

Kategorie analityczne i ich operacjonalizacja

3.1. Imaginaria religijne, habitus i „sakralne ja” – paradygmat ucieleśnienia w ujęciu Thomasa Csordasa

Jedno z proponowanych we współczesnej antropologii ujęć poświęconych problematyce uzdrowień religijnych stanowi „paradygmat ucieleśnienia” Thomasa Csordasa. Rozumie on go jako spójną metodologiczną perspektywę, która za punkt wyjścia dla badań antropologicznych obiera ludzkie ciało (gesty, reakcje, wypowiedzi, działania). Ciało stanowi w jej ramach miejsce wytwarzania, a jednocześnie obiektywizowania tego, co religijne, a zarazem transcendentne. Jednocześnie Csordas pragnie wykraczać poza kartezjańskie dualizmy typu umysł–ciało, podmiot–przedmiot; stara się oprzeć swoją teorię na bardziej integralnej wizji człowieka i świata (Csordas 1990). Dlatego też „ja” (ang. *self*) według Csordasa „nie jest ani substancją, ani wyodrębnioną całością, lecz nieokreśloną możliwością angażowania się czy też nastawienia wobec świata, charakteryzującą się wysiłkiem i refleksyjnością. Tak rozumiane, stanowi splot prerefleksyjnego doświadczenia cielesnego, kulturowo ukształtowanego świata czy środowiska oraz sytuacyjnej specyfiki, czyli innymi słowy habitusu” (Csordas 1997, s. 5). Zanim „ja” zostanie zobiektywizowane, jest ono po prostu „trybem bycia w świecie”, z kolei zobiektywizowane jest osobą – ukonstytuowaną kulturowo reprezentacją „ja” (Csordas 1997, s. 13–14). Duży wpływ na to, jak owo „ja” postrzega świat, ma jego ciało i habitus. Csordas definiuje habitusy za Pierrem Bourdieu jako „systemy trwałych i przedkładanych dyspozycji, ustrukturuowanych struktur predysponowanych do tego, by funkcjonować jako struktury strukturujące, czyli jako zasady generujące i organizujące praktyki oraz wyobrażenia” (Bourdieu 2008, s. 72–73). Także ja używam tego terminu w takim rozumieniu, uznając, że habitus jest „zasadą generującą i unifikującą/uspajniającą wszystkie praktyki” (Csordas 1997, s. 7;

2002, s. 63; Bourdieu 1977, s. 72), ale też wyobrażenia i doświadczenia. Znaczącą rolę w przyswajaniu i propagowaniu jego specyfiki odgrywa też „społecznie wyuczone ciało” (*socially informed body*).

Indywidualne systemy dyspozycji są strukturalnymi wariantami habitusu grupowego (Csordas 1997, s. 12). Dlatego niezmiernie istotne dla antropologów jest uchwycenie momentów, w których jednostka powiela matryce konkretnego habitusu religijnego, a jej zachowanie jest traktowane przez daną społeczność czy grupę jako dowód wiarygodności wiary wyznawanej w obrębie konkretnego habitusu. Momenty te sprzyjają bowiem powstawaniu wrażenia, że to indywidualne doświadczenie, a nie społeczeństwo potwierdza słuszność wiary w konkretną formę religijnego uzdrowienia. Właśnie one pozwalają zrozumieć, dlaczego uzdrowienia religijne są efektywne dla osób w nie zaangażowanych, służą obiektywizowaniu sakralnych mocy w procesie religijnego leczenia (Csordas 1997, s. 3). Efektywność uzdrowienia Csordas lokuje w samym „ja”, które pragnie rozumieć w sposób pozwalający na rozpoznanie transformatywnego efektu uzdrowień, sprawdzającego się w analizach porównawczych (Csordas 1997, s. 4). Próbuje on również uwzględnić znaczenie „ja”, które postrzega i doświadcza owych praktyk, a jednocześnie wyeksponować kulturowe i społeczne uwarunkowania owego postrzegania i doświadczenia.

