury nadal jest obciążone spojrzeniem ewolucyjnym. Nadal przedstawiano bowiem kulturę jako pojedynczy fenomen, który może posiadać mniejszy lub większy stopień komplikacji w różnych społeczeństwach. Pogląd ten wywodzi się jeszcze ze starożytnego założenia, że kulturę (cywilizację) można poddawać ocenie ze względu na stopień jej zaawansowania. Właściwa kultura jest tylko jedna, inne sposoby życia to nic ponad barbarzyńskie i szokujące obyczaje, które co prawda można opisać, ale nigdy zaakceptować. Tym, co rzuca się w oczy jest tu istotny impuls nadany przez

Boasa nowoczesnemu pojmowaniu kultury. Ewolucjonizm w swym bezgranicznym zadufaniu wierzył, że zjawiska kulturowe można zebrać i ułożyć w prostą linię rozwojową. Podkreślał on ich cechy technologicznego i duchowego poziomu, by w końcu stwierdzić, że finalnym etapem ludzkiej działalności jest europejski model cywilizacyjny. Koncepcja Boasa uznawała ten pogląd za całkowicie błędny. Jeśli już powinniśmy cokolwiek podkreślać w badaniu kultury, to powinna być to raczej mnogość jej form. Stocking stwierdza, że teza ta ufundowała współczesną myśl antropologiczną. Badanie kultur jest znacznie bardziej interesujące niż badanie kultury. Innym problemem poruszonym przez Boasa jest rola kulturowej determinacji ludzkich zachowań. Nie da się określić kierunku naszych poczynań bez odwołania się do czynników kulturowych. Trzeba jednak wiedzieć jak te czynniki kształtują zachowanie w formie związanej z przynależnością do określonej kultury. Z pomocą Boasowi przyszedł w tej kwestii jego przyjaciel, amerykański psycholog Henry L. Davidson. Podczas swojej praktyki klinicznej zetknął się on z pacjentami o zróżnicowanym pochodzeniu kulturowym. Zauważył, że przedstawiciele jednych kultur szybciej przyswajają sobie w okresie dorastania nowe doświadczenia, inne zaś znacznie wolniej. Sugestia, że może mieć to związek z ich zapleczem kulturowym wydawała się dość oczywistym i logicznym wnioskiem. Zainteresowanie Boasa psychologią eksperymentalną wynikało także z coraz bardziej klarownego dla niego założenia, że antropologia jako nauka o człowieku powinna skupić się na lokalnych wariantach życia. Analiza różnic kulturowych jest bowiem kluczem do zrozumienia ogólnych procesów, które kształtują ludzkie działanie.

Koncepcja kultury wyłoniona przez Boasa stała się dla amerykańskiej antropologii tym, czym socjologia Durkheima była dla europejskich badań kulturowych. Jego otwarcie się na psychologię stało również w bliskim związku z ówczesnym amerykańskim sposobem patrzenia na koncepcję kultury jako wytworu umysłu. Poruszanie się w sferze ludzkich wyobrażeń jest bowiem charakterystyczną oznaką dopuszczenia do głosu postaw i modeli działania, które nie są wynikiem procesu cywilizacyjnego ujednociania świata, lecz ruchem w przeciwną stronę – w kierunku legitymizacji zróżnicowania. Proces cywilizacyjny nie jest bowiem ukierunkowanym mechanizmem wygładzania kulturowych chropowatości, ale zjawiskiem podkreślającym znaczenie lokalnego kontekstu.

Jeśli jednak mowa o procesie cywilizacyjnym, trudno nie wspomnieć o Norbercie Eliasie. Uczony ten podjął temat relacji pomiędzy pojęciem cywilizacji i kultury w swej słynnej pracy *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu* (Elias 1980). Powodem, dla którego warto przyjrzeć się jego założeniom, jest bliski związek niemieckiej socjologii z antropologią amerykańską i pojmowaniem przez nią koncepcji kultury. Socjologia Eliasa wyraża tę za-

leżność również poprzez przeciwstawienie pojęcia kultury pojęciu cywilizacji preferowanemu przez naukę francuską, co również starał się wykazać Kuper. Korzenie opozycyjnego traktowania wizji nauk społecznych przez francuskich i niemieckich uczonych sięgają jeszcze głębiej, a mianowicie okresu Wielkiej Rewolucji Francuskiej oraz narodzin ideologii oświecenia. Przeciwstawiano wtedy (głównie ze strony niemieckiej) ideały rewolucji, wraz z jej kosmopolityzmem, zniesieniem barier społecznych i różnic statusowych, cechom społeczeństwa niemieckiego, które miało jawić się jako ostoja tradycyjnych wartości niemieckich, takich jak przywiązanie do autorytetu, ale także silne podkreślenie indywidualizmu. Ten uproszczony obraz jest w pewnym sensie także odzwierciedleniem ówczesnych obaw przed upowszechnieniem się pojęcia cywilizacji jako czegoś narzuconego z zewnątrz; czegoś, co zaprzecza wartościom narodowym (Kuper 2005: 27). Francuski uniwersalizm postawiony został zatem naprzeciw niemieckiemu nacjonalizmowi, choć niekoniecznie w formie znanej z poglądów Ryszarda Wagnera czy Otto von Bismarcka. Nacjonalizm niemiecki miał w tym przypadku być odpowiedzią na szerzący się kosmopolityzm uosabiany w mniemaniu wielu Niemców w postaci francuskiego i brytyjskiego kolonializmu. Kultura niemiecka miała zaś stanowić ostoję niewzruszonych wartości kulturowych, nie zaś służyć poszerzaniu zasięgu tzw. „cywilizowanego świata”. Jak pisze Kuper „to, co Francuzi rozumieli jako transnarodową cywilizację, Niemcy uważali za źródło zagrożenia dla charakterystycznych kultur lokalnych” (Kuper 2005: 28).

Rozwój pojęcia kultury w amerykańskich naukach społecznych zawdzięcza wiele spojrzeniu zbliżonemu do tego zawartego w dziełach niemieckich socjologów. Inspiracja ta nie wynikała zresztą wyłącznie z lektur prac niemieckich uczonych. Ważnym źródłem, z którego czerpano wiedzę o założeniach niemieckiej socjologii, była obecność takich uczonych, jak Alexander von Schelting czy Karl Mannheim na amerykańskich uczelniach (Tokarski 2001: 19). To oni właśnie przybliżyli tezy Webera i zainicjowali dyskusję na temat rozdziału pojęć *Gesellschaft* i *Gemeinschaft*, który to miał stać się znacznie później jednym z centralnych punktów amerykańsko-europejskiej debaty na temat natury społeczeństwa. Nie może zatem dziwić fakt, że niemiecka tradycja socjologiczna ukształtowała w znacznym stopniu poglądy takich amerykańskich uczonych, jak m.in. Talcott Parsons. Jego dokonania na polu socjologii są zaś w prostej linii punktem odniesienia dla Geertza i Schneidera. Parsons opracował teorię systemu społecznego, która wychodziła poza utarty przez konwencję model rozumienia zjawisk społecznych. Z czasem skupił się też na wprowadzeniu rozróżnienia porządków rzeczywistości na zjawiska społeczne, fizyczne i kulturowe. Podział ten ukształtował późniejsze założenia amerykańskiej antropologii, która traktowała je jako wzajem-

nie uzupełniające się, niemniej jednak osobne systemy. Interakcje zachodzące pomiędzy nimi kształtują bowiem jednostki w sposób właściwy każdej z tych sfer. Oznacza to, że pola społeczne, kulturowe i biologiczne współtworzą ogólny system scalający wszystkie zachowania i światopogląd w jeden typ oglądu świata, nie tracąc przy tym swojego specyficznego charakteru. Założony przez Parsonsa w 1946 roku na Uniwersytecie Chicagowskim Departament Stosunków Społecznych miał realizować to założenie poprzez połączenie doświadczeń różnych dyscyplin naukowych, ze szczególnym podkreśleniem roli socjologii, psychologii i antropologii. Socjologia miała problemy systemu społecznego, psychologia – kwestie ludzkiej natury, a antropologia podejmować się analizy zjawisk kulturowych. Studia kulturowe realizowane były w ramach tego ośrodka badawczego w oparciu o tezę mówiącą o swoistości systemu kulturowego. Ten pogląd nie był żadnym istotnym novum, jednakże jego praktyczne zastosowanie w działalności naukowej uczonych związanych z ośrodkiem chicagowskim przyczyniło się do stworzenia definicji pojęcia kultury, która stała się obowiązująca na wiele lat. Kultura stała się zjawiskiem umieszczonym w sferze ludzkich wyobrażeń i idei. Jej istoty poszukiwać zaś należało w praktycznych działaniach i języku znaczeń opisujących te działania. Nie trzeba chyba dodawać, że antropologia symboliczna skwapliwie skorzystała z tego postulatu i na swój sposób wykorzystwała go w swoich własnych badaniach. Specjalizacja nauk społecznych, jaka miała nastąpić w przyszłości w mniemaniu przedstawicieli szkoły chicagowskiej, pozwalała na uzyskanie przez antropologię pełnej autonomii w kwestii badań nad kulturą. Antropologia amerykańska wykorzystwała tę swobodę, penetrując w latach późniejszych te zakamarki zjawisk kulturowych, które pozostawały jak dotąd nie naruszone przez analizę naukową. Poszerzenie zakresu badań antropologicznych przez amerykańskich badaczy sprawiło, że nauka ta skupiła się na analizie wpływu, jaki kultura wywiera na czynności życia codziennego oraz, jak wpływ ten uwidacznia się w ludzkich sposobach myślenia.

Kuper zauważa, że projekt nauk społecznych postulowany przez Parsonsa wytknął antropologii tamtych lat dotkliwy brak precyzji w kwestiach najważniejszych, takich jak jednolita definicja kultury (Kuper 2005: 46). Jak już wspomniałem, zarzut ten próbowali jeśli nie obalić, to przynajmniej nieco złagodzić Kluckhohn i Kroeber. Próba systematyzacji pojęcia kultury nie mogła jednak zastąpić jej rzeczywistego doprecyzowania. W tej kwestii Kluckhohn (skądinąd bliski współpracownik Parsonsa) opowiedział się za utworzeniem na uniwersytecie w Harvardzie interdyscyplinarnego ośrodka łączącego doświadczenia i osiągnięcia różnych kierunków badawczych w jeden zwarty prąd naukowy. Założenie to sprowadziło się w praktyce do powstania nie tyle nowej jednostki badawczej, co raczej klubu dyskusyjnego-

go⁸³. Uczestniczył w nim Parsons, Kluckhohn oraz kilku innych uczonych, którzy podzielali pogląd, że należy wyzbyć się dotychczasowych mylnych przekonań co do natury badań społecznych i zająć się analizą zjawisk społecznych i kulturowych w ich ujęciu systemowym. Pojęcie kultury zostało tym samym umieszczone w kontekście holistycznym. Kultura stała się systemem jednostek połączonych relacjami o różnorodnym charakterze. Definicja kultury nadal nastroczała jednak wielu trudności, poczynając od ustalenia takich kwestii, jak zasięg systemu kulturowego a zasięg systemu społecznego, czy tego, co tak właściwie przynależy do zespołu elementów kulturowych. Tylorowski model kultury wciąż silnie oddziaływał bowiem na kształt amerykańskich nauk społecznych, co odbijało się na sposobie ujmowania tego problemu w wielu ośrodkach akademickich w Stanach Zjednoczonych. Ruch zapoczątkowany przez Parsonsa i Kluckhohna nie pozostał jednak bez echa. Teza mówiąca, że kultura opiera się w głównej mierze na jednostkach znaczeniowych (symbolach) niepostrzeżenie wkradła się na salony akademickich debat i przetarła szlaki dla późniejszych kierunków nawiązujących do tego założenia. Szkoła chicagowska stała się zaś miejscem, gdzie nowe spojrzenie zyskało swój najpełniejszy wyraz.

