

III. POLEMIKI I DYSKUSJE

Agnieszka Halemba

a.halemba@uw.edu.pl

Instytut Archeologii i Etnologii

Polska Akademia Nauk

ORCID: 0000-0002-3900-4880

KOŚCIÓŁ JAKO ORGANIZACJA, CZYLI O NEGOCJOWANIU NIE TYLKO ZNACZEŃ. ODPOWIEDŹ NA RECENZJĘ MAGDALENY ZOWCZAK

**Church as an organization: or on negotiating more than meanings.
Response to Magdalena Zowczak's review**

Bardzo się cieszę, że profesor Magdalena Zowczak (doi.org/10.12775/lud101.2017.15), która jest jedną z najbardziej znanych i wpływowych antropolożek religii w Polsce, poświęciła tak wiele uwagi wydanej przeze mnie książce (Halemba 2015). Dziękuję też redakcji „Ludu” za umożliwienie mi publikacji odpowiedzi na jej recenzję. Jest to względnie krótka wypowiedź, nawiązująca jedynie do najważniejszych punktów krytyki przedstawionej przez Magdalenę Zowczak. Zdecydowałam się na napisanie tej krótkiej odpowiedzi, mimo że dyskusje i komentarze, które dotarły do mnie po opublikowaniu książki, sprawiły, że wiele kwestii w niej przedstawionych muszę na nowo przemyśleć, co wymaga czasu i napisania dłuższego artykułu. Taki artykuł (czy nawet nowa książka) muszą jeszcze dojrzeć i poczekać. Recenzja profesor Zowczak zasługuje jednak na szybszą reakcję. Uważam, że kwestia miejsca badań nad religią w ramach antropologii jako nauki o człowieku jest sprawą ważną, trudną i zbyt mało otwarcie dyskutowaną, żeby taką okazję do dialogu pominać, szczególnie że polskie badania antropologiczne nad religią w dużym

stopniu zostały ukształtowane w odniesieniu do prac profesor Zowczak i w polskim czasopiśmie taka dyskusja jest niezwykle potrzebna. Zbyt mało jest w polskiej etnologii teoretycznych dyskusji i debat, zapisanych w formie publikacji w czasopismach naukowych. Taki format sprawia, że zainteresowani badacze mogą do nich dołączyć nawet po dłuższym czasie. Dlatego mam nadzieję, że nasza dyskusja się rozwinie, dołączą do niej kolejne osoby i zbierze ona ciekawe głosy. Jednakże chcę jeszcze raz podkreślić, że niniejsza odpowiedź jest jedynie wstępem do dłuższego artykułu, który zamierzam przygotować, a w tym miejscu komentuję tylko niektóre z kwestii podniesionych przez Magdalенę Zowczak.

Dłuższy artykuł jest, moim zdaniem, konieczny, ponieważ moja próba uporządkowania pojęć używanych w badaniu religii okazała się z jednej strony interesująca, o czym świadczą dość liczne recenzje książki (Hann 2017, Luehrmann 2017, Siekierski 2017, Kormina 2019, Pasięka 2017), a przede wszystkim recenzja Magdy Zowczak (2017) oraz pisana z kognitywnego punktu widzenia recenzja Konrada Talmonta-Kamińskiego (Talmont-Kamiński 2019), na którą również odpowiedziałam (Halemba 2019); z drugiej jednak strony była to zdecydowanie próba nieudolna, ponieważ najwyraźniej nie udało mi się przedstawić mojego punktu widzenia wystarczająco klarownie. Co więcej, już w momencie pisania książki zdawałam sobie sprawę, że zaplecze pojęciowe, które przedstawiłam w jej wstępie i które stało się przedmiotem dyskusji, jest tylko pierwszym krokiem, pierwszą próbą na drodze do zbudowania aparatu pojęciowego, pozwalającego na opisanie zjawisk religijnych holistycznie i relacyjnie, aparatu tworzącego miejsce dla najróżniejszych aspektów tego, co pod pojęciem „religia” może się kryć i co dla pola religijnego ma znaczenie. Używam tu pojęcia holizmu w specyficzny sposób, opierając się na pracy Marylin Strathern (1999), dla której podejście holistyczne oznacza nie tyle opisywanie jakiejś całości, ile pozwolenie sobie na skupienie się na relacjach, związkach i połączeniach, także, a może nawet przede wszystkim, tych najmniej spodziewanych. Badaczka-etnografka musi, zdaniem autorki, być otwarta na zauważanie relacji i powiązań, powinna śledzić połączenia, lecz jednocześnie nigdy nie może podążać za nimi wszystkimi – to jest jej decyzja, które z nich uzna w swojej pracy za warte opisanie. Holistyczne znaczy tu potencjalnie nieskończenie powiązane i to z dużo większą liczbą zjawisk, niż jesteśmy w stanie czy nawet powinniśmy zanalizować podczas danych badań.

