

Andrzej Paweł Wejland

HORYZONT — NAWRÓCENIE — NARRACJA TOŻSAMOŚĆ I OBCOŚĆ W NAUKOWYM ŚWIECIE HUMANISTÓW

Horyzont

Sięgam na początek — dla niektórych może nieoczekiwanie, lecz z całym przekonaniem, że przyniesie to pożytek — do rozważań Bernarda J.F. Lonergana i jego pracy *Metoda w teologii* (Lonergan 1976). To w niej bowiem znalazłem dobre wprowadzenie w interesujący mnie temat horyzontów. „W sensie dosłownym — pisze Lonergan (1976: 230-231) — słowo «horyzont» oznacza linię graniczną, na której wydają się stykać ze sobą niebo i ziemia. Linia ta stanowi granicę pola widzenia. W trakcie poruszania się przesuwa się do przodu i zamyka z tyłu, tak że różne punkty widzenia mają różne horyzonty. Ponadto każdemu punktowi widzenia i horyzontowi przyporządkowany jest inny podział całości wszystkich widzialnych przedmiotów. Poza horyzontem znajdują się przedmioty, których przynajmniej w danej chwili nie można zobaczyć. W obrębie horyzontu znajdują się przedmioty, które można w danej chwili zobaczyć”. Ten sens dosłowny powinien mnie jednak naprowadzić — nie mylę się w swych przeczuciach — na sens metaforyczny. Czytam więc dalej u Lonergana (1976: 231): „Tak jak ograniczone jest nasze pole widzenia, tak też ograniczony jest zakres naszej wiedzy oraz zasięg naszych zainteresowań. Tak jak w zależności od punktu widzenia zmienia się pole widzenia, tak też w zależności od okresu, w którym żyjemy, od naszych społecznych uwarunkowań i środowiska, od wykształcenia i rozwoju osobowości zmienia się zakres naszej wiedzy i zasięg naszych zainteresowań. W ten sposób powstaje metaforyczne czy nawet analogiczne znaczenie słowa «horyzont». W tym sensie to, co znajduje się poza naszym horyzontem, znajduje się po prostu poza zakresem naszej wiedzy i zainteresowań: ani nie znamy tego, ani nie interesujemy się tym. Ale to, co znajduje się wewnątrz naszego horyzontu, stanowi w jakiejś mierze przedmiot naszych zainteresowań i wiedzy”.

Ujęcie to pozwala mówić, iż horyzont — dodać można zresztą od razu: pojęciowy, epistemiczny itp. — jest tym, co w obrębie naszej wiedzy określa pewien obraz czy też wizję świata. Wytyczony, czyli mający swoje granice, horyzont jest więc sposobem ogarniania przez nas rzeczywistości, sposobem jej konceptualizacji, zależnym od tego, jak nasze pole widzenia określane jest przez miejsce, w którym się znajdujemy i z którego patrzymy, a więc przez nasz punkt widzenia. Ujęcie to oprócz ograniczoności horyzontu zakłada wszak także możliwość jego zmiany wraz z przesuwaniem się *locus standi* — punktu, który jest ucieleśnieniem nas samych w wyobrażonej, podpowiadanej metaforą, przestrzeni wiedzy i zainteresowań poznawczych. Ten ruch będzie mnie dalej interesować szczególnie.

Nawrócenie jako zmiana horyzontu

Metafora punktu, w którym się stoi, z którego się patrzy i widzi świat w jakimś horyzoncie, jest bardzo elastyczna. Jeśli w tym punkcie przykucniemy, to zapewne zobaczymy świat w jakiejś innej perspektywie: fotografowie nazywają ją perspektywą żabią, ale bez wątpienia może tu chodzić także — metafora na metaforze! — o perspektywę dziecka, także naukowego adepta. A jeśli podskoczmy lub podfruniemy, uniesiemy się, wchodząc na jakiś wygodny paradygmaticzny stołek, to czy nasza perspektywa też się nie zmieni? I czy nie będzie różnić się obrazem świata wspólnota dyskursu, nawet, powiedzmy, „bardzo antropologicznego”, umiejąca żyć tuż przy etnograficznej ziemi (a więc mocno ukorzeniona w badaniach empirycznych), od tej, co od ziemi czuje chłód i wynosi się do nieba filozofujących (ale i metodologicznych) abstrakcji (nie przepada więc, kochając biurko i gabinet, za pracę w terenie)? W punkcie widzenia można się ponadto obracać: ruch „góra – dół” dopełniany jest zatem ruchem „w lewo – w prawo”, „do przodu – do tyłu”, a nawet „dookoła” — wszystko zależy od ułożenia w przestrzeni naszego „ciała”: czy to pojedynczego badacza, czy całej wspólnoty. Słowa, jakich tu używam, należy odczytywać z wszystkimi właściwymi im w naszej kulturze konotacjami, brać je przeto w całej ich symbolicznej krasie.

Możliwy jest prócz tego — i to dopiero staje się ciekawe — ruch wyprowadzający z danego punktu, ruch o krok lub dwa, ale i ruch o całe naukowe mile. Gdy jest to ruch polegający na wyjściu z jednej wspólnoty dyskursu do innej, w szczególności na przejściu z jednego paradygmatu do drugiego, z jednego horyzontu do horyzontu odmiennego, zwłaszcza odmiennego radykalnie, mówimy o nawróceniu. Bernard J.F. Lonergan słusznie twierdzi, że nawrócenie dotyczy nie tylko zmiany horyzontu na inny, ale także zmiany w obrębie horyzontu, i ma rację, jakkolwiek nawrócenie przez „wymianę horyzontów” — jako zwykle bardziej „dramatyczne” — przykuwa chyba naszą uwagę silniej od tamtego.

Nawrócenie naukowe to odmiana nawrócenia intelektualnego, chociaż możliwe, że ponadto również moralnego i religijnego (Lonergan 1976: 232 i nn.). Uznać je wypada, jak utrzymuje, za odmianę samotranscendencji, wyniesienia, wymagającego zerwania „z głęboko niekiedy zakorzenionymi nawykami myślenia i mówienia” (Lonergan 1976: 234). Nawrócenie może zakładać pamięć nieniszczącą, nie-wymazującą, dlatego więc pożegnanie jakiegoś paradygmatu nie musi, a chyba wręcz nie powinno, oznaczać „biograficznego samobójstwa”. Całkowitą amputację pamięci lepiej zastąpić pamięcią odejścia — powodów i drogi emigracji do „nowego świata”, czyli do nowej wspólnoty dyskursu. Tylko z takiej dynamicznej perspektywy dostrzec można, jak rozwijają się konteksty, które oplatały nasze myśli i nasze widzenie świata, również poprzez używany język, jak wzbogacaliśmy siebie i swój horyzont.

Lonergan wytrwale podkreśla, że nawrócenie to coś więcej niż tylko zmiana horyzontu: nawrócenie to także (używam tu jego określenia) zmiana przynależności: zmiana jednej grupy na inną lub zmiana przynależności do starej grupy w tym sensie, iż „zaczynamy należeć do niej w nowy sposób” (Lonergan 1976: 263). W tym pierwszym wypadku możliwe się staje spotkanie tam innych „nawróconych”, na przykład nawróconych ze strukturalizmu na antropologię o podłożu fenomenologicznym, możliwa jest przeto również we wspólnotowym dyskursie wymiana „świadectw nawrócenia”: głosów potwierdzających nową przynależność i odcinających się krytycznie (ale nie bez pamięci) od poprzedniego naukowego środowiska. Towarzyszące nam tutaj nieustannie skojarzenia z nawróceniem religijnym nie są nie na miejscu. W swojej *Strukturze rewolucji naukowych*, pracy wszak całkiem metodologicznej, Thomas S. Kuhn (1968) pisał przecież o paradygmatach, ulokowanych w konkretnych wspólnotach badawczych, nie unikając tej narzucającej się analogii. Same te wspólnoty miały dla niego, niekiedy całkiem wyraźnie, znamiona religijnych sekt, wyjście z „wyznawanego” w którejś z nich paradygmatu i przejście do innego, której „wyznawcami” byli członkowie innej, równoznaczne więc było z konwersją, czasami bardzo gwałtowną i bardzo radykalną. Było i „przejściem na inną naukową wiarę”, i porzuceniem starej wspólnoty, i nawet — z jej punktu widzenia — niewybaczalną zdradą. Przesunięcie ku innemu paradygmatowi, które Kuhn nazywa „doświadczeniem nawrócenia”, oznaczało zatem nie tylko „skok wiary”, ale i zwrot prowadzący do przeobrażenia całego świata życia. Ów „skok wiary” musiał mieć w istocie, co uwypuklał w swojej krytyce Imre Lakatos, charakter mistyczny, przemiana naukowa zaś przypominała przemianę religijną także przez to, że była „pójściem za kimś” — za nowym przywódcą i jego zwolennikami (por. Barbour 1984: 141). Przeniesienie „ufności uczonego z jednego paradygmatu na inny” było wszak dla Kuhna decyzją opartą „jedynie na zaufaniu” (Trigg 1977: 93).

