
Prezentacje

W sferze ontologicznego połączenia. Ku postsekularnej i teologicznie zorientowanej antropologii

Johannes Merz, Sharon Merz

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 6, S. 211–243

DOI: 10.18318/td.2025.6.11 | ORCID: Johannes Merz: 0000-0002-3533-2385
Sharon Merz: 0000-0003-0980-2504

Wstęp

Jako zawodowi antropolodzy, którzy odebrali świeckie wykształcenie, pracujący dla międzynarodowej organizacji pozarządowej odwołującej się do ideałów wiary często znajdujemy się między przysłowiowym młotem religijnej teologii a kowadłem świeckiej antropologii. Podobnie jak inni antropolodzy żywiący zainteresowania duchowe stykamy się czasem ze sceptycyzmem i wrogością ze strony kolegów reprezentujących zarówno świeckie, jak i religijne perspektywy i dyscypliny, w tym antropologię i teologię.

Niektórzy antropolodzy kwestionują to, że nadajemy się i jesteśmy zdolni do uprawiania antropologii. Ponieważ wywodzimy się ze środowisk brytyjskich baptystów oraz szwajcarskiego kościoła reformowanego, nasze „chrześcijańskie” nastawienie jest czasem automatycznie uważane za narzucające się, preskryptywne i nietolerancyjne, zwłaszcza z uwagi na jego domniemany związek genealogiczny z nowoczesnym projektem zachodniego chrześcijaństwa i jego kolonialną przeszłością. Kilkoro

Źródło: Johannes Merz, Sharon Merz, *Occupying the Ontological Penumbra: Towards a Postsecular and Theologically Minded Anthropology*, „Religions” 2017, vol. 8, no. 5, 80.

Johannes Merz – antropolog związany z SIL International, specjalizuje się w antropologii religii, relacjach ludzi i bytów nieludzkich oraz metodologii postsekularnej. Autor prac rozwijających koncepcję postsekularnej antropologii.

Sharon Merz – antropolożka i konsultantka SIL International, zajmuje się badaniami nad religijnością, duchowością oraz koncepcjami postsekularnymi w antropologii. Współautorka tekstów o relacjach między ludzkimi i nieludzkimi aktorami w praktykach religijnych.

naszych kolegów, którzy są antropologami o religijnych czy duchowych zainteresowaniach, zwłaszcza amerykańskich chrześcijan, musi albo milczeć na temat swojego życia religijnego, zwłaszcza na piśmie, albo mierzyć się z tak silnym sprzeciwem, że niektórzy czują się częścią „prześladowanej mniejszości w ramach dyscypliny”¹. Uczestniczyliśmy w debatach, w których niektórzy koledzy twierdzili, iż nie można być jednocześnie chrześcijaninem i antropologiem. Takie stanowisko nieuchronnie prowadzi do sytuacji, w której świeccy antropolodzy wątpią w naszą zdolność do prowadzenia badań, właściwej analizie i dochodzenia do zasadnych wniosków.

Jednocześnie antropolodzy żywiący zainteresowania duchowe są również oskarżani z wnętrza obozu religijnego o herezję lub poddanie się sekularyzmowi². Chrześcijańscy przyjaciele, w tym teolodzy i misjonarze, mają czasem trudność z zaakceptowaniem naszych ustaleń i tekstów, które uważają za zbyt świeckie i krytyczne, do tego stopnia, że mamy poczucie, iż kwestionują naszą duchową tożsamość i szczerość. Pewnego razu przyjaciel misjonarz podzielił się z nami zaniepokojeniem, że inni chrześcijanie widzieli, jak uczestniczymy w składaniu ofiar. Obawiał się naszej ekspozycji na siły demoniczne i martwił o spójność naszej tożsamości jako chrześcijan oraz o to, jak nasze działania będzie postrzegane przez społeczność chrześcijańską w ogóle i jak się odbija na organizacji pozarządowej, w której pracujemy.

Choć takie konfrontacje nie zawsze są przyjemne, popchnęły nas ku refleksji nad naszym zapleczem i świecką oraz religijną tożsamością, jako że próbujemy wytłumaczyć i uzasadnić swoją perspektywę obydwu stronom. W rezultacie bezpośrednio doświadczyliśmy nieredukowalnie problematycznej natury antropologii oraz – w mniejszym stopniu – teologii jako dyscyplin akademickich oraz różnych perspektyw osób uprawiających te dyscypliny w odniesieniu do tego, co świeckie, i tego, co religijne. Choć znajdujemy się w pełnej wyzwania i czasami niekomfortowej pozycji, jest ona również ekscytująca i wzbogacająca. Czerpiąc z tego doświadczenia i z różnych aspektów dzisiejszej antropologii, poszukujemy sposobu na przezwycięzenie dychotomii religijne/swieckie, która prześladowuje antropologię jako dyscyplinę i która

1 D.E. Arnold, *Why Are There So Few Christian Anthropologists? Reflections on the Tensions between Christianity and Anthropology*, „Perspectives on Science and Christian Faith” 2006, nr 4, s. 268. Zob. też Ph. Fountain, *Toward a Post-Secular Anthropology*, „The Australian Journal of Anthropology” 2013, nr 24, s. 312–313; Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007, s. 262.

2 E.E. Evans-Pritchard, *Religion and the Anthropologists*, w: *Essays in Social Anthropology*, red. E.E. Evans-Pritchard, Faber and Faber, London 1962, s. 37–38.

znacznie przyczyniła się do jej „kłopotliwej relacji”³ z teologią. W tym celu proponujemy, byśmy jako antropolodzy świadomie zajęli miejsce, które nazywamy sferą ontologicznego półcienia, gdzie wchodzi się w relacje z różnymi ludzkimi i pozaludzkimi partnerami [*counterparts*] w ramach etnograficznego spotkania.

Sfera ontologicznego półcienia to przestrzeń, w której ja i inny, niewiedza i pewność, jak również to, co świeckie, i to, co religijne, spotykają się, zachodzą na siebie i przeplatają się. To refleksyjna przestrzeń dialogu, spotkania i zaangażowania, naznaczona niejednoznacznością i wielością oraz kreatywnością i produktywnością. W tej przestrzeni kategoria innego obejmuje byty zarówno ludzkie, jak i pozaludzkie, które musimy uznać za naszych partnerów. Sugerujemy, że przebywając całymi sobą w sferze ontologicznego półcienia, znajdujemy się w dobrej pozycji, by przyczynić się do sformułowania antropologii postsekularnej. Taka antropologia przezwycięża dychotomię świeckie/religijne, pozwalając temu, co religijne, połączyć się z tym, co świeckie, w ramach współzależnej dynamiki. Przyjmujemy tym samym stanowisko, że to, co religijne, wymaga odpowiedzi i poważnego potraktowania samo w sobie, a nie redukowania go do świeckiej funkcji. To oznacza, że antropologia postsekularna musi być otwarta na realną możliwość istnienia bogów, duchów i innych bytów pozaludzkich. Powinny być one traktowane nie tylko jako przedmioty studiów czy badań, ale także zaakceptowane jako sensowni partnerzy, z którymi możemy wchodzić w relacje w etnograficznym spotkaniu zachodzącym w sferze ontologicznego półcienia.

Przywrócenie tego, co religijne, do antropologii stawia tę dyscyplinę w niewygodnej pozycji, z jaką nigdy wcześniej w ten sposób nie musiała się mierzyć. Sugerujemy, że teologia w swoich różnych orientacjach mogłaby pomóc antropologom w wypełnieniu religijnych luk w dyscyplinie na drodze refleksji nad ich świeckimi i religijnymi tożsamościami, a także tożsamościami ich partnerów w badaniach [*counterparts*]. W ten sposób to, co religijne – poddane refleksji z teologicznego punktu widzenia i obecne w spotkaniu etnograficznym – staje się bardziej dostępne, znaczące, a przede wszystkim teoretycznie istotne dla antropologii.

Naszym celem nie jest proponowanie antropologii religijnej w opozycji do świeckiej, lecz inkluzywnej antropologii postsekularnej, która przywraca

3 J. Robbins, *Anthropology and Theology. An Awkward Relationship?*, „*Anthropological Quarterly*” 2006, nr 79.

to, co religijne, do swojego wnętrza poprzez połączenie z tym, co świeckie. Co najważniejsze, naszym zdaniem taka postsekularna perspektywa sprawia, że antropologia jest w stanie lepiej badać, czym jest bycie człowiekiem, bez pomijania religijnych i duchowych zainteresowań antropologów oraz ich różnych partnerów w badaniach. W ten sposób uznajemy zarówno świeckość, jak i religijność za część ludzkiego doświadczenia i ekspresji.

Zanim jednak przejdziemy do omówienia głównej tezy tego eseju, przedstawimy miejsce religii i sekularyzmu w historii antropologii oraz sposób, w jaki antropolodzy mający przekonania religijne odnosili się dotychczas do wyraźnie świeckiego stanowiska antropologii i na nie reagowali.

Religia i sekularyzm w antropologii

Religia, zwłaszcza w perspektywie judeochrześcijańskiej, od początku akademickiego istnienia antropologii była jej integralną częścią. Odegrała kluczową rolę w kształtowaniu dyscypliny, najpierw dostarczając podstaw, na których antropologia mogła się rozwijać i od których mogła się oderwać, a następnie przyczyniając się do uformowania sekularyzmu, który antropologia przyjęła. Co więcej, wielu wczesnych antropologów wywodziło się z żydowskich lub chrześcijańskich środowisk, które często porzucali – lub próbowali porzucić – na rzecz świeckiej antropologii⁴. Krytyczne podejście do religii nie przeszkodziło im w zajmowaniu się nią jako fascynującym tematem badań, który antropolodzy eksplorują do dziś.

Chociaż teoria sekularyzacji zakładała, że religia – a co za tym idzie także magia – ostatecznie stanie się zbędną częścią ludzkiej przeszłości, nadal pozostawała ona zjawiskiem obserwowalnym, na tyle interesującym i poważnym, by je badać. Co ważniejsze, spojrzenie na religię jako zjawisko ludzkie w dużej mierze wymagało świeckiego wyjaśnienia. Mając korzenie w świeckiej nauce, antropologia sprowadziła religię do kategorii religijnego innego, co pozwalało na jej badanie w ramach dyscypliny. Z tego powodu antropolodzy, którzy chcieli badać religię, musieli w zasadzie przyjąć ściśle świeckie podejście. W zapoczątkowanej przez Durkheima tradycji francuskiej religia miała społeczną istotność i funkcję, podczas gdy brytyjska tradycja intelektualistyczna za Tylorem postrzegała ją w większym stopniu jako iluzję: „Religia to przesąd, który antropolodzy mają wyjaśnić, a nie coś, w co sam

4 R.A. Jones *The Secret of the Totem. Religion and Society from McLennan to Freud*, Columbia University Press, New York 2005.

antropolog, ani jakakolwiek racjonalna osoba, mogłaby wierzyć”⁵. Obie tradycje prowadziły do redukcjonistycznego podejścia, które nie mogło przyjąć religii i związanych z nią zjawisk za dobrą monetę, lecz konsekwentnie wyjaśniało je jako oznaczające coś innego.

