

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/267097634>

Początek religii? Koncepcja animizmu w perspektywie antropologicznej.

Chapter · January 2008

DOI: 10.13140/2.1.2972.9288

CITATIONS

0

READS

586

1 author:



Paweł Chyc

Adam Mickiewicz University

8 PUBLICATIONS 1 CITATION

SEE PROFILE

Paweł Chyc

Początek religii? Koncepcja animizmu w perspektywie antropologicznej.

Wprowadzenie

Najogólniej rzecz ujmując w studium poniższym chciałem przedstawić, w jaki sposób Antropologii Kulturowej (Etnologii)¹ zdarza się tworzyć, ale przede wszystkim obalać stworzone przez siebie stereotypy. Myślę, że powstała na jej gruncie koncepcja animizmu jest dobrym przykładem takiej sytuacji. W szczególności celem niniejszej pracy jest próba wykazania, że dla współczesnej antropologii animizm nie może być interpretowany w kategoriach wierzeń religijnych. Ponadto staram się ukazać iż tego typu powszechnie akceptowana interpretacja nie pozostaje bezdyskusyjna również wobec klasycznego ujęcia tego problemu.

Powszechnie, animizm uznawany jest za archaiczną formę wierzeń religijnych dziś występującą tylko u najbardziej pierwotnych społeczeństw. Paradoksalnie do powstania tego stereotypu przyczyniła się sama etnologia. W opracowaniu tym chciałbym przedstawić jak współcześnie stara się ona zweryfikować i na nowo wyjaśnić zjawisko animizmu. Wywód swój podzieliłem na trzy zasadnicze części. W pierwszej opisuje klasyczne ujęcie animizmu E.B.Tylora, które jednocześnie wciąż jest punktem wyjściowym dla definicji zamieszczonych w słownikach. W drugiej części charakteryzuje koncepcje animizmu w ujęciu Philippe Descoli. Antropologa, który współcześnie analizując to zjawisko nadaje mu zupełnie odmienny charakter. Dyskusja na temat animizmu bez powoływania się na jego prace wydaje się dziś nie mieć podstaw merytorycznych. W trzeciej części przedstawię podsumowanie tych dwóch stanowisk i prezentację wniosków.

1. Animizm –definicja klasyczna E.B. Tylor’a

Konceptualizowanie animizmu było efektem zderzenia się Zachodu z pewną sferą zjawisk. Wraz z rozpoczęciem się ery kolonialnej pierwsi podróżnicy, kolonizatorzy, misjonarze stykali się z różnymi społecznościami pozaeuropejskimi, których członkowie upodobniali się do zwierząt. Nosili zwierzęce skóry, malowali swoje ciała, zakładali pióropusze. Ponadto, późniejsi etnografowie rejestrowali opowieści tubylców o tym, że niektóre zwierzęta i rośliny są jak ludzie, że są obdarzone intencjonalnością, wyrażają emocje, że można się z nimi porozumiewać i np. być przez nich

¹ Nie zagłębiając się w niuanse związane z dylematem nazewnictwa tej dyscypliny która od niedawna określana jest u nas mianem antropologii kulturowej, wcześniej znana pod nazwą etnologia, pozwolę sobie na zamienne stosowanie tych nazw.

ochranianym. Zdezorientowani badacze doszli do wniosku, że oto stają w obliczu najstarszych form wierzeń religijnych, które od czasów prehistorycznych przechowały się wśród ludów pierwotnych.

Jak obecnie zdefiniowane jest pojęcie animizmu? Dziś w różnych słownikach religioznawczych, etnologicznych, encyklopediach znajdziemy następujące (bardzo podobne) definicje. Przytoczę tu definicje ze słownika etnologicznego która określa animizm jako „formę wierzeń polegającą na uduchowieniu świata przez przypisanie duszy człowiekowi i wszystkim twórcom i zjawiskom przyrody” (Walendowska 1987: 22). Czytamy dalej, iż zasadniczo występują dwa sposoby postrzegania animizmu w religioznawstwie i etnologii klasycznej. Pierwszy – ewolucyjny – w którym animizm jest rozumiany jako pierwotna forma religii, czy pewna faza ewolucji wierzeń religijnych w ogólnej historii religii. Drugi – funkcjonalny – w którym animizm jest traktowany jako trwały składnik wszystkich wierzeń bez względu na stopień ich rozwoju (Walendowska 1987: 22).