Tak przedstawiając sprawę, zakładam wymianę pojęciowych, czyli epistemicznych horyzontów, a wraz z nią naukową emigrację „na stałe”. Współczesny transdyscyplinarny dyskurs postmodernistyczny eksponuje tymczasem ideę

nomadyzmu: wędrowania od paradygmatu do paradygmatu, od wspólnoty do wspólnoty. Być może nawet wędrowania, które się nie kończy i jest — przeciwnym naukowej osiadłości i zapuszczaniu korzeni — stanem trwałym, pewnym nowym sposobem bycia. Kim jest naukowy nomada? Ktoś taki ma, być może, również — oprócz „przenośnej naukowej tożsamości” — „przenośną ojczyznę”, rzecz bowiem w tym, że z żadną wspólnotą, z którą się chwilowo wiąże (o ile słowo „wiąże” jest tu w ogóle właściwe), ani z żadnym jej badawczym paradygmatem, nie łączy go zaangażowanie, poczucie przystąpienia czy też wejścia z przeświadczeniem do ich „środka”. Wędrowka od paradygmatu do paradygmatu, jeśli już upierać się przy użyciu i tutaj słowa „nawrócenie”, jest wędrowką, w której badacz może dysponować conceptualnym ujęciem nawrócenia: wie on wtedy, czym jest nawrócenie, rozumie jego istotę i dostosowuje się, ale bez prawdziwego zaangażowania, zwykle więc tylko w trybie „jak gdyby”, do kolejnego paradygmatu i grupy jego zwolenników. Czy ma zatem w podróжной walizce coś, z czym się rzeczywiście utożsamia, czy też — na stałe pozbawionemu głębszych związków — przychodzi mu żyć w osobliwym stanie nieważkości?

Wspólnota dyskursu i tożsamość

Problem ten można by szybko rozwiązać, podpierając się koncepcją mnogich tożsamości, to znaczy tylu tożsamości, ile jest grup uczestnictwa, również naukowego. To bardzo wygodna koncepcja, zwalniająca od zmagania ze sprawą napięć i paradoksów tożsamości — tożsamości pojętej jako pewna jedność. Wybieram tu tę drugą drogę, nie dlatego jednak, by pokazać, jak dzielnie stawiam czoła trudnościom, lecz właśnie z powodu jej zdolności w ujawnianiu szczególnych pięknie tożsamościowych, nawet u zdrowo, zdawałoby się, funkcjonujących badaczy humanistów. Nie interesują mnie zatem zmieniające skórę kameleony, biorę pod uwagę wciąż bardziej typowe przypadki pozostawania na dłużej, może już nawet na całe życie, w wierności jednemu „barwom naukowemu”.

Czy ktoś tak wierny jednemu naukowemu paradygmatowi, wierny jak neofita po konwersji, może jeszcze przeżywać jakieś napięcia — i wewnętrzne, i w kontaktach z innymi członkami badawczej wspólnoty? Zastanówmy się przede wszystkim nad tym, czy w istocie całym swym życiem „pisze” on jedną opowieść. Kevin D. Murray (1995), podążając za wypowiedziami Michaiła M. Bachtina i za jego koncepcją literackich chronotopów, ale i inni z Bachtina korzystający, zwracają uwagę na częste dzielenie tożsamości między różne opowieści. To sytuacje znane „z życia”: jedno opowiadamy (lub jedno „opowiada” nasze życie) tutaj, co innego zaś opowiadamy (i nasze życie „opowiada”) gdzie indziej. To sytuacje znane też w nauce, i jak wszystkie inne dotyczące „podzielonej tożsamości”, objęte zostały

przez Murraya nazwą rozcłunkowania czy też pokawałkowania narracyjnego. Podzielone „ja” może na przykład jedną swoją częścią, włączoną w dyskurs antropologiczny, a więc dyskurs publiczny, z wielkim, jak się zdaje, przekonaniem opowiadać się za psychologią analityczną Carla Gustava Junga, drugą zaś częścią, ujawnianą, powiedzmy w dyskursie biesiadnym, a więc prywatnym (nawet pośród kolegów antropologów) odmawiać temu podejściu większej wartości naukowej; może to być także „ja”, które „jako antropolog” trzyma się oświeconej trzeźwości umysłu i stroni od wszelkich, jak mówi, zabobonów, podczas gdy „jako zwykły człowiek” wystrzega się czarnych kotów, które przebiegają drogę, unika podawania ręki przez próg itp. Łatwo zauważyć, iż w takim „ja” pewne dyskursy się krzyżują i konkurują ze sobą, przez co za niezgodne mogą uchodzić opowieści przedstawiane w różnych sytuacjach społecznych.

Napięcie zaś rodzi się tutaj z konfliktu pewnych — funkcjonujących w świecie nauki — społecznych norm. Jedne normy społeczne stoją z pewnością na straży narracyjnej spójności: są oczekiwaniem, iż ten, kto jako etnograf i antropolog, albo jako inny humanista, wszystko widzi — to jedynie przykład — przez pryzmat kultów solarnych, pozostanie w tych okularach także w czasie prywatnie obchodzonych i przeżywanych świąt Wielkanocy, albo odwrotnie — że ten, kto jako chrześcijanin chce spędzać nie tylko te święta, lecz również całe swoje życie, a więc i swoją „zapracowaną codzienność”, nie przestanie być chrześcijaninem jako badacz-uczony. Inne normy natomiast, domagając się rozdzielenia tych sfer, wyrażają oczekiwanie, iż tworzeniu narracji poświęconej jednej z tych sfer towarzyszyć będzie „milczenie” narracji ze sfery drugiej. Dotyczy to zwłaszcza niewtrącania „prywatnych” spraw wyznania i religijnej wiary w dyskurs publiczny. Nakazywane normą „milczenie” narracji ze sfery prywatnej polegać by miało w takim wypadku na wzięciu tej narracji w nawias, na jej „zamrożeniu” czy wręcz na całkowitej — w życiu naukowym — „anihilacji”, a więc tak czy owak na niedopuszczeniu jej do sfery publicznej. Badacz „jako uczony” nie powinien bowiem w ogóle zadawać sobie pewnych pytań, jako uczony nie powinien również szukać na nie odpowiedzi, a nade wszystko jako uczony nie powinien mówić o „tych sprawach” pośród badawczej wspólnoty. Badacz „jako uczony” nie jest bowiem — czy też miałby nie być — „zwykłym człowiekiem”. Tymczasem jednak „zwyczajni ludzie” („w odróżnieniu od uczonych **jako** uczonych”) — o czym pisze Anna Wierzbicka na parę chwil przed ważnym dla niej osobistym wyznaniem w książce *Co mówi Jezus?* (Wierzbicka 2002: 33; wyróżnienie w oryginale) — zawsze będą sobie zadawać pewne istotne pytania egzystencjalne, a więc choćby „pytanie, jakie znaczenie może mieć nauka Jezusa w ich własnym życiu” (tamże). Osobiste wyznanie, do którego następnie Wierzbicka przywołuje — a przywołuje do niego we *Wprowadzeniu* do „objaśniania przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych” — jest aktem, który uprzedzająco zapewnia o jej dążeniu w tej książce, choć pewnie nie tylko tutaj, do narracyjnej spójności (Wierzbicka

2002: 43): „[...] czytelnik może chcieć wiedzieć z jakiej pozycji pisze autorka: jestem wierzącą i «praktykującą» katoliczką. Równocześnie istotny wpływ na moje spojrzenie na Ewangelię miały prace wielu uczonych niekatolickich, zarówno chrześcijańskich, jak i żydowskich”. Czytelnik, zwłaszcza sceptyczny, niedowierzający, że chodzi tu tylko o naukowe badanie semantyczne, może chcieć wiedzieć i to przecież, dlaczego podjęła się ona objaśniania przypowieści ewangelicznych, nie zostawiając tego hermeneutom biblistom, za główny cel stawiając sobie nawet „zainicjowanie nowego typu egzegezy biblijnej, którą można by określić mianem «egzegezy semantycznej»” (Wierzbicka 2002: 15).

