



# Biografie naukowe

**PERSPEKTYWA TRANSDYSCYPLINARNA**

pod redakcją  
**MARCINA KAFARA**



WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO • ŁÓDŹ 2011

# Biografie naukowe

**PERSPEKTYWA TRANSDYSCYPLINARNA**

## Tom 1



Komitet redakcyjny serii *Perspektywy Biograficzne*:

**Arthur P. Bochner, Carolyn Ellis, Marcin Kafar** (redaktor naczelny),  
**Elżbieta Kowalska-Dubas, Grzegorz Michalski,**  
**Monika Modrzejewska-Świgulska, Jacek Piekarski,**  
**Danuta Urbaniak-Zajac, Andrzej P. Wejland,**  
**Aleksandra Wodzyńska** (sekretarz)

\*

Seria *Perspektywy Biograficzne* jest miejscem spotkania przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych, którzy swoje praktyki badawcze sytuują w horyzoncie paradygmatu auto/biograficznego w różnych jego odsłonach.

Kolejne tomy wypełnią rozważania nad teoretycznymi i metodologicznymi aspektami badań auto/biograficznych, a także systematyczne studia poświęcone mało rozpoznanemu dotychczas zagadnieniu auto/biografii naukowych.

Inicjatywa wydawnicza *Perspektywy Biograficzne* pomyślana jest ponadto jako przedsięwzięcie promujące ideę szeroko pojętej antropologizacji nauki, która – w przekonaniu jej pomysłodawców – sprzyja scalaniu platformy myślowo-społecznej ukierunkowanej na tworzenie przestrzeni dialogicznej i autoformatywnej.

# Biografie naukowe

**PERSPEKTYWA TRANSDYSCYPLINARNA**

pod redakcją  
**MARCINA KAFARA**



WYDAWNICTWO UNIwersytetu ŁÓDZKIEGO • ŁÓDŹ 2011

Redaktor naczelny serii „Perspektywy Biograficzne” – *Marcin Kafar*

Recenzent

*Mirosław Sobecki*

Korekta

*Bogusława Kwiatkowska*

Projekt logo serii „Perspektywy Biograficzne” – *Agnieszka Oklińska*

Okladkę projektowała

*Barbara Grzejszczak*

Carolyn Ellis, *Jumping On and Off the Runaway Train of Success: Stress and Committed Intensity in an Academic Life*, „Symbolic Interaction”, vol. 34, no. 2 (Spring 2011), pp. 158-172. Copyright © (2011) by the Society for the Study of Symbolic Interaction. Reprinted by permission of University of California Press.

Fotografia na czwartej stronie okładki przedstawia uczestników seminarium *Biografie. Między «profesjonalnym» a «nieprofesjonalnym» wymiarem uprawiania humanistyki* (Łódź, 20 maja 2011). Ostatni rząd (od lewej): Marcin Kafar, Łukasz Dominiak, Michał Rydlewski, Michał Wróblewski i Michał Mokrzan; w rzędzie środkowym: Marta Songin, Andrzej P. Wejland, Jacek Piekarski, Marcin M. Bogusławski; poniżej: Monika Modrzejewska-Świągulska, Danuta Urbaniak-Zajac, Katarzyna Wojtysiak-Wawrzyniak oraz Małgorzata Kostrzyńska

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011

ISBN 978-83-7525-639-0

# Spis treści

<b>Wprowadzenie</b> (Marcin KAFAR) .....	7
<b>Część I. MIĘDZY „PROFESJONALNYM” A „NIEPROFESJONALNYM” WYMIAREM UPRAWIANIA HUMANISTYKI</b> .....	13
Rozdział 1: Andrzej Paweł WEJLAND, <i>Horyzont – nawrócenie – narracja. Tożsamość i obcość w naukowym świecie humanistów</i> .....	15
Rozdział 2: Marcin KAFAR, <i>Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego</i> .....	37
Rozdział 3: Carolyn ELLIS, <i>Mknący pociąg, czyli zmienne koleje kariery. Życie akade- mickie pod wysokim napięciem</i> .....	67
Rozdział 4: Marcin KAFAR, <i>Michel Foucault jako heterotopia</i> .....	85
Rozdział 5: Michał WRÓBLEWSKI, <i>Życie w relacjach. Biografie naukowców w kon- tekście Teorii Aktora-Sieci</i> .....	101
Rozdział 6: Monika MODRZEJEWSKA-ŚWIGULSKA, Marcin Maria BOGUSŁAWSKI, <i>Czy istnieje „profesjonalny” i „nieprofesjonalny” wymiar biografii? Rozwa- żania na kanwie Opowieści autobiograficznej Michała Głowińskiego. Refleksja rozpisana na dwa głosy</i> .....	127
Rozdział 7: Marta SONGIN, <i>Doświadczenie etnograficzne i polityka usytuowania</i> .....	151
Rozdział 8: Małgorzata KOSTRZYŃSKA, <i>„Historia każdego rozbitka jest zawsze moją historią” – o współistnieniu biografii badanego i badacza</i> .....	165
Rozdział 9: Łukasz M. DOMINIAK, <i>Autokontrola biograficzna podmiotu jako warunek socjologii i antropologii refleksyjnej. Ku praktycznej epistemologii nauk społecznych</i> .....	187
<b>Część II. MIĘDZY ŻYCIEM A OPOWIEŚCIĄ O ŻYCIU. DYSKUSJA NAD AUTO/BIOGRAFICZNYMI WYMIARAMI DOŚWIADCZENIA</b> .....	195
<b>Summaries</b> .....	235
<b>Noty o autorach</b> .....	239