Dla pola religijnego ma znaczenie niezmiernie wiele zjawisk: emocje, władza, ekonomia, architektura, tożsamość, sztuka, pokrewieństwo,

transmisja wiedzy w czasie i przestrzeni – potencjalnie można badać zjawiska religijne w odniesieniu do każdego z tych pól i jeszcze wielu innych. Ale nie to jest głównym problemem w badaniach nad religią. Problemem jest to, że pojęcie religii jest używane w antropologii (i nie tylko) jako centralne dla co najmniej dwóch bogatych pól znaczeniowych. Pierwsze z nich odnosi się do człowieka, jako tworzącego relacje z tym, co wychodzi poza jego powszednie i jednostkowe życie; drugie zaś odnosi się do pojęcia religii budowanego w relacji do świeckiego oraz do rozwoju nowoczesnego państwa w konkretnym historycznym procesie, o czym pisał na przykład Talal Asad (1993). Etnograficznie rzecz biorąc, problemy tu są dwa: po pierwsze, to drugie pojęcie czerpie z zasobów pola znaczeniowego zbudowanego wokół pojęcia pierwszego, jednocześnie często odbierając pierwszemu prawo do nazwy „religia”; a po drugie, to drugie pojęcie jest częścią procesu globalizacji, kolonizacji czy ekspansji europejskiej i w wielu miejscach świata jest używane do tworzenia (lub czasem przekraczania) różnego rodzaju hierarchii i relacji władzy. Bardzo jasno widać to na Syberii, gdzie przecież już od dawna trwa dyskusja – zarówno akademicka, jak i wśród samych ludzi korzystających z porad szamanów – czy szamanizm jest religią. Z jednej strony badanie praktyk szamanów nie może pozostawać poza zakresem antropologii religii – wokół nich ludzie budują swoje praktyki i sposoby bycia w świecie; z drugiej jednak strony dyskusje, czy można go nazywać religią, były wielokrotnie powtarzane wśród badaczy i trwają wśród samych mieszkańców Syberii.

Dla mnie religia jest głównie pojęciem heurystycznym: pozwala mi ono na poszukiwanie przede wszystkim w świecie akademickim, ale też poza nim, tych prac i osób, z którymi mam szansę podyskutować o zjawiskach, które chcę badać. Nie zakładam, czym religia jest; interesuje mnie, czym religia być może, czym się może stać w konkretnych historycznych warunkach. Religia jako pojęcie heurystyczne jest narzędziem kapryśnym – czasem może zaprowadzić w niespodziewaną stronę. Jeśli zdjąć z półki w bibliotece kilka książek dotyczących antropologii religii, to jest duża szansa, że wpadną nam do ręki bardzo różne prace – śmiem nawet twierdzić, że ich zróżnicowanie będzie większe niż w wielu innych antropologicznych subdyscyplinach: możemy znaleźć zarówno książkę o osobistych narracjach dotyczących przemiany duchowej, książkę o relacjach kościół-naród-państwo, pracę o emocjach związanych ze spotkaniem z tym czy innym bytem nie-ludzkim, jak i dzieło dotyczące lokalnej tożsamości.