Jako przekonanego, lecz stale szukającego metodologicznie ciekawych ujęć narratywistę, inspirowe mnie myśl, iż rozdział na sfery prywatną i publiczną w dyskursie naukowym, choć mający sytuacyjnie przesuwane granice, często zaznacza się nie tyle „milczeniem” prywatnych narracji w okolicznościach publicznych, ile — jeśli już porusza się tam na przykład kwestie osobistej religijności — użyciem ich wersji uproszczonych, skrótowych, często też zbanalizowanych czy wręcz strywalizowanych. Spotkanie z innymi badaczami i czytającą akademicką publicznością, poddane presji działających w nauce norm, może więc polegać choćby na ich przekształcaniu w zdawkowe i oględne, używanym językiem niesugerujące zbyt otwarcie religijnego zaangażowania, „streszczenia”, w formy opowieści prawie bądź całkiem wypłukane z tego, co „konfesyjne”. Może też przynieść zamiast nich — dzięki podmianie retorycznego trybu lub gatunku — narracje żartobliwe czy autoironiczne, w każdym razie jednak obronnie dystansujące się wobec „poważnego” włączania spraw prywatnych w dyskurs publiczny. Tych sytuacyjnie nierozwijanych opowieści nie należy mylić z historiami narracyjnie „niedojrzałymi”, jeszcze nieułożonymi, pozostającymi wciąż w stadium prenarracyjnym czy też antenarracyjnym (por. Wejland 2010: 172-173) — i to niezależnie od tego, czy umiemy je przetworzyć na opowieści „dobrze zbudowane”, czy jedynie na narracje „zbudowane gorzej”, jak te, które przyjęto nazywać narracjami chaosu (Frank 1995: 97-114; Uehara, Farris, Morelli, Ishisaka 2001).

Chodzi tu raczej o sposób ich „edytowania” — różny w różnych społecznych okolicznościach. Gdy w dyskursie publicznym ktoś już ugruntowany w wierze bądź od niedawna konwertyta stosuje takie lakoniczne, po części wymijające i na swój sposób zastępcze formy „edycji”, znaczy to, że (ograniczam się w rozważaniach do chrześcijan) nie poddaje się przynagleniu do pozbawionego bojaźni świadczenia o Bogu i swojej religii. Poddała się mu jednak (w inne powody, jeśli były — a mogła to być po prostu, jak pisze, chęć zaspokojenia ciekawości czytelników — nie wnika) Anna Wierzbicka, *parrhesia* zatem to słowo, które się do jej bezpośredniej szczerości zapewne stosuje (por. Wejland 2003). Jeszcze wyrażniej, bo w rozwiniętej opowieści — aczkolwiek, jak się przekonamy, przeniesionej do wspólnoty badawczej życzliwej takim narracjom — postawę określaną tym słowem zajmuje Margaret M. Poloma.

Tożsamość i narracja: problem obcości w nauce

Naprowadzam w ten sposób na problem, który nie dotyczy jedynie kwestii — mówiąc umownie — pogodzenia nauki i religijnej wiary, ponieważ narracyjne rozczłonkowanie wystąpić może na styku nauki i każdej innej, zwłaszcza ważnej dla „ja”, sfery egzystencji. Ale jest to dziedzina dla moich rozważań wygodna, bo wyrazista i pełna doskonałych przykładów z życia.

Jakie było i jest oczekiwanie „nauki”, w tym całej humanistyki, a zatem i antropologii uprawianej, by tak rzec, nowocześnie, to znaczy nauki poddanej ideałom oświeceniowym? Oczekiwanie jest takie, by właśnie rozdzielać obie te sfery, a w rozważaniach *stricte* naukowych unikać wszystkiego, co by pobrzmiewało „konfesyjnie”. Ponieważ jest to oczekiwanie skierowane ogólnie przeciw „wyznawanej ideologii” (czy czemukolwiek „pełniącemu funkcję religii”), konsekwentnie spełniane, nie powinno, oczywiście, oznaczać również zgody na włączanie w dyskurs badawczej wspólnoty czy to „wyznanego ateizmu”, czy wyrazów postawy irreligijnej, czy innego światopoglądu. Ta konsekwencja powinna być może jeszcze dalej idąca: należałoby oczekiwać, iż żadna naukowa, a zatem również antropologiczna czy socjologiczna teoria religii nie będzie wyrastać z czegoś „w głębi” jednak ideologicznego, wyznaniowego, a więc nie będzie także angażować — przekształconej na coś w rodzaju „wiary” — żadnej naukowej doktryny, na przykład — przemienionej w swego rodzaju konfesję — fenomenologii religii Mircei Eliadego.

Warto pamiętać o krytyce, jaką pod jej adresem kierowano i wciąż się kieruje, choćby dlatego, że jako mówiąca o religii archaicznej i kosmicznej oraz o „kosmicznym” *homo religiosus*, utożsamiająca poniekąd *sacrum* z tym, co pierwotne, także jako bardzo „jungowska” i „holistyczna”, staje się dla niektórych bliską sąsiadką New Age. Wypowiadający się o Eliadem z wielką sympatią Andrzej Bronk (2003: 291; wyróżnienia w oryginale) pisze: „Eliade jest osobiście zaangażowany po stronie *sacrum*, religii i człowieka, a książki jego mają w sobie coś głęboko religijnego. Wielokrotnie przypomina, że właściwe rozumienie świata i ostatecznych celów człowieka jest możliwe tylko w perspektywie *sacrum*. Religijność Eliadego jest jednak bardziej religijnością taoistycznego mędrca niż chrześcijańskiego świętego. Zainteresowaniem religią kosmiczną (ziemią, niebem, ogniem i wodą jako hierofaniami) Eliade przypomina jońskich filozofów przyrody. W religii kosmicznej nie ma miejsca na transcendentnego i osobowego Boga i osobowy z Nim kontakt. [...] Ambicją Eliadego nie było jednak stworzenie nowej formy religijności lub synkretycznej religii *à la Eliade*. Chciał mówić o religii i zjawiskach religijnych niejako poza wszelkimi teologiami i dogmatami. [...] Eliade dostrzega z jednej strony wyjątkowość chrześcijaństwa i fakt wcielenia Boga w dziejach świata, z drugiej strony uchyla ją, traktując chrześcijaństwo jako przedłużenie archaiki i utożsamiając eschatologiczne przepowiedania Chrystusa

z archaiczną i indyjską symboliką odrodzenia świata. Co więcej, z pozycji religii kosmicznej Eliade jest krytyczny wobec tradycji judeochrześcijańskiej, gdyż ta — umożliwiając powstanie nauk szczegółowych — przyczyniła się do [...], krytykowanej przez niego, desakralizacji świata. Wyraża wszakże przekonanie, że Zachód i chrześcijaństwo odnowią się przez odzyskanie kosmicznego i sakralnego wymiaru rzeczywistości, przekraczając w drodze kontaktu z religiami Wschodu lokalne ograniczenia. Swe badania uważa Eliade za przyczynek do tego dzieła”.

Napięcia narracyjne dostrzeże się tutaj i wtedy, gdy uwzględni się, że Eliade wychowany był w klimacie rumuńskiego prawosławia, ale wyjazd do Indii po promocji magisterskiej zanurzył go — dzięki pobytowi we wspólnocie joginów w himalajskim aśramie — w naukę sanskrytu i filozofii jogi (Bronk 2003: 268). Gdy zmarł w Chicago, „zaopatrzony został sakramentami świętymi, w obecności modlących się żony i przyjaciół. W prawosławnych kościołach Stanów Zjednoczonych odprawiono nabożeństwa żałobne za spokój jego duszy. Ten — pisze Bronk (2003: 292) — który zwykł mawiać, że świat doczesny jest iluzją, a śmierć rodzajem inicjacji, sam przeszedł do sakralnego wymiaru rzeczywistości, o której istnieniu był zawsze mocno przekonany”.

Eliade musiał wielokrotnie czuć się obcy w nauce, a przynajmniej w niektórych jej rejonach. Oto jeszcze jeden fragment z obszernego, niezwykle ciekawego tekstu Andrzeja Bronka (2003: 289): „Są etnologowie i religioznawcy, którzy uważają, że to, co głosi Eliade, jest po prostu «kiepską historiografią, kiepską etnografią, kiepską metodą, kiepską psychologią i do tego pomieszaniem wszystkich pojęć» (Edmund R. Leach). Już to pomijają oni świadomie jego prace, już to krytycznie — jako nienaukowe — wprost odrzucają. Inni krytycy stwierdzają banalność sformułowań Eliadego: kto przeczytał dwie jego książki, przeczytał wszystkie”. U Louisa Dupré (2003: 13), piszącego „jako chrześcijanin”, znalazłem jednak osłabiające tę krytykę wyznanie, które — na podłożu nieskrywanego respektu dla Eliadego i w opozycji do teorii negatywności religijnej Hegla — buduje historię osobistego badawczego nawrócenia: „[...] moje nawrócenie się na dialektyczne spojrzenie na religię dokonało się całkowicie pod wpływem badań pozytywnych i fenomenologicznych, zwłaszcza prac Mircei Eliadego, nie zaś pod wpływem Hegla” (Dupré 2003: 14).

