

Agnieszka Halemba
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

Objawienia i duchy gór – doświadczenia, instytucje i organizacje religijne

Abstract

Apparitions and Spirits of Mountains: Religious Experiences, Institutions and Organisations

This article proposes an analytical model for research on religion, based on elucidation of three aspects of religious phenomena: institutional, organisational and experiential. Those three aspects transform each other: religious experiences can lead to establishment of religious institutions, while religious organisations can initiate and manage religious experiences. Theoretical inspirations are taken from works that combine philosophy and anthropology with cognitive approaches. Ethnographic examples are based on field research in the Republic of Altai (Russian Federation) on cult of nature and activities of shamans and in the Transcarpathian Ukraine among adherents of the Catholic Church of Byzantine Rite.

Keywords: religious experiences, institutions, organisation, Siberia, Ukraine, apparitions, cognitive approaches

W poniższym artykule proponuję model badania zjawisk religijnych oparty na podziale na doświadczenia, instytucje i organizacje religijne. Jest to propozycja metodologiczna, której celem nie jest klasyfikacja obserwowanych zjawisk na trzy podgrupy, lecz zauważenie, że w wielu wypadkach zjawiska religijne mają trzy wymienione aspekty, które, choć działają według różnych reguł, wzajemnie na siebie wpływają. Żaden z nich nie może być uznany na poziomie analitycznym za najważniejszy, pierwotny czy dominujący, chociaż w konkretnych historycznych przypadkach sami praktycy religijni mogą kłaść nacisk na jeden z nich. Ponadto te trzy aspekty zjawisk religijnych wpływają na siebie wzajemnie: doświadczenia uznawane za religijne mogą prowadzić do powstawania religijnych instytucji, a organizacje religijne mogą inicjować i zarządzać tworzeniem doświadczenia

religijnego. Moim postulatem jest skierowanie ostrza badania na przecięcia pomiędzy tymi aspektami obecności religii w życiu człowieka. W związku z tym proponuję sformułowanie następujących pytań badawczych: W jaki sposób pojawia się instytucji religijnych przekształca religijne doświadczenia? Co dzieje się z instytucjami religijnymi, kiedy znajdują się one w obszarze wpływów religijnych organizacji? Czy organizacje religijne mogą tworzyć religijne doświadczenia i czy są one odmienne od tych tworzonych przez instytucje religijne? Nie są to pytania zupełnie nowe – uważam jednak, że etnograficznie pytania te nie zostały jak dotąd odpowiednio wyeksploatowane. W drugiej części artykułu zaprezentuję etnograficzne przykłady problemów badawczych opartych na powyższych pytaniach. Przykłady te zaczerpnęłam z badań terenowych prowadzonych przeze mnie na Syberii południowej i na ukraińskim Zakarpaciu. „Objawienia i duchy gór” – pierwszy człon tytułu niniejszego artykułu – odnosi się właśnie do materiałów z badań etnograficznych.

Jedną z inspiracji teoretycznych proponowanej tutaj argumentacji jest książka religioznawczyni Ann Taves *Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things* (2009), a także inne prace z nurtu tzw. kognitywnych badań nad religią, szczególnie szkoły brytyjskiej, jak też neuroantropologii (Barrett 2007; Barrett, Lanmann 2008; Boyer 1994, 2003; Lende, Downey 2012). Oczywiście podstawy idei zawartych w mojej pracy są o wiele starsze niż rozważania kognitywistyczne. Kwestie relacji między doświadczeniami, instytucjami czy organizacjami religijnymi i ich wzajemnymi wpływami były podnoszone już na przykład przez Maxa Webera w pracach dotyczących biurokratyzacji charyzmy czy też w socjologicznych teoriach zwracających uwagę na cykliczne pojawianie się „sekt” i ich akomodację lub przekształcanie w „kościół” (Niebuhr 2005; Troeltsch 1992; Stark, Bainbridge 1979, 1980; Weber 1968, 1978). Niniejszy artykuł proponuje model, dzięki któremu będziemy mogli opisać szczegółowo procesy wzajemnego wpływania na siebie doświadczeń, instytucji i organizacji religijnych na podstawie badań etnograficznych. W takich badaniach potrzebna jest pewna dyscyplina terminologiczna, szczególnie istotna w przypadku takich pojęć jak instytucje i organizacje religijne, ponieważ terminy te są często stosowane wymiennie, a także bywają rozmaicie definiowane.

Dla Ann Taves podstawą zjawisk, które zarówno w nauce, jak i w języku potocznym bywają określane jako religijne, są szczególne doświadczenia powiązane ze specyfiką działania ludzkiego umysłu. Inspiruje się ona tymi badaczami kognitywnymi, którzy, mimo różnorodności i wielu wewnętrznych debat, zgadzają się, że doświadczenia – społecznie klasyfikowane jako religijne – mają u swoich podstaw mechanizmy poznawcze, które w znacznym stopniu można uznać za uniwersalne¹. Celem tej gałęzi badań nad religią jest zrozumienie działania tych

¹ Nie oznacza to, że owe mechanizmy są wrodzone w tym sensie, że są już ukształtowane w pełni w momencie narodzin. Współczesne antropologiczne badania kognitywne pokazują na przykład, jak nawet podstawowe mechanizmy poznawcze rozwijają i przejawiają się w różny sposób w zależności od doświadczeń jednostki i kontekstu kulturowego (Astuti 2007; Astuti i in. 2004).