Maurice Bloch, od lat prowadzący krytyczny dialog z podejściami kognitywnymi, opublikował już 10 lat temu artykuł pod tytułem *Why religion is nothing special but is central?* Wprowadza on w nim to samo rozróżnienie, które ja starałam się pokazać powyżej: religia w drugim rozumieniu jest oparta na mechanizmach powstałych w trakcie rozwoju gatunkowego człowieka; jednocześnie jest też specyficznym historycznym fenomenem. Według Blocha najważniejszą ewolucyjną adaptacją, która umożliwiła powstanie szeregu zjawisk społecznych, w tym religii w sensie historycznym, jest rozwój wyobraźni, a szczególnie tego, co Bloch nazywa „społecznym transcendentalem” (*transcendental social*). Jest to umiejętność jednostki do wyjścia poza samą siebie oraz wyobrażenia sobie, że człowiek, z którym wchodzi w kontakt, nie jest jedynie tym, co bezpośrednio dociera do zmysłów, ale także czymś, co wychodzi poza jego jednostkowe istnienie – co do wpływów Durkheimowskich nie ma tu wątpliwości. Bloch kontrastuje „społeczne transcendentale” ze „społecznym transakcyjnym”, nazywając to pierwsze specyficznym ludzkim, a drugie tym, co dzielimy z innymi naczelnymi i wieloma innymi zwierzętami. Bloch daje tutaj przykład wiekowego starca, który jako jednostka jest schorowany i niedołączony; w perspektywie transakcyjnej nie może zająć jakiegokolwiek ważnej pozycji. Ale jeśli w danym społeczeństwie „starzec” jako rola społeczna wiąże się z szacunkiem i poważaniem, to ten sam człowiek będzie się cieszył wieloma przywilejami, a ludzie zobaczą w nim coś, co wychodzi poza jego istnienie jako jednostki tu i teraz. Bloch twierdzi, że wyobraźnia jest konieczna, aby ludzie rozumieli role społeczne, spójność społeczną, a nawet takie pojęcia jak „życie” (Bloch 2016: 82).

Religia według Blocha z jednej strony nie jest niczym specyficznym, ponieważ jest oparta na tych samych ewolucyjnych i adaptacyjnych mechanizmach, co inne zjawiska społeczne; z drugiej jednak strony jest problemem kluczowym dla antropologii jako nauki o człowieku ze względu na znaczenie wyobraźni dla życia społecznego, jej wielką rolę właśnie w sferze religijnej i niezmiernie wprost teoretyczne możliwości badawcze, jakie z tego względu sfera religijna daje. Znaczenie wyobraźni dla Blocha (a w pracach innych badaczy także innych mechanizmów, które pojawiły się w procesie ludzkiej ewolucji gatunkowej) nie jest ograniczone do religii jako zjawiska historycznego; te mechanizmy są ważne w wielu dziedzinach działalności człowieka. Dlatego tak wiele zjawisk „przypomina” nam religię – u ich podstaw leżą podobne mechanizmy. Religia w tym sensie nie jest zjawiskiem *sui generis*. Chcę tu nadmienić,

iż mam wrażenie, być może mylne, że gdy recenzentka zwraca uwagę, że u podłoża mojego podejścia teoretycznego leżą podejścia ewolucyjne, brzmi to w jej ustach jak zarzut. Muszę przyznać, że nie do końca rozumiem, dlaczego odwołanie do procesów ewolucyjnych (co nie jest tożsame z ewolucjonizmem społecznym, którego uczą się studenci na pierwszym roku etnologii!) jest czasem odbierane przez niektórych antropologów jako co najmniej *faux pas*, jeśli nie powód dla anatemy.

W przeciwieństwie do tego, jak odczytała moją pracę Magdalena Zowczak, nie jest moim celem tworzenie wielkiej teorii i wielkiej narracji o religii. Nie jest moim celem odpowiedzenie na pytanie, czym jest religia i jak ona działa. Zgadzam się z Mauricem Blochem, że stawianie takich celów jest błędem wielu współczesnych prac kognitywistycznych. Nie jest też moim celem powiedzenie, że religia jest instytucjami, doświadczeniami i organizacjami. Moim celem jest budowanie języka, aparatu pojęciowego, dzięki któremu będziemy mogli lepiej, staranniej opisać – a dzięki opisowi zrozumieć – świat, w najogólniejszym tego słowa znaczeniu: świat, w którym religia w pierwszym i drugim znaczeniu odgrywa wielką rolę. Talal Asad pokazał, że religia jest pojęciem praktyki politycznej i społecznej, a dla mnie instytucje i organizacje są pojęciami naukowej analizy, a nie sposobem na definiowanie religii.

Moje odwołanie do antropologii kognitywnej na poziomie doświadczenia było właśnie próbą, pierwszą i nieudolną jeszcze, wyrażenia przekonania, że antropologia religii powinna się zajmować tym, co Bloch nazywa „społecznym transcendentnym”, tym, co pozwala człowiekowi wyjść poza jego indywidualne, transakcyjne istnienie i użyć wyobraźni, aby zobaczyć, czym potencjalnie może stać się świat. Jak piszą Kapferer, Eriksen i Telle (2010), domeny religijne są przestrzeniami twórczej i eksperymentalnej wyobraźni. Mechanizmy ewolucyjne i adaptacyjne są podstawą, dzięki której budowana jest wyobraźnia i kreatywność, także wychodząca poza to, co kryje się pod pojęciem religii w drugim, historycznym rozumieniu. W tym właśnie sensie doświadczenie indywidualne nie jest doświadczeniem religijnym. Religijnym ono się staje przez rozpoznanie danych praktyk, uczuć, stanów umysłu jako odnoszących się do sfery sacrum, co zawsze jest procesem społecznym.