Jedno z nieco bardziej współczesnych podejść do problemu dzielenia bądź niedzielenia „ja” oraz narracyjnej koherencji lub narracyjnego pokawałkowania znajdziemy u tych badaczy, którzy domagają się ujawniania „ja” w antropologicznych narracjach. Owszem, nie zawsze dotyczy to spraw religii i religijności, czasem jednak z całą pewnością tak właśnie jest. Nietrudno, nawet tylko pobieżnie wertując prace współczesnych humanistów lubiących mówić o sobie, że są „badaczami jakościowymi”, trafić tam na opowieści, w których w bardzo osobistym tonie „wylewają swoje wnętrza” i na przykład — religijnie zabarwione — doświadczenie ciężkiej choroby własnej lub kogoś bliskiego traktują jako najwłaściwszy

przedmiot tak zwanej autoetnografii. Warto w tym kontekście wspomnieć, że niektórzy badacze za najlepsze wyjście uznają „wyniesienie się” ze świata obojętnego na osobiste zaangażowanie religijne lub takiemu zaangażowaniu przeciwnego do świata mu życzliwego, obierają więc — po konwersji intelektualnej, ale też często po nawróceniu religijnym — ścieżkę zmiany wspólnoty dyskursu. Obcy w jednej wspólnocie szukają takiej, w której pracować będą mogli bez rozszczępienia, żyjąc także prywatnie w tym samym, niedzielnym horyzoncie. Tak opowiada o sobie oraz swojej drodze w nauce i w życiu Margaret M. Poloma — socjolog i antropolog, kiedyś badaczka ze znanych „świeckich” uczelni, po konwersji na pentekostalizm (czyli po wstąpieniu do zielonoświątkowego ruchu zwanego *Toronto Blessing*) członkini Towarzystwa Socjologów Chrześcijan i wykładowniczy na „wyznaniowej” uczelni w Akron.

Posłuchajmy najpierw, co mówi ona o szczególnych relacjach w jej życiu między religią a socjologią w czasie przed nawróceniem (Poloma 2001): „By sparafrazować Émile’a Durkheima, wiara mojego dzieciństwa była umierająca albo już umarła, a zadowalająca nowa wiara miała się dopiero narodzić. Ani Auguste Comte, ani żaden z mistrzów myśli socjologicznej nie mógłby mnie przekonać, że socjologia mogłaby się stać religią mojego dorosłego życia. Chociaż pochłaniałam prorocze pisma krytycznych socjologów, takich jak C. Wright Mills i Alvin Gouldner, nie miałam ochoty uczynić socjologii krytycznej (czy jakiejś innej socjologii) moją nową religią. Zamiast tego odłożyłam religijne sprawy na bok i przyjąłam postawę ateistycznego egzystencjalisty i socjologicznego krytyka”. Po nawróceniu relacje te uległy jednak zmianie — wiara nie odrzuciła socjologii, ale domagała się, by socjologia do niej przylgnęła: „Socjologia była grą życia, w którą miałam zamiar się włączyć, ale nie miałam złudzeń, że mogłaby być kiedykolwiek warta ceny mojej duszy. [...] szukałam zintegrowania mojej wiary i socjologii” (Poloma 2001).

Czy łatwo uprawiać w ten sposób socjologię, a zwłaszcza socjologię religii? Czy jest to jeszcze socjologia religii, czy już — i wciąż, jak powiedziałyby zapewne Danièle Hervieu-Léger (1999: 29-34) — socjologia religijna? Poloma stwierdza przecież bez ogródek, że chce się parać socjologią chrześcijańską. Ma wszakże świadomość, że to — w świecie socjologii uniwersyteckiej — nieprzychylnie widziana anomalia (Poloma 2002a): „Uprawianie chrześcijańskiej socjologii bardziej przypomina jazdę na jednokołowym rowerze. Wielu jest takich, którzy czują, że bezbożna dyscyplina socjologii nie ma chrześcijanom nic do powiedzenia, podczas gdy są socjologowie utrzymujący, że nie można być otwarcie zaangażowanym chrześcijaninem i robić dobre badania”. Zwróćmy przy tym konieczną uwagę na to (wiem, że łatwe to będzie, niestety, jedynie dla dobrze rozeznanych w swej dziedzinie socjologów albo dla transdyscyplinarnie nastawionych badaczy z dyscyplin pokrewnych), jak przez Polomę (2002a) pojmowana jest sama socjologia (bez przydawki „chrześcijańska”): „Socjologia reprezentuje szczególną perspektywę czy też sposób widzenia świata. Skupia się na tym, jak nasze

społeczeństwa i kultury są społecznie konstruowane przez ludzi, którzy w nich żyją, i jak z kolei te społeczne konstrukcje prawa, obyczajów i instytucji «działają zwrotnie» na swoich twórców, kształtując ich i określając, kim są. Socjologia zatem zakłada, że świat społeczny (łącznie z religijnymi przekonaniem i instytucjami) jest tworzony przez ludzi, których myśl i zachowanie są urabiane przez tych, co ich poprzedzali; oni sami więc modyfikują świat społeczny, który ukształtuje tych, którzy przyjdą po nich”.

Brak miejsca na poważniejsze wyjaśnienia sprawia, że jedynie wspomnę tutaj o dwóch konkretach, by zobrazować, jakich komplikacji w socjologicznych narracjach dotyczyć może *casus* Polomy.

Pierwsza sprawa to obecność w języku tych narracji nazwy „Duch Święty”, z różnymi denotacjami i — oczywiście — konotacjami. Przekonany jestem, że Poloma nazwę tę odnosi do pewnego bytu realnego, choć względem ludzkiej rzeczywistości transcendentnego, a mianowicie do Trzeciej Osoby Boskiej. Zajmując się świadectwami uczestników ruchu *Toronto Blessing* (Poloma 1997; 2002b), mogłaby ona wprawdzie uznać, że interesuje ją tylko „prawda” ich narracji, a nie „prawda” rozumiana w jakiś ontologicznie zobowiązujący sposób, co oznaczałoby po prostu „milczenie” własnego zaangażowania — jednak bez jego anulowania. Badając dzielenie się świadectwami i inne „fenomeny charyzmatyczne” oraz dociekając — za Victorem W. Turnerem — jak wytwarzają one wspólnotę czy też jak wytworzeniu wspólnoty symbolicznej sprzyjają, mogłaby poza tym zgodzić się zapewne na „przemilczenie” tezy, iż ostatecznie i tak wspólnotę tę stwarza właśnie Duch Święty. Zaprotestowałaby natomiast stanowczo, to pewne, gdyby ktoś zredukował Ducha Świętego do świadomości zbiorowej, gdyby więc nazwę „Duch Święty” uznał za nazwę pierwotnie pustą i chcąc jej wtórnie (na mocy eksplikacji) przypisać funkcję oznaczania, wskazał, iż jej desygnatem jest „tak naprawdę” *conscience collective*. Tak akurat postąpił — po durkheimowsku — Matthew P. Lawson w swoim znanym (zapewne także Polomie) artykule zatytułowanym *The Holy Spirit as Conscience Collective* (Lawson 1999). Bez trudu dostrzegamy, jak bardzo różnią się horyzonty pojęciowe (epistemiczne) obojga tych badaczy — socjologów religii. I jak różne są — w języku zakrzeple — obrazy świata, przyjmowane przez nich i wspólnoty dyskursu, do których adresują, z nadzieją na wzajemne zrozumienie, swoje teksty.

Druga sprawa to użycie nazwy „cud”. Margaret M. Poloma prywatnie wierzy w nadzwyczajne i cudowne działanie Boga w świecie, w szczególności w Jego dary — charyzmaty. Z jakim zaangażowaniem używa więc tej nazwy w swoich tekstach, w jakim języku odczytuje i jak w nim interpretuje świadectwa innych uczestników ruchu *Toronto Blessing*? Odpowiem na to pytanie nie wprost. W rozważaniach poświęconych horyzontom w badaniu historycznym oraz metodologicznym tezm historyka Carla Beckera, umieścił Lonergan taką oto uwagę (Lonergan 1976: 217-218): „Czy cuda mogą się zdarzać? Jeśli historyk zbudował swój świat na poglądzie, że cuda są niemożliwe, jak potraktuje świadków,

którzy świadczą o cudach jako faktach? Jest rzeczą jasną, że albo będzie się musiał wycofać i zbudować swój pogląd na świat na nowych zasadach, albo będzie musiał uznać, że świadkowie są bądź niekompetentni, bądź nieuczciwi, bądź są w błędzie. Becker miał całkowicie rację mówiąc, że to ostatnie rozstrzygnięcie jest łatwiejsze. Miał całkowicie rację mówiąc, że liczba świadków nie jest w tym przypadku sprawą rozstrzygającą. Istotne jest to, że owi świadkowie, niezależnie od tego, czy jest ich kilku, czy wielu, mogą istnieć w świecie historyka tylko wtedy, gdy uzna ich za niekompetentnych, nieuczciwych lub przynajmniej będących w błędzie. [...] Argument Hume'a bynajmniej nie udowodnił tego, że nigdy się nie zdarzały żadne cuda. Jego rzeczywista siła polega na tym, że historyk nie może rozumnie zajmować się przeszłością, gdy dochodzi do tego, że owa przeszłość jest dla niego nieinteligibilna. Cuda zostają wykluczone, są bowiem sprzeczne z prawami przyrody, które w czasach historyka uchodzą za ustalone; skoro jednak tylko przyrodnicy znajdą dla nich miejsce w doświadczeniu, pojawiają się historycy, którzy przywrócą je historii”.