Stosunkowo niedawnym i często krytykowanym przykładem takiego redukcjonizmu są badania nad afrykańskim czarownictwem. Pojęcie to słynne z tego, jak trudne do wyjaśnienia okazało się zarówno w antropologii, jak i teologii. Evans-Pritchard⁶, choć mistrzowsko zrationalizował czarownictwo z perspektywy świeckiej, zgodnie z brytyjską tradycją intelektualistyczną zaprzeczył jego istnieniu⁷. Niedawno, opierając się na podejściach funkcjonalistycznych, Comaroffowie⁸ i ich naśladowcy analizowali czarownictwo w relacji do dyskusji na temat nowoczesności, redukując postać czarownika i czarownicy głównie do metaforycznej ikony lokalno-globalnych interakcji i procesów. Takie wnioski podporządkowują to, co religijne, analizie świeckiej. Na przykład zaprzeczają religijnemu wymiarowi czarownictwa, który jest również zakorzeniony w ludzkim doświadczeniu codziennego życia, oraz możliwości, że istnieje ono jako zjawisko samo w sobie⁹.

Sekularyzm jest w antropologii tak silny, że czasami osoby związane z tą dyscypliną wykazują wyraźnie antyreligijne cechy i w dużej mierze dystansują się od innych dyscyplin, które w bardziej bezpośredni sposób zajmują się tym, co religijne¹⁰. Niektórzy świeccy antropolodzy wyrażają pogardę wobec

5 E.E. Evans-Pritchard, *Religion and the Anthropologists*, s. 36.

6 E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford 1937 (polskie wydanie skrócone na podstawie wydania angielskiego z 1976 roku: *Czary, wyrocznia i magia u Azande*, przeł. S. Szymański, PIW, Warszawa 2008 – przyp. tłum.).

7 M.A. Mills, *The Opposite of Witchcraft. Evans-Pritchard and the Problem of the Person*, „Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)” 2013, nr 19.

8 J. Comaroff, J. Comaroff, *Introduction*, w: *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, red. J. Comaroff, J. Comaroff, The University of Chicago Press, Chicago 1993.

9 A. Ashforth, *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, s. 114; R. Marshall, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, The University of Chicago Press, Chicago 2009, s. 22-25.

10 D.E. Arnold, *Why Are There So Few Christian Anthropologists?*, s. 267; Ph. Fountain, *Toward a Post-Secular Anthropology*; E.E. Evans-Pritchard, *Religion and the Anthropologists*; M. Lambek, *Facing Religion, from Anthropology*, „Anthropology of This Century” 2012, nr 4, <http://aotcpress.com/articles/facing-religion-anthropology> (8.02.2025); E. Meneses, L. Backues, D. Bronkema, E. Flett, B.L. Hartley, *Engaging the Religiously Committed Other. Anthropologists and Theologians in Dialogue*, „Current Anthropology” 2014, nr 55.

swoich kolegów, którzy przyznają się do zainteresowań religijnych, i z dezaprobatą odnoszą się do ich religijnej orientacji czy konwersji, jak pokazał Larsen¹¹ w odniesieniu do E.E. Evansa-Pritcharda oraz Victora i Edith Turnerów, którzy przechodząc na katolicyzm, byli uznanymi antropologami.

Czasami już sama możliwość religijnej konwersji wzbudza czujność antropologów. Harding¹² opisuje na przykład, jak jej koledzy wyrazili obawy co do jej możliwego nawrócenia, gdy ogłosiła, że chce badać amerykańskich protestanckich fundamentalistów. Chrześcijaństwo – a w szerszym sensie religia – staje się w ten sposób „problemem odrażającego kulturowego innego”¹³, czymś, czego należy się obawiać i trzymać na dystans, ponieważ grozi wnikiem w świecką tożsamość i skażeniem jej. Jednocześnie jednak religia nadal zasługuje na naukową uwagę i jej wymaga, o ile jest odpowiednio traktowana i problematyzowana, zwłaszcza gdy ustawia się ją w pozycji innego, pomimo jej socjokulturowej bliskości¹⁴.

Metodologiczna i teoretyczna separacja religii od sekularyzmu posunięta tak daleko, że stają się one niewspółmierne¹⁵, stworzyła paradygmat, który pozwolił antropologom przyjąć – ośmielamy się powiedzieć, że z religijną gorliwością – wyłącznie świecką perspektywę jako podstawę uprawiania dyscypliny. Przez zbudowanie dychotomii religii jako zjawiska zewnętrznego i sekularyzmu jako podejścia wewnętrznego antropologia mogła zdefiniować swoje granice i ich strzec, aby usankcjonować samą siebie jako prawomocną dyscyplinę. Dzięki temu mogła uznać świecki opis etnograficzny i analizę danych terenowych za swoją podstawową działalność i cechę wyróżniającą, jednocześnie wykluczając i dyskredytując prace o bardziej religijnej i doświadczeniowej orientacji jako nienaukowe.

11 T. Larsen, *The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith*, Oxford University Press, Oxford 2014; M. Engelke, *The Problem of Belief. Evans-Pritchard and Victor Turner on „the Inner Life”*, „Anthropology Today” 2002, nr 18.

12 S. Harding, *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2000, s. 58; F. Cannell, *Introduction. The Anthropology of Christianity*, w: *The Anthropology of Christianity*, red. F. Cannell, Duke University Press, Durham 2006, s. 4.

13 S. Harding, *Representing Fundamentalism. The Problem of the Repugnant Cultural Other*, „Social Research” 1991, nr 58.

14 S. Harding, *The Book of Jerry Falwell*.

15 M. Lambek, *Facing Religion, from Anthropology*; B. Howell, D.J. Lemons, J. Bialecki, T. Luhrmann, T. Larsen *Faith in Anthropology. A Symposium on Timothy Larsen's The Slain God*, „The Cambridge Journal of Anthropology” 2016, nr 34.

Sekularyzm zakorzenił się w antropologii tak głęboko, że Lambek uważa, iż „relacja między religią a sekularyzmem jest nieodłącznym elementem tej dyscypliny, a opozycja religia/sekularyzm, podobnie jak opozycja natura/kultura w modelu mitu Lévi-Straussa, stanowi nieprzekraczalną opozycję, wokół której buduje się myśl antropologiczna”¹⁶. Stwierdzenie Lambeka jest zgodne z ujęciem przez Asada tego, co świeckie, jako „funkcjonującego za pośrednictwem szeregu specyficznych opozycji”¹⁷. Ten strukturalistyczny relikw połączający na przyjmowaniu tego, co świeckie, kosztem tego, co religijne, wydaje się tak głęboko zakorzeniony w antropologii, że pomimo wysiłków wielu antropologów jego podprogowa wszechobecność nadal się ujawnia. Jedną z konsekwencji takiego stanu rzeczy jest to, że wszystko, co związane z religią, nadal bywa traktowane jako coś wrogiego i marginalizowane przez innych badaczy w ramach dyscypliny.

Sekularyzm jest w antropologii tak silny, że niewiele pomaga fakt, iż niektórzy ze słynnych antropologów, jak E.E. Evans-Pritchard, Mary Douglas czy Victor i Edith Turnerowie, byli znani jako osoby praktykujące religijnie i publicznie deklarujące katolicyzm¹⁸. Co za tym idzie, w ich pracach widać potrzebę manewrowania między frontami sekularyzmu i religii. Na przykład Evans-Pritchard¹⁹ w wykładzie z 1959 roku wygłoszonym w ramach serii „Aquinas Lecture” przeanalizował z historycznego punktu widzenia antyreligijne korzenie antropologii, przedstawiając ją jako apologetykę własnej wiary. Również Douglas próbowała przeciwdziałać dychotomizacji sekularyzmu i religii, twierdząc, że „my, ludzie nowocześni, przyjmujemy za dogmat, że gdzieś istnieją, lub mogłyby istnieć, należyte naukowe wyjaśnienia wszystkiego, nad czym się głowimy. To zaufanie do nauki uważa się za przeciwstawne wierze religijnej”²⁰. „Twierdzenie, iż nowoczesna nauka jest niezgodna z religią, to dziewiętnastowieczny relikw, który opiera się na przedstawianiu religii jako autorytetu alternatywnego wobec nauki”²¹ – konkludowała.

16 M. Lambek, *Facing Religion, from Anthropology*.

17 T. Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford 2003, s. 25.

18 T. Larsen, *The Slain God*; M. Engelke, *The Problem of Belief*.

19 E.E. Evans-Pritchard, *Religion and the Anthropologists*.

20 M. Douglas, *The Effects of Modernization on Religious Change*, „Daedalus” 1988, nr 117, s. 468.

21 Tamże, s. 469.

Ogólniej rzecz ujmując, wspomniani antropolodzy byli świadomi swojego religijnego zaplecza oraz wpływu, jaki miało ono na ich pracę zawodową. Starali się wykorzystać i zinstrumentalizować swoją religijną tożsamość, aby zmierzyć się z napięciami wynikającymi z wewnętrznie świeckiego podejścia antropologii, które wypycha to, co religijne, na zewnątrz. Dla Engelkego jest jasne, że „Przekonania religijne stały się narzędziem w ich projektach antropologicznych, sposobem na zbliżenie się do «innego»”²².

Podobnie, choć na innym poziomie, Turner²³ przedstawiła prowokacyjny apel na rzecz uznania istnienia duchów, przyjmując bardziej fenomenologiczne i autobiograficzne podejście, które w antropologii przyjęło się w formie powieści etnograficznych. Tego rodzaju etnografia doświadczeniowa była oczywistym prekursorem refleksyjności w antropologii i mogła ułatwić zrozumienie, jak to, co religijne, manifestuje się podczas badań terenowych. Różne relacje, głównie świeckich antropologów, omawiają, w jaki sposób zjawiska religijne napotkane w sytuacjach terenowych przenikały również do świeckiej tożsamości, w szczególności poprzez opisy zdarzeń, podczas których autorzy bezpośrednio doświadczali tego, co religijne²⁴.

Z powodu dominującego w antropologii podejścia świeckiego takie argumenty i relacje dotyczące poważniejszego traktowania tego, co religijne – zwłaszcza metodologicznie i teoretycznie – w dużej mierze spotykały się z obojętnością. Często były po prostu ignorowane lub tolerowane jako nieistotne i marginalne zjawisko z obrzeży antropologii. Zdarzało się jednak, że stanowiska tego rodzaju były aktywnie dyskredytowane jako naruszające świeckie, naukowe podejście, przez co nie kwalifikowały

22 M. Engelke, *The Problem of Belief*, s. 8. Zob. także B.M. Howell, *The Repugnant Cultural Other Speaks Back: Christian Identity as Ethnographic „Standpoint”*, „Anthropological Theory” 2007, nr 7.

23 E. Turner, *The Reality of Spirits. A Tabooed or Permitted Field of Study?*, „Anthropology of Consciousness” 1993, nr 4.

24 K. McCarthy Brown, *Mama Lola/ A Vodou Priestess in Brooklyn*, University of California Press, Berkeley 2001; K.P. Ewing, *Dreams from a Saint. Anthropological Atheism and the Temptation to Believe*, „American Anthropologist” 1994, nr 96, s. 571-83; P. Stoller, Ch. Olkes, *In Sorcery's Shadow. A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1987; W. van Binsbergen, *Becoming a Sangoma. Religious Anthropological Field-Work in Francistown, Botswana*, „Journal of Religion in Africa” 1991, nr 21; K.L. Wiegele, *On Being a Participant and an Observer in Religious Ethnography. Silence, Betrayal, and Becoming*, w: *Missionary Impositions. Conversion, Resistance, and Other Challenges to Objectivity in Religious Ethnography*, red. H.K. Crane, D.L. Weibel, Lexington Books, Plymouth 2013.

się jako właściwe prace antropologiczne, a tym samym zagrażały wiarygodności dzielących je antropologów, jak niedawno zaświadczyła Wiegele²⁵.