Ten moment przejścia pomiędzy doświadczeniem opartym na wypracowanych w toku ewolucji gatunkowych mechanizmach a ich społecznym rozpoznanem jako religijnych jest jednak dla mnie rzeczywiście najtrudniejszy teoretycznie i pojęciowo. Dlatego nie stanowił on głównego

przedmiotu zainteresowania w mojej książce – jego rozpracowanie musi jeszcze poczekać. Co ciekawe, recenzja Magdaleny Zowczak uświadomiła mi, że zastanowienie się nad tym, skąd się biorą podstawy myślenia i działania religijnego, pojawiło się w mojej refleksji w reakcji na postrzeganie doświadczenia religijnego jako zjawiska *sui generis*, które powinno być rozpatrywane nie tyle w relacji do psychologii człowieka, jego pozycji społecznej czy moralności, ile jako zjawisko samoistne, rządzące się swoimi prawami. Moim zdaniem holistyczne podejście antropologiczne, tak jak je przedstawiłam powyżej, stoi wprost w opozycji do takiego traktowania doświadczenia religijnego. Antropolożka może, a nawet powinna, pozostawać w dialogu z religioznawstwem czy nawet teologią, jednak cele jej pracy są odrębne. I nie są przejawem redukcjonizmu, próby wyjaśnienia czy zrozumienia danego zjawiska przez odniesienie go do innych zjawisk. Zwrócenie uwagi na to, że objawienie ma aspekt ekonomiczny, psychologiczny, architektoniczny czy przestrzenny, nie jest przecież jego redukcją do żadnego z tych aspektów. Każde z tych odniesień jest częścią antropologicznego, holistycznego opisu. Natomiast niebezpieczne badawczo jest traktowanie jakiegokolwiek sfery życia człowieka jako samoistnej, oddzielnej i dającej się zrozumieć tylko w swoich własnych kategoriach. W przypadku religii takie podejście jest raczej podejściem teologicznym. Nie jest też redukcją stopniowe ograniczanie opisu do aspektu organizacyjnego. Skupienie się na wybranym wątku nie jest tożsame ze stwierdzeniem, że tylko ten wątek jest ważny. Natomiast problematyczne jest stwierdzenie, że *a priori* wiemy, czym religia jest i tylko gdy ten jeden aspekt opisujemy, to dotykamy rdzenia, kośca czy sensu religii. Na ogół wcześniej czy później okazuje się, że ten „kościół” czy „rdzeń” jest charakterystyczny dla konkretnego historycznego rozumienia religii i widząc sytuację, gdy go brak, antropolog traktujący religię jako zjawisko *sui generis* wykrzykuje: „ale przecież to nie jest religia!”. Moim zdaniem w tym momencie dopiero powinno się rozpocząć badanie czerpiące z bogatej teoretycznej spuścizny antropologii religii.

Oczywiście wiele osób definiuje swoje własne doświadczenia jako religijne – na tym właśnie polega zjawisko instytucjonalizacji. Recenzentka cytuje fragment z mojej książki, podając stronę 279, w którym mam mówić, że na czysto osobistym poziomie doświadczenie nigdy nie jest religijne i że pole religii tworzą instytucje i organizacje. Niestety nie udało mi się odnaleźć na tej stronie tego fragmentu, a także wydaje się on kontrowersyjny. Rzeczywiście uważam, że nadawanie doświadczeniu