Pisząc tuż obok, iż „możliwość cudów i ich występowanie to kwestie dla teologów, a nie dla metodologów”, Lonergan (1976: 222), choć sam również teolog, jako metodolog przyjmuje tu, jak widać, klauzulę „milczenia” — niedotykania, wyłączenia poza obręb rozważań, poza „mówienie”.

Dialektyka horyzontów — ku hermeneutyce

Chcę użyć tutaj słowa „dialektyka” w jednym z jego znaczeń najpierwotniejszych, odnoszącym się do rozumowego zestawiania pojęć i założeń, do ujawniania napięć lub zgodności między ideami, koncepcjami czy innymi poglądami. Gdy mówię o „dialektyce horyzontów”, chodzi mi zatem o ich „rozmowę”, opartą na takim właśnie zestawianiu, zawierającą także próbę zrozumienia jednego horyzontu w ramach czy też na gruncie drugiego z nich. Dla Bernarda J.F. Lonergana (1976: 230) dialektyka horyzontów to wszakże zajmowanie się przede wszystkim ich konfliktami — tym, co je dzieli i co nie może być usunięte przez odkrycie nowych faktów lub aspektów badanych zjawisk, ponieważ ma charakter bardziej zasadniczy: wywodzi się z — różnej w każdym z nich — wyraźnej lub utajonej wizji świata, z przyjętej teorii poznania, również z określonego stanowiska religijnego lub etycznego itp. Znajdujemy więc u Lonergana od razu odpowiedź, że tego rodzaju zasadniczy konflikt zachodzi pomiędzy dwoma horyzontami w biografii, choćby naukowej, przedzielonej nawróceniem: tym horyzontem (oznaczymy go jako H1), który ktoś przyjmował przed nawróceniem, i tym (z oznaczeniem H2), który przyjął po nawróceniu. Jak pamiętamy, tylko w szczególnym wypadku nawrócenie to ma podłoże religijne czy po prostu jest nawróceniem religijnym, ogólnie bowiem i dla Lonergana, i dla mnie, i dla wielu innych badaczy,

nawrócenie jest każdą, zwłaszcza radykalną, zmianą horyzontu. Píše na przykład niepodpisany autor hasła *Nawrócenie* w „oksfordzkim” *Słowniku socjologii i nauk społecznych*: „Terminu tego używa się także w ogólniejszym sensie na określenie sytuacji podjęcia nowej roli czy ideologii. W tym ogólnym znaczeniu można np. mówić o nawróceniu na socjalizm” (b.a. 2004: 206).

To, co dla mnie teraz istotne, sprowadza się do spostrzeżenia, iż dialektyka horyzontów H1 i H2 każe nawróconemu cofnąć się do horyzontu H1, z którym nie łączy go już zaangażowanie, z pozycji horyzontu H2, w który zaangażowany jest dzięki nawróceniu — cofnąć się, czyli objąć go biograficzną refleksją, poddając analizie ze swego nowego punktu widzenia, oglądając w świetle nowego paradygmatu. Powiedziałby tu Paul Ricoeur (2008: 353), że zabieg ten jest — uwzględniającym czas i kształtowaną wedle niego autobiograficzną narrację — „czytaniem siebie samego”. W tym „czytaniu”, czyli interpretowaniu, myślimy „o sobie samym jako innym” — tym samym i nie tym samym jednocześnie, oplecionym liniami opowiadania o własnym życiu, „przełożonym” przez nawrócenie. „Czytanie” owo jest więc zabiegiem hermeneutycznym: horyzonty H1 i H2 należą do jednej osoby, ale nie jest to — z powodu konwersji — „ta sama” osoba (por. Wolicka 2003).

Prototypem tej hermeneutycznej sytuacji jest oczywiście „czytanie innych”. Horyzonty H1 i H2 są tu własnością różnych osób: autora pewnego tekstu i jego interpretatora. Interpretator „czyta” tekst autora, wnosząc do tego zabiegu swój horyzont i próbując „spotkać się” z horyzontem autora, by tekst zrozumieć. Warunkiem rozumienia jest bowiem zawsze (wyznaczone przez nasz biograficzny, czasowy horyzont) przedrozumienie — to, z czym podchodzimy do tekstu, który chcemy zrozumieć, i co w jego rozumienie sami wnosimy. Własnego horyzontu z rozumienia kogoś innego i jego tekstu nie można wyłączyć, nie można więc wyłączyć przedrozumienia lub go „przeskoczyć”.

Pytanie o to, w jakich sytuacjach hermeneutycznych łatwiej, a w jakich trudniej o takie „spotkanie się” horyzontów, jest pytaniem, które — na tak ogólnym poziomie — zostawię tu bez rozpatrzenia, choć o pewne szczegółowe uwagi pokusić się przecież mogę.

Bliskość lub oddalenie horyzontów (rozumiane ahistorycznie) to pierwsza z dwóch kwestii dla mnie tu teraz bodaj najważniejszych, a widzę ją na konkretnym przykładzie. Jak tekst „czyta” i interpretuje, i jak go ostatecznie rozumieć może i rozumie, hermeneuta, którego horyzont pozostaje w napięciu z horyzontem tekstu, bo — powiedzmy — tekst ma charakter religijny, hermeneuta zaś swój horyzont rozumienia oparł na zupełnie świeckich wizjach świata i człowieka? A jak ten tekst „czyta” i interpretuje hermeneuta, który sam jest *homo religiosus* — jest nim, by tak rzec, „od zawsze” bądź stał się nim w wyniku religijnego nawrócenia?

Znana jest teza, iż tylko *homo religiosus* może naprawdę zrozumieć doświadczenia relacjonowane przez innego *homo religiosus*, czyli tekst jakiegś

jego „duchowej autobiografii”, zwłaszcza gdy obaj wierzą w to samo i tak samo (w uproszczeniu: są wyznawcami tej samej religii). I tak na przykład, zgodnie z tym, co objaśnia Simon Blackburn (1997: 67), wypowiedane w niej doświadczenie i zakładana w niej: „doktryna chrześcijańska dopiero wtedy okaże się zrozumiała, gdy się w nią najpierw uwierzy. Pomysł ten, choć tak frustrujący dla ateistów, znalazł oddźwięk w pracy późnego Wittgensteina, wedle którego trzeba pożyć w pewien sposób, zanurzyć się w pewnym sposobie życia, aby uchwycić jego specyficzne struktury i wiodące pojęcia”.

Podobną tezę jest twierdzenie, iż tylko ktoś, kto doznał nawrócenia (intelektualnego, moralnego lub religijnego) może zrozumieć, co mówi lub pisze jakiś inny nawrócony, choćby „nawrócony na socjalizm”, albo na hermeneutykę, na psychoanalizę czy na antropologię symboliczną w jakimś jej wariantcie. Ci, którzy tak twierdzą, obstają przy tym, że doświadczenie samotranscendencji, jakie w nawróceniu się pojawia, a więc również ujmowanie siebie jako innego, jest w zasadzie niepowtarzalne i nieprzekazywalne.