Punkty widzenia i refleksyjność

Antropologia pozostawała stosunkowo stabilną i jednolitą dyscypliną aż do postmodernistycznego kryzysu reprezentacji w latach osiemdziesiątych XX wieku. Typowy antropolog był świeckim białym heteroseksualnym mężczyzną, którego punkt widzenia powszechnie uznawano za normatywny. W konsekwencji świeccy antropolodzy nie musieli artykułować, rozwijać ani uzasadniać swoich specyficznych stanowisk i zaplecza, ponieważ były one w dużej mierze przyjmowane za oczywiste. Na przykład świeckie podejście Evansa-Pritcharda do czarownictwa, które przejawiał mimo swoich religijnych skłonności, spotkało się z bezsprzecznym poparciem jego kolegów, zwłaszcza gdy twierdził, że czary „są wymyślone i człowiek nie może być czarownikiem ani czarownicą”²⁶.

Pod wpływem krytyki literackiej oraz stopniowej dywersyfikacji pochodzenia czy też zaplecza antropologów pod względem etnicznym, seksualnym, religijnym itd. refleksyjność stała się coraz ważniejszą kwestią w obrębie tej dyscypliny, zwłaszcza w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Antropolodzy musieli teraz odnosić się refleksyjnie do samych siebie i do osób badanych. Dające się łatwo zidentyfikować mniejszości w gronie antropologów zaczęły głośniejszy wyrażać swoje pozycje podmiotowe czy punkty widzenia, które postrzegały jako istotne w ich badaniach i pisarstwie, co z kolei pozwalało im lepiej artykułować własne perspektywy w ramach antropologii jako dyscypliny. Dotyczyło to też chrześcijańskich antropologów, którzy zaczęli uzasadniać swoje stanowiska i bronić je, omawiając własne punkty widzenia²⁷. W świetle zadziwiającej różnorodności chrześcijaństwa musiały być one dość szerokie, aby być wystarczająco

25 K.L. Wiegele, *On Being a Participant and an Observer in Religious Ethnography*.

26 E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, s. 119 (przekład własny; nie udało się zlokalizować cytatu w polskim skróconym wydaniu książki *Czary, wyrocznie i magia u Azande* – przyp. tłum.).

27 E. Meneses, L. Backues, D. Bronkema, E. Flett, B.L. Hartley, *Engaging the Religiously Committed Other*; B.M. Howell *The Repugnant Cultural Other Speaks Back*; R.J. Priest *Missionary Positions. Christian, Modernist, Postmodernist*, „Current Anthropology” 2001, nr 42.

inkluzywne²⁸. Ukształtowany w efekcie punkt widzenia jest dość ogólnikowy i opiera się na twierdzeniu, że istoty ludzkie mają wymiar duchowy²⁹ oraz że istnieje coś takiego jak „działanie boskości”³⁰. Realistycznie rzecz ujmując, ogólne stanowisko chrześcijańskie nie może zatem wykraczać daleko poza uznanie zasadniczo religijnej pozycji, chyba że zostanie zróżnicowane wzdłuż różnych genealogicznych linii samego chrześcijaństwa, co jednak podważyłoby korzyści płynące z opierania się na punktach widzenia.

Eksperymentowanie z konkretnymi religijnymi punktami widzenia z pewnością zapewniło chrześcijańskim antropologom większą refleksyjność i zdolność problematyzowania tego, co religijne, w ramach świeckiej dyscypliny. Przyczyniło się również do powszechnego trendu dywersyfikacji antropologii, wzbogacając pluralizm perspektyw, z których potencjalnie mogą czerpać antropolodzy oraz rozluźniając rygorystyczne podziały między tym, co religijne, jako zjawiskiem zewnętrznym i tym, co świeckie, jako podejściem wewnętrznym przez postawienie pytania o tożsamość religijną samych antropologów.

Naszym zdaniem teoria punktu widzenia okazuje się niewystarczająca, zwłaszcza w zastosowaniu do chrześcijaństwa, ponieważ jest niezdolna do wyjścia poza instrumentalizowanie tego, co religijne, tak jak to robili wcześniejsi chrześcijańscy antropolodzy. Bardziej ogólny problem z teorią punktu widzenia polega na tym, że choć stara się ona promować zrozumienie ponad granicami zajmowanych pozycji, jednocześnie wzmacnia istniejące podziały, co prowadzi do esencjalizacji określonych punktów widzenia. To z kolei jest szczególnie widoczne w przypadku stanowisk zarówno jawnie chrześcijańskich, jak i opierających się na innych religiach; stanowisk, które często są formułowane w tonie defensywnym i sprzeciwiają się przynajmniej części świeckiej antropologii. Zamiast przyczyniać się do konstruktywnego dialogu, tak sformułowane punkty widzenia mogą być postrzegane jako próby infiltracji i wypaczenia świeckiej dyscypliny podejmowane przez religijnego innego. W rezultacie zwiększa się tylko ryzyko, że stanowiska religijne

28 F. Cannell, *Introduction. The Anthropology of Christianity*; J. Robbins, *What Is a Christian? Notes toward an Anthropology of Christianity*, „Religion” 2003, nr 33.

29 T.N. Headland, K.L. Pike, *SIL and Genocide. Well-Oiled Connections?*, „Anthropology Newsletter” 1997, nr 38, s. 5.

30 B.M. Howell, *The Repugnant Cultural Other Speaks Back*, s. 384; zob. także J. Bialecki, *Does God Exist in Methodological Atheism? On Tanya Lurhmann’s When God Talks Back and Bruno Latour*, „Anthropology of Consciousness” 2014, nr 25.

zostaną zepchnięte na margines i zlekceważone. Utrudnia to konstruktywne, refleksyjne zaangażowanie i jedynie wzmacnia to, co Larsen określił mianem „wojennego modelu relacji między religią a nauką”³¹.

Okazuje się zatem, że podejście oparte na punktach widzenia jest niewystarczające, jeśli chcemy szerzej zajmować się tym, co religijne, w antropologii, a w szczególności religijną tożsamością antropologów, ponieważ kwestie dotyczące tego, co religijne, są również zakorzenione w tym, co czyni antropologię prawomocną dyscypliną akademicką. W rezultacie, aby bronić swoich stanowisk, zarówno religijni, jak i świeccy antropolodzy czasem zachowują się jak dwa psy, które warczą na siebie, walcząc o tę samą kość, w nadziei, że zostaną usłyszani i potraktowani poważnie. Przyznajemy, że podobnie jak inni chrześcijańscy antropolodzy byliśmy winni oskarżania naszych świeckich kolegów [*counterparts*] o elitaryzm i podejście preskryptywne, mając przekonanie o własnej „moralnej wyższości”³². Z kolei strona świecka dyskredytowała nas oraz innych chrześcijańskich antropologów i obarczała odpowiedzialnością za braki i błędy zachodniego chrześcijaństwa jedynie na podstawie tego, że nazywamy samych siebie chrześcijanami. Chociaż w takich ogólnych oskarżeniach często tkwi ziarno prawdy, na ironię zakrawa fakt, że antropolodzy są mniej skłonni do antropologicznego podejścia wobec innych przedstawicieli swojej dyscypliny, z którymi mają powody do niezgody. W końcu antropologia rozwinęła narzędzia, metody i podejścia, które pozwalają nam obserwować, słuchać i analizować partnerów na ich własnych warunkach, a większość współczesnych antropologów, niezależnie od swojej świeckiej czy religijnej tożsamości, jest gotowa zaakceptować różnorodność i mnogość ludzkiego doświadczenia i ekspresji (przynajmniej w pewnym stopniu) w odniesieniu do tych, których badają.

Niektórzy antropolodzy uznają mnogość perspektyw antropologicznych, w ich rozmaitych świeckich i religijnych przejawach, przyznając jednocześnie, że te podejścia są niedoskonałe i przez to problematyczne, ale mimo to mają potencjał wniesienia wartościowych spostrzeżeń, zarówno tych opisowych, jak i teoretycznych. Refleksyjność pozostaje kluczowa dla antropologów w ogóle, zarówno dla tych, którzy deklarują religijny punkt widzenia, jak i dla tych, którzy prowadzą badania z osobami o religijnych

31 T. Larsen, *The Slain God*, s. 25; zob. także Ch. Taylor, *A Secular Age*.

32 E. Meneses, L. Backues, D. Bronkema, E. Flett, B.L. Hartley, *Engaging the Religiously Committed Other*, s. 89.

przekonaniach. Coraz bardziej akceptowalne staje się, aby antropolodzy pisali o swoich świeckich i religijnych tożsamościach oraz aby zajmowali refleksyjną pozycję względem tego, co świeckie i religijne, jak też wiary i niewiary. W związku z tym nie jest już rzadkością, że antropolodzy wyrażają własną akceptację lub negację istnienia różnych zjawisk religijnych i przejawów religijności, a także przedstawiają swoje doświadczenia wykraczające poza to, co empiryczne i naukowo dowodliwe. Na przykład Kahn przyznaje, że odczuwa „wyraźny dyskomfort”³³, gdy podczas badań terenowych napotyka kwestie religijne. Zauważa: „czuję się nieswojo, gdy spotykam ludzi, którzy wyznają wiarę religijną”³⁴. Takie rozpoznania i twierdzenia pomagają rozładować utrzymującą się dychotomię religijne/świeckie i obecnie przyczyniają się do tego, że antropologia poważniej traktuje religię i dogłębniej angażuje się w nią, dotyczy to zarówno tematu badań, jak i podejścia antropologicznego³⁵.

Chociaż taka osobista refleksyjność jest niezbędna dla wiarygodności dyscypliny, dyskusję należy przenieść na inny poziom. Bielo zauważa, że pytanie o to, „Jak tożsamość religijna kształtuje badania terenowe, to jedno z najcenniejszych pytań w etnografii religii. Kropka”³⁶. Jeśli się z tym zgodzimy, musimy rozszerzyć znaczenie refleksyjności tak, aby nie była już tylko osobistą aktywnością jednostki, lecz została zastosowana do całej dyscypliny. Dokonując refleksji nad świeckimi i religijnymi cechami dyscypliny, możemy rzetelniej i systematyczniej odnosić się do dychotomii między tym, co religijne, i tym, co świeckie. Jednym ze sposobów, by to uczynić, jest włączenie antropologów do debaty na temat zwrotu postsekularnego czy też postsekularyzmu.

W stronę refleksyjnego postsekularyzmu

Najnowsze prace socjologów, filozofów i antropologów wskazują, że to, co religijne, i to, co świeckie, nie jest być może tak odrębne, jak sugerowało to Weberowskie pojęcie odczarowania i inne teorie sekularyzacji o unilinearnym

33 J.S. Kahn, *Understanding. Between Belief and Unbelief*, „The Australian Journal of Anthropology” 2011, nr 22, s. 78.

34 Tamże, s. 78.

35 B. Howell, D.J. Lemons, J. Bialecki, T. Luhrmann, T. Larsen, *Faith in Anthropology*.

36 J.S. Bielo, *Introduction. Writing Religion*, w: *Missionary Impositions*, s. 1. Wyróżnienie w oryginale.

charakterze, a teoria sekularyzacji mogła nigdy nie być stosowalna w badaniach nad społeczeństwami niezachodnimi³⁷. Na przykład w przypadku Afryki polityka, która stanowiła kluczowy element debaty o sekularyzacji na Zachodzie, „uparcie opiera się rozróżnieniu na to, co święte, i to, co świeckie”³⁸. Także na Zachodzie zasadność teorii sekularyzacji została podważona, ponieważ obecnie powszechnie uznaje się, że wbrew temu, co przewidywała, religijność raczej nie zniknie. Wręcz przeciwnie, możemy obserwować ogólny i globalny powrót do tego, co religijne lub duchowe. Duchowość ukonstytuowała się jako alternatywa dla instytucjonalnych form religii i została na Zachodzie uznana za akceptowalny sposób wyrażania tego, co religijne³⁹.