mechanizmów i pokazanie, w jaki sposób wpływają one na tworzenie się zjawisk określanych jako religijne. Do takich mechanizmów należy na przykład tzw. teoria umysłu, czyli zdolność wyobrażania sobie stanów umysłu innej osoby, biorąca pod uwagę jej specyficzne doświadczenia. Mechanizm ten powoduje, że jesteśmy zdolni zarówno do zachowania empatycznego, jak i do wnioskowania na temat stanów umysłu innych osób. Drugim mechanizmem jest tzw. myślenie teleologiczne (Kelemen, Rosset 2009), czyli ludzka skłonność do poszukiwania intencjonalności i porządku celowego w obserwowanych zjawiskach, do zadawania sobie pytań dotyczących nie tylko tego, jak coś działa, ale też w jakim celu istnieje. W tak nakreślonym podejściu kognitywistycznym religia nie jest traktowana jako możliwa do zdefiniowania całość. Kognitywistykę interesują raczej pytania o to, jakie procesy umysłowe leżą u podstaw wierzeń, doświadczeń i działań religijnych. Jak pisał Justin Barrett o kognitywnych badaniach nad religią „zamiast uzgadniać, czym jest religia i starać się ją wyjaśnić jako całość, naukowcy z tego kręgu wybierają rozczłonkowane, inkrementalne podejście do religii, starając się zidentyfikować te schematy myślenia i działania człowieka, które można uznać za »religijne«, a następnie starają się pokazać, dlaczego te schematy są obserwowalne międzykulturowo” (2007: 1).

Neuroantropologia jest natomiast dużo młodszym, rozwijanym obecnie nurtem badawczym powstałym na styku pomiędzy naukami społecznymi (w tym wypadku przede wszystkim antropologią) a badaniami z zakresu neuronauk i filozofii kognitywnej. Jest ona też, moim zdaniem, lepiej przystosowana do badań interdyscyplinarnych niż badania *stricte* kognitywne, które mimo deklaracji o interdyscyplinarnej współpracy są często zdominowane przez psychologię eksperymentalną i które czasami niewystarczająco biorą pod uwagę społeczny wymiar życia człowieka. Neuroantropologia zaś jako podstawę swojego rozwoju przyjęła ideę wzajemnego rozszerzania perspektyw różnych dyscyplin poprzez współpracę w ramach konkretnych projektów badawczych. Podstawową zasadą jest sprawdzanie założeń, procedur i wyników badawczych przez zastosowanie „listy ontologicznej” (Roepstroff, Frith 2012), dzięki której na każdym etapie projektu badacz może się upewniać, czy w swoich badaniach, interpretacjach i wyjaśnieniach (tutaj nierozłącznych) bierze pod uwagę trzy główne aspekty ludzkiej egzystencji: ludzką biologię, doświadczenie jednostki i konteksty kulturowe. Podstawowym założeniem neuroantropologii jest przyjęcie tezy na temat tak zwanego umysłu rozszerzonego (Clark, Chalmers 2008), czyli uznanie ludzkiego umysłu za system sprzężony, w którym ludzki mózg jest tylko jednym z elementów. System, który poznaje, nie jest w tym podejściu umieszczony jedynie w naszych głowach, a jego równoprawnymi częściami – obok mózgu – są zarówno inni ludzie, nasze ciało, jak i elementy środowiska rozumianego również jako środowisko kulturowe. Drugą podstawą jest twierdzenie o plastyczności ludzkiego mózgu, które, najogólniej mówiąc, przyjmuje, iż mózg ludzki nie dostarcza nam po prostu mechanizmów, dzięki którym radzimy sobie z poznaniem rzeczywistości czy też tę rzeczywistość tworzymy, ale jest siecią neuronową, którą aktywnie (choć nie zawsze świadomie) kształtujemy w ciągu całego życia. Człowiek jest w tym

podejściu systemem autopoietycznym (Toren 1999). Chociaż zjawiska religijne nie stoją w tym momencie w centrum badań neuroantropologicznych, to już tych kilka prac, które się ukazały, demonstruje, jak można przeprowadzać interpretacje zjawisk religijnych, biorąc pod uwagę teorię umysłu, a nie tracąc jednocześnie z pola widzenia specyficznych kontekstów historycznych i społecznych, które kształtują sposób, w jaki działa nie tylko nasz umysł, ale także mózg (Brezis 2012).

Ludwik Wittgenstein pisał o „rodzinnych podobieństwach”, dzięki którym rozpoznajemy zjawiska jako przynależące do tej samej kategorii, mimo że nie umiemy zdefiniować samego zjawiska ani nie potrafimy jasno wskazać cech łączących te różne zjawiska. Wydaje się, że mechanizmy poznawcze, które rozwinęły się u ludzi w procesie filogenezy, mogą wyjaśnić zachodzenie takiego procesu. Prawdopodobnie antropolodzy, prowadząc badania poza własnym środowiskiem kulturowym, rozpoznawali religię właśnie na takim intuicyjnym poziomie². Fakt, że religia i zachowania religijne często postrzegane są jako uniwersalne albo bardzo rozpowszechnione, wynika nie z tego, że człowiek jest „z natury” religijny, ale z tego, że procesy poznawcze leżące u podłoża zachowań religijnych są powszechne.