statusu religijnego jest procesem społecznym, który nazwałam instytucjonalizacją lub za Ann Taves (2009) tworzeniem „specjalnych ścieżek”. Doświadczenie na poziomie jednostki nie jest religijne tylko, gdy mówimy o nim jak o zjawisku opartym na tych samych cechach ludzkiego myślenia i działania, które leżą u podłoża także wielu innych działań człowieka. Tylko w tym sensie na poziomie jednostki doświadczenie nie jest religijne. Natomiast nigdzie nie napisałam (a jeśli to zrobiłam, to muszę napisać sprostowanie; na razie jednak takiego fragmentu nie znalazłam), że osobiście, personalnie, ludzie nie doświadczają sacrum. Mamy przecież tysiące prac, chociażby prace samej Magdaleny Zowczak dotyczące osób, które postrzegają swoje doświadczenie jako religijne. Moje rozważania dotyczące doświadczenia miały na celu wyłącznie pokazanie, że u podstaw zjawisk definiowanych społecznie jako kontakt z sacrum leżą cielesne (włączając w to umysłowe), odczuwalne przez konkretne jednostki zdarzenia psychologiczne, będące u podłoża także wielu innych zjawisk, nie zawsze postrzeganych w danym miejscu i czasie jako powiązane z sacrum. W tym sensie doświadczenie religijne i religia nie są zjawiskami *sui generis*. Tak jak ekonomii nie musimy, jako antropologów, opisywać w terminach ekonomicznych, polityki w politycznych, a działalności naukowców w terminach nauk przez nich uprawianych, tak i nie musimy, a nawet nie powinniśmy, opisywać religii w terminach religijnych – jak już pisałam, jest to zadanie teologów. Nawet religioznawcy buntowali się przeciw takiemu podejściu, jak pokazała chociażby zażarta dyskusja wokół książki Russella McCutcheona (1997).

Rozróżnienie analityczne, które jest dla mnie najważniejsze i na którym się skupiałam w mojej pracy, to rozróżnienie między instytucją, jako społecznie rozpoznawalną drogą czy sposobem kontaktu z sacrum, a organizacją, jako rozpoznawanym aktorem społecznym. Wzięło się z antropologicznej praktyki porównawczej, która to praktyka jednocześnie pociąga i niepokoi recenzentkę. Jednak moim zdaniem antropolog zawsze dokonuje porównań, chociażby wtedy, gdy posługuje się pojęciem ukutym przez innego badacza, ale modyfikuje je tak, aby pomogło mu w zrozumieniu sytuacji w innym miejscu i czasie. Porównanie jest częścią tak zwanego momentu etnograficznego, czyli takiego podejścia do badań, kiedy antropolożka zdaje sobie sprawę, że nie wie, kiedy, co i w jaki sposób w jej obserwacjach jest ważne, i gdy daje sobie prawo, aby doświadczenie etnograficzne zdobyte podczas badań przekraczało te konkretne badania, jednocześnie będąc im totalnie oddaną (Starthern 1999).

Jak piszą Holbraad i Pedersen: „w Strathernowskim holizmie zawarte jest to, że przyszła etnografka mgliście przeczuwa, że nieznanne powiązania pojawią się w przyszłości, przekształcając pole jej informacji z historycznego artefaktu ograniczonego do konkretnego punktu w czasie (gdy miały miejsce badania terenowe) w transczasową skalę porównawczą (dzięki której mogą być budowane analogie). W tym sensie moment etnograficzny jest zarówno czymś więcej, jak i czymś mniej niż zdarzenie terenowe” (2017: 194).

Konieczność jasnego rozgraniczenia pojęciowego między instytucją a organizacją pojawiła się, gdy zaczynałam badania w Ukrainie, ale jeszcze ciągle prowadziłam badania na Ałtaju. Dopiero dzięki badaniom ukraińskim dotarło do mnie, w jaki sposób mogę mówić o tym, co obserwowałam na Ałtaju. Porównanie jest tu zatem rozumiane nie jako procedura naukowa oparta na stosowaniu tych samych metod, powiązanych z teorią wyższego rzędu, a jako kluczowa praktyka antropologiczna, polegająca na budowaniu i przebudowywaniu pojęć w rezultacie badań terenowych.

Dla Magdaleny Zowczak, o ile rozumiem, problematyczne nie jest samo odróżnienie instytucji od organizacji, a moje skupienie na działaniach Kościoła katolickiego jako organizacji religijnej. W tym kontekście recenzentka zarzuca mi tautologiczność i ideologiczny charakter mojego podejścia. Nie jest jasne, o jakiego rodzaju ideologię chodzi, ale wydaje się, że może chodzi o podejście do Kościoła z pozycji obserwatora, a jeśli nawet uczestnika, to nie tyle wiernego w Kościele, co z pozycji antropologicznej obserwacji uczestniczącej. Sposób, w który recenzentka pisze, sugeruje, że używa pojęcia ideologii w sensie potocznym jako pewnego rodzaju bariery uniemożliwiającej spojrzenie na rzeczywistość wykraczającą poza jej ramy. Magdalena Zowczak sugeruje, że moja ideologia każe mi postrzegać Kościół przede wszystkim jako scentralizowaną i zbiurokratyzowaną globalną organizację polityczną, która, jak każda organizacja, jest zainteresowana kontynuacją organizacyjnej kontroli doświadczeń i instytucji. A przecież, jej zdaniem, mamy Sobór watykański II z jego naciskiem na rozumienie Kościoła katolickiego jako wspólnoty wiernych; jest też *sensus fidei* – nadprzyrodzony zmysł wiary, swego rodzaju, o ile dobrze rozumiem, zmysł sprawiający, że od biskupa do wiernego istnieje zgoda w podstawowych kwestiach wiary i obyczajów. Zaznaczę na marginesie, że odwołanie do *sensus fidei* jest dla mnie zaprzeczeniem spuścizny antropologicznej przyznającej, że w każdej grupie społecznej, w każdej sieci relacji istnieją zmieniające się w czasie wielorakie postawy,