Okazuje się, że przytoczona wyżej definicja pozostała bez zmian od czasu, kiedy to pod koniec ubiegłego stulecia zaprezentował ją w zbliżonej formie jeden z wybitnych przedstawicieli nurtu ewolucjonistycznego w etnologii Sir. Edward Burnett Tylor. Całe życie walczył on z błędnym jego zdaniem przekonaniem, że społeczeństwa pierwotne nie posiadają religii. Ten powszechnie panujący w jego czasach stereotyp starał się obalać argumentując, że badacze poszukują u pierwotnych religii podobnych do ich własnej i nie mogąc nic takiego znaleźć wnioskuje o bezbożności „dzikich” (by użyć terminu którego on sam stosował). Opierając się na relacjach kolonizatorów, podróżników czy misjonarzy wnioskował, że opisywane przez nich zachowania tubylców to nic innego jak właśnie przejaw wierzeń religijnych charakterystycznych dla społeczeństw pierwotnych. Wierzenia te określił Tylor mianem animizmu². Pod tym pojęciem rozumiał „(...) dogłębną teorię o duchach, czyli istotach nadprzyrodzonych ” (1958: 9).

Według Tylora, wiara w istoty duchowe była wynikiem czysto intelektualnych funkcji umysłowych człowieka. Obserwacji i refleksji nad takimi zjawiskami jak: sen, śmierć i szczególne stany ciała jak trans, omdlenia, wizje, choroby: Jego zdaniem obserwacja ludzi śpiących, nieprzytomnych, zmarłych doprowadzała ludzi pierwotnych do przekonania, że istnieje w człowieku ożywiający go byt duchowy (dusza). Ponadto podczas snu, transu „dziki” widział byty o ludzkiej postaci przemierzające swobodnie nawet wielkie odległości. Taki byt opuszczając ciało w czasie wędrówki, powodował sen, ale mógł też spowodować śmierć opuszczając je na stałe. Następnie

² Tylor nie wprowadzał tego terminu pierwszy, jak sam sumiennie zaznacza to w przypisach swojej pracy. Zapożyczył go z medycznej koncepcji witalizmu G.E. Sthala i uznawał za lepsze określenie niż spirytualizm, który w jego czasach mocno kojarzył się z praktykami pewnej jak sam to określił „sekty nowożytnej”.

naturalna zdaniem Tylora skłonność człowieka do pojmowania świata na własne podobieństwo spowodowała przeniesienie owego bytu duchowego na cały otaczający go świat (Walendowska 1987: 22). I tak niczym za dotknięciem czarodziejskiej różdżki cała przyroda, zwierzęta, rośliny i zjawiska naturalne miały przejawiać swoją uduchowioną naturę-swoją nadnaturalność.

Na pierwszy rzut oka problem zadziwiających tubylczych opowieści został rozwiązany. Fakt, że „dzicy” postrzegają zwierzęta jako byty również obdarzone duchem wynika z ich wiary w uduchowiony świat. Zatem według Tylora animizm można by podzielić na dwie zasadnicze części: jedna dotyczyła wiary w dusze w człowieku, które mogą istnieć dalej pomimo śmierci ciała; druga dotyczyła innych duchów, które według niego mogły z czasem przekształcać się w bóstwa. Dalej ten brytyjski ewolucjonista wnioskował, że takie istoty nadprzyrodzone wpływając na sprawy świata kierowałyby życiem zarówno doczesnym jak i przyszłym człowieka. *„Przypuszczając zaś, że duchy obcuja z ludźmi i doznają zadowolenia lub przykrości z postępowania ludzi, dochodzi się prędzej czy później, naturalnie a nawet z konieczności, do czci dla nich. Tak, więc animizm w pełnym swym rozwoju obejmuje wiarę w bóstwa kierujące i duchy podrzędne, w dusze i w życie przyszłe, które to wierzenia muszą wyrażać się jakąś czcią”* (1958: 10,11).

Klasycznie interpretuje się, iż jak przystało na ewolucjonistę Tylor dążył do przedstawienia genezy i mechanizmów rozwoju religii a odpowiedzi na pytanie, jakie były jej początki spodziewał się znaleźć u społeczeństw pierwotnych. Porównując społeczeństwa pierwotne z prehistorycznymi doszedł do wniosku, że wiara w duszę/duchy - animizm, jest najstarszą formą i jednocześnie niezbędnym minimum religii (Szyjewski 2001: 17).

W tym miejscu dla spójności wywodu należy poczynić kilka uwag. Niestety koncepcja animizmu Tylora była bardzo nieściśła a przede wszystkim kluczowe jej pojęcia duszy czy bytów duchowych [spiritual beings]. Stringer zauważa: *„Tylor nigdy nie oferował jasnej definicji bytów duchowych i tak, raz mówił o „fantomach” innym razem o duchach, czy o duszach, które są ulotne i niematerialne i to wszystko, nigdy nie przedstawił jednej nadrzędnej definicji”* (1999: 545). Fakt ten przyczyniał się do wielu nadinterpretacji, których dopuszczali się liczni kontynuatorzy czy krytycy myśli Tylora, o czym szeroko traktuje w swoim tekście Stringer. Pomimo, iż jego wnikliwa próba odmitologizowania spuścizny Tylora w wielu miejscach jest słuszna to w kluczowym dla nas momencie potwierdza etnocentryzm brytyjskiego badacza. Na pewnym etapie swojej argumentacji Stringer zauważa, że tak naprawdę Tylor nigdy nie określał animizmu jako religii sensu stricto. Raczej traktował go jako „prymitywną filozofię” czy warunek wstępny [prerequisite] religii. Jednak ostatecznie sam podkreśla, że należy definiować animizm jako religię gdyż przez to kładzie