Porażka proroctwa niesionego przez teorię sekularyzacji skłoniła teologów, socjologów i filozofów do wypowiadania się w kategoriach postsekularyzmu lub zwrotu postsekularnego⁴⁰, a także do ogólnej problematyzacji sekularyzmu, którą w najbardziej znaczący sposób podjął Taylor⁴¹. Wynikające z tego zdystansowanie uczonych wobec doktryny politycznej sekularyzmu umożliwiło również antropologom bliższe przyjrzenie się sekularyzmowi, szczególnie z perspektywy islamskiej i postkolonialnej⁴². Asad stwierdził, że samo pojęcie religii „jako zbioru twierdzeń, z którymi wierzący się zgadzają”⁴³ nie jest zjawiskiem uniwersalnym, lecz raczej zachodnim historycznym

37 Ch. Taylor, *Secular Age*; F. Cannell, *The Anthropology of Secularism*, „Annual Review of Anthropology” 2010, nr 39; J. Casanova, *Rethinking Secularization. A Global Comparative Perspective*, „The Hedgehog Review” 2006, nr 8; J. Merz, *A Religion of Film. Experiencing Christianity and Videos Beyond Semiotics in Rural Benin*, praca doktorska obroniona na Leiden University, Leiden 2014, <http://hdl.handle.net/1887/29657> (8.02.2025); P. van der Veer, *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton University Press, Princeton 2014.

38 R. Marshall, *Political Spiritualities*, s. 3.

39 Ch. Taylor, *A Secular Age*, s. 508; P. van der Veer, *The Modern Spirit of Asia*, s. 36–38.

40 Ph. Blond, *Introduction. Theology before Philosophy*, w: *Post-Secular Philosophy. Between Philosophy and Theology*, red. Ph. Blond, Routledge, London 1998; J. Habermas, *Notes on Post-Secular Society*, „New Perspectives Quarterly” 2008, nr 25; G. McLennan, *The Postsecular Turn*, „Theory, Culture & Society” 2010, nr 27.

41 Ch. Taylor, *A Secular Age*.

42 T. Asad, *Formations of the Secular*; F. Cannell, *The Anthropology of Secularism*; P. van der Veer, *The Modern Spirit of Asia*; S. Bangstad, *Contesting Secularism/s: Secularism and Islam in the Work of Talal Asad*, „Anthropological Theory” 2009, nr 9; S. Mahmood, *Secularism, Hermeneutics, and Empire. The Politics of Islamic Reformation*, „Public Culture” 2006, nr 18.

43 T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1993, s. 41.

wytworem mającym genealogiczne korzenie w chrześcijaństwie. W rezultacie coraz częściej badana i kwestionowana jest także analityczna wartość pojęcia religii⁴⁴.

Z pewnością nie jest przypadkiem, że zarówno Asad⁴⁵, jak i Cannell⁴⁶ za-interesowali się pozornie przeciwstawnymi pojęciami sekularyzmu i religii, głównie w chrześcijańskiej postaci, zważywszy, że pojęcia te są częścią jude-ochrześcijańskiego dziedzictwa Europy i Ameryki⁴⁷ i w związku z tym dzielą wspólną genealogię i podobną historię. W swoim kulturowym podejściu do sekularyzmu Asad⁴⁸ odróżnia sekularyzm jako doktrynę polityczną od świeckości jako kategorii w dziedzinach epistemologii i ontologii. Według Asada świeckość poprzedza konceptualnie sekularyzm i jest historycznie zmiennym pojęciem, które „łączy pewne zachowania, wiedze i wrażliwości obecne w nowoczesnym życiu”⁴⁹. W najbardziej podstawowym sensie perspektywa świecka ceni racjonalność i krytyczne myślenie, koncentruje się na tym, co jest obserwowalne i empirycznie dostępne na tym świecie, dostarczając w ten sposób podstaw dla nauki, w tym antropologii. Komplementarnie, perspektywa religijna zaczęła być kojarzona z wiarą, wyobraźnią oraz preferencją dla tego, co niematerialne i transcendentne, przez co ma większe powinowactwo z doświadczeniowymi i relacyjnymi aspektami życia.

Jednakże świeckość i religijność nie powinny być zrównywane z sekularyzmem i religią, ani też postrzegane jako wzajemnie wykluczające się kategorie. Van der Veer wychodzi od „teoretycznej przesłanki, iż świeckość i religijność są wytwarzane jednocześnie”⁵⁰; obie stanowią część ludzkiego doświadczenia i ekspresji. Z tego powodu są one od siebie bezpośrednio

44 H. de Vries, *Introduction. Why Still „Religion“?*, w: *Religion. Beyond a Concept*, red. H. de Vries, Fordham University Press, New York 2008.

45 T. Asad, *Formations of the Secular*; T. Asad, *Genealogies of Religion*.

46 F. Cannell, *Introduction. The Anthropology of Christianity*; też, *The Anthropology of Secularism*.

47 Ch. Taylor, *A Secular Age*; J. Casanova, *The Secular and Secularisms*, „Social Research” 2009, nr 76, s. 1063; Ch. Stewart, *Secularism as an Impediment to Anthropological Research*, „Social Anthropology” 2001, nr 9.

48 T. Asad, *Formations of the Secular*, s. 21; zob. także J. Casanova, *The Secular and Secularisms*.

49 T. Asad, *Formations of the Secular*, s. 25; zob. także F. Cannell, *The Anthropology of Secularism*, s. 86.

50 P. van der Veer, *The Modern Spirit of Asia*, s. 151.

zależne, przy czym różnica między świeckością i religijnością jest stopniowalna⁵¹. Na przykład Gellner⁵² trafnie określa większość współczesnych europejskich chrześcijan jako „świeckich”. Choć sami łatwo identyfikujemy się z taką charakterystyką, inni chrześcijanie mogą mieć z tym trudność. Podobnie Stambach zauważa, że współcześni konserwatywni amerykańscy misjonarze w Kenii – uosobienie zachodniego religijnego aktywizmu – „wypadają jak czystej wody świeccy moderniści”⁵³. Mahmood⁵⁴ twierdzi, że takie pozornie sprzeczne stwierdzenia są rzeczywiście możliwe, ponieważ sam sekularyzm stara się przekształcać religię, sekularyzując ją i sprowadzając do wyabstrahowanych wierzeń i doktryn, które nie stoją w sprzeczności ze świeckością. Jak pisze van der Veer: „Sekularyzm wyznacza ramy dla religii”⁵⁵.

Podczas gdy sama idea religii została w ten sposób zsekularyzowana i zracjonalizowana, ale mimo to oddzielona od sekularyzmu, niesekularne aspekty religii uznawano za godne pogardy i zanikające cechy innego, które powinny zostać odrzucone⁵⁶. Na przykład magia została oddzielona od religii jako coś zabobonnego i irracjonalnego albo jako fałszywa lub nieudana nauka. Dzięki takim strategiom sekularyzm stał się ideologią posiadającą własną „teleologię upadku religii, która może funkcjonować jako samospełniająca się przepowiednia”⁵⁷, a nawet przyjmować wyraźnie teologiczny program. W działaniach mających na celu walkę z terroryzmem i fundamentalizmem na przykład, Stany Zjednoczone starają się promować sekularyzację społeczeństw islamskich poprzez uhistorycznienie Koranu w ramach umiarkowanego islamu. Sekularyzm nie jest również niereligijny, ponieważ stał się preskryptywny, a nawet w pewnym sensie misyjny, szczególnie w swoim

51 M. Lambek, *Facing Religion, from Anthropology*; S. Bangstad, *Contesting Secularism/s*; J. Morton, *Durkheim, Freud and I in Aboriginal Australia, or Should Anthropology Contain Theology?*, „The Australian Journal of Anthropology” 2013, nr 24, s. 238.

52 D.N. Gellner, *Studying Secularism, Practicing Secularism. Anthropological Imperatives*, „Social Anthropology” 2001, nr 9, s. 338.

53 A. Stambach, *Spiritual Warfare 101. Preparing the Student for Christian Battle*, „Journal of Religion in Africa” 2009, nr 39, s. 139.

54 S. Mahmood, *Secularism, Hermeneutics, and Empire*.

55 P. van der Veer, *The Modern Spirit of Asia*, s. 144. Wyróżnienie w oryginale.

56 Tamże, s. 115-119.

57 Tamże, s. 144.

dążeniu do odkupienia świata poprzez propagowanie i narzucanie demokracji oraz uniwersalności praw człowieka⁵⁸.

Choć religijność i świeckość były używane do dychotomizowania religii i sekularyzmu, to owe przykłady pokazują, że tworzą one niesprzeczną dynamikę lub symbiozę, którą proponujemy uznać za centralną cechę postsekularyzmu. Zwrot postsekularny oznacza zatem, że to, co religijne, zostaje przywrócone temu, co świeckie, nie jako substytut, lecz jako konieczny komponent. Stanowi on zarówno podstawę, jak i wyjaśnienie obecnych trendów w antropologii, w obrębie których to, co religijne, zaczęło ponownie przenikać do tego, co świeckie. Choć nadal warto rozróżniać świeckie i religijne, oba te pojęcia przenikają się i są współzależne.

Tożsamość zarówno antropologów, jak i ich partnerów w badaniach z perspektywy postsekularnej nie może być zatem ani religijna, ani świecka; zawsze jest produktem interakcji między tym, co świeckie, oraz tym, co religijne, przy czym oba te aspekty występują w różnych proporcjach. Szczególnie w antropologii postsekularyzm nie zyskał jeszcze wiele uwagi, być może dlatego, że kwestionowanie sekularyzmu jako kluczowej części dziedzictwa tej dyscypliny podważa również jej intelektualne i epistemologiczne fundamenty. Ponadto sekularyzm zasadniczo jest pojęciem rozwiniętym na użytek i stosowanym w odniesieniu do Europy i (w mniejszym stopniu) Ameryki Północnej, więc nie zawsze było oczywiste, w jaki sposób może mieć znaczenie także dla innych części świata.

Przesunięcie uwagi z dychotomii sekularyzm/religia na dynamikę tego, co religijne i świeckie, pozwala jednak rozszerzyć te pojęcia poza obszar Zachodu, jak postulują Bangstad⁵⁹ i Casanova⁶⁰. Konkretniej: van der Veer⁶¹ pokazuje na przykładzie Chin i Indii⁶², a Merz⁶³ na przykładzie Beninu, że badanie dynamiki świeckości i religijności może być owocnym przedsięwzięciem również poza światem zachodnim. W związku z tym sposób, w jaki to, co świeckie, wchodzi w relacje z tym, co religijne, może wyjaśniać rozmaite procesy zmian w różnych częściach świata, ponieważ transnarodowe przepływy i kontrprzepływy

58 T. Asad, *Formations of the Secular*, s. 59–62, 127–148; J. Robbins, *What Is a Christian?*, s. 196.

59 S. Bangstad, *Contesting Secularism/s*.

60 J. Casanova, *Rethinking Secularization*.

61 P. van der Veer, *The Modern Spirit of Asia*.

62 F. Cannell, *The Anthropology of Secularism*.

63 J. Merz, *A Religion of Film*.

globalizacji oddziałują na większość współczesnego świata. Z perspektywy postsekularnej sekularyzacja nie może być zatem postrzegana jako przejście od religijności do świeckości, lecz raczej powinna być ujmowana jako pogłębiające się różnicowanie tych dwóch pojęć, które w poszczególnych miejscach i omiennych czasach mogą się realizować w najróżniejsze sposoby⁶⁴.