# Contents

<b>Introduction</b> (Marcin KAFAR) .....	7
<b>Part I. BETWEEN THE „PROFESSIONAL” AND “NON-PROFESSIONAL” DIMENSION OF THE HUMANITIES</b> .....	13
Chapter 1: Andrzej Paweł WEJLAND, <i>Horizon – conversion – narration. Identity and foreignness in the scientific world of humanists</i> .....	15
Chapter 2: Marcin KAFAR, <i>Biographic epiphanies in the context of developing the qualitative thought-collective</i> .....	37
Chapter 3: Carolyn ELLIS, <i>Jumping on and off the runaway train of success: stress and committed intensity in an academic life</i> .....	67
Chapter 4: Marcin KAFAR, <i>Michel Foucault as heterotopia</i> .....	85
Chapter 5: Michał WRÓBLEWSKI, <i>Life in relations. Biographies of scientists according to the actor-network theory</i> .....	101
Chapter 6: Monika MODRZEJEWSKA-ŚWIGULSKA, Marcin Maria BOGUSŁAWSKI, <i>Does the “professional” and “non-professional” dimension of biographies exist? Deliberations on Opowieść autobiograficzna (Autobiographical story) by Michał Głowiński. Reflection split into two voices</i> .....	127
Chapter 7: Marta SONGIN, <i>Ethnographic experience and the politics of being positioned</i> .....	151
Chapter 8: Małgorzata KOSTRZYŃSKA, <i>“The history of each wreck is also the history of mine” – on coherence of the researcher’s and the researched person’s biographies</i> .....	165
Chapter 9: Łukasz M. DOMINIAK, <i>Autobiographical self-monitoring as a condition of the reflexive sociology and anthropology. Towards a practical epistemology of social sciences</i> .....	187
<b>Part II. BETWEEN LIFE AND STORY ABOUT LIFE. DISCUSSION ON AUTO/BIOGRAPHICAL DIMENSIONS OF EXPERIENCE</b> .....	195
<b>Summaries</b> .....	235
<b>Notes on contributors</b> .....	239

## Wprowadzenie

Próbując wyznaczyć inicjalny punkt moich zainteresowań biograficznych, sięgam pamięcią do połowy lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Wtedy właśnie, kończąc pierwszy etap przyjmowania „szlifów” etnologiczno-antropologicznych (za takie uznać należy przygotowywanie się do uzyskania magisterium), natrafiłem (nieco zresztą przypadkowo) na teorię stanów liminalnych Victora Turnera. Koncepcja ta na gruncie polskim była w tamtym okresie prawie zupełnie nieznaną. Wspominali o niej nieliczni teoretycy antropologii (por. Burszta, Buchowski 1992), wyimkowo stosowali ją chłonni nowatorskich rozwiązań interpretacyjnych folklorysty i etnologzy (por. Wasilewski 1989; Sulima 1995), i tylko sporadycznie znajdowała ona uznanie wśród socjologów (por. Czyżewski 1997). Skupiano się przy tym głównie na treści uchodzących za klasyczne dzieł: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (1969) i *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society* (1978). W moim przypadku dialog z Turnerem przybrał odmienną postać. Owszem, erudycyjne i chwytliwe pojęciowo odkrycia szkockiego myśliciela okazywały się ogromnie przydatne dla naukowego pisarstwa o marginalizowaniu osób cierpiących na AIDS, o Nikiforze Krynickim jako autsajderze kulturowym, czy o nacechowanej „granicznymi” atrybutami *Techno Culture* (wspomnianym tematом poświęciłem pracę magisterską zatytułowaną *Tematy, których mi nie odradzano. Szkice z antropologii współczesności* (Łódź 1997)), ale jednocześnie służyły czemuś więcej. Z perspektywy czasu, dla określenia tego, co starałem się robić, użyłbym zwrotów typu „metoda retrospektywna”, „traktowanie badacza jako przedmiotu badania”, „przyglądanie się sobie połączone z przeglądaniem się w sobie”, „ja-antropolog jako Ten Inny” itp. Krótko mówiąc, jako dojrzewający antropolog podjąłem się niełatwego i z wielu względów ryzykownego zadania wprowadzenia w dyskurs akademicki treści mocno zsubiektywizowanych, odnajdowanych na różnych poziomach doświadczeń (tak *pre-*, jak i *wewnątrz*tekstowych). Celem podobnych zabiegów miało być odsłonięcie zakrytego wcześniej *antropologicznego* wymiaru antropologii; ujmując to inaczej: zależało mi na przywróceniu nauce o człowieku ludzkiej twarzy. W *mojej* antropologii chciałem zajmować się mechanizmami leżącymi u podstaw działania światów społecznych, ale jeszcze bardziej chciałem za jej pomocą docierać do osoby z „krwi i kości”, do kogoś, kto *czuje, cierpi, kocha*,