Istotny jest również pewien aspekt praktyczny tego zagadnienia: traktowanie interpretacji wypowiedzi zebranych w terenie przez badacza jako swoistego przekładu. Mówiąc o tym lubię sięgać (sięgam więc nie po raz pierwszy) do badań na Podhalu, jakie Przemysław Owczarek (2006) poświęcił społecznemu i kulturowemu wizerunkowi papieża Jana Pawła II, jeszcze za jego życia. W badaniach tych nieprzesadnie skupił się on na samym pojęciu wizerunku, uznał natomiast, iż jego dwoma „filarami” są „życie” i „obecność”. Oba występujące tu słowa nieprzypadkowo zostały zapisane przez niego z użyciem cudzysłowów, ponieważ chodziło mu o życie mityczne, choć usadowiony na tle historii, a także o mityczną, podobnie z historią złączoną, obecność. Koncepcja zawierała na wstępie także — wśród innych idei — ideę kultu Jana Pawła II, precyzowaną zgodnie z antropologicznym rozumieniem rytuału i religii, z dołączoną do niej — przeznaczoną do empirycznego, terenowego sprawdzenia — intuicją, iż kult ten wykracza poza katolicką *orthopraxis*, a nawet jest z nią sprzeczny: doktrynalnie mylny i niepoprawny, mieszkający się w tyglu „pobożności ludowej” z zachowaniami quasi-kultowymi, typowymi dla współczesnych idiolatrii. Dzięki badaniom w terenie Owczarek mógł całą tę koncepcję wypełnić naprawdę bogatą i żywą treścią, doprowadzając w końcu do tego, że wyjściowe hipotezy stały się hipotezami potwierdzonymi, aczkolwiek wciąż domagającymi się dalszych precyzacji i rozwinięć. Jego koncepcja w jasny sposób angażowała konkretną perspektywę teoretyczną i paradygmatyczną, na przykład do analizy rytuału i kultu wykorzystał on antropologię symboliczną Victora W. Turnera, umieszczając w jej ramach prawdziwie (po geertzowsku) gęsty opis procesji w sanktuarium fatimskim na Krzeptówkach. Sam Owczarek nie miał, jak widać, ambicji tworzenia własnej teorii — poprzestał na umiejętnym przygarnięciu teorii innych badaczy (nie tylko wszakże Turnera). Jak jednak, jako antropolog tak poważnie w język i naukowe pojęcia wyposażony, a przy tym na tyle odważny, by zderzać kult szerzący się

wśród Podhalan z własnym rozeznaniem co do jego doktrynalnej poprawności, dokonywał przekładu ich wypowiedzi na ten język i na te pojęcia?

Ogólnie biorąc, przekład to „czynność polegająca na sformułowaniu w pewnym języku odpowiednika wypowiedzi sformułowanej uprzednio w innym języku (Kostkiewiczowa 2000: 446). „Czy chodzi tu jednak — pytałem już o to wcześniej — po prostu o «zachowanie znaczenia»? Jeśli interpretacja jest w ogóle przekładem, to jest jednak przekładem szczególnym: w jakimś języku zewnętrznym wobec wypowiedzi próbuje ujawnić, ale i wyjaśnić zawarty w niej sens — punktem wyjścia interpretacji jest założenie, że sens ten jest ukryty i nie pozwala się wyprowadzić wprost, lecz wymaga odpowiednich reguł «czytania», rezultatem interpretacji powinien więc być tekst wykładający sens «wyczytany» z danej wypowiedzi. Interpretujący przekład — trzymajmy się tego określenia — nie tylko zatem «przenosi» w inny język (co sugeruje łacińskie słowo *translatio*), ale także w tym innym języku wypowiedź tę «tłumaczy» (dlatego właśnie mówimy często, że przekład to tłumaczenie). Interpretujący przekład nie jest, jak widać, przekładem zwykłym: nie chodzi w nim o «zachowanie znaczenia», lecz o «przekodowanie» wypowiedzi na taki język, który — sięgając do jej głębokich znaczeniowych poziomów — zarazem coś z tego, co ujawniło się na powierzchni — wyjaśni, a więc rozświetli i po swojemu przybliży. Po swojemu, czyli we właściwym mu horyzoncie, dającym wyczytywanemu z głębi sensowi nowy kontekst, na przykład kontekst pojęć, koncepcji i teorii antropologicznych, historiograficznych, socjologicznych, literaturoznawczych itp.” (Wejland 2010: 179).

Zarówno tego, jak i innych przypadków interpretującego przekładu dotyczy problem przekładalności. Przekładalność objaśnia się ogólnie jako „podatność tekstu sformułowanego w pewnym języku na sformułowanie jego adekwatnego odpowiednika w innych językach”, dodając — na szczęście — iż „całkowita przekładalność jest wyłącznie teoretycznym ideałem, któremu w rzeczywistości odpowiadają tylko różne stopnie przybliżeń” (Kostkiewiczowa 2000: 447-448). Dotyczy to również wszelkich interpretujących przekładów — czy to tekstów religijnych, czy to wszelkich innych tekstów — jakich dokonuje badacz humanista, w tym także etnograf-antropolog. Bez przesadnego metodologicznego maksymalizmu pytamy tu zatem: czy i w jakim stopniu przekład taki uwzględnia lub pomija, zachowuje lub gubi w tekście „docelowym” (u nas — w interpretacji antropologicznej) całą głęboką warstwę metafor, obrazów i symboli zawartych w tekście „źródłowym” (u nas — w wypowiedziach informatorów). Czy nie jest tak, że pewne teksty źródłowe, na przykład teksty o charakterze religijnym, nie dadzą się w gruncie rzeczy przełożyć „bez straty” na interpretujący je język antropologii? Czy antropologia w swojej „interpretacji interpretacji” nie dokonuje jakiejś — marnotrawiącej ich metafory, obrazu i symbole — redukcji?

Być może jednak należy inaczej stawiać ten problem: czy przekładalność nie jest gwarantowana jedynie wtedy, gdy interpretującego przekładu dokonują antropolodzy, sami będący „ludźmi religijnymi”? Za takim sformułowaniem

przemawiać może teza, iż język metafor, obrazów i symboli — a takim językiem jest ponoć „z natury” język religijny (a z pewnością język mistyki) — da się zrozumieć jedynie w postawie zaangażowania czytającego, czyli poprzez osobiste doświadczenie religijne. Co jednak mieliby począć antropologowie o innych postawach? Nie mieliby zupełnie lub nie mieliby obiecującego hermeneutyczny sukces dostępu do tekstów o charakterze religijnym z powodu swojej „głuchoty i ślepoty” na głębokie religijne znaczenia? Problem obejmuje oczywiście swym zasięgiem wszelkie sytuacje podobnych inkongruencji, czyli braku harmonii między horyzontem i językiem badacza jako interpretatora a horyzontem i językiem informatora jako autora pewnego źródłowego tekstu.

Inna kwestia, jaką chcę zasygnalizować, wiąże się z uwzględnianiem przez interpretatora interpretacji podawanej przez samego autora — jej akceptacji i „wchłaniania” bądź też dezakceptacji i „odpychania”. W obu tych przypadkach mamy do czynienia — jak mówi Thomas J. Csordas (1994: XI) — z „interpretacją interpretacji”, stosujemy więc „podwójną hermeneutykę”, czyli „hermeneutykę hermeneutyki”: na rozumienie autora nakładamy rozumienie własne, w swój horyzont w pewien sposób „wpuszczamy” horyzont autora — albo swój horyzont jego interpretacją wzbogacając, albo ją jedynie ze swego punktu widzenia na chłodno analizując lub też — z jakimś mniej czy bardziej wyraźnym zaangażowaniem — negując. Stoi za tym niezmiennie wspólnota dzielająca nasz horyzont rozumienia: jej, w języku utrwalony, obraz świata i jej świadomość hermeneutyczna.

Interpretacja interpretacji może być więc na przykład — jak u Csordasa (1994) czy u mnie (Wejland 2004) antropologiczną, rozwijaną zatem w antropologicznej wspólnocie dyskursu, interpretacją interpretacji religijnych podawanych w świadectwach wiary przez uczestników Odnowy Charyzmatycznej, hermeneutyka hermeneutyki może zaś być — odpowiednio do tego — hermeneutyką antropologiczną (a nie na przykład teologiczną) ujawnianej w świadectwach hermeneutyki religijnej (teologiczną hermeneutykę świadectw rozwija w jednej ze swych prac Paul Ricoeur 1980; por. Dziewulski 2002). Nie wyklucza to rzecz jasna bardziej złożonych sytuacji, a więc przenikania i krzyżowania się różnych interpretacji i hermeneutyk — tej antropologicznej z teologiczną, czy na odwrót. Do interpretacji antropologicznej często wdzierają się język teologii, a w interpretacjach teologicznych gości dzisiaj wiele „antropologizujących” je słów, drobnych idei i całkiem poważnych koncepcji lub teorii.