Według Csordasa kluczową cechą „ja” jest jego orientowanie się w świecie, możliwe dzięki jego zdolności postrzegania. To dzięki niej „ja” obiektywizuje świat, ale też staje się samoświadome, czyli rozpoznaje siebie jako podmiot w świecie podmiotów (Csordas 1997, s. 6). „Ja” egzystuje w ciele, a zarazem w świecie, który jest kulturowy (Csordas 1997, s. 7). To jego fizyczne i społeczne uposażenie ma wpływ na to, jak postrzega świat i siebie oraz jak dokonuje ich obiektywizacji. Jednocześnie jeszcze zanim urefleksyjni to, co postrzega, i zobiektywizuje, jego postrzeganie znajduje się pod wpływem konkretnego habitusu.

Wychodząc od problematyki percepcji, Csordas za Maurice Merleau-Ponty’em definiuje ciało jako „pewne nastawienie do świata” (Merleau-Ponty 1962, s. 303; za: Csordas 2002, s. 84), a zarazem „integralną część postrzegającego podmiotu” (Csordas 1997, s. 9). Według Merleau-Ponty’ego akt postrzegania jest uprzedni wobec przedmiotów (i w ogóle dystynkcji przedmiotu i podmiotu¹), stanowiących jego końcowy efekt. „Na poziomie postrzegania nie ma przedmiotów, po prostu jesteśmy my w świecie” (Csordas 2002, s. 61). Ponadto postrzeganie nie jest nigdy do końca zdeterminowane, bo zawsze

¹ Prekursorem antropologicznej krytyki odróżnienia przedmiotu i podmiotu jest według Csordasa Hallowell (Csordas 1990), a tego typu podział to efekt analizy i refleksji (Csordas 1997, s. 9).

w jego zasięgu znajduje się więcej, niż rejestruje oko, zatem podmiot nie zdaje sobie sprawy ze wszystkiego, co widzi² (Merleau-Ponty 2001, s. 237). Jak zauważa Merleau-Ponty, świat sam w sobie jest „niewyczerpywalny” (Merleau-Ponty 2001, s. 14). To, co z postrzegania go zostanie uprzedmiotowione/zobiektywizowane i uchwycone przez „ja”, zależy od jego intencjonalności (Csordas 2002, s. 62). Jednocześnie każde postrzeganie i każda świadomość są intencjonalne, nie tylko w sensie świadomego aktu, ale także na etapie, gdy postrzeganie nie zostało jeszcze urefleksyjnione (Csordas 1997, s. 80; Merleau-Ponty 2001, s. 15). Świadomość jest „projektem świata”, ciągle się do niego zwraca i do niego odnosi, chociaż go nie posiada (Merleau-Ponty 2001, s. 15), a zarazem świadomość „jest świadomością czegoś” (Merleau-Ponty 2001, s. 23). Samą zaś świadomość Merleau-Ponty (ze względu na to, że nie jest ona nigdzie „umiejscowiona”³) definiuje jako „myślenie postrzegania” (Merleau-Ponty 2001, s. 57). Według niego ciało można poznać, jedynie przeżywając je (Merleau-Ponty 2001, s. 219).

Merleau-Ponty postuluje badanie doświadczania procesu percepcji od jej fazy początkowej⁴ (wychodząc od ciała w kierunku postrzeganego przedmiotu), a nie od końca (od przedmiotów do poznającego podmiotu). Dlatego Csordas pisze, że fenomenologia w pierwszej kolejności interesuje się samym aktem postrzegania, a nie jego przedmiotem (Csordas 1990, s. 9). To „opisowa nauka o egzystencjalnych początkach (na przykład religijnych uzdrowień), a nie już ukonstytuowanych kulturowo przedmiotach/wytworach” (Csordas 1997, s. 8). Tym, co interesuje antropologa w tym kontekście, są procesy obiektywizacji tego, co postrzega i czego doświadcza podmiot. Obiektywizowanie to nie tylko powielanie danego habitusu⁵, ale tworzenie go (Csordas 1997, s. 14). Jak pokażę w kolejnym rozdziale, w procesie obiektywizacji wiary znaczącą rolę odgrywają tzw. formy czuciowe (Meyer 2006), które współkonstytuują konkretny habitus, a zarazem go reprodukują.