się nacisk na to, co jest centrum religii, czyli na duchy i dusze (1999: 546). Dalej jednak przyznaje nieadekwatność tych pojęć stwierdzając, że Tylor raczej wskazywał, że „dzicy” mówią o bytach, których nie da się potwierdzić empirycznie, ale które zmieniają ich zachowanie tak jak gdyby dla nich one istniały. Ewoluconista niefortunnie nazwał je bytami duchowymi [spiritual beings], w konsekwencji nie precyzując, jakiej konkretnie natury animizm jest zjawiskiem stosował do jego opisu terminologię obarczoną znaczeniem religijnym. Stringer konkluduje, że *„problem, który miał Tylor jest odwiecznym problemem mówienia o tych [nie empirycznych] bytach i pokrewnych zjawiskach w religijnie neutralny sposób. Tylor nie próbował robić tego zbyt konsekwentnie, co jest niefortunne”* (1999: 546).

Według mnie nieścisłość koncepcji Tylora powoduje, iż w uwypukla się jej perspektywę religijną. Tym bardziej, że koncepcja animizmu w obliczu krytyki na gruncie antropologii rozwijana była głównie na polu religioznawstwa i to z naciskiem na jej miejsce w procesie rozwoju religii. Przypomnieć należy, że zjawiska, które były punktem wyjścia dla Tylor’owskiej koncepcji animizmu polegały na antropomorfizowaniu przyrody przez ludy pozaeuropejskie. Podczas gdy w perspektywie religioznawczej animizmu podkreśla się wiarę w posiadanie duszy przez człowieka, i dodaje się niejako wtórnie, że projektuje on jej obecność również na inne stworzenia. Jednak takie wyjaśnienie przesłania istotę zjawiska animizmu tak jak się go konceptualizuje we, współczesnej antropologii kulturowej. Dlatego proponuje przyjąć roboczo, niejako dwa rozumienia definicji animizmu. Koncepcje Tylora i jej religioznawcze interpretacje nazwijmy „szerokim” rozumieniem terminu animizm. Natomiast w „węższym” rozumieniu termin ten nie oznacza wiary w „przypisanie duszy człowiekowi”, ale konkretnie określa zjawisko polegające na przypisywaniu osobowych cech (antropomorfizacji) zwierzętom i roślinom czy innym „tworom natury” jak kamienie, których w naszym kręgu kulturowym cywilizacji zachodniej nie uznajemy nawet za ożywione. Takie właśnie „węższe” rozumienie terminu animizm jest przedmiotem analizy w dalszej części tej pracy.

2. Animizm – definicja i charakterystyka według P. Descoli.

Koncepcja animizmu jako pierwotnej formy wierzeń religijnych a jednocześnie niezbędnego minimum każdej religii budziła dużo kontrowersji zarówno w naukach o religii jak i w etnologii. We współczesnym religioznawstwie bardziej od teoretycznych dywagacji na temat genezy religii dominuje tendencja by skupiać się na badaniu i analizie praktyk religijnych społeczności prehistorycznych (Keller 1986: 9). Również w etnologii krytyka ewoluconizmu i funkcjonalizmu przyczyniła się zapewne do powstania specyficznej sytuacji gdzie przez niemalże pół wieku nikt nie podejmował się

analizowania zagadnienia animizmu. Oczywiście fakt dyskretnego pomijania tego tematu w rozważaniach antropologicznych nie oznaczał, iż zjawisko, które miał on opisywać również uległo dezaktualizacji. Przeciwnie! W społeczeństwach pierwotnych wciąż zwierzęta postrzegane są za osoby i wciąż jest to jeden z najmniej zrozumiałych aspektów rzeczywistości „dzikich”, a przynajmniej tak było do niedawna.

Koncepcje animizmu przywrócił do życia na przełomie lat 80'/90' XX w. wybitny francuski antropolog Philippe Descola. Abstrahując od ustaleń Tylora koncentrował się na zjawisku, które było punktem wyjścia dla rozważań wybitnego ewolucjonisty. Przez ponad półtora roku prowadził on badania terenowe wśród Indian Achuar z obszaru Amazonii Ekwadorskiej. Pośród szerokiego spektrum jego zainteresowań antropologicznych centralne miejsce zajmowały relacje Achuar z ich środowiskiem naturalnym. Początkowo analizując je jedynie od strony ekologicznej dostrzegł, iż niemożliwym jest dokonać dogłębnego opisu tych relacji nie uwzględniając ich tubylczego punktu widzenia. Szczególnie pewne nagminnie w Amazonii zjawisko uświadomiło Descoli jak ważną rolę w adaptacji do środowiska odgrywają tubylcze wyobrażenia kosmologiczne.