Postsekularyzm, który podważa podstawową dychotomię sekularyzm/religia, ma potencjał, aby zmotywować antropologów, niezależnie od ich świeckiej czy religijnej perspektywy, do refleksji nie tylko nad własnym stanowiskiem, ale także nad antropologią jako dyscypliną. Fountain⁶⁵ sugeruje, że zajmowanie się teologią i zmaganie się z nią mogłoby pomóc antropologom zmierzać w kierunku antropologii postsekularnej. Może to jednak nie być tak proste, jak się wydaje, ponieważ relacja antropologii z teologią jest, w najlepszym razie, „kłopotliwa”, wskutek czego wkład teologii do antropologii rzadko wykracza poza dostarczanie danych⁶⁶. Morton⁶⁷ twierdzi, że choć antropologia na wczesnym etapie odrzuciła teologię w ramach swojego zaangażowania na rzecz sekularyzmu, tak naprawdę nigdy nie zdołała jej całkowicie porzucić. Pomimo to teologia, nawet w swojej świeckiej orientacji akademickiej, zachowała religijny, a często chrześcijański charakter i była tym samym w dużej mierze ignorowana lub traktowana z niechęcią przez świecką antropologię. Ponieważ zwrot postsekularny ponownie zbliża to, co religijne, do tego, co świeckie, zarówno chrześcijańscy, jak i świeccy antropolodzy znów interesują się chrześcijańską teologią, choć mają na uwadze różne cele⁶⁸. Choć zasadniczo taki kierunek może być wartościowy, uważamy, że istotne jest krytyczne podejście do teologii, ponieważ dyscyplina ta dzieli z antropologią to samo judeochrześcijańskie dziedzictwo, a zatem ma wyraźnie zachodnią i chrześcijańską tradycję intelektualną i epistemologiczną. Na przykład van Binsbergen⁶⁹ ubolewał nad niemal całkowitym brakiem afrykańskiej teologii,

64 Ch. Taylor. *A Secular Age*, s. 21.

65 Ph. Fountain. *Toward a Post-Secular Anthropology*.

66 J. Robbins. *Anthropology and Theology*.

67 J. Morton Durkheim, *Freud and I in Aboriginal Australia*.

68 Ph. Fountain, *Toward a Post-Secular Anthropology*; J. Robbins, *Anthropology and Theology*; E. Meneses, L. Backues, D. Bronkema, E. Flett, B.L. Hartley, *Engaging the Religiously Committed Other*; J. Morton, *Durkheim, Freud and I in Aboriginal Australia*; T. Jenkins, *The Anthropology of Christianity: Situation and Critique*, „Ethnos” 2012, nr 77.

69 W. van Binsbergen, *Becoming a Sangoma*, s. 336–337.

zwłaszcza w jej niechrześcijańskich formach, i nie wydaje się, żeby ta sytuacja uległa znaczącej zmianie od czasu jego publikacji. Nawet nowa postsekularna orientacja w teologii, zapoczątkowana przez Blonda⁷⁰, nadal koncentruje się na chrześcijaństwie i Zachodzie.

Sugerujemy, że badanie relacji między antropologią a teologią na tym etapie wymaga ostrożności. Proste przyczepienie teologii do świeckiej antropologii jako jej religijnego odpowiednika [*counterpart*] nie prowadzi ani do postsekularnej antropologii, ani do postsekularnej teologii, szczególnie że obie dyscypliny dzielą tę samą genealogię. Raczej, jak zauważa Jenkins, „potrzebne są nowe formacje myśli zarówno w teologii, jak i w antropologii”⁷¹. Aby relacja między antropologią a teologią mogła się rozwijać, obie dyscypliny muszą prowadzić dialog w sposób bardziej świadomy i refleksyjny. Na przykład koncentracja antropologii na człowieku i jej zainteresowanie badaniem, czym jest człowieczeństwo w całej jego różnorodności, mogłyby zapewnić lepszą reprezentację zarówno teologii niezachodnich, jak i niechrześcijańskich.

Nie zapominając o teologii, wracamy do naszej własnej dyscypliny, jaką jest antropologia, oraz do potrzeby refleksyjnego splatania tego, co religijne, z tym, co świeckie, na różnych poziomach i na sposoby, które wcześniej, przed pojawieniem się postsekularyzmu, nie byłyby możliwe. Aby to osiągnąć, musimy zastanowić się nad epistemologią i ontologią, rozważając, w jaki sposób zarówno to, co świeckie, jak i to, co religijne, przyczynia się do wytwarzania danych etnograficznych, wiedzy i doświadczenia. Robimy to, otwierając przestrzeń, którą nazywamy sferą półcienia. Jak pisze Hicks⁷², sferą półcienia łączy pozornie nieprzystające do siebie dychotomie, takie jak duch i materia, w miejscu charakteryzującym się inherentną niejednoznacznością.

Epistemologia i ontologia sfery półcienia

Antropolodzy uznają niejednoznaczną przestrzeń, w której spotykają się z innym i gdzie powstaje etnografia, za przestrzeń „bycia pomiędzy”⁷³,

70 Ph. Blond, *Introduction: Theology before Philosophy*.

71 T. Jenkins, *The Anthropology of Christianity*, s. 474. Wyróżnienie J.M. i S.M.

72 D. Hicks, *Impaling Spirit. Three Categories of Ontological Domain in Eastern Indonesia*, w: *Animism in Southeast Asia*, red. K. Arhem, G. Sprenger, Routledge, London 2016.

73 J.S. Bielo, *Introduction: Writing Religion*, s. 5.

„terytorium między kulturami”⁷⁴ lub, jak to ujmuję bardziej bezpośrednio Harding, „przestrzeń etnografii”⁷⁵. Ewing, opierając się na doświadczeniu z pracy terenowej, opisuje ją bardziej dosadnie jako „epistemologiczną otchłań”⁷⁶, a Hutchinson nazywa ją „kulturowym limbo”⁷⁷. Zgadza się, że przestrzeń ta może być zdradliwa, nieprzewidywalna i nade wszystko problematyczna, jak sugerują szczególnie Ewing i Hutchinson, lecz jednocześnie doświadczamy jej jako owocnej i ekscytującej. Przede wszystkim potwierdzamy wraz z wymienionymi antropologami, że jest to dynamiczna przestrzeń cechująca się inherentną niejednoznacznością i różnorodnością. Czerpiąc inspirację od Hicksa⁷⁸, proponujemy nazwać tę dwuznaczną przestrzeń sferą półcienia, jednocześnie ujmując ją szerzej niż jako substancję czy domenę. Dla nas półcień to miejsce wytwarzania danych etnograficznych, gdzie pewne rzeczy rozmywają się, a nawet znikają, podczas gdy inne nabierają kształtu lub wyostrajają się, gdy rozmyślały nad sobą, angażując się w interakcję z różnymi partnerami.

Antropolodzy zajmują sferę półcienia poprzez współuczestniczenie w byciu człowiekiem, aby wystawić się na różnicę i zmianę zarówno pod względem etnograficznym, jak i doświadczeniowym. Sfera półcienia jest przede wszystkim obszarem, w którym ja i inny, wiara i niewiara, niewiedza i pewność, możliwość i niemożliwość, a także to, co świeckie, i to, co religijne, spotykają się, nakładają i splatają, czasami aż do zatarcia granic⁷⁹. Na przykład podczas badań w Beninie w 2010 roku Sharon znalazła małą plastikową torbę zawierającą zestaw przypraw, leżącą na środku naszego ogrodzonego podwórka. To, że się tam znalazła, było naprawdę zagadkowe. Torba była zbyt ciężka, aby mogła zostać przywiana przez wiatr, i nie należała do nikogo, kto niedawno nas odwiedził. Przyjaciele i sąsiedzi byli przekonani, że torbę zostawiły dla Sharon istoty z buszu zwane *siyawesi*. Wyjaśnili, że jest to typowe zachowanie *siyawesi*, gdy chcą pokazać, że kogoś lubią. Sharon prowadziła badania na temat *siyawesi* i ich roli w praktykach wróżbiarskich. Zetknięcie

74 K. McCarthy Brown, *Mama Lola*, s. 11.

75 S. Harding, *The Book of Jerry Falwell*, s. 58.

76 K.P. Ewing, *Dreams from a Saint*, s. 571.

77 Sh.E. Hutchinson, *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War, and the State*, University of California Press, Berkeley 1996, s. 45.

78 D. Hicks, *Impaling Spirit*.

79 J.S. Kahn, *Understanding. Between Belief and Unbelief*.

z różnymi ideami religijnymi, a także z innością w szerszym znaczeniu, już wcześniej wprowadziła Sharon w sferę półcienia. Choć dzięki badaniom osiągnęła punkt, w którym mogła uznać realność *siyawesi* i zrobić to dla otaczających ją ludzi, jednak na swoje potrzeby ich istnieniu nie była w stanie ani zaprzeczyć, ani go zaakceptować.

Rok później, gdy pogłębiała badania, pewien wróżbita z innej wioski wspominał, że *siyawesi* interesują się Sharon i zaproponował sformalizowanie relacji z nimi. To sprawiło, że poczuła się jeszcze bardziej uwikłana w swoje badania, szczególnie na poziomie osobistym, co wzbudziło pytania ontologiczne. Oto nadarzyła się okazja, aby spotkać *siyawesi*, jednak wzdrygała się przed tym. Wizja przyjęcie jej do kręgu wróżbitek wykraczała poza to, na co była gotowa, zarówno jako antropolożka, jak i chrześcijanka. Jak wpłynęłoby to na jej życie? Jak wytłumaczyłaby taki krok społeczności chrześcijańskiej i jak byłaby postrzegana, gdyby inicjacja zakończyła się sukcesem? A co, jeśliby się nie powiodła? Jak mogłaby uzasadnić istnienie *siyawesi* innym, jeśli sama ich nie doświadczyła? Wróżbita nadal chciał ją wtajemniczyć, a do tego miały miejsce również inne wydarzenia potwierdzające, że *siyawesi* wciąż się nią interesują. Choć Sharon nie spotkała ich jeszcze osobiście – i nadal nie czuła się na to gotowa – jej zaangażowanie w sferę półcienia sprawiło, że już nie wątpiła w ich istnienie⁸⁰. Przebywając w półcieniu musiała nauczyć się kwestionować swoją duchowość oraz swoje świeckie i religijne tożsamości w świetle tego, czego dowiedziała się od naszych partnerów w badaniach.

Johannes zmierzył się z podobnymi kwestiami związanymi ze sferą półcienia w swoich badaniach nad czarownictwem. Jednym z problemów było to, że wielu jego partnerów w badaniach postrzega Jezusa jako czarownika i uważa, że chrześcijanie również mogą być czarownikami, nawet za sprawą Ducha Świętego⁸¹. Chociaż na pierwszy rzut oka wydawało się to teologicznie nieprawdopodobne, zaakceptował tę sytuację dzięki otwartości na odmienność oraz gotowości do kwestionowania samego siebie, świadomie zajmując sferę półcienia. Opracowana w wyniku tych doświadczeń analiza okazała się kontrowersyjna, zwłaszcza wśród misjonarzy oraz niektórych

80 Sh. Merz, *Enigmatic Bush Dwarfs of West Africa. The Case of the Siyawesi of Northwestern Benin*, w: *Anthropology and Cryptozoology. Exploring Encounters with Mysterious Creatures*, red. S. Hurn, Routledge, London 2017.

81 J. Merz, „I Am a Witch in the Holy Spirit”: Rupture and Continuity of Witchcraft Beliefs in African Christianity, „Missiology” 2008, nr 36.

chrześcijańskich studentów i uczonych. Chociaż podkreśla ona znaczenie tego, co religijne, niektórzy uznali ją za nieakceptowalną, a nawet obraźliwą, ponieważ kwestionuje ich przyjęte z góry założenia, wedle których czary są z natury i nieodwołalnie złe. Zajmowanie sfery półcienia wykraczającej poza samo spotkanie etnograficzne pozwala Johannesowi radzić sobie z takimi wyzwaniem i czerpać z nich korzyści.