także kontestujące. Ale to jest temat dla rozważań poważniejszych, które muszę zostawić na inną okazję.

Recenzentka pisze, że to nie dla Kościoła, a dla mnie indywidualne objawienie nie ma znaczenia i to dla mnie doświadczenie wizjonera nie ma związku z tym, co się dzieje na miejscu objawienia. To zdanie podważa moją wiarygodność jako etnografki, mimo wszystkich komplementów, które od recenzentki otrzymałam w innych miejscach jej analizy mojej pracy. Powtórzę więc tutaj: to, że można wspierać rozwój miejsca objawień jednocześnie będąc przekonanym, że nie miały one miejsca, było dla mnie odkryciem, a nie założeniem badawczym. Podczas moich badań wielu przedstawicieli hierarchii kościelnej otwarcie mówiło, że podstawowym kryterium ich stosunku i działań wobec miejsca objawień jest ich ocena wpływu tego miejsca zarówno na pozycję, a przede wszystkim jedność Kościoła, w tym przypadku konkretnej eparchii, jak i na życie duchowe wiernych. Zdaję sobie sprawę, że dla wielu z nich obrona Kościoła jest obroną nie tylko hierarchicznej organizacji, lecz także wspólnoty wiernych, a nawet samej świętości. Nie zmienia to jednak faktu, że dla mnie odkryciem badawczym było, iż wsparcie czy odrzucenie miejsca objawień przez danego kapłana nie wynikało z tego, czy jest on przekonany o realności spotkania wizjonerek i pielgrzymów ze świętością, a raczej z innych, skomplikowanych względów.

Kościół katolicki jest jedynie przykładem organizacji religijnej i, tak jak Magdalena Zowczak zauważa, twierdzę, że pod wieloma względami nie różni się on od innych organizacji, także tych niereligijnych w drugim znaczeniu słowa religia. Jednakże Kościół katolicki jest też organizacją wyjątkową na wielu poziomach – jest przede wszystkim organizacją niezwykle trwałą. Moim zdaniem wynika to z tego, że zdołał on wypracować instytucje (!), które pozwalają na zachowanie trwałości i innowacyjność w ramach organizacji. Gdy piszę o tym, że Kościół katolicki nie jest zainteresowany tym, czy objawienie się wydarzyło na poziomie spotkania między boskością a wizjonerką, to wyraźnie zaznaczam, że piszę o Kościele jako organizacji. Nie redukuję Kościoła do tego aspektu, ale na nim się skupiam. Co ważne, interesował mnie przede wszystkim Kościół jako organizacja, ponieważ moim zdaniem tego aspektu w badaniach społecznych, a szczególnie antropologicznych, jest za mało.

Czy Kościół różni się od innych organizacji? Moim zdaniem tak, ale niekoniecznie jedynie w ten sposób, który sugeruje recenzentka. Jej spojrzenie jest w gruncie rzeczy spojrzeniem teologicznym. Dla mnie takie

spojrzenie jest przedmiotem analizy – nie do końca jeszcze przeprowadzonej, czekającej na dalsze prace, ale już zasygnalizowanej. Kościół jest organizacją i działa tak jak one, starając się zachować ciągłość i integralność, ale – i widać to wyraźnie także w recenzji – mobilizuje też znaczenia, które stawiają pod znakiem zapytania sam zamiar analizy jego działania jako organizacji. Jednym z zabiegów, często stosowanych w przypadku zwrócenia uwagi na fakt, że Kościół katolicki jest organizacją, jest natchmiastowa redefinicja Kościoła jako wspólnoty wiernych albo nawet jako ciała Chrystusa, działania Ducha Świętego, odbitego światła Chrystusa i tak dalej. To właśnie zrobiła w swojej recenzji Magdalena Zowczak. Zasugerowała, że Kościoła nie można analizować tak jak innych organizacji, bo jest to też wspólnota wiernych. Jeśli badacz próbuje to robić, to musi to robić z pobudek ideologicznych (czytaj: antykościelnych) i przyjmuje postawę redukcjonistyczną. Moim zaś zdaniem obowiązkiem badacza jest próba spojrzenia na zjawisko z różnych stron, a szczególnie z tych, które nie były za często analizowane.