Postrzeganie w rozumieniu Merleau-Ponty’ego jest niedefiniowalne, perspektywiczne i sytuacyjne, stanowi warunek możliwości wszelkiego doświadczenia

² Jak pisze Merleau-Ponty: „Kiedy widzę przedmiot, czuję zawsze, że byt jest jeszcze, poza tym, co widzę aktualnie – nie tylko byt widzialny, ale też byt dotykalny czy uchwytny słuchem, a nadto nie tylko byt zmysłowy, lecz jeszcze pewna głębia przedmiotu, której nie wyczerpuje żaden wyraz zmysłowy” (Merleau-Ponty 2001, s. 237).

³ Gdyby tak było, to „nie mogłaby powołać do **istnienia dla siebie samej** innych rzeczy, gdyż na podobieństwo rzeczy spoczywałaby w sobie” (Merleau-Ponty 2001, s. 57).

⁴ Moment, od którego zaczyna się postrzeganie, Merleau-Ponty nazywa momentem transcendencji (za: Csordas 1990, s. 9).

⁵ Csordas używa terminu „kultura”.

oraz warunkuje dostęp do świata. Zaczyna się ono od ciała (tego, co się dzieje w nim i z nim), a kończy na przedmiocie. Inspirując się myślą Merleau-Ponty’ego, Csordas proponuje badać uzdrowienia religijne, zaczynając od ich egzystencjalnych początków, a tym samym od uchwycenia momentu, w którym podmiot/„ja” nie dokonuje jeszcze urefleksyjnienia i uprzedmiotowienia tego, co postrzega (Csordas 1997, s. 8). Moment ten uznaje za przedabstrakcyjny, ale już kulturowo uwarunkowany, ponieważ postrzeganie podlega normom przyjętym w danym habitusie (Csordas 1997, s. 8). Podmiot uczy się doświadczania i postrzegania pewnych rzeczy, obchodzenia się z nimi w sposób obowiązujący w danym habitusie (Csordas 1997; Meyer 2012, s. 27). Wytwarzanie kulturowych przedmiotów zależy od wspomnianej już intencjonalności (Csordas 1990, s. 10), ale też od naszych warunków fizycznych (na przykład wyprostowanej postawy, która sprawia, że obchodzimy się z daną rzeczą tak, a nie inaczej) (Csordas 1990, s. 10). Csordas czyni założenie, że to urefleksyjnienie odpowiada za uprzedmiotowienie tego, co podmiot postrzega, a tym samym tworzy pewne zjawiska, jak na przykład demony postrzegane jako przyczyny chorób (Csordas 1997, s. 9).

Dlatego Csordas pisze, że to nie Bóg, a ciało jest miejscem, w którym znajduje się to, co sakralne, a jednocześnie to ciało stanowi egzystencjalną podstawę kultury (Csordas 2002, s. 87). Tym, co pomaga „ja” w ucieleśnieniu dyspozycji danego habitusu, są według Csordasa rytuały (Csordas 1997, s. 24), które Meyer z kolei wlicza do form czuciowych. Spójny rytualny system rozwija w wiernych poczucie, że doznają kontaktu z Boskim Innym (Csordas 1997, s. 24), a w opisywanych przeze mnie przypadkach rozwija w nich poczucie, że doznają kontaktu z różnie rozumianymi energiami.