Wpływ tzw. szkoły chicagowskiej na amerykańskie nauki społeczne pierwszej połowy XX w. jest bezsporny. Postulowane w jej ramach tezy nie tylko stały się przez pewien czas intelektualną modą, ale też nadały badaniom nad społeczeństwem i kulturą istotny impuls do ich współczesnego ujęcia. Trzeba również mieć na uwadze fakt, że trudno mówić o jednej „szkole chicagowskiej”. Tamtejszy uniwersytet skupiał uczonych realizujących programy badawcze o bardzo szerokim spektrum metodologicznym i teoretycznym. Wiele ze swoich osiągnięć ugrupowanie to zawdzięcza indywidualnym zainteresowaniom badawczym poszczególnych uczonych. Oprócz wspomnianej przeze mnie szkoły socjologicznej istniała także szkoła religioznawcza (w jej ramach działał chociażby przez pewien czas Mircea Eliade), szkoła ekologii społecznej, jak też szkoła badań kryminalistycznych. Współcześnie kontynuacją tej tradycji jest chicagowska szkoła ekonomiczno-filozoficzna (Tokarski 2001: 14). Niemniej wszystkie te formacje naukowe podejmowały problem zjawisk kulturowych w obrębie oglądu humanistycznego. Badając wytwory ludzkiego działania i ludzkie światopoglądy należy bowiem podjąć się jednoczesnego zadania rekonstrukcji znaczenia, jakie te kwestie mają dla samych badanych. Koncepcja czynnika humanistycznego Floriana Znanieckiego oddaje doskonale ten typ podejścia naukowego. Znaniecki, jako jeden z uczonych wywodzących się z kręgu chica-

⁸³ Klub ten zyskał nazwę *Levellers*, zaczerpniętą od osiemnastowiecznego ruchu społecznego, którego członkowie głosili zasady równości społecznej i religijnej.

gowskiego, widział w badaniach społecznych nie tylko beznamietną analizę socjologiczną, ale też próbę pragmatycznego przedstawienia rzeczywistych podstaw zjawisk społecznych i kulturowych, tak jak widzą je ludzie będący przedmiotem owej analizy. Zgodnie z tym poglądem, aby móc dogłębnie ukazać opisywane problemy badawcze, należy być szczególnie wyczulonym na kwestie, które antropologia symboliczna nazwała „tubylczym punktem widzenia”. Istotnym zatem staje się kontekst jaki otacza analizowany problem, nie zaś wyłącznie fenomenologicznie rozumiana istota tego problemu.

Szkoła Chicago i Uniwersytet Harvarda nie były jedynymi amerykańskimi ośrodkami naukowymi, w których podejmowano kwestię kontekstualizacji problemów społecznych. Swoista konkurencja wykształciła się na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku. Tamtejszy wydział socjologii pretendował do zajęcia pozycji sukcesora szkoły chicagowskiej od końca lat czterdziestych XX w. Po okresie umacniania się pozycji socjologii na amerykańskich uniwersytetach w okresie międzywojennym nowojorski ośrodek zyskał miano jednego z najbardziej aktywnych wydziałów w Stanach Zjednoczonych. Jeśli zatem Chicago nadało instytucjonalny kształt amerykańskiej socjologii, to Nowy Jork stał się po II wojnie światowej główną siłą napędzającą badania społeczne w tym kraju. Rywalizacja, jaka wkrótce dała się zauważyć pomiędzy tymi dwoma ośrodkami, miała zarówno metodologiczne, jak i teoretyczne źródła. Ten stan rzeczy wynikał z nieco odmiennej i, jak zauważa Elżbieta Hałas – również bogatszej, tradycji naukowej socjologii uprawianej na uniwersytecie Columbia (Hałas 2001: 118). Największe zasługi w tej mierze przypisać należy Franklinowi H. Giddingsowi, jednemu z fundatorów nowojorskiej szkoły socjologii. Jego działalność naukowa, nacisk kładziony na tworzenie monografii dotyczących życia i pracy znaczących socjologów oraz przede wszystkim ukazanie relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem nadały socjologii uprawianej na uniwersytecie Columbia wymiar teoretyczny, który miał stać się później podporą amerykańskiej socjologii. Jako istotną zasługę nowojorskiego wydziału socjologii poczytać należy zbliżenie, jakie nastąpiło za pośrednictwem innego tamtejszego socjologa, Roberta M. MacIvera, z wydziałem antropologii. Nowojorscy antropolodzy skupieni wokół Franza Boasa byli żywo zainteresowani współpracą z socjologami przynajmniej z jednego powodu. Socjologia tamtych lat dostarczała podłoża teoretycznego, które wskazywało antropologii ogólniejsze ramy poznawcze, jak i umacniało jej miejsce wśród pozostałych nauk społecznych. Entuzjazm dla propozycji połączenia sił wykazywali: Ruth Benedict, Ralph Linton, Abram Kardiner, Edward Sapir, Alfred Kroeber oraz Margaret Mead. Za wcześniejszą zapowiedź nadchodzącego trendu połączenia sił socjologii i antropologii uznać można także powołanie do życia w 1919 r. odrębnej jednostki badawczej, jaką była New School of Social Research, swo-

istej alternatywy dla prób zunifikowania metod pracy na samej uczelni Columbia. Tam również propagowany był ideał „odświeżenia” dogmatycznych zasad badań społecznych i nadanie im względnie interdyscyplinarnego charakteru. Nowojorski model nauk społecznych kierował się w stronę ogólnego „oglądu humanistycznego”, co też zostało dogłębnie przedstawione w pracach MacIvera.

Uniwersytet Columbia to jednak przede wszystkim ośrodek socjologiczny kojarzony obecnie w pierwszej kolejności z nurtem interakcjonizmu symbolicznego. Kierunek ten dość często postrzegany jest obecnie jako naturalne rozwinięcie ideałów teoretycznych i metodologicznych zapoczątkowanych przez Giddingsa i MacIvera. Jest to oczywiście założenie zbyt ogólne, by móc nakreślić prostą linię rozwojową pomiędzy wczesnymi latami socjologii na Columbia a współczesnym sposobem uprawiania nauki w tym ośrodku. Niemniej istnieje wyraźna nić afiliacji intelektualnych łącząca prace pierwszych nowojorskich socjologów i ich dzisiejszych następców. Interakcjonizm jako zasada socjologicznego spojrzenia analitycznego zakładał i zakłada nadal nadrzędną rolę relacji; w odróżnieniu od klasycznej socjologii nie skupia się na substancjalnych problemach życia społecznego i budowaniu definicji. Podobnie uważał MacIver, Giddings, czy dzielący ich poglądy Florian Znaniecki. Sposób uprawiania nauk społecznych na wschodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych zyskał tym samym na swej dynamice i świeżości spojrzenia. Naczelnym tematem podejmowanym w ramach badań społecznych stał się system związków łączących jednostki systemu społecznego na drodze praktycznych działań. Kultura okazała się jednym z najważniejszych czynników kształtujących ludzkie zachowania społeczne, co też widoczne jest w pracach wielu amerykańskich uczonych podejmujących problem analizy formy i motywów zachowań zbiorowych a wywodzących swoje teoretyczne korzenie właśnie z tradycji badawczej ośrodków w Chicago i Nowym Jorku.

3. Akademicki kontekst badań nad społeczeństwem w tradycji brytyjskiej

W odróżnieniu od pojęcia kultury problemy badawcze, które łączy jeden wspólny mianownik – „społeczeństwo”, nie doczekały się współcześnie tak wielkiego zainteresowania. Kultura wysunęła się na pierwszy plan zagarniając niejako gros uwagi, tak środowisk akademickich, jak i w debacie publicznej. Ten fakt może co najmniej dziwić. To właśnie problemy społeczne tworzą bowiem zasadniczy trzon przedmiotu badawczego większości nauk społecznych. Hasło „problem społeczny” przykuwa jednak

obecnie uwagę głównie w kontekście problemu do rozwiązania lub patologicznego stanu społecznego, który należy jak najszybciej przezwyciężyć. Badanie społeczeństwa stało się *passé* z różnych względów. Do najważniejszych z nich zaliczyć można kompromitację wielkich ideologii społecznych. Zmiany społeczno-polityczne ostatnich dwóch dekad dobitnie ukazały, iż wszelkie podjęte dotychczas próby inżynierii społecznej na wielką skalę szybko tracą swój początkowy impet, z czasem podlegają degeneracji lub, co gorsza, stają się narzędziem totalitaryzmu. Marksizm, wraz z materializmem historyczno-kulturowym, stanowił taki projekt i po latach możemy stwierdzić (patrząc z perspektywy społeczeństwa posttotalitarnego), że nie spełnił pokładanych w nim oczekiwań jako elementu progresywnej zmiany społecznej. Oczywiście nie można łączyć wszelkich nurtów czerpiących z marksizmu i utożsamiać ich z materialistycznym formalizmem. Marksizm przeszedł długą drogę i dziś jest z pewnością kierunkiem, który nie jest już tym samym nurtem, co w latach sześćdziesiątych, kiedy to uważano go za receptę na ówczesne bolączki społeczeństwa zachodniego. Takie prądy, jak choćby ekologia kulturowa, czerpią z niego obecnie te elementy teoretyczne, które są akceptowane przez szerokie kręgi akademickie jako próba racjonalnego ujęcia kwestii adaptacji środowiskowej człowieka. Nie zmienia to jednak faktu, że marksizm i materializm kulturowy stanowią kierunki humanistyki o skomplikowanej i niejednoznacznej przeszłości.