Powszechny i wielce kontrowersyjny wśród Amazonistów jest fakt braku jakiegokolwiek udomowienia zwierząt autochtonicznych na obszarze niemalże całej Ameryki Południowej poza Andami³. Analiza tego amazońskiego paradoksu prowadzi Descolę do skoncentrowania się na relacjach Indian ze zwierzętami i ich wyobrażeniach na temat tych relacji. W swoim ciekawym tekście „*Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí?*”⁴ francuski antropolog przedstawia swoją interpretację tego fenomenu. Meritum wyjaśnienia sprowadza się do stwierdzenia, że powodem, odrzucenia umiejętności udomowienia zwierząt w Amazonii, pomimo możliwości zaistnienia takiej techniki, jest niemożliwość „głębokiej przemiany modelu stosunku [Indian] do dzikiego zwierzęcia i ogólnie do natury”. (Descola 1994: 341) To uświadamia Descoli jak ważny dla zrozumienia społeczeństw pierwotnych jest ich stosunek do natury. W efekcie, zagadnienie to staje się jednym z głównych zainteresowań antropologicznych francuskiego badacza i w nieoczekiwany sposób prowadzi go przeddefiniowania porzuconej w niepamięć przez antropologię koncepcji animizmu.

Dla Descoli animizm „może być uważany za rodzaj społecznego obiektywizowania natury” (1992: 114). Innymi słowy, to sposób nadawania kształtu (wyobrażenia) naturze poprzez kategorie społeczne. W tym miejscu należy od razu podkreślić, że w społeczeństwach pierwotnych Amazonii

³ W Andach wielbłądowate czy świnka morska zostały udomowione przed prawie sześcioma tysiącami lat, jako jedyne domowe zwierzę - autochton. (Descola 1994: 335)

⁴ Korzystam z prywatnego tłumaczenia na język polski mgr. Barbary Peruckiej.

nie istnieje rozróżnienie natura/kultura. Więcej, Indianie z obszaru Amazonii w ogóle nie używają terminu, który można by przetłumaczyć jako „natura”⁵. Więc Descolowskie określenie „obiektywizacja natury” jest jak gdyby próba konceptualizacji podjęta z naszej zachodniej perspektywy. Zatem patrząc z perspektywy Indian to, co my (Descola) nazywamy animizmem jest sposobem, w jaki oni (Indianie) konceptualizują sobie to, co jest na zewnątrz ich grupy. „To, co jest na zewnątrz” dotyczy - obcych - czyli wszystkich innych ludzi spoza grupy, różnych innych nie-ludzi jak i całej przestrzeni. Ponieważ „to, co jest na zewnątrz” jest bliżej nieokreślone, więc aby nadać temu kształt –uprzedmiotowić- tubylcy używają dobrze im znanych kategorii społecznych (pojęcia osoby i relacji społecznych).

Ponadto, *„miedzy innymi, animizm jest przekonaniem, że byty naturalne posiadają swój własny duchowy aspekt, dzięki czemu możliwe jest dla ludzi ustanowienie z nimi relacji interpersonalnych”* (1992: 114). Zdaniem Descoli Indianie zauważają, że niektóre byty naturalne (zwierzęta, rośliny) zachowują się intencjonalnie tak jakby były osobami -pomimo, że mają inne ciała od ludzi. Jaguar patrzy prosto w oczy myśliwemu by wyczuć jego strach, a utrzymywanie kontaktu wzrokowego świadczy o bardzo dużej intencjonalności. Małpa ciska w tubylca gałęziami, kiedy ten ją rozłości. Indianie są przekonani, że byty naturalne posiadają swój osobowy aspekt gdyż doświadczają przejawów intencjonalności owych bytów. Tak postrzegany, animizm *„nie tylko nadaje bytom naturalnym ludzkich cech, przede wszystkim przyznaje im status osób z ludzkimi emocjami, często zdolnością mowy, ale także ze społecznymi relacjami charakterystycznymi dla ludzi: hierarchią pozycji w grupie, zachowaniami wywodzącymi się z systemów pokrewieństwa, czy poszanowaniem dla pewnych norm zachowań”* (1992: 114). Zatem jeśli zwierzęta – byty naturalne - są postrzegane jako osoby to można z nimi wchodzić w relacje personalne różnego typu: wrogości, uwodzenia, wzajemności, sojuszu czy wymiany; tak jak z osobami.