Przyjęcie takiego podejścia kognitywnego problematyzuje określanie jakiegoś doświadczenia religijnym na poziomie indywidualnym. Skoro te same procesy poznawcze odpowiadają za podobne doświadczenia, które w różnych kontekstach mogą być różnie klasyfikowane (np. wizje-iluzje-choroba-omyłka), to wydaje się, że określanie danego zjawiska mianem religijnego może być dokonane dopiero na poziomie społecznym, między jednostkami – na poziomie instytucji społecznych, przyjmując moją terminologię. Neuroantropologiczne podejście natomiast radzi sobie z tym problemem radykalnym odrzuceniem podziału na naturę i kulturę, nie przez pokazanie jak w różnych czasach czy miejscach te dwa pojęcia są różnie definiowane, ale poprzez radykalne złączenie natury i kultury w procesie ewolucyjnym. Inspirującym przykładem są prace Michaela Tomasella (1999), który rozwinął koncepcję „adaptacji do kultury”, według której najważniejszą adaptacją ewolucyjną człowieka było rozwinięcie skłonności do uczenia się i myślenia nie na poziomie jednostek, ale w grupie dzięki poznawczej współpracy z innymi ludźmi, co doprowadziło do wykształcenia mechanizmów kulturowego uczenia się.

Andreas Roepstroff, antropolog społeczny, i Chris Frith, badacz zajmujący się neuroobrazowaniem (2012), napisali razem artykuł, w którym przekonują, iż nie ma potrzeby kreowania nowej subdyscypliny takiej jak neuroantropologia, ponieważ to, czym jej przedstawiciele się zajmują, jest tak naprawdę podejściem typowo antropologicznym, leżącym w samym sercu naszej dyscypliny, a idea współpracy z innymi dyscyplinami też nie jest nowa, lecz towarzyszy antropologii od jej zarania. Poza tym neuroantropologia nie jest jakąś nową propozycją teoretyczną, ale ra-

² *Nota bene*, „ontologia intuicyjna” jest jednym z podstawowych pojęć występujących w kognitywnych badaniach nad religią, jako określenie przedrefleksyjnych, nieuświadomianych sposobów myślenia (Boyer 1996; Boyer, Walker 2000).

czej podejściem metodologicznym, promującym radykalną interdyscyplinarność. Badacze ci mają oczywiście rację, zwłaszcza że w antropologii współczesnej, także w antropologii religii, znajdziemy wiele ujęć i idei, które są zgodne z podejściami kognitywistów czy niektórymi stanowiskami neuronauk mimo braku wspólnych badań czy jawnej komunikacji choćby w formie wzajemnych cytowań. Uważam na przykład, że koncepcja „kosmologii w procesie tworzenia” (*cosmologies in the making*) Frederika Bartha koresponduje z koncepcją rozdystrybuowanego poznania Edwina Hutchinsa, a epidemiologia reprezentacji Dana Sperbera da się pogodzić z koncepcją poręcznych praktyk i transpozycjonalnych przesłań Thomasa Csordasa (Barth 1989; Hutchins 1995; Sperber 1985; Csordas 2007). Bardziej współcześnie prace takich antropologów jak Tanya Luhrmann (2012), Richard Irvine (2010a, 2010b), Matt Tomlinson (2011), Charles Hirschkind (2001, 2006), Vlad Naumescu (2011, 2012) czy wielu innych zajmujących się procesem kształtowania się doświadczeń religijnych i uczeniem się przeżywania religijnego także pokazują, że w antropologii głównego nurtu coraz większe zainteresowanie budzi religia nie tyle jako aspekt tożsamości czy nawet sieć symboli, która organizuje poznanie i jest przez nie organizowana, nie tyle jako arena, na której rozgrywa się życie rytualne wyrażające lub/i tworzące wspólnotę, ile jako proces stawania się człowiekiem religijnym w pewnym historycznym miejscu i czasie. Co ważne, w tekstach tych autorów nie ma odwołań do doświadczenia religijnego *sui generis*, nie poszukują oni jakichś esencjonalnych cech tego doświadczenia – są to zawsze doświadczenia w liczbie mnogiej. Z jednej strony opierają się one, jak w podejściu kognitywnym, na pewnych mechanizmach związanych z procesami ludzkiego poznania. Z drugiej strony duży nacisk kładzie się na proces uczenia się, na to, że te doświadczenia są wynikiem interakcji zarówno z ekspertami, jak i obiektami – obrazami, książkami, muzyką, własnym ciałem, które je umożliwiają i kształtują. Mimo to uważam, że na obecnym etapie potrzebny jest taki prowokacyjny denominator jak „neuroantropologia”, ponieważ jego używanie wyraźnie zaznacza potrzebę bezpośredniego dialogu i współpracy między dyscyplinami dokonującymi podobnych odkryć przy ogromnych różnicach metodologicznych i pojęciowych. Jednocześnie chcę podkreślić, że zarówno badania kognitywistyczne, jak i z zakresu neuronauk są dla mnie nie tyle wyznacznikiem jasnej drogi badawczej, ile inspiracją, która pozwala na pełniejsze prowadzenie badań przy użyciu metody etnograficznej.