Antropologia jest dziedziną wiedzy, która także posiada tego typu niechlubną przeszłość, rzutującą w wielu wypadkach na jej współczesny odbiór. Jest to szczególnie widoczne w innych niż euroatlantycki krąg kulturowy⁸⁴. Kolonializm stanowi taką właśnie plamę na honorze, a duża część antropologicznego dyskursu drugiej połowy XX w. stanowi próbę jej konceptualizacji i ewentualnego załagodzenia skutków moralnej kompromitacji. Kolonialne uwikłanie antropologii często postrzegane jest jako wyraz instrumentalizacji wiedzy na rzecz ośrodków władzy. Jest to po części stanowisko nie pozbawione racji. Jak stwierdza Adam Kuper „od samego początku antropologia zwykła była przedstawiać siebie jako naukę, która może być przydatna kolonialnej administracji” (Kuper 1987: 130). Intelktualna atmosfera przełomu XIX i XX w. sprzyjała ideologii kolonialnej, jak i stanowiła sama w sobie argument na rzecz bycia „pierwszym w wyścigu mocarstw”. Dążenie do poszerzenia zasięgu władzy, terytorialnej dominacji i ekonomicznego zysku stanowiło wówczas oczywistą motywację działań europejskich osadników w Afryce i Azji. Ten typ rozumowania nieobcy był również społeczeństwom jeszcze do niedawna samych będących grupą skolonizo-

⁸⁴ Uważam, że w tym kontekście można również odczytywać słynną polemikę Marshalla Sahlinsa i Gananatha Obeyesekere.

waną, żeby przypomnieć tylko kuriozalne z dzisiejszego punktu widzenia roszczenia polskiej Ligi Kolonialnej w okresie międzywojennym. Ideologia kolonializmu stała się elementem polityki. Ten, kto posiadał większe i zasobniejsze kolonie mógł decydować o sprawach Europy.

Wiek Brytania stanowi archetypiczny wręcz przykład mocarstwa kolonialnego. Nad Zjednoczonym Królestwem w jego najlepszych latach nigdy przecież nie zachodziło słońce. Jak już wspomniałem, brytyjska antropologia była od samego początku swego istnienia nastawiona na współpracę z władzami administracyjnymi terenów kolonizowanych. Ze strony administracji rządowej entuzjazm dla tego swoistego „małżeństwa z rozsądku” trzymał się w umiarkowanych granicach aż do połowy lat trzydziestych XX w. Wtedy to nastąpiła istotna zmiana nastawienia i antropologia stała się jednym z ważniejszych narzędzi brytyjskiego zarządzania w Afryce. Powołany do życia w 1926 r. International Institute of African Languages and Cultures był, obok powstałego w 1938 r. Rhodes-Livingstone Institute, jedną z wielu instytucji mających na celu nadać kolonialnemu przedsięwzięciu oficjalne ramy naukowe. Napływające fundusze wkrótce nadały rozpędu badaniom społeczności afrykańskich i antropologowie mogli bez większych przeszkód skupić się na analizie organizacji społecznej, instytucjach plemiennych, a później także procesie zmiany społecznej oraz afrykańskiej religii i rytuałach. Rhodes-Livingstone Institute stał się z czasem dominującym i najbardziej znanym ośrodkiem, gdzie antropologia łączyła swoje założenia z praktycznym zastosowaniem w obrębie systemu administracji kolonialnej. Obszar Afryki Środkowej był głównym polem zainteresowania tego instytutu, a pracujący tam antropologowie funkcjonowali na tych samych zasadach, co wszyscy pozostali urzędnicy kolonialni. Czym był zatem Rhodes-Livingstone Institute? Instrumentalnie traktowanym przez władze narzędziem polityki czy może miejscem naukowej refleksji? Prawdopodobnie w takim samym stopniu jednym i drugim. Odpowiedź na powyższe pytanie zawarta jest poniekąd w siedmioletnim planie badawczym, opublikowanym w 1945 r. przez długoletniego dyrektora tej instytucji Maxa Gluckmana (Gluckman 1945).

Gluckman wyraża w nim dużą dozę optymizmu dotyczącą interdyscyplinarnego charakteru prowadzonych badań oraz ich przyszłego kształtu. Jak sam mówi, plan ten stanowi „pierwsze tego rodzaju przedsięwzięcie w Imperium Brytyjskim, które oparte jest na szeroko zakrojonej współpracy i skoordynowanych działaniach badawczych” (Gluckman 1945: 1). Celem instytutu jest analiza organizacji ówczesnych społeczności w Afryce Środkowej i ukazanie tego, jak funkcjonują na tym obszarze zarówno społeczności miejskie, jak i plemienne. Dodaje on przy tym, że odbiorcami naukowych dociekań mają być wszystkie strony zaangażowane w proces interakcji -

zarówno rząd, jak i sami Afrykańczycy. Zastrzegając sobie prawo do pewnych niedociągnięć, jakie z pewnością pojawią się w przyszłości, Gluckman utwierdza się sam w przekonaniu, że mariaż antropologii i polityki kolonialnej jest w zasadzie projektem pozbawionym większych kontrowersji moralnych. Działania brytyjskich antropologów w Afryce stanowią oczywiście przedłużenie globalnych procesów politycznych, społecznych i kulturowych, które prędzej czy później i tak dotknęłyby tę część Afryki. W tonie jego wypowiedzi widoczna jest także nuta zadowolenia, że warunki, jakie zapewniono antropologom w ówczesnej północnej Rodezji, są nad wyraz dogodne dla rozwoju badań społecznych. Przy odpowiednich funduszach można je nawet poszerzyć zarówno pod względem przedmiotu zainteresowań, jak i obszaru badań. Brytyjskiego uczonego interesuje jednak przede wszystkim badanie faktów społecznych. Nie są to jednak fakty w rozumieniu durkheimowskim, będące wyabstrahowanymi jednostkami systemu społecznego. Posiadają one znaczenie tylko wtedy, gdy postawi się je w relacji do innych faktów. Tworzą one tym samym sieć skomplikowanych powiązań, których odsłonięcie jest zadaniem antropologa. Zdaniem Gluckmana Rhodes-Livingstone Institute w oparciu o to nadrzędne założenie powinien realizować następujące zadania: badać główne kierunki rozwoju w regionie, prezentować, na ile to możliwe, najszerszy zakres porównawczych studiów organizacji tubylczej i miejskiej, jak też zajmować się najważniejszymi problemami, jakie napotkać może na tym terenie administracja kolonialna (Gluckman 1945: 7).

Stworzony przez pracowników instytutu model naukowy obowiązywał w obrębie antropologii brytyjskiej przez wiele lat. Jego teoretyczne założenia, jak i metodologiczne recepty, realizowane były w terenie z należytą pieczołowitością i z rzadka tylko podlegały kwestionowaniu, przynajmniej jeśli chodzi o badania afrykańskie. Postać Maxa Gluckmana zasługuje w tym kontekście na szczególną uwagę. Był on bowiem nie tylko jednym z bardziej znanych antropologów brytyjskich zajmujących się badaniami w Afryce, wieloletnim dyrektorem instytucji, która stała się symbolem kolonialnej antropologii, ale też czołowym uczonym kojarzonym z pojęciem tzw. szkoły manchesterskiej. Wydział antropologii społecznej Uniwersytetu w Manchesterze był w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. miejscem, gdzie warsztat naukowy realizowany w praktyce w Afryce kształtowany był również pod względem teoretycznym. Podejście antropologiczne tej formacji charakteryzowało się nastawieniem na badanie sytuacji konfliktu oraz tych zjawisk społecznych, które bezpośrednio dotyczą badanych społeczności. Oznacza to, że skupiano uwagę na działaniach konkretnych jednostek, jak też społecznych konsekwencjach tych działań. Obserwowane przez antropologów procesy społeczne stanowiły materiał porównawczy dla określenia

źródeł konfliktu, jak też zarysowania metod społecznej regulacji i łagodzenia sytuacji kryzysowych.

Jak zauważa Richard Werbner, szkoła manchesterska stanowiła unikalny przykład ewaluacji strukturalizmu oxfordzkiego (Werbner 1984: 158). Sam Gluckman również definiował uprawianą przez siebie naukę jako modyfikację metody strukturalnej. W początkowym okresie istnienia szkoły jej powiązanie instytucjonalne i personalne z Rhodes-Livingstone Institute było wyraźnie widoczne i stanowiło kolejny czynnik kształtujący jej podłoże teoretyczno-metodologiczne. Do grupy osób, które oprócz Gluckmana zalicza się do szkoły manchesterskiej, należeli: Elisabeth Colson, Frederick George Bailey, Edmund Leach, Frederick Barth oraz Victor Turner. Z założenia formacja ta posiadała szerokie pole zainteresowań badawczych i obejmowała studia nad społeczeństwem przemysłowym, jak i systemem polityki lokalnej (wioskowej) i gospodarką tychże wspólnot lokalnych. Tym, co łączyło podejmowane w jej ramach problemy badawcze było pojęcie zmiany społecznej. Procesualny charakter życia społecznego stanowił główny aspekt badań współpracowników Gluckmana. Obserwowany przez nich w terenie proces „detrybalizacji” społeczeństw środkowoafrykańskich był zjawiskiem, które analizowano od strony jego wpływu na partykularne strategie adaptacji zbiorowości ludzkich do zmieniającego się kontekstu.

Poprzednik Gluckmana na stanowisku dyrektora Rhodes-Livingstone Institute, Godfrey Wilson zauważył, że proces ten prowadzi do ciekawego fenomenu. Mianowicie ludzie postawieni przed wyborem pomiędzy dwoma systemami społecznymi, plemiennym (wiejskim) i nowoczesnym (miejskim), zmuszeni są jednocześnie do dokonania wyboru pomiędzy dwoma pozornie wykluczającymi się porządkami znaczeniowymi. Wybór pomiędzy różnymi systemami wartości i norm jest dokonywany także pomiędzy dwoma sposobami życia. Wynikiem tego jest powstanie specyficznego systemu łączącego w sobie wybrane przez aktorów społecznych elementy obu systemów, nie zaś całkowite porzucenie życia plemiennego na rzecz egzystencji miejskiej. Powstały w ten sposób amalgamat kulturowy posiada cechy wspólne zarówno tzw. wzorcom tradycyjnym, jak i tym, które właściwe są wyobrażeniom o nowoczesnym uprzemysłowionym społeczeństwie. Motywy wyboru są bardzo zróżnicowane. Najbardziej istotnym wątkiem, który został podkreślony przez manchesterskich badaczy, jest jednak rola, jaką w każdym z tych przypadków odgrywa aktualny kontekst sytuacyjny. Tym samym skłaniają się oni do postawienia tezy, iż proces zmiany kulturowej i społecznej podlega czynnikom, które dotąd były co najmniej lekceważone przez innych badaczy. Najważniejszym z nich jest rola, jaką odgrywa w tym procesie kontekst kulturowy i relacje znaczeniowe. Werbner mówi, iż ta konstatacja prowadzi do jeszcze jednej obserwacji (Werbner 1984: 175).