Sprawa dotyczy, oczywiście, nie tylko Csordasa i mnie, i nie tylko antropologii. W socjologiczną narrację, którą przedstawia Margaret M. Poloma, wdzierają się wiele słów z języka religijnego, a także z języka teologów. Jej hermeneutyka usiłuje jednak — jak ta Csordasa i ta moja — pozostać hermeneutyką nadbudowującą się nad „egzegezą tubylczą” (to wyrażenie Victora W. Turnera), co więcej — z zaufaniem, a przynajmniej bez kwestionowania ich prawdziwości, przyjmuje „tubylcze” sprawozdania czy może właśnie świadectwa doświadczeń charyzmatycznych. W ten oto sposób wyjaśnia więc, co to znaczy, że jej badawczy raport

używa, opartego na takiej akceptacji, podejścia socjologicznego (Poloma 2002a): „Raport ten używa podejścia socjologicznego, z wszystkimi jego zaletami i ograniczeniami, by ocenić oddziaływanie tak zwanego «Toronto Blessing». Poza sferą perspektywy socjologicznej jest wzywanie Boga czy demonów dla wyjaśnienia, co dzieje się w odnowie. Nie może też socjologia jako dyscyplina naukowa wygłaszać sądu o tym, czy dany rezultat jest «dobry» albo «zły». (Często to, co jest «dobre» dla jednej grupy ludzi, jest «złe» dla innej.). Zabiega ona o obiektywność, a informacje, które gromadzi, muszą być informacjami empirycznymi (to jest nadającymi się do pomiaru za pomocą narzędzi nauk społecznych). Jest subiektywna jedynie o tyle, że zdaje się na ludzi opowiadających swoje historie poprzez narracje albo wypełnianie ankiet, a więc poprzez relacje oparte na osobistych sądach. Jako badacz, nie mogę na przykład «sprawdzić», czy ludzie mówią prawdę, gdy stwierdzają, że są bardziej związani miłością z Jezusem niż kiedykolwiek wcześniej dzięki odnowie, ale też nie mam żadnego powodu, by być sceptyczną wobec takich autosprawozdań”. W swoim raporcie Poloma nie chce opuszczać horyzontu socjologii jako dyscypliny naukowej, socjologię wszakże — nie powinno to umknąć naszej uwadze — pozbawia pretensji do „obiektywności”. Jej raport nie jest zarazem — właśnie za sprawą osobistego nawrócenia — tekstem z góry skazującym się na pozostawanie poza dyskursem akademickim, lecz walczącym o bycie w jego środku.

Zmiana horyzontu i baśnie założycielskie

Kiedy nastaje czas wyruszenia w podróż do „nowego świata” i kiedy „nowy świat” wabi, zachęca, by porzucić stary horyzont poznawczy i właściwy mu język, albo kiedy pojawiają się zachwiania i powroty (czasem po prostu łagodny nawrót dawnego sposobu myślenia i mówienia, wtopionego w wyniesiony ze starej wspólnoty *habitus*), przychodzi też pora przekonywania — argumentowania za i przeciw, przez samego siebie i — co może teraz bardziej interesujące — przez innych.

Bo jeśli dialektyka horyzontów jest ich „rozmową”, to w rozmowie tej może się prędzej czy później pojawić propozycja, by druga strona (mówimy często: „strona przeciwna”) zmieniła horyzont — by się „nawróciła” i „przeszła na nową wiarę”, na przykład na wiarę w psychoanalizę Sigmunda Freuda, w dekonstrukcjonizm Jacques’a Derridy czy w narratywizm Charlesa Taylora. Propozycja taka przyciąga do własnego horyzontu: zwykle pokazuje jego przewagę nad horyzontem, który wypadłoby porzucić, odsłania też jednak — rzecz dla mnie najpierw do rozważenia — pewną baśń założycielską. Takiej nazwy używa Erazm Kuźma, przywołując zresztą natychmiast Bolesława Leśmiana, jako jej „ojca” (Kuźma 1999: 21). Kuźma stwierdza, „że na początku każdego wywodu jest baśń założycielska ustalająca arbitralnie: jest tak a tak” i cytuje rozwijającego kiedyś tę

myśl Leśmiana (z pracy zatytułowanej *Szkice literackie*): „Baśń nigdy nie dowiedziona, zawsze poza nawiasem logiki, złoćca się niby ubocznie i postronnie na marginesie życia doświadczalnego — baśń ta jednak gra rolę poważną w naszym myśleniu: rolę tęczowego mostu, który nas łączy z dziedziną nielogiczną istnienia, z brzegiem owej tajemnicy, której twarz nie jest do twarzy ludzkiej podobna”. Zaraz po tym cytacie pisze sam Kuźma (1999: 21): „Otóż tezy: po erze oka następuje era języka, po fallocentryzmie — histerocentryzm, język stwarza rzecz, a nie rzecz język — to takie baśnie założycielskie. Albo mówiąc językiem Kuhna: to propozycja zmiany paradygmatu. Albo językiem Rorty’ego: to nowa metafora stwarzająca nowy słownik, lepiej, a w każdym razie inaczej kształtujący świat”.

„Tę baśń założycielską, tę nową metaforę, ten akt wiary, ten nowy paradygmat” umieszcza się, jak chce Kuźma (1999: 22), na początku wywodu, ale rzadko kiedy jest to początek rozumiany jako *incipit*, czyli pierwsze słowa tekstu. Chodzi raczej o umieszczanie jej u podstaw czy też w tle wywodu, często więc tylko w jego milcząco założonym, niewypowiadanym horyzoncie. Baśń założycielska bywa, owszem, opowiadana, ale — jak sądzę — jedynie przy wyjątkowych okazjach. Czy stwarza taką okazję sytuacja, kiedy proponuje się komuś zmianę horyzontu? A może sytuacja, gdy on ze swego horyzontu przechodzi do naszego, gdy zatem nawraca się, a temu nawróceniu towarzyszy cały — we wspólnotach badawczych także obecny — obrzęd przejścia? Obrzęd przejścia we wspólnocie badawczej, jak wszelki obrzęd, wymagać może nawiązania do mitu początku wspólnoty, baśń założycielska może więc być przywoływana w nim jako konieczny składnik zbiorowej anamnezy, czyli przypominania i wspomniania tego, co zdarzyło się *in illo tempore*, gdy — powiedzmy — protoplasta wspólnoty badawczej, dla dzisiejszych jej członków „klasyk”, fundował swoimi koncepcjami i teoriami nową naukową szkołę. Obrzęd przejścia nie musi potwierdzać nawrócenia, czyli inicjacyjnego „wtajemniczenia” w nową „naukową wiarę”, może być bowiem jedynie uznaniem osiągnięcia w niej wymaganej dorosłości, jak dzieje się to podczas egzaminów, zwłaszcza tych, które oznaczają osiąganie stopni zawodowych lub naukowych i są egzaminami z fundamentów tej „wiary”. Podczas takiego egzaminu na przykład z fundamentów „wiary etnograficznej” mogą pojawić się zatem pytania o „ojców założycieli” i o ich poglądy, może też przy pewnych pytaniach ujawnić się „milczące oczekiwanie”, że nawiąże się do nich, mówiąc nawet o najbardziej współczesnych poglądach na określone tematy. Baśń założycielską polskiej etnografii — i jej głównych bohaterów, wśród nich Kazimierza Moszyńskiego, Jana Stanisława Bystronia i Józefa Obrębskiego — wypada przeto zawsze wspomnieć, gdy pytają choćby o grupę etnograficzną (wymienić późniejszego od nich Romana Reinfussa, zajmującego się Łemkami, też trzeba, ale tylko jego — to za mało).

Baśń założycielska jest dla Erazma Kuźmy tożsama z ustanowieniem „nowej metafory”. Nie o pierwszą lepszą metaforę tu jednak chodzi. Ustalenie fundamentalne, ale i arbitralne jednocześnie: jest tak a tak, przekształcone do postaci: to

jest tym, czyli osiąające — wedle koncepcji George’a Lakoffa i Marka Johnsona (1988) — formę „X to Y” (albo „X jest Y-em”), musi „zakładać” cały sposób myślenia, widzenia świata i mówienia o nim, musi być więc metaforą bazową, rdzenną, no właśnie — zakładającą, czyli tworzącą podwaliny i fundamenty pod badawczy paradygmat. Jak trafnie spostrzega Nina D. Arutjunowa (1990: 14): „Kluczowe (bazowe) metafory, które dawniej przyciągały głównie uwagę etnografów i kulturologów, badających swoiste dla różnych narodów obrazy świata, w ostatnich paru dziesiątkach lat zainteresowały na stałe specjalistów od psychologii myślenia i metodologii nauk. Istotny wkład w rozbudowanie tej problematyki wniosły prace M. Johnsona i G. Lakoffa”.