We wspomnianych powyżej pracach antropologicznych szczególne miejsce zajmuje zagadnienie procesu religijnego uczenia się, który ja proponuję nazwać procesem instytucjonalizacji. Ann Taves określa go mianem tworzenia „specjalnych ścieżek”, czyli „zbiorów praktyk, które jednostki lub grupy uznają za efektywne w osiągnięciu celów związanych ze specjalnymi rzeczami” (2009: 47). „Specjalne rzeczy” (*things*) to obiekty, uczucia, stany emocjonalne, byty wyobrażone czy osoby uznane za ważne aspekty doświadczenia religijnego. Ann Taves jest tu oczywiście bardzo durkheimowska, uznając odpowiedniość między ideą oddzielenia, inności i specyficzności a świętością. Nie to jest jednak dla mojej argumentacji najważniejsze. Najważniejsze jest to, że instytucje religijne można traktować, jako elastyczne

schematy odczuwania i działania, które zostały zrutyinizowane, najczęściej na poziomie społecznym, czyli w interakcji pomiędzy ludźmi. Co istotne, dopiero instytucje umożliwiają uczestnictwo w życiu religijnym bez nacisku na religijne doświadczenia na poziomie jednostkowym – można kroczyć „specjalną ścieżką”, nie definiując swoich osobistych doświadczeń jako religijne. Co ważne, te „specjalne ścieżki”, czyli instytucje, nie są na ogół eksplikowane, ale istnieją poprzez praktykę społeczną. Jak pokażę poniżej na przykładach, za taką instytucję religijną można uznać na przykład korzystanie z pomocy szamana, sposoby oddawania czci duchom ziemi na Altaju czy też tworzące się na miejscu objawień maryjnych formy kultu czy modlitwy. Natomiast formowanie się stowarzyszeń szamańskich czy podejmowane przez kościół próby kontrolowania miejsc objawień są dla mnie procesami, w wyniku których instytucje religijne są przekształcane lub włączane w religijne organizacje.

Badanie tego, co dzieje się z doświadczeniami i instytucjami religijnymi na poziomie organizacyjnym, ani Ann Taves ani badaczy kognitywnych niezbyt często interesuje³. Organizacje religijne są rozumiane jako zobiektywizowane mechanizmy strukturyzujące działania społeczne, które są postrzegane jako źródła władzy i autorytetu. W interakcji społecznej przyjmują one rolę zbiorowych podmiotów działających, co jasno odróżnia je od instytucji społecznych. O ile instytucje społeczne mogą być, ale wcale nie muszą, jasno wyodrębniane przez uczestników działań, o tyle organizacje nie tylko są wyodrębniane, ale, co ważniejsze, są też postrzegane przez aktorów społecznych jako podmioty działające. W języku potocznym ludzie mówią przecież, że szkoła, stowarzyszenie czy kościół podjęły taką czy inną decyzję, podtrzymują takie czy inne poglądy czy działania. Nie oznacza to oczywiście, że wszystkie osoby identyfikujące się z daną organizacją postępują zgodnie z jej wyrażonymi wprost zasadami. Etnografowie badający różnego typu organizacje pokazują, że działania poszczególnych osób uznających się za członków lub uznających autorytet danej organizacji mogą nawet stać w sprzeczności z jej oficjalnie deklarowanymi celami czy zasadami. W tym sensie instytucje społeczne mogą wpływać na działanie organizacji, jak wówczas gdy instytucja wzajemnej pomocy w grupie uznawanej za krewniaczą prowadzi do weryfikacji zasad, na jakich w praktyce funkcjonuje organizacja, co z punktu widzenia organizacji może być nazywane na przykład nepotyzmem. Należy podkreślić, że organizacja jest postrzegana jako podmiot działający, a jej istnienie i sformułowane wprost reguły i wymagania mogą być używane jako argument w dyskusjach dotyczących działań podejmowanych w poszczególnych przypadkach. Klasyczna i uproszczona na użytek niniejszej argumentacji sytuacja to wypadek, gdy przedstawiciel organizacji (np. ksiądz czy członek związku szamanów) dyskutuje z mieszkańcami jakiejś wsi na temat kształtu określonego rytuału. W takiej dyskusji ludzie mogą się powołać na tradycję, czyli w istocie na instytucje społeczne (zawsze tak robiliśmy), podczas gdy przedstawiciel organizacji może się odwołać do jej autorytetu

³ Jest tu kilka wyjątków, m.in. prace Harveya Whitehouse'a i jego teoria różnych trybów (*modes*) religijności (2004).

(kościół czy związek szamanów nakazują robić inaczej). To między innymi od autorytetu organizacji, od tego, czy ludzie uważają ją za nieodzowną, zależy, w jaką stronę skierują się dane negocjacje. Aby praktyki religijne miały miejsce, nie musi oczywiście istnieć organizacja religijna – jednakże jej pojawienie się diametralnie zmienia dynamikę życia religijnego.

Uważam, że w przypadku badań nad religią rozróżnienie na instytucję i organizację jest niezwykle ważne, tak samo jak procesy instytucjonalizacji zachowań, które powinny być analitycznie odróżniane od procesów organizacyjnego włączania, co pokazują poniżej na przykładach etnograficznych. Specyficzne cechy organizacji zauważone zostały też przez antropologów, chociaż to podejście rzadko było stosowane w antropologicznych badaniach nad religią. Na przykład David Gellner i Eric Hirsch (2001: 2) pisali, że choć organizacji jest wiele i są one bardzo różne, to wszystkie mają eksplicytnie zasady, jasny podział pracy i cele wpływające na kształt codziennego życia. Co najważniejsze, osoby działające w ramach czy przede wszystkim w imieniu danej organizacji mają poczucie, że podejmują działania w odniesieniu do jakiejś całości, która, w zależności od potrzeb, może zostać nazwana i przywołana w procesie legitymizacji. Chociaż antropolodzy zauważają, że organizacje są polem, na którym rozgrywają się rozliczne konflikty, walki interesów, tworzenie wewnętrznych sieci – słowem, cała różnorodność życia społecznego, to są one odbierane jako podmioty działające (*agents*) i mówi się o nich tak, jakby wyrażały one opinie, wydawały prawa, ustalały reguły oraz przyjmowały i wyrzucały członków. Organizacje są obiektywizowane przez badanych – to oni mówią o kościele, uniwersytecie, ministerstwie jak o podmiocie działającym. To jest podstawowa różnica między instytucją a organizacją: o ile obie obejmują złożone procesy ludzkiego działania, w których role i cele są stale redefiniowane i negocjowane, o tyle organizacje są jasno obiektywizowane (czy raczej subiektywizowane, ponieważ są działającymi podmiotami) przez ludzi mających z nimi do czynienia w życiu społecznym. Gdy obiektywizowane są instytucje, możemy przypuszczać, że proces organizacji życia religijnego już się rozpoczął. Jean and John Comaroff (1992), analizując działalność misjonarzy w Afryce, pisali, iż jednym z podstawowych mechanizmów kolonizacji było wciągnięcie miejscowych ludzi w dialog, podczas którego musieli przeformułować własne postawy i poglądy już choćby przez używanie terminów i dyskursu zaproponowanych im przez misjonarzy. Takie jasne wyrażanie zasad działania instytucji społecznych jest, moim zdaniem, początkiem ich transformacji lub włączania w organizację.