Indywidualne doświadczenie wizjonerek i pielgrzymów nie zajmuje wiele miejsca w mojej pracy, dlatego że w przypadku objawień maryjnych to właśnie ono było najczęściej przedmiotem analiz naukowych, jak pokazuję w rozdziale drugim książki. Podążając za Marylin Strathern, postanowiłam zająć się tym, na czym się dotychczas w pracach antropologicznych nie koncentrowano. Oczywiście sytuacja w Dżubliku mi tę decyzję ułatwiła – wiele prac antropologicznych zwraca uwagę na rolę wizjonerów w tworzeniu samego miejsca objawień i na ich interakcje z pielgrzymami oraz olbrzymią pracę, także duchową, jaką ci ostatni wykonują, aby miejsce objawienia trwało. Nie jestem pewna, czy Dżublik stanowi wyjątek, jest jednak ciekawy, ponieważ pokazuje, że miejsce objawień może trwać w sytuacji, gdy wizjonerki zostały praktycznie odsunięte od interakcji z pielgrzymami i w relatywnie niewielkim stopniu angażują się w rozwój miejsca pielgrzymkowego.

Skupienie na Kościele jako organizacji pociągnęło u mnie pewne decyzje metodyczne, między innymi konieczność przeprowadzenia wywiadów z księżmi. Uważam, że uwagi recenzentki co do metodologii i metod przez mnie używanych mogą stanowić ważny punkt wyjścia do dyskusji o kształcie badań terenowych w antropologii, w szczególności w Polsce. Prawdą jest, że w książce znalazły się cytaty z wywiadów prowadzonych przede wszystkim z księżmi. Recenzentka sugeruje, że rozmawiałam z nimi dlatego, że jest to prostu wygodniejsze – wykształceni i uczeni wygłaszania

kazań duchowni potrafią w jasny sposób przekazać etnografce już niemal gotową interpretację rzeczywistości społecznej. Jest to niesprawiedliwa interpretacja mojej metodologii, i to na wielu poziomach. Ta krytyka pokazuje, jak ryzykowne jest umieszczanie cytatów z wywiadów w pracy, szczególnie w przypadku, gdy wywiady są tylko jedną z metod prowadzenia badań, i to bynajmniej nie najważniejszą. Forma cytowania dłuższego fragmentu wypowiedzi nawet wizualnie bardzo wpływa na odbiór książki, w dużym stopniu go dominując. Jednocześnie sprawia wrażenie „oddawania głosu” rozmówcom, co jest twierdzeniem nieuprawnionym. Co ciekawe, gdy Chris Hann wysłał mi link do własnej recenzji mojej książki, napisał w tekście emaila, jako dodatkową uwagę: mniej cytatów – więcej etnografii! Postaram się, aby stało się to moim mottem na najbliższe lata.

Wywiady z księżmi prowadziłam nie dlatego, że łatwiej jest z nimi rozmawiać niż ze świeckimi. Rozmawiałam z księżmi, bo interesowało mnie działanie organizacji religijnej. Wywiad był podstawową metodą, ponieważ umawianie się na konkretny termin stanowiło najprostszy sposób dojścia do tej ważnej dla mnie grupy badanych; sposób niedoskonały, dużo słabszy moim zdaniem niż obserwacja uczestnicząca. Dlaczego natomiast nie ma w pracy wielu cytatów z wywiadów z osobami świeckimi? Ponieważ ta metoda badawcza jest w moim odczuciu antropologicznie najmniej użyteczną dla zrozumienia rzeczywistości społecznej, a do osób świeckich mogłam dojść w inny sposób, po prostu z nimi mieszkając, jeżdżąc na pielgrzymki, podwożąc samochodem czy odwiedzając. Proszę zauważyć, że w mojej książce o Ałtaju, opartej na, muszę przyznać, bardziej gruntownych i długotrwałych badaniach terenowych niż badania ukraińskie (Halemba 2006), cytatów z wywiadów niemal nie ma. Prowadziłam je oczywiście, bo głównie tej metody byłam uczona podczas moich studiów magisterskich w Warszawie i do dziś mam w szufladach dziesiątki nagranych (i nieprzepisanych!) kaset z Ałtaju, które okazały się, jak widać, mniej użyteczne niż obserwacja uczestnicząca, a przede wszystkim staranne prowadzenie dziennika terenowego.