Wskazując na różnorodność sposobów obiektywizacji⁶ Descola przedstawia zróżnicowanie systemów animistycznych ze względu na różne sposoby relacji, w jakie wchodzi z sobą ludzie i nie-ludzie. Dla spójności wywodu należy zaznaczyć, iż *„podstawowym dla, wielu Amazonskich systemów animistycznych jest wyobrażenie wszechświata jako gigantycznego zamkniętego systemu, w którym następuje ciągła cyrkulacja substancji, dusz i tożsamości, które są*

⁵ Nie chodzi tu tylko o brak słowa na określenie danego odniesienia przedmiotowego. Raczej jest to brak odniesienia przedmiotowego dla słowa ‘natura’.

⁶ Obok animizmu, Descola wyróżnia jeszcze totemizm i naturalizm jako trzy główne sposoby obiektywizacji natury. Przy czym każdy z nich może być jeszcze wewnątrz zróznicowany tak jak ilustruje to na przykładzie animizmu.

potrzebne do utrzymania świata i utrwalenia społecznego porządku. Wyraźnie widać tu brak ontologicznych granic pomiędzy sferą natury i sferą społeczną. Śmierć czy to człowieka czy nie-człowieka powoduje zachwianie przepływu i ciągłości życia we wszechświecie. Tymczasowo zachwiana równowaga musi być natychmiast na nowo ustanowiona poprzez działania rytualne” (1992: 116). Działania te różnią się w każdej społeczności w zależności od koncepcji podobieństw lub różnic pomiędzy daną społecznością a obcymi bytami naturalnymi. Zależą one również od rodzaju relacji, w jakie wchodzi ze sobą ludzie i nie-ludzie. Na obszarze Amazonii Descola rozróżnia dwa zasadnicze sposoby takich relacji: wzajemność i drapieżność. Jak sam podkreśla, celowo wybiera dwa przeciwstawne modele by zilustrować jak różnorodne mogą być sposoby konceptualizacji będące wobec siebie bardzo bliskie kulturowo i geograficznie (1992: 116).

Na przykładzie grupy Desana z rodziny językowej Tukano Descola ilustruje pierwszy z modeli relacji. Relacja wzajemności oparta jest na zasadzie ścisłej równoważności pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi. Ową równoważność najlepiej widać na przykładzie polowania. Szamani lokalnych społeczności regularnie odwiedzają Pana Zwierząt podczas halucynogennego transu. Negocjują oni z nim liczbę zwierząt, która ma być wypuszczona do lasu gdzie zostaną upolowane przez członków ich lokalnych grup. Jednakże każde zwierze wypuszczone na polowanie musi być zrekompensowane przez dar z duszy zmarłego człowieka. Ta dusza zostanie przetransformowana w zwierze tego samego gatunku, co upolowane. Ludzie i nie-ludzie są więc substytutami dla siebie samych i ofiarowują sobie nawzajem. Śmierć zwierzyny jest zawsze rekompensowana Panu Zwierzyny (1992: 117). Oprócz wyżej wymienionych grup Tukano z północno-zachodniej Amazonii ten typ relacji został bardzo dobrze udokumentowany wśród ludzi Północy i subarktycznych obszarów amerykańskiej północnej, takich jak: Innuici, Montagnais Naskapi, północni Ojibwa i Cree, czy pośród niektórych ludów południowej Azji, takich jak Chewong czy Ma'Betisek z Malezji (1996: 94).

Przykładem społeczności, w których dominujący sposób relacji to opozycyjna do relacji wzajemności, drapieżność mogą być ludy z rodziny językowej Jivaro z pogranicza Ekwadoru i Peru. Tutaj także, nie-ludzie są uważani za osoby (*aents*). Jakkolwiek, nie uczestniczą w relacji wymiany z ludźmi, i nie są odpowiedni do wymiennego ofiarowywania swojego życia. Relacja drapieżności wymaga by śmierć Jivaro mogła być zrekompensowana jedynie poprzez schwytywanie przemocą tożsamości, witalności, czy potomstwa poszczególnych obcych, ale z lokalnych grup Jivaro. Taka kompensacja, zatem odbywa się tylko w społecznej sferze ludzkiej. Relacja drapieżności również znajduje swoje odzwierciedlenie w ideologii polowania Jivaro. Łowcy adresują magiczne pieśni

(*anent*) do Matki Zwierzyny i poszczególnych Ojców każdego z gatunków (*amana*) zabiegając o pomoc w polowaniu. Pieśni te wyrażają idee, że łowcę i zwierzynę łączy więzi pokrewieństwa, zwierze nazywane jest „szwagrem”. Zatem łowcy wchodząc w osobiste, społeczne relacje-udają relacje krewniacze ze zwierzętami, które chcą tak naprawdę upolować. Nie dość, że ludzie dopuszczają się w ten sposób oszustwa to w dodatku śmierć zwierzyny nie jest rekompensowana Matce Zwierzyny. Zwierzęta (byty naturalne) również odrzucają wzajemność atakując ludzi. Tym samym wzajemna drapieżność jest niezamierzonym rezultatem ogólnego odrzucenia wzajemności, jest to raczej zamierzona wymiana życia przez wojownicze kontakty (1992: 119). Tego typu relację z obcymi zaobserwować można również wśród wielu wojowniczych społeczeństw, szczególnie amerykańskich na przykład: Mundurucu z Brazylii, Nivacle z Gran Chaco czy południowo zachodnich Chippewa z obszaru Wielkich Jezior (1996: 94).