Z metodologicznego punktu widzenia kluczowe — jako składniki baśni założycielskich — są nie tylko stwierdzenia „jest tak a tak” i metafory „X to Y”, ale także pewne kontrstwierdzenia i kontrmetafory: „nie jest tak a tak” oraz „X to nie Y”. Na poziomie krytycznych komentarzy i refutacji (czyli odrzuceń i obaleń) pojawiają się bowiem głosy, iż stara metafora jest nieadekwatna, że nawrócenie na nową metaforę wymaga jej całkowitego porzucenia, że — to charakterystyczny ton Richarda Rorty’ego — wciąż „czcimy jej zwłoki”, gdy czas już pokonać w sobie „zleniwienie ducha” i wyzwolić się — jak dodaje Erazm Kuźma (1999: 25) — z persewerowania „w zastanym języku”, czyli z uporczywego przy nim trwania i powtarzania starych, nietwórczych metafor jak jakichś „formuł zaklęcia”, albo z używania ich — by przywołać Tadeusza Różewicza — w nieustannym, przemielającym pustkę i banal recyklingu (Kuźma 1999: 28).

Na przedstawieniu baśni założycielskiej zachęty do zmiany horyzontu, czyli do nawrócenia, zwykle się nie kończą. Ci, którzy przekonują, że nawrócić się warto, często sięgają choćby po „ilustracje z życia”. Od dobrej ilustracji oczekuje się, że poprzez zbliżenie do rzeczywistości pozwoli unaocznić — bez mała przedstawić lub ożywić jakąś ogólną ideę, że „poruszy obrazem”, w tym wypadku — obrazem własnego przejścia na nową „naukową wiarę”. Dotyczy to, jak się zdaje, przede wszystkim ilustracji o charakterze opowieści. Mówi się wówczas, że „barwna ilustracja” — przedstawiając prawdę naukowego przełomu, szczególnie towarzyszących mu zwątpień i myślowych zakrętów, lecz równocześnie nagłych olśnień i krzepiącej nadziei — rozjaśnia jego istotę, pozwala zrozumieć, o co w tej przemianie chodzi, wprowadza w jej sedno. Niektóre takie narracyjne ilustracje same o sobie zapewniają, że zawarty jest w nich opis „wydarzenia reprezentatywnego”, albo całego splotu takich wydarzeń — epizodów i sekwencji symptomatycznych dla życia danej naukowej wspólnoty jako całości (nie myślę się chyba, że tak swój opowiedziany *casus* traktuje Margaret M. Poloma — jako charakterystyczny czy też typowy dla wielu socjologów chrześcijan). Opowieść o tych wydarzeniach bywa wtedy „reprezentatywną anegdotą”, która — wedle Kennetha Burke’a — „umożliwia tym, którzy się do niej odwołują, skonstruowanie słownictwa «odzwierciedlającego» szeroko rozumianą rzeczywistość” (Marx 2004: 96, przypis 2). Wypada zauważyć, iż

owo „skonstruowanie słownictwa” jest oswojeniem rzeczywistości przez słowa, włączeniem jej obrazu do języka, a przez to również, choćby wstępnym, jej zrozumieniem. Nie zapominajmy jednak, że zawdzięczamy to zrozumienie także samej „narracyjności” anegdoty: „reprezentatywna anegdota” jest opowieścią i właśnie jako opowieść ma szczególną zdolność przekonywania „na przykładzie”: zarówno odwoływania się w ilustracjach do naszych życiowych doświadczeń i przekładania na nie (czy też „projekcji”) poznawanych z opowieści doświadczeń innych ludzi, jak i na podstawie tych ilustracji rozpoznawania prawd i zasad ogólnych, którymi inni żyją lub żyli, czyli również wyczuwania i pojmowania świata „z ich pozycji” — także pozycji naukowych. Czy ilustracje wykorzystywane w dyskursie wspólnot naukowych w humanistyce, w szczególności te o charakterze narracyjnym, zawsze muszą być prawdziwe, a zatem autentyczne, czy więc nie mogą być to, jak kiedyś często *exempla* służące wywodom umoralniającym, przykłady wymyślone, ale „poruszające” — rozbudzające umysł i zapadające w serce? Zostawiam to pytanie bez prostej odpowiedzi, ponieważ zasługuje ono na głębsze przemyślenia i odpowiedź bardziej rozwiniętą, a jednocześnie wyważoną...

Bibliografia

Arutjunova N.D.

1990 *Metafora i diskurs (vstupitel'noe slovo)*, [w:] N.D. Arutjunova, M.A. Zhurinskaja (red.), *Teorija metafory*, Moskwa, s. 5-32.

b.a.

2004 *Nawrócenie*, przeł. J. Stawiński, [w:] G. Marshall (red.) (red. naukowa polskiego wydania M. Tabin), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa, s. 206.

Barbour I.G.

1984 *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przeł. M. Krośniak, Warszawa.

Blackburn S.

1997 *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. naukowy J. Woleński, przeł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Warszawa.

Bronk A.

2003 *Podstawy nauk o religii*, Lublin.

Csordas Th.J.

1994 *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley – Los Angeles – London.

Dupré L.

2003 *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków.

Dziewulski G.

2002 *Świadectwo chrześcijańskie*, [w:] M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków, s. 1189-1191.

Frank A.W.

1995 *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*, Chicago – London.

- Hervieu-Léger D.
1999 *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków.
- Kostkiewiczowa T.
2000 *Przekładalność*, [w:] J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław, s. 447-448.
- Kuhn Th.S.
1968 *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa.
- Kuźma E.
1999 *Język — stwórca rzeczy*, [w:] S. Wysłouch, B. Kaniewska (red.), *Człowiek i rzecz. O problemach reifikacji w literaturze, filozofii i sztuce*, Poznań.
- Lakoff G., Johnson M.
1988 *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa.
- Lawson M.P.
1999 *The Holy Spirit as Conscience Collective*, „Sociology of Religion”, 1999, vol. 60, no. 4, s. 341-361.
- Lonergan B.J.F.
1976 *Metoda w teologii*, przeł. A. Bronk, Warszawa.
- Marx L.
2004 *Pastoralizm w Ameryce*, przeł. M. Paryż, [w:] A. Preis-Smith (red.), *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, Kraków, s. 95-132.
- Murray K.D.
1995 *Narratology*, [w:] J.A. Smith, R. Harré, L. Van Langenhove (red.), *Rethinking Psychology*, London – Thousand Oaks, s. 179-195; tekst w wersji online pt. *Narrative Partitioning: The Ins and Outs of Identity Construction*, <http://home.mira.net/~kmurray/psych/in&out.html>.
- Owczarek P.
2006 *Karol Wojtyła — Jan Paweł II. Podhalańska opowieść o świętym. Od historii do mitu — studium antropologiczne*, Kraków.
- Poloma M.M.
1997 *The “Toronto Blessing”: Charisma, Institutionalization, and Revival*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, vol. 36, no. 2, s. 257-271.
2001 *Pilgrims’ Progress: An Exercise in Reflexive Sociology*, http://hrr.hartsem.edu/research/research_pentecostalism_polomaart9.html.
2002a *Fruits of the Father’s Blessing: A Sociological Report*, <http://www3.uakron.edu/sociology/FRUITS.pdf>.
2002b *“Toronto Blessing”* [w:] S.M. Burgess, E.M. van der Maas. (red.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids – Michigan.
- Ricoeur P.
1980 *The Hermeneutics of Testimony*, [w:] L.S. Mudge (red.), *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia, s. 119-154, tekst w wersji online: http://www.religion-online.org/cgi-bin/research.dll/showchapter?chapter_id=1773.
2008 *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Kraków.
- Trigg R.
1977 *Rozum i zaangażowanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa.
- Uehara E.E., Farris M., Morelli P.T., Ishisaka A.
2001 *“Eloquent Chaos” in the Oral Discourse of Killing Fields Survivors: An Exploration of Atrocity and Narrativization*, „Culture, Medicine and Psychiatry”, no. 25, s. 29-61.
- Wejland A.P.
2003 *Parrhesia — piękne i mądre słowo*, „Szum z Nieba”, nr 4, s. 26-27.
2004 *Wspólnota świadectwa. Charyzmatyczne opowieści o uzdrowieniu*, [w:] G.E. Karpińska (red.), *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, Łódź („Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. XLIII), s. 29-77.

- 2010 *Dyskurs i tożsamość. Opowieści we wspólnocie naukowej*, [w:] I. Taranowicz, Z. Kurcz (red.), *Okolice socjologicznej tożsamości. Księga poświęcona pamięci Wojciecha Sitka*, Wrocław, s. 155-182.

Wierzbicka A.

- 2002 *Co mówi Jezus? Objaśnianie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, przeł. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa.

Wolicka E.

- 2003 *Odkrywanie tożsamości „Ja” — hermeneutyka Paula Ricoeura „w drodze” ku fenomenologii osoby*, [w:] A. Grzegorzcyk, M. Łoba, R. Koschany (red.), *Horyzonty interpretacji. Wokół myśli Paula Ricoeura*, Poznań, s. 99-111.