W sytuacji kolonialnej brytyjskie projekty społeczne, pomimo szczerych chęci modernizacji i przeszczepienia europejskich wielkomiejskich wzorców społecznych, zawiodły oczekiwania swoich twórców. Mieszkańcy afrykańskich miast nigdy nie porzucili kultury, którą tak usilnie starano się zmarginalizować. Afrykański system społeczny w miastach cechował się jedynie częściową integracją zachodnich norm. Postawienie w opozycji życia wiejskiego i kuszącej perspektywy przeniesienia się do dużej aglomeracji było obce Afrykańczykom tak samo, jak inne radykalne podziały kulturowe. Tym, czego nie mogli zrozumieć brytyjscy urzędnicy i co swoją drogą przyczyniło się po części także do klęski kolonialnej ideologii, był fakt, iż społeczności afrykańskie postrzegają poszczególne aspekty rzeczywistości jako wzajemnie przenikające się i uzupełniające. Afrykańska ontologia nie dzieli świata na sfery, lecz bardziej buduje z tych sfer wewnętrznie spójną wizję świata, w którym jest miejsce zarówno dla tradycyjnych wierzeń, jak i nowoczesnych obyczajów.

Tworząc podstawy antropologicznego rozumienia zjawisk procesualnych szkoła manchesterska przyczyniła się do istotnej zmiany sposobu postrzegania przez antropologię brytyjską innych zjawisk kulturowych. Podkreślenie roli kontekstualizacji przedmiotu badań było w latach świetności tego ośrodka niewątpliwie jednym z jego najważniejszych osiągnięć teoretycznych. Kontekstualizacja dotyczyła jednak także samych badaczy. Teoria i metody terenowe brytyjskiej antropologii były w tamtym okresie silnie związane ze zjawiskiem wzajemnego oddziaływania na siebie różnorodnych środowisk akademickich. O ile jednak uwaga ta może zostać poczyniona do większości „nauk narodowych”, wspomniana zależność była szczególnie widoczna w przypadku relacji pomiędzy światowymi trendami socjologicznymi a antropologią brytyjską. Nie chodzi tu jedynie o ogólne socjologiczne inspiracje brytyjskich uczonych, choć te są wyjątkowo wyraźne⁸⁵. Jak podkreśla ten fakt Edmund Leach, specyfika sytuacji nauk społecznych w Wielkiej Brytanii stawiała tamtejszą antropologię na pozycji nauki o bardzo hermetycznym nastawieniu jeśli chodzi o współpracę pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami i uczonymi (Leach 1984: 3). Prominentni badacze cieszyli się wśród swojego otoczenia naukowego nie tylko sporym poważaniem, ale także często byli uważani za osoby wyznaczające kierunek, w jakim bezwzględnie powinna iść nauka brytyjska⁸⁶. Ten rodzaj podejścia był charakterystyczny również dla szkoły manchesterskiej. Gluckman, Colson czy Bailey

⁸⁵ I tak na przykład Gluckman przyznawał się do silnego wpływu, jaki wywarły na nim prace Durkheima, choć jednocześnie kontestował wiele z jego założeń.

⁸⁶ Oczywiście nie chodzi tu o żadną absolutyzację roli, jaką odgrywali w brytyjskiej nauce poszczególni uczeni, ale o ukazanie pewnej metaforycznej zależności istniejącej wewnątrz tamtejszych środowisk akademickich.

byli w oczach swoich uczniów i współpracowników liderami nowego trendu, metodologicznymi rewolucjonistami wyznaczającymi nowe standardy antropologicznego warsztatu. Jak autoironicznie podkreśla Leach, przez długi czas w nauce brytyjskiej mieliśmy do czynienia z sytuacją, gdzie „interesy intelektualnej arystokracji władającej uniwersytetami a interesy dosłownie rozumianej arystokracji władającej Imperium rządziły się prawie identycznymi prawami” (Leach 1984: 4). Dlatego też swoiste „społeczne” uwikłanie antropologii brytyjskiej przyczyniło się do ukształtowania jej fundamentalnych metod i teorii w ten sam sposób, co dysputy prowadzone wyłącznie na płaszczyźnie naukowych rozważań.

4. Dwoisty charakter antropologii symbolicznej

Jak starałem się wykazać w niniejszej pracy, antropologia symboliczna przeszła długą drogę od nieśmiałych wniosków skorygowania istniejących idei, po szeroko zakrojony projekt budowy antropologii rozumiejącej, opartej na badaniach znaczeń symbolicznych. Jej intelektualne źródła osadzone są w równie rozległym polu filozofii, socjologii i wszelkich dyscyplin oraz kierunków im pokrewnych. Nigdy nie stworzyła ona żadnego namacalnego manifestu. Dostarczyła jednak szeregu inspirujących projektów antropologicznych widocznych w pracach Geertza, Turnera czy Schneidera, które stały się w okresie późniejszym podstawą nurtu interpretacyjnego i refleksyjnego w antropologii. W dużej mierze pozbawiona pretensji tworzenia wielkich teorii, antropologia symboliczna była w latach siedemdziesiątych XX w. kierunkiem „wpuszczającym powiew świeżego powietrza” w mury skostniałego formalizmu, w jaki z czasem przeobraził się strukturalizm. Ukształtowała ona jednocześnie obraz współczesnej antropologii, która nie stara się poruszać w obrębie epistemologicznego dążenia do nadania zjawiskom kulturowym sensu. Poszukuje bardziej form i przyczyn sensu nadawanego przez ludzi interpretujących te zjawiska. Ukazanie typów i modeli światopoglądowych obserwowanych w badanych społecznościach zależne jest od partykularnego kontekstu kulturowego. Jest to zarówno kontekst sytuacji, w jakiej znajduje się społeczność tubylcza, jak i kontekst sytuacji, w jakiej przyszło pracować samemu badaczowi. Zainteresowanie tym aspektem antropologicznego warsztatu jest dla antropologii symbolicznej jednym z jej głównych zasad postępowania terenowego. Badacze zanurzeni w obcych obyczajach podczas swoich prac terenowych są w taki sam sposób związani kulturowymi ograniczeniami, jak każdy inny uczestnik kultury. Specyficzna sytuacja antropologa polega jednak na tym, że jest on przedstawicielem odmiennego porządku znaczeniowego, starającym się pogodzić

własne kategorie pojęciowe z tubylczymi. Interpretacja antropologiczna faktów kulturowych jest zaś zawsze interpretacją kogoś, kto zmuszony jest niejako do funkcjonowania wśród ludzi, których zachowania znacząco odbiegają od norm przyjętych w jego własnym społeczeństwie.

Powyższa uwaga odnosi się oczywiście do wyidealizowanego obrazu antropologii. Obecnie kontakt z kulturami radykalnie różniącymi się od naszej własnej jest coraz częściej jedynie tylko pobożnym życzeniem. Globalne procesy unifikacji kulturowej dokonały nieodwracalnej zmiany „tradycyjnego” przedmiotu badań antropologii, a sami uczeni muszą pogodzić się ze zmianą perspektywy – kulturowy „obcy” stał się nam dziś bliższy niż kiedykolwiek. Możemy z tego powodu okazywać niezadowolenie, czasami nawet rozpacz, lecz jest to zjawisko dziejące się na naszych oczach i zmierzające w stronę głębokiego przeobrażenia fundamentów antropologicznej refleksji i metod. Zasadniczym problemem, jaki pojawia się w związku z tym procesem, jest zatem nie tyle jego akceptacja lub odrzucenie, lecz wypracowanie nowej metody obchodzenia się z kulturą.

Kierunek symboliczny ustanowił w tej mierze ogólne i zarazem bardzo pomocne wskazówki. Nigdy nie starał się być czymś więcej niż jedynie propozycją, subtelnym impulsem mającym w niedalekiej przyszłości zaowocować dalszymi i bardziej doprecyzowanymi programami badawczymi. Mimo woli swych fundatorów okazał się jednak bardziej dalekosiężny niż mogli oni przypuszczać. Antropologia symboliczna wyznaczyła nie tylko nowe teoretyczne i metodologiczne ramy pracy terenowej, ale też wpisała się w ogólny nurt interpretacyjny zdobywający w późnych latach sześćdziesiątych XX w. coraz większą popularność. Dzięki temu eseje zawarte w *Interpretacji kultur* Geertza czy *American Kinship* Schneidera odczytane zostały jako wyraz kontestacji zastanych nurtów antropologicznych i dążenia do zbliżenia antropologii z takimi dziedzinami wiedzy, jak choćby filozofia.

Umieszczenie antropologii symbolicznej w otocze szerszego prądu intelektualnego jest w pełni uzasadnione. Przedstawiciele tego nurtu nigdy nie ukrywali relacji, jakie łączą ich założenia z pracami Langer, Webera, Parsonsa czy Piercé'a. Warto jednak zaznaczyć, że powiązania te wynikają nie tylko ze zbieżności poglądów tych uczonych z założeniami Geertza czy Turnera. Innym, moim zdaniem drugim decydującym, powodem takiej sytuacji jest obowiązująca tradycja badawcza i klimat intelektualny, w którym przyszło funkcjonować antropologom symbolicznym. Jak starałem się wykazać wcześniej, sposoby uprawiania antropologii w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii zasadniczo różniły się pod tym względem. Antropologia amerykańska silnie związana była z socjologią niemiecką, która uformowała trzon jej poglądów na temat zjawisk kulturowych. Z kolei kontekst brytyjski, w którym zasadniczą rolę odgrywała sytuacja kolonialna i kontynentalny

strukturalizm, sprawił, że prace Turnera i Douglas oscylowały w kierunku badań nad zmianą społeczną i podejścia procesualnego. W konsekwencji doprowadziło to do ukształtowania się dwóch dominujących wariantów antropologii symbolicznej – amerykańskiego i brytyjskiego. Głównymi ich przedstawicielami był Geertz i Turner. To w ich pracach właśnie został zawarty syntetyczny obraz odmienności dróg, jakie obrano w obrębie antropologii symbolicznej. Nie jest to bynajmniej żaden rodzaj dychotomicznego podziału, ale raczej odzwierciedlenie podstawowej linii wewnętrznego zróżnicowania, jaki charakteryzował tę formację antropologiczną.