Należy dodać, że oczywiście te sposoby relacji, które tu opisałismy jako zachodzące pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi analogicznie zachodzą również pomiędzy ludźmi i ludźmi. Tym samym relacja wzajemności specyficzna dla grupy językowej Tukano charakteryzuje również relacje społeczne pomiędzy ich grupami lokalnymi. Tak jak drapieżność jest charakterystyczna dla relacji pomiędzy grupami lokalnymi z rodziny językowej Jivaro, co wyrażało się dobitnie poprzez „poławianie głów”(head hunting) szeroko praktykowane przez nich jeszcze do końca lat 90’ tych ubiegłego stulecia (1992: 116-119).

Korzystając z materiału etnologicznego z innych obszarów świata Descola w kolejnym tekście poświęconym sposobom obiektywizacji natury: *Constructing natures* charakteryzuje trzeci sposób relacji- ochronę. Jako dominujący sposób, ochrona była bardzo rzadko kojarzona z systemami animistycznymi⁷. Te uznawane były za charakterystyczne dla społeczeństw, w których polowanie stanowi główną oś pośrednictwa pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi. Natomiast relacja ochrony pociąga za sobą bliska wzajemną zależność ludzi i innych bytów naturalnych. Zależność ta przejawia się w tym że zarówno życie ludzi jak i nie-ludzi gwarantowane jest przez relację wzajemnej ochrony. Najlepiej ilustrują ją społeczeństwa, w których podstawą gospodarki jest zwierzyna udomowiona. Wówczas życie dużej liczby nie-ludzi zależy od ochrony ludzi, ale owa ochrona z drugiej strony pociąga za sobą opiekuńczy i trwały kontakt z gatunkami ochranianymi i rodzaj zależności ludzi od nie-ludzi.

Konkludując swoje rozważania Descola podkreśla, że kategorie, których użył: wzajemność, drapieżność „są przystępne analitycznie dzięki studiom nad sposobami przedstawiania relacji do

⁷ Zazwyczaj relacja ochrony kojarzona była z totemizmem.

natury, ale jako takie nigdy nie były jasno definiowane przez tubylczą egzegezę”(1992: 122). Zauważa, że oznaczone przez nie sposoby relacji z naturą mogą być uważane za kulturową specyfikę grup, w których występują, ale jednocześnie podkreśla, że nie są one zdeterminowane środowiskowo. Często niespokrewnione ze sobą społeczeństwa prezentują podobne wewnętrzne mechanizmy obiektywizowania natury, podczas gdy inne zdają się rządzić zupełnie odmiennymi zasadami, pomimo że wszystkie występują na tym samym obszarze geograficznym. Ponadto możliwości kombinacji sposobów wchodzenia w relacje z naturą czy szerzej obcymi nie są nieograniczone zdaniem Descoli. Zasad nie jest aż tak dużo by każda kultura mogła wypracować sobie tylko specyficzne wzorce obiektywizowania natury. Jest raczej tak, że poszczególne sposoby obiektywizowania natury wyrażają podstawowe modele które leżą u podłoża zasad na bazie których tworzy się społeczna *praxis* (społeczna rzeczywistość). Zdaniem Descoli w efekcie tworzą one konfiguracje cech kulturowych specyficznych dla danej grupy, ale tylko i wyłącznie z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora. Tylko komuś z „zewnątrz” wzorca kulturowego takie sposoby obiektywizacji wydają się być specyficzne(1992: 122,123).

3. Podsumowanie

Zestawienie interpretacji obu badaczy może prowadzić do bardzo interesującej moim zdaniem konkluzji. Przede wszystkim intrygującym jest, w jaki sposób obaj etnologowie mogli dojść do tak odmiennych wniosków analizując to samo zjawisko. Oczywiście główną przyczyną będą odmienne narzędzia badawcze. Tylor „praktykował” swoją etnologię zgodnie z duchem czasu metodą „z za biurka”. Descola natomiast prowadził długoterminowe badania terenowe wśród Achuar z dorzecza górnej Amazonki. Moim zdaniem owe różnice metodologiczne w podejściu Francuza pozwoliły uniknąć mu błędu, który popełnił przedstawiciel ewolucjonizmu. Tylor opierał się na informacjach „ z drugiej ręki” zebranych przez zachodnich podróżników czy misjonarzy, którzy relacjonując kosmowizję tubylcze używali terminów, takich jak „dusza” czy „bogowie” wraz z ich zachodnią post-judeochrześcijańską konotacją znaczenia. Czerpiąc z takich źródeł sam również nie wystrzegł się etnocentryzmu, formułując swoją XIX-wieczną definicję, animizmu implikował społeczeństwom pierwotnym podział rzeczywistości na sfery sacrum i profanum. Nie podejrzewał nawet, że kategorie te mogą być specyficzne tylko dla zachodniego horyzontu światopoglądowego charakteryzującego się powszechnym dualizmem. W jego ujęciu ciało (profanum) było obdarzone duszą/duchem (sacrum). Dusza/Duch jawił się jako nadprzyrodzona bezcielesna, niematerialna istota ze sfery sacrum. W takiej interpretacji automatycznie narzucała się ontologiczna hierarchizacja