Pojęcie półcienia pomaga nam tym samym mierzyć się z różnymi kwestiami związanymi z odmiennością, różnorodnością, zmianą, niejednoznacznością i wątpliwościami, które pojawiają się, gdy prowadząc badania, analizując wyniki i udostępniając nasze odkrycia i przemyślenia szerszej publiczności, wchodzimy w relacje z różnymi, pozornie opornymi partnerami. Jako przestrzeń spotkania i dialogu, a także refleksyjności i kreatywności sfera półcienia ma silny komponent epistemologiczny, ponieważ to właśnie tam kształtuje się wiedza etnograficzna, będąca podstawą antropologii jako dyscypliny akademickiej. Według Fountaina „krytyczna refleksja nad sposobami, w jakie sekularność kształtuje produkcję wiedzy w ramach dyscypliny”⁸² może stanowić „Punkt wyjścia dla antropologii post-sekularnej”⁸³. Jeśli rozszerzymy tę ideę na przestrzeń epistemologiczną etnografii, sfera półcienia staje się miejscem, w którym i z którego możemy prowadzić refleksję nad tworzeniem się antropologii postsekularnej. Chociaż krytyczne zaangażowanie w to, co świeckie, jest bez wątpienia kluczowe, równie istotne jest uwzględnienie w tym równaniu tego, co religijne. To z kolei prowadzi do ponownego przemyślenia epistemologii dyscypliny poprzez omówienie, w jaki sposób dynamika tego, co religijne, i tego, co świeckie, przyczynia się do formowania sfery półcienia i kształtuje dane, które z niej wynikają.

Patrząc na kwestie epistemologii we współczesnych badaniach terenowych w perspektywie tkwiącej u ich podstaw dynamiki tego, co świeckie, i tego, co religijne, zauważamy, że obecne paradygmaty badawcze już teraz dostarczają solidnej podstawy epistemologicznej do uprawiania antropologii postsekularnej. Na przykład zdaniem Banksa „Badania społeczne oznaczają zaangażowanie, a nie ćwiczenie w zbieraniu danych”⁸⁴. Takie twierdzenie wyraźnie przesuwają podstawy epistemologiczne badań społecznych z czysto świeckiej i empirycznej działalności na działalność doświadczeniową,

82 Ph. Fountain *Toward a Post-Secular Anthropology*, s. 311.

83 Tamże, s. 311.

84 M. Banks, *Visual Methods in Social Research*, Sage Publications, London 2001, s. 179.

relacyjną i interpretacyjną, w której refleksyjność staje się kluczowa. Jest to szczególnie istotne, gdy religijna tożsamość zarówno badaczy, jak i ich partnerów odgrywa rolę w badaniach terenowych⁸⁵. Antropologia staje się wówczas „formą relacji międzyludzkich [...], społeczną formą artystyczną”⁸⁶. Im więcej badacze inwestują w relacje i im bardziej angażują się w ich budowanie podczas badań terenowych, tym lepszy dostęp uzyskują do danych, których jakość bezpośrednio zależy od jakości rozwijanych i eksplorowanych relacji, będących częścią sfery pólcienia.

Budowanie i utrzymywanie relacji to złożona aktywność wymagająca równoważenia empatii, walki o przewagę, kompromisów, zrozumienia i nieporozumień – a więc stałych i nieprzewidywalnych negocjacji, które wykraczają daleko poza empiryzm wczesnej świeckiej antropologii. Ponieważ relacje są doświadczeniowe i interpretacyjne, zawsze odwołują się również do tego, co religijne. Relacje we wszystkich swoich niejednoznacznościach i różnorodności stanowią istotny element sfery pólcienia i są niezbędne dla jej produktywności.

Nie wyklucza to jednak dalszego świeckiego zainteresowania prawdziwością i dokładnością danych etnograficznych, zwłaszcza w kwestii „fenomenologicznej zasadności”⁸⁷. Należy pamiętać, że świeckość stanowi część dziedzictwa antropologii i odegrała kluczową rolę w kształtowaniu tej dyscypliny od jej początków aż po obecny zwrot postsekularny. Dlatego też zgadzamy się z Gellnerem, który twierdzi, że „minimalny sekularyzm”⁸⁸ i krytyczny sceptycyzm nadal są niezbędne dla akademickiego uprawiania antropologii⁸⁹. Dane etnograficzne są przy tym zawsze problematyczne i niejednoznaczne, ponieważ opierają się również na różnych parametrach religijnych. W miarę możliwości takie dane powinny być wyrazem relacji, w obrębie których zostały wytworzone, i pozostawać w ich granicach. Przede wszystkim relacje te są definiowane przez interakcje antropologów z różnymi partnerami badawczymi, niezależnie od tego, czy dostarczają oni danych pierwotnych lub wtórnych, argumentów czy analiz.

85 J.S. Bielo, *Introduction. Writing Religion*; T. Jenkins *The Anthropology of Christianity*, s. 462.

86 K. McCarthy Brown, *Mama Lola*, s. 12.

87 Ch. Toren, J. de Pina-Cabral, *Introduction. What Is Happening to Epistemology?*, „Social Analysis. The International Journal of Social and Cultural Practice” 2009, nr 53, s. 2.

88 D.N. Gellner, *Studying Secularism, Practicing Secularism*, s. 339.

89 G. McLennan, *The Postsecular Turn*, s. 4.

Epistemologia antropologii jako doświadczeniowy, relacyjny i interpretacyjny proces wytwarzania danych wymaga ujęcia w ramy refleksyjności, pewnego poziomu konsensusu ze strony partnerów badawczych oraz procesu recenzji, w którym uczestniczą inni badacze jako miar oceny i środków zapewnienia jej wiarygodności oraz akceptowalności. Dane etnograficzne pozyskiwane w trakcie badań terenowych są zatem jednocześnie wytwarzane przez i uwikłane w relacyjne, doświadczeniowe i refleksyjne działania antropologów wobec ich partnerów w badaniach, w miarę jak angażują się oni w religijne i świeckie niejednoznaczności oraz różnorodność sfery półcienia.

Jak już wcześniej wskazaliśmy, sfera półcienia nie jest jedynie epistemologiczną i intelektualną przestrzenią wytwarzania wiedzy etnograficznej, w której stosujemy naszą własną epistemologię, aby zrozumieć innego. Przebywanie w sferze półcienia oznacza konieczność zaangażowania się w relacje z partnerami wykraczające poza kwestie epistemologiczne i sięganie do jej ontologicznego rdzenia. Taki ruch od epistemologicznych obrzeży sfery półcienia do jej ontologicznego centrum sugeruje, że musimy w refleksyjny sposób zmierzyć się z naszym własnym epistemologicznym nastawieniem i pozwolić, by nasze ontologiczne zaangażowanie właściwe spotkaniu etnograficznemu prowadziło i przenikało naszą analizę, wykraczając poza poziom czysto opisowy, jak postulują zwolennicy zwrotu ontologicznego w antropologii⁹⁰. W związku z tym proponujemy, aby tę przestrzeń nazwać „sferą ontologicznego półcienia”.

Scott zauważa, że przywrócenie tego, co religijne, do świeckiej antropologii jako przejawu ontologii – a tym samym „dążenie do całkowitego usunięcia dychotomii religia – nauka”⁹¹ – jest bezpośrednią konsekwencją przejścia od epistemologii do ontologii. Jeszcze zanim antropolodzy zaczęli przesuwając swoje zainteresowanie w kierunku ontologii, opierając się na perspektywizmie Viveiros de Castro⁹², istnieli już tacy, którzy postulowali badanie tego, co religijne, takim, jakie jest, opierając się na ontologicznych założeniach

90 A. Henare, M. Holbraad, S. Wastell, *Introduction. Thinking through Things*, w: *Thinking through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, red. A. Henare, M. Holbraad, S. Wastell, Routledge, London 2007.

91 M.W. Scott, *The Anthropology of Ontology (Religious Science?)*, „Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)” 2013, nr 19, s. 860.

92 E. Viveiros de Castro, *Kosmologiczna deixis oraz perspektywizm indiański*, przeł. M. Filip, K. Chlewińska, „Etnografia. Praktyki, teorie, doświadczenia” 2017, nr 3; tenże, *Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies*, „Common Knowledge” 2004, nr 10.

tych, których poddawali badaniom. Malinowski chyba jako pierwszy wysunął tę ideę⁹³, a inni, jak Harner⁹⁴ i Turner⁹⁵, podążyli jego śladem. Inni antropolodzy przyjęli bardziej autobiograficzne podejście, by odnieść się do sposobu doświadczania tego, co religijne, podczas pracy terenowej i pisali powieści etnograficzne, jak nazwano ten podgatunek etnografii⁹⁶.

Współczesna antropologia ontologii podejmuje te idee i rozwija je, wyrażając duże niezadowolenie z praktyk reprezentacji, które stanowią epistemologiczną przeszkodę w rozumieniu innych na ich własnych ontologicznych zasadach⁹⁷. Poprzez „odłożenie pytań epistemologicznych na bok”⁹⁸ zwrot ontologiczny odchodzi od postsekularyzmu, promując radykalną odmienność i faworyzując religijną ontologię kosztem świeckiej epistemologii. Wynikające z tego niewspółmierne, wielorakie ontologie zwiększają ryzyko esencjalizacji ontologii kosztem epistemologicznej i metodologicznej części wspólnej, która jest niezbędna do skutecznego uprawiania antropologii. Vigh i Sausdal twierdzą, że prowadzi to również do „odrzućenia pojęcia współdzielonego człowieczeństwa”⁹⁹ i zagraża możliwości i ważności spotkania etnograficznego – a tym samym antropologii jako dyscypliny: „Pozostaje tajemnicą, jak zwolennicy zwrotu ontologicznego są w stanie nawiązać kontakt z niewspółmiernymi światami i przekształcić je w zrozumiałe teksty antropologiczne”¹⁰⁰. Stawiając pytania ontologiczne na bazie epistemologicznej w ramach postsekularyzmu, antropologia ontologii rozumiana jako „badanie i teoretyzowanie różnorodnych doświadczeń i sposobów rozumienia natury bytu jako takiego”¹⁰¹ może stać się ważną częścią antropologicznej sfery półcienia. To właśnie tutaj nasze epistemologiczne zainteresowania zostają zakwestionowane

93 R. Willerslev, *Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously?*, „Religion and Society. Advances in Research” 2013, nr 4, s. 42.

94 M.J. Harner, *The Jívaro. People of the Sacred Waterfall*, University of California Press, Berkeley 1984.

95 E. Turner, *The Reality of Spirits*.

96 K. McCarthy Brown, *Mama Lola*; P. Stoller, Ch. Olkes, *In Sorcery's Shadow*.

97 A. Henare, M. Holbraad, S. Wastell, *Introduction. Thinking through Things*.

98 E. Viveiros de Castro, *Exchanging Perspectives*, s. 484.

99 H.E. Vigh, D.B. Sausdal, *From Essence Back to Existence. Anthropology Beyond the Ontological Turn*, „Anthropological Theory” 2014, nr 14, s. 54.