Geertz jako główny protagonista amerykańskiej antropologii symbolicznej zapewne nie utożsamiał się z tą rolą. Stało się jednak inaczej. Jak wspomina jeden z jego kolegów, James Peacock, jego debiut na antropologicznej scenie nie mógł lepiej trafić w swój czas. Przełom lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. był dla tej dyscypliny w Stanach Zjednoczonych okresem zasadniczej zmiany na naukowej scenie (Peacock 2005: 52). W 1960 r. zmarł Clyde Kluckhohn, a w niedługi czas później Alfred Kroeber. Wraz z ich odejściem antropologia amerykańska straciła ostatnich uczonych, którzy ujmowali kulturę w sposób całościowy. Żalobie po śmierci mistrzów amerykańskiej antropologii towarzyszyła jednak także nadzieja na pojawienie się idei mogącej wypełnić intelektualną pustkę. Wraz z końcem lat pięćdziesiątych opublikowano w Stanach Zjednoczonych dwa teksty, które miały stać się później głównym przedmiotem dyskusji, a mianowicie *The Structural Study of Myth* Levi-Straussa oraz *Residence Rules* Warda Goodenougha. Amerykańskie „odkrycie” strukturalizmu i etnonauki pobudziły tamtejsze nauki społeczne do przeformułowania dotychczasowych poglądów. W tym kontekście *The Religion of Java* Geertza jawiła się jako ostatnia linia obrony przed nacierającymi zza oceanu nowymi prądami. Geertz swoją pracą „przybliżył perspektywę, która jednocześnie podtrzymywała i rozwijała wielką tradycję, jak też dostarczała alternatywy wobec rzucających wyzwanie” (Peacock 2005: 53). Jako jeden z pierwszych, uczony ten zaadaptował otwarcie niemiecką tradycję socjologiczną i tezy Talcotta Parsonsa dla potrzeb antropologii. Krok ten przyczynił się do stworzenia przez niego autorskiej koncepcji kultury oraz zademonstrowania jej praktycznego zastosowania w badaniu ludzkich działań. Koncepcja ta z czasem ewoluowała. O ile w 1959 r. kultura stanowiła dla niego system symboli, to w roku 1972 była już „rodzajem tekstu czytanego przez ramię informatora”. Założenie to prowadzi do wniosku mówiącego, że kultura cechuje się dużym zakresem autonomii wobec struktury społecznej i zachodzących wewnątrz niej procesów⁸⁷. W rozumieniu

⁸⁷ Jak skrupulatnie odnotowuje Peacock, teza ta nigdy nie została zaakceptowana przez antropologów brytyjskich, jak na przykład Mary Douglas (Peacock 2005: 57).

Geertza jest ona bardziej impulsem pobudzającym życie społeczne i procesy zmiany. Podążając szlakiem wyznaczonym przez prace Parsonsa dochodzi on do wniosku, że zjawiska kulturowe przynależą do porządku ideacyjnego. Uwalnia to pojęcie kultury od sztywnego przywiązania do faktów społecznych i kieruje je w stronę sfery zjawisk mentalnych. Mylnie jest jednak założenie, że kultura „dzieje się” jedynie w ludzkich umysłach. Geertz nigdy nie godził się z takim uproszczonym postawieniem sprawy. Uparcie trwał na stanowisku, że istotę kultury uchwycić można w sferze relacji zachodzących pomiędzy ludzkimi działaniami i zjawiskami umysłowymi. Działania kulturowe zależne są od świata wyobrażeń i symboli, ludzkie systemy znaczeń kształtowane są zaś poprzez praktykę społeczną. To swoiste sprzężenie zwrotne wyraźnie utrzymane jest w duchu Webera. Socjologiczne afiliacje też Geertza stanowią kluczowy punkt odniesienia dla jego teorii kultury. Swoją rolę w jego otwarciu się na inne dyscypliny odegrała zapewne jego dość nietypowa droga, jaką doszedł do antropologii⁸⁸.

Jego naukowa kariera wiązała się również z ośrodkiem w Chicago. Jak sam przyznaje, opuścił uniwersytet w Berkeley, gdy dostał ofertę przyłączenia się do programu nazwanego ogólnie *Porównawczym Studium nad Nowymi Narodami* (Handler 1991: 606)⁸⁹. Praca przy tym projekcie zakończyła się wydaniem, pod jego redakcją, publikacji zatytułowanej *Old Societies and New States* (1963). Zadowolony z dobrego przyjęcia w Chicago, Geertz podjął intensywną współpracę z aktywnym już tam naukowo Davidem Schneiderem. Dla obu uczonych pobyt na chicagowskiej uczelni był jednym z ważniejszych punktów w ich antropologicznej biografii. Obaj mieli kontakt między innymi z Fredem Egganem, Miltonem Singerem i Solem Taxem, którzy widząc ich zapał, zachęcali ich do dokonania rewolucji w antropologii. Przeciwno czemu lub komu skierowana miała być ta rewolucja? Jeśli Geertz i Schneider widzieli gdzieś potrzebę rewolucyjnej zmiany, to z pewnością był to strukturalny funkcjonalizm uosobiony w postaci Radcliffe-Browna. Tym bardziej widziano potrzebę silnego wstrząsu w antropologii, że – zdaniem Geertza – spośród wszystkich amerykańskich uczelni ta w Chicago była najbardziej brytyjską i najsilniej poddaną wpływom strukturalizmu społecznego (Handler 1991: 607). Podobnie traktuje on tradycję durkheimowską. Jego zdaniem wyznaczany przez nią kierunek nauk społecznych nazbyt nastawiony jest na udowodnienie, że struktura społeczna jest zjawiskiem rzeczywistym i namacalnym. Cytując zgryźliwą uwagę poczynioną swego czasu przez Kluckhohna, twierdzi on, że najważniejszą zasługą Radcliffe-Browne’a dla amerykańskiej antropologii była jego zdolność do czyta-

⁸⁸ Okoliczności początków antropologicznej edukacji Geertza opisałem już w rozdziale czwartym.

⁸⁹ Oryg. *Comparative Study of New Nations*.

nia po francusku. Geertz wolał jednak wybrać inny zestaw lektur i dość szybko zaakceptował tezy zawarte w socjologii Webera i Parsonsa.

Punktem zwrotnym w historii antropologii amerykańskiej okazała się konferencja dotycząca nowych kierunków w antropologii, zorganizowana w 1963 roku w Cambridge przez samego Maxa Gluckmana. W jej wyniku opublikowano kilka ważnych tekstów, w tym: *Religia jako system kulturowy* Geertza oraz *Some Muddles in the Models* Schneidera. Wydarzenie to zbliżyło w zasadniczy sposób badaczy amerykańskich i brytyjskich, którzy podzielali pogląd, że należy zmienić punkt ciężkości tej dyscypliny na badanie sfery relacji społecznych i kulturowych, jak i sferę światopoglądową kształtującą zachowania kulturowe. Geertz był na tym tle przypadkiem szczególnym. Do grona postaci, których prace wywarły wpływ na jego poglądy naukowe zalicza między innymi Edwarda Sapira i Franza Boasa. To ich koncepcja kultury, obok myśli Webera i Parsonsa, nadała początkowy kształt jego własnym rozważaniom. Kultura jest według niego przede wszystkim konstruktem znaczeniowym i to właśnie w sferze semantyki działań ludzkich należy poszukiwać odpowiedzi na pytania dotyczące istoty zjawisk kulturowych. Autor *Interpretacji kultur* rozwijał tę tezę również po przeniesieniu się z Chicago do Princeton. Bliskość Columbii i nowojorskich środowisk akademickich przyczyniła się w pewnym stopniu do umocnienia tego stanowiska. Niemniej, geertzowski program badawczy stanowił oryginalny odłam antropologii symbolicznej. Sam Geertz jest zresztą świadom tego faktu. Jak twierdzi: „w odróżnieniu od Victora Turnera, Davida Schneidera, czy Mary Douglas zawsze rozumiałem swoją pozycję jako rodzaj samomarginalizacji. Tak naprawdę nigdy nie byłem w centrum” (Panourgiá 2002: 426).

Intelektualna biografia Victora Turnera, drugiego czołowego antropologa symbolicznego, charakteryzuje się silnym powiązaniem z brytyjskim sposobem uprawiania antropologii. Brytyjski styl badań cechował się do końca lat sześćdziesiątych nastawieniem na dostarczenie analizy społecznych konsekwencji poszczególnych aktów kulturowych. Istotne było by nadać zjawiskom kulturowym wymiar systemowy. Relacje pomiędzy partykularnymi faktami kulturowymi miały być, w mniemaniu wielu brytyjskich antropologów, wyrazem strukturalnych zależności zachodzących wewnątrz większych całości. Będąc jednym z członków szkoły manchesterskiej Turner przejął od Gluckmana ten rodzaj myślenia o społeczeństwie i kulturze. Koncepcję antystruktury i pojęcie *communitas* odczytywać można jako ewaluację brytyjskiej tradycji strukturalnej i badań systemowych. Turnera wizja badań posiadała jednak również inne, przynajmniej – też dość nietypowe, źródła. Jego zainteresowanie skupia się na problemie teatralnego aspektu działań społecznych, performatywności zjawisk codzienności i miejsca aktorów społecznych w wielkim widowisku, jakim jego zdaniem jest kultura. Podziela

on z Geertzem przekonanie mówiące, że jedną z najbardziej obrazowych i trafnych metafor kultury jest porównanie jej do tekstu. W odróżnieniu od Geertza, jest on jednak przeświadczony, że jest to bardziej tekst dramatu teatralnego niż powieści. Tak jak procesem jest akt pisarstwa, tak też kultura stanowi ciąg epizodów, które poddawane są nieustannej negocjacji, interpretacji, jak i instrumentalnej manipulacji. Ważne jest jednak, aby patrząc na kulturę nie stracić z oczu tego, że sam badacz jest na równi z opisywanym przedmiotem poddany czynnikom kształtującym jego wyobrażenia. Przytaczając w tym miejscu słowa Kathleen Ashley powtórzyć możemy, że jeśli zatem antropologia jest rodzajem pisarstwa, jednym z wielu gatunków literackich, to także tekst antropologiczny jest w równym stopniu obiektem produkcji co typem aktywności (Ashley 1990: xi). Turner widział w tym założeniu ważny punkt dla swoich obserwacji terenowych. Przebywając wśród Ndembu skonstatował, że nie można opisywać afrykańskich rytuałów wyłącznie w kategoriach suchej etnograficznej relacji. Bez umieszczenia opisywanych faktów w kontekście dynamiki życia społecznego, nie jesteśmy w stanie ukazać ich głębokiego oddziaływania na aktorów społecznych. Właściwy dramat społeczny rozgrywa się zatem w polu relacji społecznych. To właśnie analiza lokalnych, niekiedy zupełnie przygodnych, powiązań pomiędzy konkretnymi jednostkami powinna być centralnym przedmiotem badań antropologicznych. Dla Turnera: „ludzie nie są nagimi, zamkniętymi w sobie subiektywnościami, lecz jednostkami motywowanymi kulturowo w swoich poczynaniach; kreślącymi linie podziałów, posługującymi się językiem metafor reprezentującym potencjalne związki pomiędzy nimi: z kim, przeciwko komu, dla kogo, o kim, pomiędzy kim, na zewnątrz, w środku i wieloma innymi” (Turner 1992: 229).