bytów. Świat dzielił się na byty naturalne o ciałach profanicznych i bezcielesne, niematerialne dusze/duchy-byty nadprzyrodzone. Zatem animizm dla Tylora posiadał wszelkie cechy pozwalające klasyfikować go jako formę wierzeń religijnych..

Powszechnie znane są trudności, z jakimi styka się religioznawca czy filozof religii usiłujący ściśle zdefiniować pojęcie religii. Pomimo imponującej złożoności tego problemu jesteśmy w stanie idąc chociażby tropem W.P.Alstona (1967: 140-145) wyodrębnić kilka charakterystycznych cech konstytuujących religię. Najważniejsze z nich według mnie to: wiara w istoty nadnaturalne, a co za tym idzie ontologiczna hierarchizacja bytów, podział na sfery *sacrum* i *profanum*, wiara w usankcjonowany przez bogów kodeks moralny podzielana przez całą wspólnotę wiernych czy w końcu podzielany przez całą wspólnotę światopogląd zawarty w doktrynie religijnej⁸;

Antropologiczne badania terenowe obfitują w liczne świadectwa, podważające zasadność używania określenia „wierzenia religijne” przynajmniej w odniesieniu do Indian Amazonii. Okazuje się, że jeśli tylko zdobędziemy się na wysiłek nie przenoszenia w etnocentryczny sposób znaczeń z naszego (zachodniego) światopoglądu na światopogląd i wyobrażenia społeczności tubylczych Amazonii dostrzeżemy, iż w kosmowizjach tych ludów nie istnieje podział na sfery *sacrum* i *profanum* tak charakterystyczny dla systemów religijnych. Ponadto nie istnieją tam również inne wyznaczniki religii jak: wspólnie podzielana grupa zasad moralnych, czy chociażby wspomniana hierarchizacja bytów (Kairski, Wołodźko 1995: 162).

Wszelkie wymieniane w kosmologiach byty jak np. Pan Zwierzyny, czy *amana* są równoważne ontologicznie z człowiekiem, tzn. –wszystkie są bytami naturalnymi, tak jak człowiek. Nie ma tam nadnaturalnych bytów –bóstw czy bogów, do których można by się modlić. Nie ma wspólnie podzielanych wynikających z wierzeń zasad moralnych czy nawet wspólnego dla wszystkich światopoglądu. Ludy tubylcze obszaru Amazonii to społeczeństwa egalitarne, nie ma wśród nich wodzów czy kapłanów sprawujących władzę w ten sposób, że mogliby oni narzucać cokolwiek pozostałym wbrew ich woli. Istnieją wspólne wyobrażenia kosmologiczne jednak poszczególne ich aspekty są silnie zindywidualizowane. Każdy inaczej wyobraża sobie Pana Zwierzyny, często dochodzi do przekomarzań o to gdzie mieszka dany byt naturalny, co jada, kiedy

⁸ Alston wyróżnia dziewięć cech religii, są to: „1. Wiara w istoty nadnaturalne (bogów); 2. Zróżnicowanie *sacrum* i *profanum*; 3. Czynności rytualne skupione na świętych obiektach; 4. Wiara w usankcjonowany przez bogów kodeks moralny”; 5. Obecność podczas rytuału „uczuć w charakterystyczny sposób religijnych (lęku, poczucia tajemnicy, poczucia winy, adoracji)”; 6. Modlitwa i inne formy komunikacji z bogami; 7. Obecność światopoglądu z wyraźnie określonym w nim miejscem jednostki; 8. Oparta na światopoglądzie mniej lub bardziej całkowita organizacja życia; 9. Grupa społeczna, którą wiążą powyższe [cechy]”. Według Alstona z religią mamy do czynienia wtedy, „kiedy wystarczająca ilość tych cech jest obecna w wystarczającym stopniu”. Za (Sieradzan 2005: 30).

poluje itp. Ciężko tu mówić o jakiejś powszechnie podzielanej doktrynie religijnej czy wierzeniowej. Dlatego koncepcja animizmu jako formy wierzeń religijnych jest zupełnie nie do przyjęcia na obszarze Amazonii⁹.