Ałtaj – szamani i duchy gór

W latach 1994–2008 prowadziłam badania na Syberii południowej, w Republice Ałtaju (Halemba 2004, 2006, 2008a, 2008d). Ałtajskie życie religijne opiera się na kulcie przyrody oraz na kontakcie z bytami opisywalnymi jako aspekty świata naturalnego. Ten kontakt najczęściej dokonuje się za pośrednictwem szamanów i innych „ludzi znających” (*biler*). Specjaliści religijni doświadczają obecności tych

aspektów świata poprzez szczególne natężenie zmysłów – widzą je, słyszą i czują. Można tu z perspektywy kognitywnej mówić o szczególnym natężeniu pewnego zbioru procesów poznawczych. Ich obecności doświadczają też, choć w inny sposób, Ałtajczycy niebędący szamanami. Wydaje się, że życie religijne Ałtajczyków jest oparte na doświadczeniach szczególnej mocy tkwiącej w ałtajskiej przyrodzie, która uważana jest za *eelu* – mającą szczególny wymiar, o który trzeba dbać i który jest dla ludzi wartością.

Życie religijne Ałtajczyków jest także zinstytucjonalizowane – istnieją sposoby kontaktowania się z tymi szczególnymi wymiarami świata. Sposoby te są zarówno ukształtowane społecznie, jak i w stosunku do potrzeb i doświadczeń danego człowieka. Takie instytucje religijne jak cześć oddawana przełęczom przez układanie na nich stożków kamieni i przywiązywanie fragmentów białego materiału (*dżałama* i *kyjra*) na gałęziach drzew, wizyty u szamana czy oddawanie czci ogniewi są społecznie rozpoznawalnymi „specjalnymi ścieżkami” umożliwiającymi kontakt z obiektami doświadczeń religijnych. Jednakże, co ważne, nie są one rozpoznawane przez samych badanych jako coś obligatoryjnego i wyodrębnionego od innych aspektów ich życia. Każda osoba wybiera i do pewnego stopnia kształtuje, w zależności od swojego społecznego funkcjonowania, własne „specjalne ścieżki”. Ktoś może nie zatrzymywać się przy niektórych przełęczach czy źródłach, ktoś inny może odmawiać uczestniczenia w szamańskich rytuałach. Jednakże religia na Ałtaju jest zinstytucjonalizowana – jeśli Ałtajczyk chce nawiązać relacje ze „specjalnymi rzeczami”, to wie lub łatwo może się dowiedzieć, jak to zrobić, mimo że wiele szczegółów pozostawi osobistym osądem i decyzjom.

Mimo to wielokrotnie słyszałam od moich ałtajskich rozmówców, że Ałtajczycy nie mają religii. Co więcej, czeski antropolog Ludek Broz prowadzący na początku XXI wieku badania wśród Ałtajczyków, którzy dołączyli do Kościołów ewangelikalnych działających na tym terenie, pisze, że jedną z ich motywacji było to, że według nich Ałtajczycy religii nie mają (Broz 2009). „Religia” dla rozmówców Broza i części moich rozmówców była jasno określonym zespołem reguł, z hierarchicznie zorganizowaną strukturą zarządzania i legitymizacji, ze specjalistami o niepodważalnym statusie, jakże odmiennymi od szamanów, których działania zawsze można odrzucić, nie rezygnując z innych zinstytucjonalizowanych „specjalnych ścieżek”. Wiele osób używało rosyjskiego słowa „religia” uznając, że jest to coś jakościowo innego niż oddawanie czci duchom gór czy nawet odprawianie grupowych rytuałów, coś, co aby zasłużyć na tę nazwę, musi mieć formę organizacji. Potrzeba religii zorganizowanej pojawiła się wśród Ałtajczyków na fali tak zwanego odrodzenia narodowo-religijnego, gdy religia rozumiana jako organizacje religijne została uznana za nieodzowny składnik budowania tożsamości narodowej. Niemniej użyteczność polityczna była tylko jednym aspektem tego zainteresowania religią zorganizowaną. Co niezmiernie ciekawe, wśród moich rozmówców znajdowały się też osoby, dla których zorganizowanie religii stanowiło warunek satysfakcjonującego doświadczenia religijnego, które ich zdaniem musi mieć jasną, organizacyjną podstawę. Dla tych osób doświadczenie religijne bez organizacji religijnej było niepełne, a nawet jałowe.