Literackie metafory i dramaturgiczne analogie zawarte w twórczości Turnera nadają budowanemu przez niego modelowi antropologii kształt bliski krytyce literackiej. Afrykańskie obyczaje porównuje on śmiało z wielkimi dziełami literatury europejskiej. Próbując po latach podsumować dokonania autora *Od teatru do rytuału*, jego żona Edith Turner stwierdza, że „antropologia była dla niego nie tylko związana z kulturą prymitywnych plemion, ale z wszystkimi poziomami ludzkiej aktywności” (Turner E. 1990: 163). Podejście to wymagało zapewne sporej dozy samodyscypliny. Nie trudno bowiem podczas antropologicznej interpretacji egzotycznych obyczajów popaść w pułapkę zatracenia poczucia rzetelności badań na rzecz kwiecistego stylu czy chwytliwych porównań. Antropologiczne badania terenowe są nierzadko same w sobie doświadczeniem egzystencjalnym radykalnie wpływającym na postawę badawczą, metodę i styl opisu. Skrajnym przykładem tego typu przypadku jest wspomniany przeze mnie na początku pracy Bronisław Malinowski. Turner wykazuje się jednak w tej kwestii

zadziwiająco silną świadomością rozgraniczenia porządku kultury badanej i swoich własnych interpretacji. Rytuály Ndembu nigdy nie będą tożsame z fabułą *Boskiej komedii* Dantego. Dokonane przez niego porównania tych, wydawałoby się nieprzystających do siebie zjawisk kultury, jest jedynie pretekstem dla dalszych rozważań na temat mechanizmów symbolizacji. Jak przystało na brytyjskiego uczonego, Turner nie pozwala sobie na zbytne odejście od głównego wątku swoich prac – ukazania roli symbolu w mechanizmach kulturowego kształtowania świata.

Turnerowska wersja antropologii symbolicznej była przesiąknięta brytyjskim sposobem uprawiania nauk społecznych. Poszukiwał on odpowiedzi na zasadnicze problemy społeczne, jak na przykład metody zbiorowego obchodzenia się z sytuacją konfliktu i rozłamu struktury społecznej. Była jednak też przykładem ich twórczego rozwinięcia, jak też śmiałą próbą przełamania tradycyjnego modelu. Wciągnięcie w pole zainteresowań antropologii zjawisk postrzeganych dotychczas jako dalekie od jej zwyczajowego przedmiotu badań jest niewątpliwie jedną z istotniejszych zasług tego uczonego. W tym miejscu należy zatem postawić pytanie, czym różni się model Turnera od antropologii symbolicznej w wydaniu Geertza? Uważam, że najbardziej podstawowym sposobem rozróżnienia tych dwóch dróg badawczych jest podkreślenie olbrzymiego wpływu kontekstu naukowego, jaki otaczał amerykański i brytyjski odłam kierunku symbolicznego. Odmienność ta nie sprowadza się bowiem w obu przypadkach wyłącznie do innego zbioru doświadczeń życiowych i biograficznych zależności. Moim zdaniem jej istota leży w tym, co Leach nazwał „odpryskami tego, co niewypowiedziane”. Naukowa praktyka antropologa, jak też każdego innego uczonego, jest wynikiem nie tylko realizacji jego własnych zainteresowań, ale (świadomie lub nie) także oddziaływania tych czynników, które zwykle pozostają poza oficjalnym dyskursem. Inspiracje naukowe mogą przejawiać się w taki samy sposób poprzez wyraźne odniesienia i cytaty, jak i ogólną formę założeń teoretycznych i styl pisarski. Prace Geertza i Turnera są zaś sztandarowym tego przykładem w obrębie antropologii symbolicznej.

Nurt symboliczny był w swoich początkowych latach reakcją na niewydolność metod i ograniczenia teoretyczne strukturalizmu, funkcjonalizmu i innych kierunków formalistycznych. Wyszedł on wkrótce poza swoje „rewolucjonistyczne” *emploi* i stał się całkowicie autonomicznym prądem. Czy aby na pewno całkowicie? Antropologia symboliczna wpisywała się w ramy zwrotu interpretacyjnego przetaczającego się przez światową humanistykę co najmniej od końca lat sześćdziesiątych XX w. Oddziaływanie związanych z tym zjawiskiem myślicieli i nurtów naukowych ukształtowało tezy Geertza, Turnera, Schneidera czy Douglasa. Posiada ono zresztą pewien wpływ na te kierunki współczesnej antropologii, które wyłoniły się później z nurtu

symbolicznego – antropologii interpretacyjnej i refleksyjnej. Niemniej wspomnieć na zakończenie należy, że kontekst naukowy, instytucjonalne powiązania oraz akademickie debaty, w których uczestniczyli przytoczeni przeze mnie w tej pracy antropologowie symboliczni stanowią taki sam element ich teorii, jak stworzone przez nich koncepcje. Kierunek, którego główną zasadą badawczą była zatem kontekstualizacja przedmiotu antropologicznej refleksji, sam zależny był od pewnego kontekstu. Można oczywiście spierać się o jakościowy poziom i siłę tych czynników. Ocenę tego pozostawiam jednak czytelnikowi.

Naczelnym problemem niniejszej pracy jest jednak sposób, w jaki antropologia symboliczna postrzegała kwestię ludzkiego działania, zachowań symbolicznych, jak i funkcjonowania samych symboli w kulturze i życiu społecznym. W pracy tej chciałem ukazać również jej skomplikowaną i niejednoznaczną drogę rozwojową, szerokie spektrum problemów przez nią podejmowanych, jak też zależności i relacje, które uformowały teorię opisu zagęszczonego Geertza czy koncepcję antystruktury Turnera. Obaj ci antropologowie zostali przeze mnie przedstawieni jako przedstawiciele dwóch wzajemnie uzupełniających się wariantów symbolizmu antropologicznego. Uważam też, że reprezentowane przez nich założenia teoretyczne można z powodzeniem zastosować dla obrazowego nakreślenia zasady podziału na wariant amerykański i brytyjski tego kierunku. Obaj posługiwali się w swych pracach analogią tekstualną. Zasadnicza różnica polegała jednak na tym, że o ile Geertz zorientowany był na dostarczenie możliwie wiernych rzeczywistości badanej opisów antropologicznych i podkreśleniu związków z tym opisem ograniczeń, o tyle Turner skupiał się na analizie przebiegu zjawiska zmiany kulturowej i budowie modeli procesualnych. W tym sensie ten pierwszy zajmował się swoistym rodzajem kulturowej translacji, drugi zaś konstrukcją kulturowych narracji.



Bibliografia

ALEXANDER BOBBY C.

1991 *Victor Turner Revisited: Ritual as Social Change*, Atlanta: Scholars Press

ALWOOD CARL MARTIN

1989 *Hermeneutics and Interpretation in Anthropology*, "Cultural Dynamics", 1988, 2, s. 304–322

ASAD TALAL

1983 *Anthropological Concepts of Religion: Reflections on Geertz*, "Man", vol. 18, n. 2, June 1983, s. 237–259

ASHLEY KATHLEEN M.

1990 *Introduction*, w: K.M. Ashley, *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press

BAKKER JAN WILLEM

1988 *Enough Profundities already! A Reconstruction of Geertz's Interpretive Anthropology*, Utrecht

BEATTIE JOHN

1964 *Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, London: Cohen & West Limited

BAUMAN ZYGMUNT

1998 *O miejscu teatru w ponowoczesnej sztuce*, w: J. Tyszka (red.), *Teatr w miejscach nie-teatralnych*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora

BENEDICT RUTH

1999 *Wzory kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Muza S.A.

BLUMER HERBERT

1973 *Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus*, w: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.), *Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Bd. I, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag

BOON JAMES A.

1972 *From Symbolism to Structuralism. Levi-Strauss in a Literary Tradition*, London: Ed. Phillip Rieff

1982 *Other tribes, other scribes. Symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions, and texts*, Cambridge: Cambridge University Press

- 1986 *Symbols, Sylphs, and Siwa: Allegorical Machineries in the Text of Balinese Culture*, w: V.W. Turner., E.M. Bruner (ed.), *The Anthropology of Experience*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- BOURDIEU PIERRE
- 1994 *Structures, Habitus, Power: Basis for a Theory of Symbolic Power*, w: N.B. Dirks, G. Eley, S.B. Ortner (eds), *Culture / Power / History. A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- 2001 *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa: Oficyna Naukowa
- BROCKI MARCIN
- 2003 *FAQ*, w: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- BRUNER EDWARD M.
- 1986a *Experience and Its Expressions*, w: V.W. Turner, E.M. Bruner (ed.), *The Anthropology of Experience*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- 1986b *Ethnography as Narrative*, w: V.W. Turner, E.M. Bruner (ed.), *The Anthropology of Experience*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- BUCZYŃSKA HANNA
- 1963 *Cassirer*, Warszawa: Wiedza Powszechna
- BURKE KENNETH DUVA
- 1968 *Language as Symbolic Action*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press
- BURSZA WOJCIECH
- 1992 *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM
- 2003 *Clifford Geertz albo wierność sobie*, w: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- CASSIRER ERNST
- 1977 *Esej o człowieku*, Warszawa: Czytelnik
- 2004 *Symbol i język*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji w Poznaniu
- ČERVINKOVÁ HANA
- 2003 *Trzydzieści lat „Po fakcie”. Uwagi o programie interpretacyjnym Clifforda Geertza*, w: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- CRICK MALCOLM
- 1976 *Explorations in Language and Meaning. Towards a Semantic Anthropology*, London: Malaby Press Limited
- DEFLEM MATHIEU
- 2002 *Rytuał, antystruktura i religia, czyli Victora Turnera procesualna analiza symboli*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1-2 (256-257), r. 2002, s. 188-199
- DEMALLIE RAYMOND J.
- 2001 *Procrustes and the Sioux: David M. Schneider and the Study of Sioux Kinship*, w: R. Feinberg, M. Ottenheimer, *The Cultural Analysis of Kinship. The Legacy of David M. Schneider*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- DES CHENE MARY
- 1996 *Symbolic Anthropology*, w: D. Levinson, M. Ember (eds), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York: Henry Holt, s. 1274-1278
- DILTHEY WILHELM
- 1986 *O istocie filozofii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- 2004 *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria

- DOLGIN JANET, KEMNITZER DAVID S., SCHNEIDER DAVID M.
 1977 *Introduction: „As People Express Their Lives, So They Are...“*, w: J. Dolgin, D.S. Kemnitzer, D.M. Schneider (eds.), *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, New York: Columbia University Press
- DOSSE FRANÇOIS
 1999 *Geschichte des Strukturalismus*, Band 1–2, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag
- DOUGLAS MARY
 1971 *Deciphering a Meal*, w: Clifford G. (ed.), *Myth, Symbol and Culture*, New York: W.W. Norton & Company Inc.
 1982 *In the Active Voice*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul
 1988 *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
 1998 *Franz Steiner. A Memoir*, w: J. Adler, R. Fardon (ed.), *Franz Beermann Steiner Selected Writings*, Vol. 1: *Taboo, truth and religion*, New York/Oxford: Berghahn Books
 2004 *Symbol naturalne. Rozważania o kosmologii*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
 2007 *Czystość i zmaza*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
- DWORSCHAK HELMUT
 1998 *Vertrautheit und Staunen. Zur Problematik interkulturellen Verstehens*, w: G Fröhlich., I. Mörth (Hg.), *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*, Frankfurt/New York: Campus Verlag
- DURKHEIM ÉMILE
 1999 *O podziale pracy społecznej*, Warszawa: PWN
- DZIEKAN JACEK
 2002 *Teatr z rytuałem za pan brat? Notatki na marginesie „Teatru codzienności, codzienności w teatrze” Victora W. Turnera*, w: W. Burszta, W. Kuligowski (red.), *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, Poznań: Biblioteka Telgte
- ECO UMBERTO
 1994 *Lector in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
- ELIAS NORBERT
 1980 *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
- FARDON RICHARD
 1999 *Mary Douglas: An Intellectual Biography*, London and New York: Routledge
- FEINBERG RICHARD
 2001 *Introduction: Schneider’s Cultural Analysis of Kinship and Its Implications for Anthropological Relativism*, w: R. Feinberg, M. Ottenheimer, *The Cultural Analysis of Kinship. The Legacy of David M. Schneider*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- FIRTH RAYMOND
 1973 *Symbols. Private and Public*, London: G. Allen and Unwin
 1990 *Jednostkowe symbole i publiczne reakcje*, w: *Symbol i symbolika*, Warszawa: Czytelnik
- FOGELSON RAYMOND D.
 2001 *Schneider Confronts Componential Analyses*, w: R. Feinberg, M. Ottenheimer, *The Cultural Analysis of Kinship. The Legacy of David M. Schneider*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press

FORDE DARYLL

- 1962 *Death and Succession: an Analysis of Yakö Mortuary Ritual*, w: M. Gluckman (ed.), *Essays on the ritual of social relations*, Manchester: Manchester University Press

FORTES MEYER

- 1962 *Ritual and office in tribal society*, w: M. Gluckman (ed.), *Essays on the ritual of social relations*, Manchester: Manchester University Press

GADAMER HANS-GEORG

- 1999 *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
2003 *Język i rozumienie*, Warszawa: Wydawnictwo Fundacji Alatheia
2004 *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN

GEERTZ CLIFFORD

- 1959 *Form and Variation in Balinese Village Structure*, w: "American Anthropologist", n. 61, 1959, s. 991-1011
1964a *The Religion of Java*, New York: The Free Press of Glencoe
1964b *The Transition to Humanity*, w: S. Tax, L.G. Freeman (ed.), *Horizons of Anthropology*, Chicago: Aldine Publishing Company
1980 *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press
1985 *The Uses of Diversity*, w: R. Borowsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill
1986 *Epilogue: Making Experience, Authoring Selves*, w: V.W. Turner, E.M. Bruner (ed.), *The Anthropology of Experience*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press
1991 *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
1994 *Primordial Loyalties and Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of Identity*, Public Lectures No. 7, Budapest
1995 *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
1997 *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
1999 *A Life of Learning*, "American Council of Learned Societies Occasional Paper", No. 45
2000 *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, Warszawa: Wydawnictwo KR
2001a *School Building: A Retrospective Preface*, w: J.W. Scott, D. Keates (eds.), *Schools of Thought. Twenty-Five Years of Interpretive Social Science*, Princeton and Oxford: Princeton University Press
2001b *The Near East in the Far East. On Islam in Indonesia*, Institute for Advanced Study, School of Social Science, Occasional Papers No. 12, 2001
2003a *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków: Universitas
2003b *Świat w kawałkach – kultura i polityka u schyłku wieku*, w: D. Wolska, M Brocki. (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
2003c *Myślenie jako działanie moralne: etyczny wymiar antropologicznych badań terenowych w nowopowstałych państwach*, w: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
2003d *Kultura, Umysł, Mózg/ Mózg, Umysł, Kultura*, w: D. Wolska, M Brocki. (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
2005a *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

- 2005b *Commentary*, w: R.A., Schweder B. Good (ed.) *Clifford Geertz by his colleagues*, Chicago and London: University of Chicago Press
- 2005c *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- 2006 *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- GIDDENS ANTHONY
- 2003 *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka
- GLUCKMAN MAX
- 1945 *Seven-year research plan of the Rhodes-Livingstone Institute of Social Studies in British Central Africa*, "Rhodes-Livingstone Journal" 4, December 1945, s. 1-32
- 1962a *Le rites de passage* w: M. Gluckman (ed.), *Essays on the ritual of social relations*, Manchester: Manchester University Press
- 1962b *History of the Manchester "school" of social anthropology and sociology*, Dokument niepublikowany
- GOFFMAN ERVING
- 2000 *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa: Wydawnictwo KR
- 2006 *Rytuał interakcyjny*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- GOODENOUGH WARD H.
- 2001 *Conclusion: Muddles in Schneider's Model*, w: R. Feinberg, M. Ottenheimer, *The Cultural Analysis of Kinship. The Legacy of David M. Schneider*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- GOODMAN FELICITAS D.
- 2005 *Egzorcyzmy Anneliese Michel. Opętanie w Klingenberg w świetle nauki*, Gdańsk: Wydawnictwo Arka Noego
- GOTTOVIK VOLKER
- 1997 *Konstruktion des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag Berlin
- GRIMES RONALD L.
- 1990 *Victor Turner's Definition, Theory, and Sense of Ritual*, w: K.M. Ashley (ed.), *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press
- HABERMAS JÜRGEN
- 1997 *Pojęcie racjonalności komunikacyjnej w świetle aktów mowy*, w: T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM
- 1999 *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1-2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- HAŁAS ELŻBIETA
- 2001 *Symbole w interakcji*, Warszawa: Oficyna Naukowa
- 2006 *Interakcjonizm symboliczny*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- HANDLER RICHARD
- 1991 *An Interview with Clifford Geertz*, "Current Anthropology", vol. 32, n. 5, December 1991, s. 603-613
- HELMERS SABINE
- 1998 *Digitale Hahnenkämpfe. Zur Ethnografie der Computer-Virtuosen*, w: G. Fröhlich, I. Mörth (Hg.), *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*, Frankfurt/New York: Campus Verlag
- JENKS CHRIS
- 1999 *Kultura*, Poznań: Zysk i S-ka

- KMITA JERZY
1982 *O kulturze symbolicznej*, Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury
- KOŁODZIEJCZYK DOROTA
2002 *Geertz i postkolonializm*, w: D. Wolska M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- KRASBERG ULRIKE
1998 *Die Schwangerschaft mit dem Apfel. Eine dichte Beschreibung „kultureller Wahrheit“*, w: G. Fröhlich, I. Mörth (Hg.), *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*, Frankfurt/New York: Campus Verlag
- KULIGOWSKI WALDEMAR
2003 *Uwolnić się od Geertza*, w: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- KUPER ADAM
1987 *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie
2005 *Kultura. Model antropologiczny*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- KWAŚNIEWSKI KRZYSZTOF
1987 *Kultura*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- LANGER SUSSANE K.
1976 *Nowy sens filozofii*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
- LEACH EDMUND
1984 *Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology*, "Annual Review of Anthropology", vol. 13, 1984, s. 1–23
1998 *Lévi-Strauss*, Warszawa: Prószyński i S-ka
- LEAF MURRAY J.
2001 *Schneider's Idealism, Relativism and Confusion*, w: R. Feinberg, M. Ottenheimer, *The Cultural Analysis of Kinship. The Legacy of David M. Schneider*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- LÉVI-STRAUSS CLAUDE
1970 *Antropologia strukturalna*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
1992 *Smutek tropików*, Łódź: Wydawnictwo Opus
2001 *Myśl nieoswojona*, Warszawa: Wydawnictwo KR
- LUTZ ELLRICH
1998 *Pomp und Charisma. Zur Poetik der Macht*, w: G. Fröhlich, I. Mörth (Hg.), *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*, Frankfurt/New York: Campus Verlag
- MALINOWSKI BRONISŁAW
2001 *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie
- MARCUS GEORGE E.
2004 *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, w: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- MAUSS MARCEL
2001 *Socjologia i antropologia*, Warszawa: Wydawnictwo KR

- MCKINLEY ROBERT
 2001 *The Philosophy of Kinship: A Reply to Schneider's "Critique of the Study of Kinship"*, w: R. Feinberg, M. Ottenheimer, *The Cultural Analysis of Kinship. The Legacy of David M. Schneider*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- MEAD GEORGE HERBERT
 1975 *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: University of Chicago Press
- MICHAELSEN ARUN
 2002 *I don't do Systems. An Interview with Clifford Geertz*, w: *Method and Theory in the Study of Religion*. "Journal of the North American Association for the Study of Religion", vol. 14, no. 1, March 2002, ss. 2-20
- MIKLAUTZ ELFIE
 1998 *Schenken als symbolisches Handeln. Ansätze zur Interpretation eines kulturellen Phänomens*, w: G. Fröhlich, I. Mörth. (Hg.), *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*, Frankfurt/New York: Campus Verlag
- MONTAGUE SUSAN P.
 2001 *The Triobriand Kinship Classification and Schneider's Cultural Relativism*, w: R. Feinberg, Ottenheimer M., *The Cultural Analysis of Kinship. The Legacy of David M. Schneider*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- MOSER JOHANNES
 1998 *Lust an der Last? Zu kulturellen Bedeutungen von Arbeit*, w: G. Fröhlich, I. Mörth (Hg.), *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*, Frankfurt/New York: Campus Verlag
- OLSON GARY A.
 1991 *The Social Scientist as Author: Clifford Geertz on Ethnography and Social Construction*, "Journal of Advanced Composition", 1991, nr 11.2, s. 245-268
- ORTNER SHERRY B.
 1973 *Sherpa Purity*, "American Anthropologist", 1973, 75 (1), s. 49-63
 1982 *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak „natura” do „kultury”?*, w: *Nikt nie rodzi się kobietą*, Warszawa: Czytelnik
 1994 *Theory in Anthropology since the Sixties*, w: N.B. Dirks, G. Eley, S. Ortner (ed.), *Culture / Power / History. A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press
 2003 *O symbolach kardynalnych*, w: M. Kempny, E. Nowicka. (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
 2004 *Pokolenie X. Antropologia w świecie nasyconym mediami*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- OTTENHEIMER MARTIN
 2001 *Relativism in Kinship Analysis*, w: R. Feinberg, M. Ottenheimer, *The Cultural Analysis of Kinship. The Legacy of David M. Schneider*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- PANOURGIÁ NENI
 2002 *Interview with Clifford Geertz, "Anthropological Theory"*, Vol 2 (4), s. 421-431
- PARSONS TALCOTT
 1964 *The Social System*, New York: The Free Press
 1968 *The Structure of Social Action*, New York: The Free Press

PEACOCK JAMES

- 2005 *Geertz' Concept of Culture in Historical Context: How He Saved the Day and Maybe the Century*, w: Schweder Richard A., Good Byron, *Clifford Geertz by his colleagues*. Chicago: University of Chicago Press

RABINOW PAUL

- 1999 *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury

RABINOW PAUL, SULLIVAN WILLIAM M.