Według Csordasa odzwierciedleniem specyfiki danego habitusu religijnego są imaginaria akceptujących go podmiotów. Csordas posługuje się słowem *imagery*, które zdecydowałam się tłumaczyć jako „wyobrażenie”, a nie „obrazowanie”. Stanowi ono w języku polskim lepszy odpowiednik ang. *imagery*, rozumianego jako coś, co widzimy oczami, wyobrażamy sobie, czy odczuwamy (Csordas 1997, s. 79). To wyobrażnię Csordas uznaje za główną modalność ludzkiej kreatywności i tworzenia siebie (Csordas 1997, s. 79). Nie rezygnuje on z semiotycznego podejścia do słowa *image* (obraz, wizerunek), rozumianego jako znak czegoś (*image as sign*⁶),

⁶ Dlatego korzysta z semiotyki Charlesa S. Peirce’a, pisząc na przykład, że objawieniowe obrazowania charyzmatycznych uzdrowicieli są znakami, ponieważ mają jasno sprecyzowaną zawartość służącą za znak, „przedmiot, jakim jest problem lub sytuacja wskazana przez znak oraz interpretującego” (Csordas 1997, s. 85).

ale uważa, że należy jednocześnie uwzględnić perspektywę fenomenologiczną, skoncentrowaną na tym, jak wyobrażenia angażują ciało i jak są przez nie wytwarzane i przeżywane w jego świadomości (*image in consciousness*) (Csordas 1997, s. 85, 106). Oczywiście, do samej świadomości nie ma bezpośredniego dostępu; jako pojęcie jest ona pewnym konstruktem intelektualnym, ale można próbować ją analizować poprzez werbalne i cielesne ekspresje (Csordas 1997, s. 140). Nie jest ona bowiem oderwana od ciała, lecz niejako w nie wpisana. Wyobrażenie jako znak na przykład tego, co boskie czy demoniczne, może być intersubiektywnie konstytuowane w rytualnym performansie, ale może też być doświadczane wewnątrznie, na przykład jako głos Boga, który musi być jednak rozpoznawany jako wyraz pewnej kulturowo znanej sytuacji; na przykład w charyzmatycznych wspólnotach nazywana jest ona „słowem wiedzy” czy też „proroctwem” (Csordas 1997, s. 144). Z kolei w kościołach pentekostałnych (czy w katolickich ruchach odnowy w Duchu Św.) omdlenie w czasie nabożeństwa o uzdrowienie jest interpretowane jako „spoczynek w Duchu Świętym” i dowód na to, że Bóg interesuje się daną osobą (Csordas 1997, s. 247).

Biorąc pod uwagę fakt, jak wiele zmysłów jest zaangażowanych w obiektywizowanie wyobrażeń, Csordas wyróżnia: wyobrażenia wizualne (mentalne obrazy), haptyczne/kinestetyczne (wywoływane na przykład przez uczucie ciepła, bólu), intuicyjne, słuchowe, zapachowe, afektywne, motoryczne (na przykład odczuwanie impulsu, by coś powiedzieć lub zrobić) i pojawiające się w snach (Csordas 1997, s. 88, 92). Właśnie taki ich podział wyraża fenomenologiczne podejście interpretacyjne i związane z nim szeroko pojmowane rozumienie wyobrażeń.

W swojej pracy nie używam jednak kategorii świadomości, ani – jak pisałam – nie korzystam z semiotyki Charlesa Pierce’a. Specyfika pozyskanego przeze mnie materiału terenowego stawia przede mną inne wyzwania niż te, z jakimi musiał uporać się Csordas. Natomiast stosuję zaproponowaną przez niego kategorię „religijne imaginaria” oraz (podobnie jak on) próbuję wy badać, jakie osoby w danej społeczności mają na nie największy wpływ.

Obiektywizowanie, ucieleśnianie i wytwarzanie imaginariów nie dzieje się bowiem samoistnie, a znaczącą rolę odgrywają tu tzw. „specjaliści od kulturowej obiektywizacji” (Csordas 2002, s. 65), czyli osoby darzone szczególnym społecznym zaufaniem, które mają społeczny mandat „do aranżowania, rozróżniania i klasyfikowania emocji i refleksji innych” (Csordas 2002, s. 65). Może to wynikać z odgrywanej przez nie w społeczeństwie roli (jak kapłan, psycholog, nauczyciel, polityk, dziennikarz) albo ich wyjątkowej charyzmy