100 Tamże, s. 57.

101 M.W. Scott, *The Anthropology of Ontology*, s. 859.

wskutek rozpoznania, że przebywamy w sferze ontologicznego półcienia nie tylko intelektualnie, ale jako całościowe byty – wraz z naszymi emocjami, religijnymi i świeckimi tożsamościami, a także w fizycznej współobecności z naszymi partnerami w badaniach. Spotkanie etnograficzne zostaje zatem przeniesione do sfery ontologicznego półcienia jako miejsca, w którym dochodzi do pełnego zaangażowania całej osoby. W ten sposób nieuchronnie stajemy się swoimi własnymi narzędziami w spotkaniu etnograficznym i jego twórczym wytwarzaniu¹⁰², co z kolei oddziałuje na epistemologiczne granice sfery ontologicznego półcienia, zmieniając i wpływając na sposób, w jaki angażujemy się w etnografię i antropologię.

Zajmowanie sfery ontologicznego półcienia w ramach postsekularnej antropologii

Nie jest łatwo przebywać w sferze ontologicznego półcienia, ponieważ znajduje się ona w stanie ciągłego przepływu i stanowi pole różnorodności oraz niejednoznaczności. Jest jednak również potencjalnie produktywna, ponieważ daje możliwość pełnego zaangażowania się w relacje z partnerami. Aby zająć sferę ontologicznego półcienia, musimy refleksyjnie przyjrzeć się naszym poglądom, zapleczu i całemu naszemu jestestwu, przynajmniej w takim samym stopniu, w jakim przyglądamy się naszym partnerom w badaniach. Możemy czuć, że tracimy część samych siebie, wraz z tym, jak spotkanie etnograficzne nas zmienia i na nas wpływa, ale w zamian powinniśmy również pogłębić naszą ontologiczną wiedzę i kompetencje, które z kolei stanowią podstawę antropologicznej produktywności. Ten proces ontologicznego zaangażowania jest pełen tajemnicy, niepewności, sceptycyzmu, wątpliwości, niedowierzania, sprzeczności, paradoksów, napięć i nieustannych negocjacji. Niekiedy jawi się nawet jako zagrażający i prowadzi do dojmującego niepokoju. Jednocześnie sfera ontologicznego półcienia jest pełna cudów, ekscytacji, szczęścia, wesołości, spełnienia i objawień, ponieważ poprzez własny byt doświadczamy i badamy, co znaczy być człowiekiem w całej różnorodności, doświadczeniu i ekspresji – nie tylko epistemologicznie, ale również ontologicznie, a zatem egzystencjalnie. Z tego powodu antropolodzy powinni uznać sferę ontologicznego półcienia za miejsce właściwe ich dyscyplinie i dążyć do zajmowania jej w sposób świadomy i refleksyjny.

102 M. Hammersley, P. Atkinson, *Ethnography. Principles in Practice*, Routledge, London 2007, s. 17.

Przebywając w sferze ontologicznego pólćienia, antropolodzy muszą otworzyć się na epistemologiczne i ontologiczne idee swoich partnerów w badaniach, w tym na ich świeckie i religijne perspektywy. Choć wymaga to rezygnacji z wcześniejszej uprzywilejowanej pozycji świeckiej, zachodniej epistemologii, otwiera dyscyplinę na potencjalnie bezprecedensową produktywność etnograficzną, która jest epistemologicznie i ontologicznie innowacyjna¹⁰³.

W przypadku partnerów, dla których ważna jest jednocześnie świecka i religijna tożsamość, wcześniejsze antyreligijne uprzedzenia antropologii muszą zostać odrzucone na rzecz większej otwartości wobec duchowych i innego rodzaju zjawisk religijnych. Kahn twierdzi, że nawet metodologiczny lub strategiczny agnostycyzm – świecka strategia łagodniejszego traktowania kwestii religijnych – może być odbierany jako „protekcjonalny i obraźliwy przez tych, których przekonania jawią się w ten sposób jako tolerowane”¹⁰⁴. Rzeczywiście, coraz większa liczba badaczy podziela obawy podnoszone przez antropologię ontologii i przekonuje, że musimy „brać [...] wiarę religijną na poważnie”¹⁰⁵, nawet do tego stopnia, by „w pełni akceptować przekonania i zjawiska, które nasz system wiedzy często uważa za niedorzeczne”¹⁰⁶. Jeśli antropologia nadal będzie zaprzeczać religijnym i duchowym doświadczeniom i ekspresji, negując je lub odrzucając jako irracjonalne, „w konsekwencji [...] sprawi, że nauki humanistyczne i społeczne jako całość staną się nieważne i puste”, jak niedawno zasugerował Mills¹⁰⁷.

Naszym zdaniem antropologia postsekularna jest zdolna poważnie traktować religijność, akceptując realną możliwość istnienia bogów, duchów, przodków, czarów i innych zjawisk religijnych, a także doświadczeń wykraczających poza to, co czysto empiryczne. Kluczową kwestią jest tu umożliwienie

103 J. Merz, *A Religion of Film*; G. McLennan, *The Postsecular Turn*; A. Henare, M. Holbraad, S. Wastell, *Introduction. Thinking through Things*; F.B. Nyamnjoh, *Delusions of Development and the Enrichment of Witchcraft Discourses in Cameroon*, w: *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, red. H.L. Moore, T. Sanders, Routledge, London 2001.

104 J.S. Kahn, *Understanding. Between Belief and Unbelief*, s. 81.

105 R. Marshall, *Political Spiritualities*, s. 3.

106 P. Stoller, Ch. Olkes, *In Sorcery's Shadow*, s. 229; zob. także A. Ashforth *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*; K.P. Ewing, *Dreams from a Saint*; J. Bialecki, *Does God Exist in Methodological Atheism?*

107 M.A. Mills, *The Opposite of Witchcraft*, s. 31.

głębszego zrozumienia ludzkiego doświadczenia i ekspresji w odniesieniu do doświadczeń religijnych i świeckich. Antropologia postsekularna nie może narzucać istnienia zjawisk religijnych i duchów *per se*, ponieważ niektóre świeckie i religijne tożsamości wątpią w ich istnienie, a czasem nawet mu zaprzeczają. Nie może jednak negować ich istnienia jako części ludzkiego doświadczenia. Antropologia postsekularna powinna raczej dążyć do zajęcia niejednoznacznej pozycji, w której tożsamość świecka i religijna jest traktowana poważnie w całej swojej różnorodności, pozostając otwartą na etnograficzne spotkania z różnymi partnerami w sferze ontologicznego półcienia.

W ramach tego podejścia partnerzy w badaniach nie powinni być już sprowadzani przez antropologię do tego, co kiedyś nazywano etnograficznym innym, ale powinni obejmować zarówno ludzkie, jak i pozaludzkie byty spotykane w sferze ontologicznego półcienia. Vigh i Sausdal wskazują, że pomimo różnic, które nas dzielą „w zasadzie wszyscy ludzie są twórcami kultury, wszyscy są myślącymi istotami ludzkimi... [a] w s p ó ł d z i e l e n i e f a k t u b y c i a [jest] centralne dla przeżywanego życia”¹⁰⁸. Nawet ci, którzy dostrzegają potrzebę wykroczenia poza kategorię ludzi, sugerują, że to właśnie poprzez współdzielone człowieczeństwo możemy uczestniczyć w spotkaniu z bytami pozaludzkimi. Viveiros de Castro wyjaśnia na przykład, że zgodnie z myślą Indian zwierzęta początkowo były ludźmi i że „mają ludzki, społeczno-kulturowy wewnętrzny aspekt, który jest «ukryty» pod pozornie zwierzęcą formą cielesną”¹⁰⁹.

Choć centralnym elementem antropologii nadal pozostaje badanie człowieczeństwa w jego najszerszym rozumieniu, obejmujące także osoby pochodzące z naszego środowiska społeczno-kulturowego, a nawet nas samych, to poprzez relacje z pozaludzkimi partnerami możemy zdefiniować, czym jest bycie człowiekiem. Partnerzy pozaludczy, tacy jak zwierzęta czy rzeczy materialne, stają się więc istotną częścią naszych spotkań etnograficznych i muszą być odpowiednio badani. Istnieje obecnie kilka badań antropologicznych, zwłaszcza tych o orientacji ontologicznej, które uznają i włączają zwierzęta jako partnerów w badaniach oraz rozwijają etnografię wielogatunkową¹¹⁰.

108 H.E. Vigh, D.B. Sausdal, *From Essence Back to Existence*, s. 67. Wyróżnienie w oryginale.

109 E. Viveiros de Castro, *Exchanging Perspectives*, s. 465.

110 M. Candea, *Suspending Belief: Epoché in Animal Behavior Science*, „American Anthropologist” 2013, nr 115; S. Hurn, *Humans and Other Animals. Cross-Cultural Perspectives on Human-Animal Interactions*, Pluto Press, London 2012; S.E. Kirksey, S. Helmreich, *The Emergence of Multispecies Ethnography*, „Cultural Anthropology” 2010, nr 25.

Povinelli¹¹¹ jeszcze bardziej przesuwą uwagę na wielogatunkowe ludzkie i pozaludzkie życie, włączając w obręb refleksji nie-życie, takie jak australijskie skały i strumienie, które są postrzegane jako część życia, podważając tym samym podział na życie i nie-życie. Zdaniem Povinelli idea ontologii, a bardziej precyzyjnie biontologii, musi zostać rozszerzona o geontologię, włączającą w obręb etnografii skały i inne byty geologiczne oraz materialne. Tacy antropolodzy dążą do zerwania z ograniczeniami związanymi z człowieczeństwem, włączając nie ludzi i nie-życie do swoich etnografii, tym samym przyczyniając się do poszerzenia naszych doświadczeń etnograficznych.

Choć antropolodzy od zawsze badali, przyjmując podejście świeckie, w jaki sposób ludzie odnoszą się do bogów, duchów, innych bytów pozaludzkich oraz do zjawisk religijnych w ogóle, to jak dotąd w dużej mierze odrzucali możliwość, że takie byty mogą istnieć. W ramach wyłaniającej się antropologii postsekularnej postulujemy, aby włączanie pozaludzkich partnerów do spotkania etnograficznego zostało rozszerzone również na tego rodzaju byty. Jeśli chcemy je potraktować poważnie w antropologii, powinniśmy badać je nie tylko jako socjokulturowe – a więc zasadniczo ludzkie – manifestacje, lecz także uznać je w ramach spotkania etnograficznego za stosownych partnerów ontologicznych. Antrozoologowie są zachęceni, by traktować zwierzęta jako bezpośrednich partnerów w swoich badaniach, a antropolodzy geontologiczni do tego, by tak samo postępować z nie-życiem. Na tej samej zasadzie antropolodzy badający tożsamość religijną i świecką powinni przynajmniej mieć możliwość realizowania własnych zainteresowań religijnych, wchodząc w relacje z bogami, duchami i innymi typowo religijnymi zjawiskami w ramach spotkania etnograficznego. Skoro takie byty pozaludzkie istnieją dla naszych ludzkich partnerów w badaniach i wchodzą z nimi w różnorodne relacje, to my również musimy być gotowi traktować owe byty jako prawomocnych partnerów w ramach (geo)ontologicznej sfery półcienia.