Jednak co przede wszystkim jest najistotniejsze to, powszechne w społeczeństwach tego obszaru „antropomorfizowanie” zwierząt nie jest kwestią wiary tylko doświadczenia. Kiedy Indianin mówi, że jaguar jest jak osoba, to nie mówi tak, dlatego, że **wierzy**, iż jaguar posiada duszę (osobową). Achuar jest **przekonany** o tym, że jaguar jest osobą, **ponieważ doświadcza** wielu przejawów intencjonalności ze strony tego zwierzęcia. Intencjonalność natomiast jest główną cechą konstytuującą osobę w społecznościach pierwotnych obszaru Amazonii. Być osobą znaczy być intencjonalnym¹⁰. Jednocześnie tamtejsze mitologie i kosmologie obfitują w liczne świadectwa, że strategiczny punkt obiektywizacji natury (tego, co na zewnątrz) opiera się na dzikiej faunie (obcych) i jej socjalizacji.

Na koniec tych rozważań nasuwają mi się dwa następujące ściśle powiązane ze sobą wnioski. Pierwszy z nich dość oczywisty odnosi się do postawionego przeze mnie w tytule niejednoznacznego pytania, czy animizm może być uważany za początki religii. Moim zdaniem odpowiedź jest jednoznaczna, nie. W perspektywie współczesnej koncepcji antropologicznej Descola bezzasadna wydaje się być dyskusja nad tym czy animizm był którymś z etapów rozwoju religii, gdyż coraz mniej prawdopodobnym jest by w ogóle mógł być interpretowany w kategoriach wierzeń religijnych. Zatem początków religii należy szukać być może jeszcze dalej, u społeczności prehistorycznych. Ostatecznie archeolodzy, religioznawcy dokonują dziś wielu zdumiewających odkryć i interpretacji odnośnie najstarszych przejawów wierzeń religijnych. Jednak z antropologicznego punktu widzenia istnieje w tych poszukiwaniach początku pewien poważny problem. W związku, z czym pozwolę sobie na wysuniecie drugiego wniosku. Jeśli powoływać się na porównania społeczeństw prymitywnych, np. z obszaru Amazonii z prehistorycznymi to mam poważne wątpliwości czy uprawnionym jest stosowanie terminu wierzenia a tym bardziej religie prehistoryczne.

⁹ Descola sugeruje nawet zarzucenie terminu „animizm”, który kojarzy mu się właśnie ze stereotypowym postrzeganiem tego zjawiska jako religii prymitywnej, w zamian, czego proponuje termin „systemy animiczne”.

¹⁰ By uświadomić jeszcze bardziej różnice postrzegania osoby w społecznościach pierwotnych obszaru Amazonii należy zaznaczyć, że dla nich „bycie osobą” jest stanem. Osobą nie jest każdy człowiek tylko z tego tytułu, że posiada ludzkie ciało. Jest tak, ponieważ ludzkie ciało nie stanowi o byciu osobą. Być osobą to znaczy być intencjonalnym, czyli zachowywać się jak osoba. Można przestać być osobą, jeśli przestanie się zachowywać jak osoba.

Bibliografia:

- Alston, W.P. 1967. *Religion*, [w:] P. Edwards (red.), *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, Macmillan Company, Free Press, New York, s. 140-145;
- Descola, P. 1992. *Societies of nature and the nature of society*, [w:] A. Kuper (red.), *Conceptualizing Society*, Londres, Routledge, s.107-126;
- . 1994. *Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation*, [w:] B.Latour et P.Lemonnier (red.), *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale Des techniques*, Paris, La Découverte, collection "Recherches", s. 329-344;
- . 1996. *Constructing natures: Symbolic ecology and social practice*, [w:] P.Descola& G.Pálsson (red.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge, s. 82-102;
- Kairski M.; Wołodźko M. 1995. *Problematyka inkulturacji pierwotnego społeczeństwa Amazonii w ujęciu antropologicznym*, [w:] *Inkulturacja chrześcijańska w świecie*, Sem. Duch. Ks. Werb., Pieniężno, s. 146-164;
- Keller, J. 1986. *Religia*, [w:] J. Keller (red.), *Zarys dziejów religii*, Iskry, Warszawa, s. 9
- Sieradzan, J. 2005. *O względności pojęć „magii” i „religii”*, [w:] LUD, t. 89, s. 13-48;
- Stringer, M.D. 1999. *Rethinking animism: thoughts from the infancy of our discipline*, [w:] MAN, *Journal of American Anthropology*, vol 5 n 4, s 541-556;
- Szyjewski, A. 2001. *Etnologia religii*, Nomos, Kraków;
- Tylor, E.B. 1958. *Religion in Primitive Culture: Part II of Primitive Culture*, H&B, New York;
- Walendowska, B. 1987. *animizm*, [w:] Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, PWN, Warszawa – Poznań, s. 22;