*jest słaby lub mocny, śmieje się i płacze, kto... żyje.* Antropologia z ludzką twarzą (do uprawiania teje gorąco zachęcał mnie mój promotor, Profesor Andrzej Paweł Wejland) wydawała mi się tyleż ponętna, co zdradliwa. Nie mając bowiem pod ręką gotowych metodologicznych wzorów, w znacznej mierze zmuszony byłem postępować intuicyjnie. Kierowałem się przeczuciami, chwytając wszelkie nadarzające się okazje, aby potwierdzić ich trafność. Jedno z olśnień, jakich doznałem, pojawiło się przy lekturze *Słowa wstępnego do Procesu rytualnego*. Przygotował je Roger D. Abrahams zwracający uwagę między innymi na aktorskie zdolności Turnera. Uczeń Victora Wittera nazywa swego nauczyciela showmanem, który z równą swobodą wcielał się w trakcie wykładów w rolę mędrca, mistrza ceremonii bądź kłowna. „Ów sceptyk obdarzony mistyczną siłą wydawał się kwitnąć w tajemniczych światach rytuału, umiejętnie prowadząc [słuchaczy — przyp. M.K.] przez niezwykle doświadczenie rytualnej transformacji [...]. Potrafił być wspaniałym wykładowcą, dynamicznym seminarzystą oraz charyzmatycznym aktorem w dramatach niesionych przez życie” — opowiada Abrahams (1995: v), upatrujący zarazem rozwoju wyjątkowej osobowości fundatora antropologii symbolicznej, w twórczej atmosferze jego rodzinnego domu! To rzucone mimochodem intrygujące spostrzeżenie<sup>1</sup> zadziało na mnie niczym spust, uruchamiając ciąg wartych tutaj odnotowania skojarzeń. Uświadomiłem sobie, iż Turner pa-

---

<sup>1</sup> Spostrzeżenie, co ciekawe, znajdujące potwierdzenie w opinii samego Turnera, który we *Wstępie* do wydanej pośmiertnie książki *Od rytuału do teatru*, dobitnie wskazuje na ściśle powiązania występujące pomiędzy własnymi naukowymi odkryciami a doświadczeniami wyniesionymi z dzieciństwa. Zależności te są dobrze zobrazowane przez autobiograficzne fragmenty poświęcone np. rodzeniu się wyobraźni antropologicznej (rozbudzonej ponoć wspaniałymi morskimi widokami i zaostrożonej zapachem sosnowych drzew New Forest) czy źródłem specyficznego podejścia do dramatów społecznych (osadzonych w podglebiu emocjonalnym — przekazanym Victorowi przez matkę (uznaną aktorkę, a zarazem założycielkę Szkockiego Teatru Narodowego), i analitycznym — „zaszczepionym” mu przez ojca (z zawodu inżyniera). Czytamy m.in.: „Okres studiów uniwersyteckich obudził we mnie naukowca — to spuścizna po moim ojcu; z kolei doświadczenia terenowe to czas odkrywania matczynego dziedzictwa: teatru. Bieguny te zeszyły się w zaproponowanej przeze mnie opisowej i analitycznej kategorii — w «dramacie społecznym». [...] Dla naukowca we mnie — dramat społeczny uwidaczniał «taksonomię» relacji społecznych między aktorami (ich powiązania rodzinne, pozycje strukturalne, klasy społeczne, status polityczny itp.), aktualne związki i opozycje interesów i przyjaźni, sieci powiązań osobistych i relacji nieformalnych. Dla artysty we mnie — dramat odsłaniał swoje indywidualne oblicze, osobisty styl związany z umiejętnościami retorycznymi aktorów, różnicami w postawach moralnych i estetycznych, z deklarowanymi i rzeczywistymi wyborami” (Turner 2005: 9). Gdzie indziej Turner pisze: „Zapewne gdyby nie wczesny kontakt ze sceną — moje pierwsze wyraźne wspomnienie teatralne to *Burza* w reżyserii sir Franka Bensona, miałem wtedy może pięć lat — nie byłbym później wrażliwy na «teatralny» aspekt życia społecznego, szczególnie w tak zwartych wspólnotach jak afrykańskie wioski. Łatwo było zauważyć analogię, albo lepiej homologię, zachodzącą pomiędzy sekwencjami ponoć «spontanicznych» zdarzeń ujawniających konflikty istniejące w tych wioskach a charakterystycznymi «formami procesualnymi» zachodniego dramatu, oczywistymi od czasów Arystotelesa, a także zachodnią epiką i formami sagowymi” (s. 10).