W latach 90. XX wieku rozpoczął się bardzo ciekawy proces organizowania zarówno doświadczeń, jak i instytucji religijnych na Altaju. Powoływano stowarzyszenia szamańskie, których zadaniem było decydowanie, kto może się nazywać szamanem, a kto nie oraz jakie rytuały można odprawiać, gdzie i w jaki sposób. Podejmowano próby tworzenia altajskiej kosmologii, stabilizując liczbę niebios, do których szaman się udaje, nazywając i określając cechy ich duchowych mieszkańców. Były to zarówno próby tworzenia nowych, altajskich organizacji religijnych, jak i usiłowanie włączania altajskiego doświadczenia i instytucji społecznych w religie zorganizowane – tu przodował buddyzm. Jako przykład następująca scena: mnich buddyjski stoi na altajskim stepie otoczonym przez góry i opowiada ludziom, że ta góra ma młodego *ee*, który jest młodzieńcem jeżdżącym na białym koniu, i mieszka tam starsza kobieta – duch gór. Szamani nigdy w taki sposób o *ee* nie mówili. Dla nich były one zawsze niedookreślone, tak jakby istniały w jakimś ukonkretnionym kształcie tylko w momencie danej negocjacji, danego spotkania między nimi a człowiekiem, nie zaś jako permanentny, poznawalny byt. W tym procesie organizowania altajskiej religii zmieniały się zarówno instytucje, jak i doświadczenia religijne. Doświadczenie szamańskie ducha jako istoty, o której charakterystycznych cechach nic nie można jasno powiedzieć, a która ponadto przez cały czas się zmienia (*kubuly*), zostało przeformułowane w doświadczenie specjalisty religijnego – oczekiwano od niego, że będzie wiedział, z jakim duchem ma do czynienia, jakie są jego cechy i jakiej ewentualnie ofiary będzie się domagał. Specjaliści religijni zmieniali się z tych, którzy potrafią prowadzić negocjacje i odgadywać intencje, w tych, którzy „posiedli wiedzę” i mają jasno określony autorytet. Zatem postępująca organizacja życia religijnego wpływała na to, jaki kształt przybrało doświadczenie religijne.

Zakarpacka Ukraina – objawienia maryjne

W latach 2006–2011 prowadziłam badania wśród wyznawców Kościoła katolickiego obrządku wschodniego na Zakarpackiej Ukrainie (Halemba 2007, 2008b, 2008c, 2011, 2012). Jak wiadomo ten Kościół, potocznie zwany grekokatolickim, był zakazany na terenie ZSRR. Zostawię poza ramami niniejszego artykułu rozważania nad tym, czy ten zakaz doprowadził do braku obecności tej organizacji religijnej na terenie ZSRR, czy też występowała ona dzięki działalności podziemnej księży. Moim zdaniem, w czasach istnienia ZSRR ta organizacja religijna nie regulowała codziennego życia religijnego. Ponadto znaczenie innych organizacji religijnych działających na Zakarpackiej Ukrainie, w tym wypadku przede wszystkim Cerkwii prawosławnej, także zostało zmienione – kościoły te jako organizacje miały znikomy wpływ na to, jak wyglądało życie religijne w poszczególnych parafiach. Moim zdaniem życie religijne kwitło przede wszystkim w aspekcie instytucjonalnym. We wsi, w której prowadziłam najwięcej badań, ludzie regularnie zbierali się na modlitwy, odprawiali nabożeństwa nawet bez księdza, sami chowali zmarłych, chrzcili dzieci czy też zbierali na psalterze, czyli modlitwy wspólnotowe najczęściej odprawiane za dusze zmarłych.

Po upadku ZSRR organizacje religijne, przede wszystkim Kościół katolicki obrządku wschodniego i Cerkiew prawosławna, zaczęły dążyć do włączenia zinstytucjonalizowanego życia religijnego w ramy organizacji. Większość świeckich uznawała, że organizacje religijne mają rację bytu i są potrzebne. Niemniej jednak kwestia relacji pomiędzy organizacjami a instytucjami religijnymi i doświadczeniami religijnymi pozostawała otwarta. Ciekawym studium przypadku ukazującym te relacje oraz ich przemiany są objawienia maryjne. Badane przeze mnie objawienia występują na Zakarpaciu od 2002 roku i wiążą się z prężnie rozwijającym się nowym centrum pielgrzymkowym. Objawienia, a wraz z nimi doświadczenia zarówno wizjonerek, jak i pielgrzymów, zostały bardzo szybko zinstytucjonalizowane – pojawiły się „specjalne ścieżki”, czyli sposoby kontaktowania się z sacrum, według których działali pielgrzymi i wizjonerki. Kwestia organizacyjnego włączenia tych doświadczeń i instytucji pozostaje jednak do dziś otwarta. Miejscowy biskup prowadzi do tej pory negocjacje z tymi, którzy do nowego miejsca pielgrzymkowego przychodzą, a dotyczą one zarówno instytucji, jak i religijnych doświadczeń. Ekspresja emocjonalna w trakcie doświadczeń religijnych na miejscu objawień stanowi dobry przykład negocjacji dotyczących tego, co może być włączone w ramy organizacyjne. W analizowanym przeze mnie przypadku ekspresje emocji są dla organizacji religijnej przeszkodą w zaakceptowaniu danego doświadczenia jako prawomocnego. Kościół sugeruje, że wierni powinni doświadczać sacrum w taki sposób, aby przejawy ich doznań były kierowane do wewnątrz, a nie na zewnątrz. Jednocześnie Kościół promuje innego rodzaju doświadczenia religijne i odpowiadające im „specjalne ścieżki”.