Uznając bogów, duchy i inne byty pozaludzkie za pełnoprawnych partnerów w sferze ontologicznego półcienia, antropologia konfrontuje się z obszarem badawczym, którym nigdy wcześniej w pełni się nie zajmowała¹¹². Odwołując się do dobrze ugruntowanej w antropologii tradycji czerpania z innych dyscyplin akademickich, gdy temat tego wymaga, twierdzimy, że to właśnie teologia mogłaby pomóc różnym jawnie religijnym ideom dołączyć

111 E.A. Povinelli, *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*, Duke University Press, Durham 2016.

112 Zob. *Anthropology and Cryptozoology. Exploring Encounters with Mysterious Creatures*, red. S. Hurn, Routledge, London 2017.

do istniejących świeckich koncepcji i wejść z nimi w interakcje w obrębie dyscypliny. W ten sposób teologia nie jest jedynie doczepionym do antropologii religijnym odpowiednikiem, lecz przychodzi z pomocą w rozwiązywaniu centralnego problemu, wobec którego antropologia wydaje się bezradna. Na chwilę obecną to głównie do poszczególnych antropologów, o takich, a nie innych świeckich i religijnych tożsamościach, a także zainteresowaniach i obawach, należała decyzja o wchodzeniu w etnograficzne relacje z pozaludzkimi partnerami. Choć dotychczas stanowiło to część ogólnej antropologicznej refleksyjności, sugerujemy, że teologia mogłaby nadawać kierunek takiej refleksji, tym samym uzasadniając i analizując doświadczenie religijne w ramach innej dyscypliny akademickiej.

Biorąc pod uwagę wspólną genealogię teologii i antropologii, musi to być teologia, która łączy swoje religijne kompetencje z otwartością na różnorodność i dialog. W ten sposób teologia mogłaby pomóc antropologom w nawiązaniu relacji z bogami, duchami, czarami i innymi zjawiskami religijnymi jako pełnoprawnymi partnerami w ramach sfery ontologicznego półcienia. Ponadto mogłaby wspierać antropologów w interpretacji tych spotkań, zasilać w ten sposób teorię antropologiczną. Nie wymagamy – i nie możemy wymagać – wkładu teologii w antropologię, ale sugerujemy, by nasza dyscyplina rozważyła takie rozwiązanie jako realną możliwość. Religijnie kompetentna i teologicznie ukierunkowana antropologia mogłaby w istotny sposób przyczynić się do ukształtowania antropologii postsekularnej, która z kolei byłaby dobrze przygotowana do rozmontowania dychotomii świeckie/religijne.

Wnioski

Już w 2001 roku Stewart zauważył, że świecka antropologia powinna być otwarta na wkład antropologów, którzy doświadczają religii i duchowości w swoim życiu. Napisał:

Obecnie zakładamy, że osoby o silnych przekonaniach religijnych muszą je porzucić, zanim będą mogły we właściwy sposób uprawiać antropologię. Być może jednak moglibyśmy się wiele nauczyć z badań zdeklarowanych chrześcijan, muzułmanów, hinduistów czy nawet wiccanów. Odrzucenie ograniczeń sekularyzmu może być właśnie tym, czego antropologia potrzebuje¹¹³.

113 Ch. Stewart, *Secularism as an Impediment to Anthropological Research*, s. 328.

W konsekwencji wydaje się oczywiste, że antropolodzy, którzy cenią religijność o jakiegokolwiek orientacji, czy to żydowską, muzułmańską, czy chrześcijańską, mogliby – i powinni – odgrywać kluczową rolę w rozwoju antropologii, zwłaszcza w jej postsekularnym wydaniu. To, co religijne, i refleksja teologiczna stają się zatem czymś niezwykle istotnym w spotkaniu etnograficznym; łączą się z tym, co świeckie, w definiowaniu antropologii, wnosząc produktywny wkład na poziomie epistemologicznym i ontologicznym.

Wykształceni po świecku antropolodzy, którzy interesują się religią i duchowością, muszą radzić sobie z presją zarówno ze strony świeckiej, jak i religijnej. Ponieważ mierzyli się już z rozróżnieniem na świeckie i religijne oraz z dynamiką świeckości i religijności na poziomie osobistym i egzystencjalnym, są szczególnie predysponowani do tego, by przebywać w sferze ontologicznego półcienia wraz ze wszystkimi jej ludzkimi i pozaludzkimi partnerami, podejmując i rozwijając tę linię antropologii postsekularnej i jednocześnie czerpiąc z teologii. Trudno sobie wyobrazić antropologów lepiej wykwalifikowanych, by przywrócić do świeckiej antropologii doświadczenie religijne, a zarazem zachować zalety świeckiej tradycji tej dyscypliny¹¹⁴.

Od swoich akademickich początków antropologia przyjęła sekularyzm za nadrzędny paradygmat i ideologię. W ten sposób zdystansowała się od teologii, aktywnie spychając religię na margines dyscypliny i poza niego jako coś zasadniczo innego, co miało zniknąć w procesie sekularyzacji. Mimo to religia wciąż zachowała ważne miejsce w antropologii jako przedmiot badań, choć w świeckim, redukcjonistycznym ujęciu.

Wraz z niedawnym zwrotem ku refleksyjności, antropolodzy zaangażowani religijnie zaczęli otwarcie wyrażać nadzieję, że ich stanowiska zostaną potraktowane poważnie. Choć ich wysiłki przyczyniły się do podjęcia dyskusji nad problemami dychotomii pomiędzy świeckim wewnętrznym podejściem dyscypliny a religią, która w ramach tego podejścia traktowana jest jako zjawisko zewnętrzne, ich praca pozostaje uwikłana w to, od czego starają się uwolnić. Na podobnej zasadzie zwrócenie się ku teologii w celu zajęcia się tym, co religijne, jako częścią antropologii również jest obciążone tymi samymi problemami.

Sugerujemy, że możliwe rozwiązanie znajduje się w zwrocie postsekularnym, któremu antropolodzy jak dotąd nie poświęcili większej uwagi. Postsekularyzm odrzuca teorie sekularyzacji jako niesłuszne i uznaje, że to, co

¹¹⁴ E. Meneses, L. Backues, D. Bronkema, E. Flett, B.L. Hartley, *Engaging the Religiously Committed Other*, s. 84.

religijne i duchowe, jest nadal obecne w naszym świecie i współistnieje z tym, co świeckie. Należy zatem uznać to, co religijne, i to, co świeckie, za w różnym stopniu współzależne i współistniejące. Oznacza to, że antropologia nie może już unikać ani ignorować religii, nawet tej znajdującej się w jej obrębie, a powinna raczej próbować aktywnie przywrócić ją jako część właściwej postsekularyzmowi dynamiki świeckości i religijności.

Czerpiąc z antropologii ontologii sugerujemy, że krytykę postsekularną można najlepiej uprawiać w przestrzeni, którą nazywamy ontologicznym półcieniem. W tym miejscu antropolodzy angażują się jako całościowe byty w spotkanie etnograficzne. Sfera półcienia jest obszarem dwuznacznym i pluralistycznym, w którym ja i inni, a także to, co świeckie, i to, co religijne, spotykają się, nakładają i splatają. W tej przestrzeni kategoria innego musi zostać rozszerzona o istoty ludzkie i pozaludzkie, które z kolei muszą zostać uznane za naszych partnerów. W ten sposób kategoria innego może zostać uwolniona od dotychczasowych świeckich ograniczeń zachodniej epistemologii.

Proponujemy, aby traktując to, co religijne, równie poważnie jak to, co świeckie, antropologia nie tylko zaakceptowała doświadczenia i ekspresje religijne swoich partnerów w badaniach jako uprawnione, ale także uznała możliwość, że bogowie, duchy, przodkowie i inne religijne oraz duchowe zjawiska są realnymi bytami, z którymi można nawiązywać relacje w spotkaniach etnograficznych. W tym sensie ontologiczny półcień podważa świeckie fundamenty dyscypliny, otwierając ją na dotąd w dużej mierze wykluczone i ignorowane koncepcje religijne w ich różnych manifestacjach, zarówno w odniesieniu do samych antropologów, jak i ich partnerów w badaniach.

Chociaż antropologia posiada niewielkie kompetencje w zajmowaniu się kwestiami religijnymi poza jej ogólnym zwrotem ku refleksyjności, sugerujemy, że czerpanie z teologii może pomóc wypełnić tę lukę. Tym samym teologia z wnętrza swojej dyscypliny może wnieść ugruntowany i szeroko akceptowany wkład wykraczający poza idiosynkratyczny potencjał refleksyjności poszczególnych antropologów. Pomagając antropologom w nawiązywaniu relacji z pozaludzkimi partnerami – oraz w rozumieniu tych relacji – teologia może również przyczynić się do rozwoju teorii antropologicznej.

Antropolodzy o najróżniejszym pochodzeniu, tradycjach, zainteresowaniach i perspektywach powinni być zachęceni do wkroczenia w sferę ontologicznego półcienia i kształtowania go w dążeniu do rozwijania idei antropologii postsekularnej. Sugerujemy, że ci antropolodzy, którzy mają bezpośrednie doświadczenie świeckiego zaplecza dyscypliny i żywią osobiste zainteresowania duchowe lub religijne, są szczególnie predysponowani

do takiego przedsięwzięcia. To, co religijne, staje się tym samym bardziej dostępne i znaczące w ramach antropologii, co może prowadzić do głębszego zrozumienia badanych zjawisk. Jesteśmy przekonani, że przywrócenie tego, co religijne, do świeckiej antropologii pomogłoby również wielu naszym partnerom w badaniach poczuć się swobodniej, kiedy dzielą się swoimi ideami religijnymi. Przede wszystkim takie działanie ma potencjał maksymalizacji naszej własnej produktywności etnograficznej, dostarczając bogatszych i szczegółowych danych, które przyczynią się do bardzo potrzebnej kreatywności epistemologicznej i ontologicznej w ramach rozwijającej się antropologii postsekularnej¹¹⁵.

Wkład autorów: Autorzy wspólnie opracowali koncepcję artykułu, który opiera się na ich badaniach. Chociaż Johannes Merz odegrał główną rolę w pisaniu, oboje wnieśli istotny wkład do ostatecznej wersji manuskryptu.

Przełożyła Weronika Szwebs
ORCID: 0000-0001-9806-515X

¹¹⁵ Wcześniejsze wersje tego artykułu zostały zaprezentowane podczas dorocznej konferencji „Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth, ASA15: Symbiotic anthropologies. Theoretical commensalities and methodological mutualisms”, która odbyła się na Uniwersytecie w Exeter w Wielkiej Brytanii 13-16 kwietnia 2015 r. pod tytułem „Secular and Religious Symbiosis: Strengthening Postsecular Anthropology through Commitments to Faith”, oraz podczas konferencji „On Knowing Humanity”, która miała miejsce na Eastern University w Filadelfii w USA 28-30 maja 2015 r. i odbyła się pod hasłem „Secular and Religious Dynamics. Strengthening Postsecular Anthropology and Theology through Commitments to Faith”. Dziękujemy uczestnikom tych konferencji oraz różnym anonimowym recenzentom za ich konstruktywne i krytyczne uwagi.

Abstract

Johannes Merz, Sharon Merz, trans. W. Szwebs

SIL INTERNATIONAL

Occupying the Ontological Penumbra: Towards a Postsecular and Theologically Minded Anthropology

In the wake of the postsecular turn, we call for a renewed appraisal of both the religious as an object of anthropological inquiry and how anthropologists with religious or spiritual commitments may participate in shaping an emerging postsecular anthropology. Such an anthropology recognizes the failure of secularization theory to dissolve the dichotomy between the religious and the secular. We propose that anthropologists consciously inhabit the ontological penumbra, an ambiguous and plural space in which we engage with various counterparts, both human and nonhuman. This requires our openness to the real possibility of the existence of gods, spirits, and other nonhuman entities. We should treat them not only as subjects of study, but as valid counterparts with whom we can engage in the ethnographic encounter. While this necessitates relinquishing the former privileged position of secular and Western epistemology, it opens up the discipline to a potentially unprecedented ethnographic productivity that is epistemologically and ontologically innovative. Without neglecting its secular heritage, such a theologically attuned postsecular anthropology places anthropology in a better position to explore what it is to be human, especially in terms of understanding religious and spiritual experiences.

Keywords

secularism, religion, postsecularism, anthropology, theology, ontology, method