Po tym, co napisałam powyżej, powinno być jasne, dlaczego nie ma w mojej książce ani spisu rozmówców, ani spisu wywiadów. Nie ma ich, ponieważ wywiady nie są dla mnie główną metodą badawczą. Nie podważam ważności wywiadu jako metody badawczej *in toto*; podważam jednak jego status jako metody dominującej. Podstawowymi narzędziami antropologa w terenie są cierpliwość, czas i uwaga. Oraz rzetelnie prowadzony dziennik badań.

Antropologia religii jest dla mnie fascynująca, ponieważ umożliwia badaczce pozostawanie w samym centrum najważniejszych teoretycznych debat na najróżniejsze tematy: polityki, psychologii, pojęcia osoby, działania organizacji, tożsamości, rytuału, uczenia się, materialności, emocji, a także leczenia, teorii umysłu i poznania, kolonizacji. Można tak wymieniać bez końca. Moim zdaniem to, że ja i Magdalena Zowczak podchodzimy do zjawisk religijnych tak różnie, dobrze świadczy o kondycji antropologii religii w Polsce. Dobrze świadczy o jej poziomie też to, że mimo tak znaczących różnic w naszych podejściach potrafimy rozmawiać i zapraszać innych do debaty.

BIBLIOGRAFIA

- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bloch, M. (2008). Why religion is nothing special but is central. *Philosophical transactions of The Royal Society B: biological sciences*, 363(1499), 2055-2061. doi: 10.1098/rstb.2008.0007
- Bloch, M. (2016). Imagination from the Outside and from the Inside. *Current Anthropology*, 57(S13), 80-S87. doi: 10.1086/685496
- Halemba, A. (2019). Response to Konrad Talmont-Kaminski's Review: Embracing Apparitions for Unity. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 4(2), 196-208. doi: 10.1558/jcsr.38249
- Halemba, A. (2015). *Negotiating Marian Apparitions*. Budapeszt, Nowy Jork: Central European University Press. doi: 10.31250/1815-8870-2019-15-40-179-187
- Halemba, A. (2006). *The Telengits of Southern Siberia: landscape, religion and knowledge in motion*. Londyn, Nowy Jork: Routledge.
- Hann, C. (2017). Review of Negotiating Marian Apparitions. The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine. By Agnieszka Halemba. *Slavic Review*, 76(2), 538-540.
- Holbraad, M., Pedersen, M. A. (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/9781316218907
- Kapferer, B., A. Eriksen, K. Telle (red.) (2010). *Contemporary Religiosities: Emergent Socialities and the Post-Nation-State*. Berghahn Books.
- Kormina, J. (2019). A Review of Agnieszka Halemba, Negotiating Marian Apparitions: The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine, *Antropologičeskij forum*, 40: 179-187.

- Luehrmann, S. (2017). Negotiating Marian Apparitions: Book Review. *The Anthropology of Christianity Bibliography Blog*. Pozyskano z <https://www.blogs.hss.ed.ac.uk/anthrocybib/>
- McCutcheon, R.T. (1997). *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. Oxford University Press.
- Pasieka, A. (2017) Review of Negotiating Marian Apparitions. The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine, by Agnieszka Halemba. *Journal of Religion in Europe*, 4, 487-489. doi:10.1163/18748929-01004006
- Siekierski, K. (2017). Review of Negotiating Marian Apparitions: The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine. By Agnieszka Halemba. *Religion, State and Society*, 45, 2, 160-162. doi: 10.1080/09637494.2017.1314081
- Strathern, M. (1999). *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. Athlone Press.
- Talmont-Kaminski, K. (2019). Embracing Apparitions for Unity: Agnieszka Halemba on a Marian Apparition Site. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 4(2), 184-195. doi: 10.1558/jcsr.37552
- Zowczak, M. (2017). Negocjowanie znaczenia objawień maryjnych na Zakarpaciu, czyli badania polityki religii w perspektywie kognitywistycznej według monografii Agnieszki Halemby. *Lud*, 101(1), 425-444. doi:/10.12775/lud101.2017.15