W artykule dotyczącym objawień maryjnych Robert Orsi (2008) nadaje priorytet doświadczeniom wizjonerów w przypadku zdarzeń objawieniowych:

Zanim objawienia w Lourdes stały się przedmiotem lokalnych kontrowersji, zanim politycy, księża i naukowcy okopali się na swoich pozycjach, zanim historycy uświadomili nam, że zdarzenia podobnego rodzaju występowały już wcześniej w tym regionie, że istniała miejscowa tradycja ludowa mówiąca o małych ludziach, do których miały należeć również kobiety w bieli, zanim pociągi zaczęły jeździć po odnowionych i upaństwowionych torach kolejowych, zanim otworzyły się sklepiki z upominkami, zanim zaczęto rozwozić wodę w małych butelkach po całym świecie, doszło do spotkania twarzą w twarz Bernadetty i kobiety w bieli, która została zidentyfikowana jako Niepokalane Poczęcie. Zanim zdarzyło się wszystko inne, nastąpiło zdarzenie oparte na wzajemnej obecności człowieka i bóstwa (Orsi 2008: 14).

Jakkolwiek poetycki i pociągający może być ten opis, sądzę, że jest on niezwykle problematyczny. Przede wszystkim nie istnieje przyczynowy związek między doświadczeniem wizjonerów a tym, co dzieje się na miejscu objawień. Jak pokazuje William Christian (2009), tylko niewielka część tak zwanych prywatnych objawień jest publicznie znana, i to nie cechy doświadczenia decydują o tym, które z nich zostają zinstytucjonalizowane czy organizacyjnie włączone. Co ważniejsze jednak, doświadczenie religijne jednostki nie jest tym samym doświadczeniem, które pojawia się na arenie działania organizacji religijnej. Organizacje potrzebują szczególnego rodzaju doświadczeń, a doświadczenia wizjonerów mogą – ale nie muszą – stanowić materiał do ich budowania. Czym

innym jest dyskursywny rekurs do doświadczenia religijnego jako legitymizującego organizację religijną, a czym innym przyczynowy związek między spotkaniem z sacrum a instytucjonalizacją i organizacyjnym włączeniem, który zdaje się sugerować Orsi.

Podsumowanie

Pojęcie „religia” powinno być w naukach społecznych traktowane jako narzędzie heurystyczne, czyli to, które ułatwia komunikację wewnątrz dyscypliny naukowej i w badaniach interdyscyplinarnych, bez konieczności jednoczesnego uzgadniania precyzyjnej definicji. Jego użycie sugeruje, że zajmujemy się zjawiskami prawdopodobnie w pewnym stopniu podobnymi, ale stopień i rodzaj tego podobieństwa nie może być punktem wyjścia, lecz tylko ewentualnie wnioskiem płynącym z badań porównawczych. Jednocześnie religia jest w wielu badanych społecznościach terminem lokalnie używanym do kategoryzowania zjawisk. W tak rozumianej heurystycznie i emicznie religii można wyodrębnić trzy podstawowe aspekty czy sposoby, w jakich to pojęcie jest używane: aspekt doświadczeń, aspekt instytucji i aspekt organizacji. Są one dobrym punktem wyjścia do zadawania interesujących pytań dotyczących obecności religii we współczesnym świecie, a szczególnie do badań porównawczych nad religią. Religia jako pojęcie heurystyczne jest potrzebnym terminem, dzięki któremu możemy stawiać wygodne, precyzyjne i interesujące pytania badawcze. Pytania antropologiczne dotyczące tego, jaką rolę religia odgrywa w ludzkim życiu, mogą być stawiane na styku religii doświadczeń, instytucji i organizacji, tak aby badać ich interakcje, jednocześnie te pola analitycznie rozgraniczając.

Bibliografia

Astuti R.

2007 *What Happens after Death?*, [w:] red. R. Astuti, J. Parry, C. Stafford, *Questions of anthropology*, Oxford, s. 227–247.

Astuti R., Solomon G.E.A., Carey S.

2004 *Constraints on Conceptual Development: A Case Study of the Acquisition of Folkbiological and Folksociological Knowledge in Madagascar*, Boston.

Barrett J.L.

2007 *Cognitive science of religion: What is it and why is it?*, „Religion Compass”, nr 1(6), s. 768–786.

Barrett J.L., Lanman J.A.

2008 *The science of religious beliefs*, „Religion”, nr 38(2), s. 109–124.

Barth F.

1989 *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge.

Boyer P.

1994 *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley-Los Angeles-London.

1996 *What makes anthropomorphism natural: Intuitive ontology and cultural representations*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, s. 83–97.

2003 *Religious thought and behaviour as by-products of brain function*, „Trends in Cognitive Sciences”, nr 7(3), s. 119–124.

Boyer P., Walker S.

2000 *Intuitive ontology and cultural input in the acquisition of religious concepts*, [w:] red. K. S. Rosengren, C. N. Johnson, P. *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children*, Cambridge, s. 130–156.

Brezis R.

2012 *Autism as a Case for Neuroanthropology*, [w:] red. D.H. Lende, G. Downey, *The Encultured Brain: An Introduction to Neuroanthropology*, Cambridge-London, s. 291–314.

Broz L.

2009 *Conversion to religion? Negotiating Continuity and Discontinuity in Contemporary Altai*, [w:] red. M. Pelkmans, *Conversion After Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, Oxford-New York, s. 17–38.

Christian W.A., jun.