- 1988 *The Interpretive Turn. A Second Look*, w: P. Rabinow, W.M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science. A Second Look*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press

READ DWIGHT W.

- 2001 *What is Kinship?*, w: R. Feinberg, M. Ottenheimer, *The Cultural Analysis of Kinship. The Legacy of David M. Schneider*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press

RICOEUR PAUL

- 1985 *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX

SAHLINS MARSHALL D.

- 2003 *Inne czasy, inne zwyczaje. Antropologia historii*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- 2006 *Wyspy historii*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

SCHAFF ADAM

- 1975 *Szkice o strukturalizmie*, Warszawa: Książka i Wiedza

SCHECHNER RICHARD

- 1985 *Between Theater and Anthropology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press

SCHLUCHTER WOLFGANG

- 1985 *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press

SCHNEIDER DAVID M.

- 1965 *Some Muddles in the Models: Or, How the System really Works*, w: M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, London: Tavistock Publications
- 1976 *Notes toward a Theory of Culture*, w: K.H. Basso, H.A. Selby (ed.), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque: University of New Mexico Press
- 1977 *Kinship, Nationality, and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship*, w: J.L. Dolgin, D.S. Kemnitzer, D.M. Schneider (ed.), *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, New York: Columbia University Press
- 1980 *American Kinship. A Cultural Account*, Chicago and London: The University of Chicago Press
- 1984 *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor: University of Michigan Press

SCHOLTE BOB

- 1986 *The Charmed Circle of Geertz's Hermeneutics. A Neo-Marxist Critique*, "Critique of Anthropology", 6, 5, s. 5-15

SIMON JOSEF

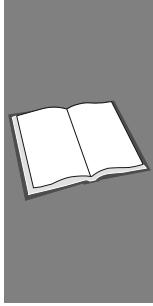
- 2004 *Filozofia znaku*, Warszawa: Oficyna Naukowa

SPENCER JONATHAN

- 1996 *Symbolic Anthropology*, w: A. Barnard, J. Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London and New York: Routledge, s. 535-539

- SPERBER DAN
 1975 *Rethinking Symbolism*, Cambridge: Cambridge University Press
 1987 *On Anthropological Knowledge. Three Essays*, Cambridge: Cambridge University Press
 1990 *Ukryte znaczenia, w: Symbole i symbolika*, Warszawa: Czytelnik
- STOCKING GEORGE JR.
 1965 *Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective*, "American Anthropologist", 68, s. 867–882
- SZACKI JERZY
 2002 *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa: PWN
- TAYLOR CHARLES
 1989 *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge: Massachusetts, Harvard University Press
- TITTENBRUN JACEK
 1983 *Interakcjonizm symboliczny we współczesnej socjologii amerykańskiej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM
- TOKARSKI STANISŁAW
 2001 *Szkoła Chicago. Spór o dialog międzykulturowy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ASKON
- TURNER EDITH
 1990 *The Literary Roots of Victor Turner's Anthropology*, w: K.M. Ashley (ed.), *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press
- TURNER FREDERICK
 1990 "Hyperion to a Satyr". *Criticism and Anti-structure in the Work of Victor Turner*, w: K.M. Ashley (ed.), *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press
- TURNER VICTOR WITTER
 1957 *Schizm and Continuity in a African Society. A Study of Ndembu Village Life*, Berg Publishers
 1962 *Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual: an Interpretation*, w: M. Gluckman (ed.), *Essays on the ritual of social relations*, Manchester: Manchester University Press
 1967 *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, London: Cornell University Press
 1968 *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, London: Hutchinson & Co.
 1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine Publishing Company
 1975 *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca and London: Cornell University Press
 1977 *Symbols in African Ritual*, w: J.L. Dolgin, D.S. Kemnitzer, D.M. Schneider (ed.), *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, New York: Columbia University Press
 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York: Columbia University Press
 1982 *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, PAJ Publications: New York
 1985 *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, Tucson, Arizona: The University of Arizona Press
 1986 *Dewey, Dilthey and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience*, w: V.W. Turner, E.M. Bruner (eds), *The Anthropology of Experience*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press

- 1989 *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ Publications
- 1992 *Blazing the Trail. Way Marks in the Exploration of Symbols*, Tucson and London: The University of Arizona Press
- 2002a *Czy istnieją uniwersalia widowiskowe w micie, rytuale i teatrze*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4 (258–259), r. 2002, s. 53–59
- 2002b *Karnawał, rytuał i zabawa w Rio de Janeiro*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4 (258–259), r. 2002, s. 159–170
- 2003 *Badania nad symbolami*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- 2005a *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- 2005b *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen
- 2007 *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”
- WALMANSBERGER JOSEF
- 1998 *Geschlossene Türen. Beschreibene Wände. Schleier der Bedeutung. Geertz wird zur Rede gestellt*, w: G. Fröhlich, I. Mörth (Hg.), *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*, Frankfurt/New York: Campus Verlag
- WASNER BARBARA
- 1998 *Madonna im Wappen? Ethnometodologie und symbolische Sinnwelten*, w: G. Fröhlich, Mörth I. (Hg.), *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*, Frankfurt/New York: Campus Verlag
- WEBER MAX
- 1984 *Szkice z socjologii religii*, Warszawa: Książka i Wiedza
- 1994 *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, Lublin: Wydawnictwo Test
- 2002 *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa: PWN
- WERBNER RICHARD P.
- 1984 *The Manchester School in South-Central Africa*, „Annual Review of Anthropology”, vol. 13, 1984, s. 157–185
- WITTGENSTEIN LUDWIG
- 1997 *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- WOODWARD MARK R.
- 1996 *Hermeneutics*, w: D. Levinson, M. Ember (eds.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York: Henry Holt, s. 555–558
- WOLSKA DOROTA
- 2003 *Badacz kultury jako świadek*, w: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- WORONIECKA GRAŻYNA
- 2002 *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*, Warszawa: Oficyna Naukowa
- ZEIGLER MEINRAD
- 2000 *Überlegungen zur Forschungslogik eines methodologischen Nonkonformisten*, w: G. Fröhlich, I. Mörth (Hg.), *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*, Frankfurt/New York: Campus Verlag
- ZIMMER-TAMAKOSHI LAURA
- 2001 *Development and Ancestral Gerrymandering: Schneider in Papau New Guinea*, w: R. Feinberg, M. Ottenheimer, *The Cultural Analysis of Kinship. The Legacy of David M. Schneider*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press



Symbols at work. Academic contexts of the symbolic approach in anthropology

S u m m a r y

The problem of symbols and their socio-cultural meaning is nowadays one of the most significant fields of interest in cultural anthropology. The research on symbolic forms of cultural behavior have become in recent decades an interesting field of humanistic interpretation, as well the ways scientific interpretation of socio-cultural phenomena influences these facts by implementing diverse categories, which provide a general view of the cultural landscape. In many cases these categories of interpretation are being conceptualized as taken for granted. This implements a view that studying culture and society gives us a grasp of objectivity. Modern social sciences are based on that assumption, which was for a long period of time building the theoretical and methodological paradigm of sociology, cultural anthropology and other disciplines interested in the analysis of culture. This was also a basis for the theory and method of structuralism, which until the 1960's became one of the most popular currents in anthropology. The formalism of structural analysis was on one hand a part of the holistic approach to the problem of cultural behavior patterns, but on the other it failed to give a view on the world of meanings and symbols constituting the social system. The critique of structuralism soon became a widespread phenomenon by the end of the mentioned decade and a need for a new anthropological perspective has arisen. What happened there, was a wide intellectual movement across many disciplines, including cultural anthropology. We have witnessed the birth of the symbolic approach in anthropology, mainly in the United States and Great Britain. Such researchers as Clifford Geertz, Victor Turner, David Schneider or Mary Douglas have taken into account that studying culture means simultaneously studying the world of meanings, symbols and metaphors. The new approach soon established its own methods, mainly the anthropological interpretation of the context in which meanings are being put into by social actors in particular forms of common behavior.

This book is an attempt to show, how symbolic anthropology has contributed to the establishing of the so called interpretative perspective, by the contextual analysis of works of scholars identified with this current. The context is here made not just by the intellectual influences of particular authors, but also by the academic traditions in which these authors had worked. The distinctive feature of symbolic anthropology is being characterized by this very contextualization. Therefore the American branch with Geertz and Schneider differs in its field of research interest from the British part of the symbolic movement, represented by Turner and Douglas. The work examines how this difference in academic traditions influenced these anthropologists by showing the broad range of theoretical sources. Starting from Max Weber's project of interpretative sociology, through the philosophy of language by Ludwig Wittgenstein symbolic anthropology included many views as its own. Nevertheless symbolic anthropologists sustained a variety of research fields, like ritual, cultural narrations or the textual metaphor. By putting the American and British versions of symbolic anthropology in a comparative study this work delivers a general overview what this anthropological current was in the beginning and how it developed through the years. The process of emergence of symbolic anthropology is being defined by the schools of study and universities in which the researchers worked, like the University of Chicago or the University of Manchester.

The academic *ambiente* seems to shape their anthropological work in a significant way. This influence is described in this book in terms of contextualization of the discipline, just like the anthropological subject is being contextualized. We cannot speak here of anthropology of anthropology, but the thesis of this work draws a direct connection between the academic praxis and the field research of Geertz and Turner. These two anthropologists are being taken here as the most distinctive scholars within the symbolic anthropology and a comparison of their views on culture and symbolic action makes the large part of the attempt of reconstruction of the symbolic movement. The conclusion of this work is as follows. Symbolic anthropology emerged on the basis of critique of structuralism, but with the years it became an independent movement within anthropology and the study of culture. Its theoretical roots might be found in similar research projects in sociology and philosophy of language and culture, thus its emergence might also be considered as a part of the larger interpretative turn within humanities. Nevertheless symbolic anthropology took different shape in the United States and Great Britain, where it became most popular. That very difference is grounded in different academic traditions which constructed the research paradigm in those countries and can successfully be taken as a the main difference within the symbolic anthropology itself.