2009 *Afterword: Islands in the sea: The public and private distribution of knowledge of religious visions*, „Visual Resources”, nr 25(1-2), s. 153–165.

Clark A., Chalmers D.J.

2008 *Umysł rozszerzony*, [w:] red. M. Miłkowski, R. Poczobut, *Analityczna metafizyka umysłu: najnowsze kontrowersje*, Warszawa.

Comaroff J., Comaroff J.L.

1992 *Ethnography and the historical imagination*, Boulder.

Csordas T.J.

2007 *Introduction Modalities of transnational transcendence*. „Anthropological Theory”, nr 7(3), s. 259–272.

Eliade M.

1987 *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, San Diego-London.

Gellner D.N., Hirsch E.

2001 *Inside Organizations: Anthropologists at Work*, Oxford.

Halemba A.

2004 *Contemporary religious life in the Republic of Altai: the interaction of Buddhism and Shamanism*, „Sibirica”, nr 3(2), s. 165–182.

2006 *The Telengits of Southern Siberia Landscape, Religion, and Knowledge in Motion*, London-New York.

2007 *Apparitions of the Virgin Mary and the Church/State Relations: a View from the Ukrainian-Slovak Borderland*, „Ethnologia Polona”, nr 28, s. 89–102.

2008a „What does it feel like when your religion moves under your feet?” *Religion, Earthquakes and National Unity in the Republic of Altai, Russian Federation*, „Zeitschrift für Ethnologie”, s. 283–299.

2008b *From Dzhublyk to Medjugorje: The Virgin Mary as a transnational figure: Transnationalism and the nation state*. „Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung”, nr 57(3), s. 329–345.

- 2008c *Greek Catholics of Zemplin: Dilemmas of Contemporary Identity Politics*, [w:] *Churches in-between. The Greek Catholic Churches in Postsocialist Europe*. Halle Studies in the Anthropology of Eurasia. Münster.
- 2008d *Religion and conflict over land in the Republic of Altai: Is there a difference between building a shrine and creating a nature park?*, [w:] red. F. Pirie, T. Huber, *Conflict and Social Order in Tibet and Inner Asia*, Leiden-Boston s. 135–158.
- 2008e. *Virgin Mary and the border: Identity politics of the Greek Catholic Church at the Ukrainian/Slovak borderland*, „Sociologia”, nr 40(6), s. 548–565.
- 2011 *National, transnational or cosmopolitan heroine? The Virgin Mary's apparitions in contemporary Europe*. „Ethnic & Racial Studies”, nr 34(3), s. 454–470.
- 2012 *Emotions and authority in religious organisations: The case of a new prayer group in contemporary Transcarpathia*, „Anthropological Journal of European Cultures”, nr 21(1), s. 60–80.
- Hirschkind C.
2006 *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York.
- 2001 *The ethics of listening: Cassette-sermon audition in contemporary Egypt*, „American Ethnologist”, 28(3), s. 623–649.
- Hutchins E.
1995 *Cognition in the Wild*, Cambridge MA.
- Irvine R.D.G.
2010a *How to read: Lectio divina in an English Benedictine monastery*, „Culture and Religion”, nr 11(4), s. 395–411.
- 2010b *The mission and the cloister. Identity, tradition, and transformation in the English Benedictine Congregation*, „Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte”, nr 2, s. 289–306.
- Kelemen D., Rosset E.
2009 *The human function compunction: Teleological explanation in adults*. „Cognition”, nr 111(1), s. 138–143.
- Lende W.D.H., Downey G.
2012 *The Encultured Brain: And Introduction to Neuroanthropology*. Cambridge–London.
- Luhrmann T.M.
2012 *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, New York.
- Naumescu V.
2011 *The case for religious transmission: time and transmission in the anthropology of Christianity*, „Religion and Society: Advances in Research”, nr 2(1), s. 54–71.
- 2012 *Learning the 'Science of Feelings': Religious Training in Eastern Christian Monasticism*, „Ethnos”, 77(2), s. 227–251.
- Niebuhr H.R.
2005 *The Social Sources of Denominationalism*, Whitefish.
- Orsi R.A.
2008 *Abundant history: Marian apparitions as alternative modernity*, „Historically Speaking”, nr 9(7), s. 12–16.
- Otto R., Harvey J.W.
1958 *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, New York.

Roepstorff A., Frith C.

2012 *Neuroanthropology or simply anthropology? Going experimental as method, as object of study, and as research aesthetic*, „Anthropological Theory”, nr 12(1), s. 101–111.

Sperber D.

1985 *Anthropology and psychology: Towards an epidemiology of representations*, „Man”, s. 73–89.

Stark R., Bainbridge W.S.

1979 *Of churches, sects, and cults: Preliminary concepts for a theory of religious movements*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, nr 18(2), s. 117.

Taves A.

2009 *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton, N.J.

Tomasello M.

1999 *The human adaptation for culture*, „Annual Review of Anthropology”, nr 28(1), s. 509–529.

Tomlinson M.

2012 *God speaking to God: Translation and unintelligibility at a Fijian Pentecostal crusade*, „The Australian Journal of Anthropology”, nr 23(3), s. 274–289.

Toren C.

1999 *Mind, Materiality, and History: Explorations in Fijian Ethnography*, London–New York.

Troeltsch E.

1992 *The Social Teaching of the Christian Churches*, Louisville.

Weber M.

1968 *On Charisma and Institution Building: Selected Papers*, Chicago.

1978 *Economy and Society*, Berkeley.

Whitehouse H.

2004 *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Lanham–Oxford.