sjonujący się teatrem, Turner przyjmujący rolę samozwańczego aktora, Turner zajmujący się egzegezą rytuałów, Turner włączony w dramaty społeczne i Turner opisujący je na modłę naukową składają się na tę samą, nierozdzielną wewnętrznie postać.

Doznana epifania „życia jako jedności” (parafrazuję wypowiedź Andrzeja P. Wejlanda — por. Część II niniejszej pracy) zyskała niebagatelną wagę. Nie tylko pozwoliła mi ona wydobyć z Turnerowskiej myśli odcień świetnie tłumaczący wybór osobliwych dróg badawczych podjętych przez jej autora, ale stała się też cennym impulsem do zajęcia się w sposób usystematyzowany problemem miejsca osobowego „ja” w nauce, „ja” przejawiającego się i możliwego do uchwycenia w różnych formach biografizmu i autobiografizmu.

Oddawana w ręce Czytelnika książka stanowi istotny element realizacji projektu, który ma finalnie zmierzać do stworzenia platformy badawczej ukierunkowanej na wielowymiarowe transdyscyplinarne studia nad auto/biografizmem.

Monografia *Biografie naukowe*, pierwsza z prac przygotowanych w ramach serii wydawniczej *Perspektywy Biograficzne*, składa się z dwóch wzajemnie uzupełniających się części. Część I zawiera 9 artykułów, przypisanych do osobnych, acz ściśle korespondujących ze sobą merytorycznie rozdziałów, natomiast Część II wypełnia, poddany niezbędnym retuszom i dopowiedzeniom, zapis dyskusji, jaka toczyła się z udziałem Autorów oraz zaproszonych gości 20 maja 2011 r. na Wydziale Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego. Dość nietypowa forma publikacji nawiązuje zatem do idei żywej wymiany poglądów i czerpania inspiracji z dialogu toczącego się twarzą w twarz. Nasze majowe spotkanie (jego uczestnicy uwiecznieni są na fotografii zamieszczonej na tylnej stronie okładki), poprzedziły wysiłki opracowania materiałów (w większości przypadków gotowych już do wydania tekstów, w innych — obszernych streszczeń), które były odpowiedzią na redaktorską „zachętę” do poczynienia refleksji dotyczących, jak to wstępnie ująłem, zależności istniejących między „profesjonalnym” i „nieprofesjonalnym” wymiarem uprawiania humanistyki. Wprowadzone rozróżnienie — celowo wzięte w cudzysłów, aby zyskać przynajmniej niewielki odstęp od jego pierwotnego użycia (jest nim teoria i metodologia pedagogiki społecznej w wydaniu Jacka Piekarskiego (2009)) — przy zaaplikowaniu go na potrzeby dociekań auto/biograficznych, stosunkowo dobrze oddaje niezwykle ważki aspekt *napięcia* pojawiającego się na styku prywatnej sfery naszego życia ze sferą zawodową. Narracje Laurel Richardson, Carolyn Ellis czy Arthura P. Bochnera (por. Rozdz. 2 i 3) dobitnie pokazują, że nauki nie uprawiają wyabstrahowane ze świata jednostki, ale ukontekstowani kulturowo i społecznie ludzie. To z kolei prowadzi do pytań o stosunki zachodzące pomiędzy wiedzą usytuowaną w przestrzeni naukowej a światopoglądem konkretnego badacza, wyznawanym przez niego systemem wartości, polem przeżyć indywidualnych czy też predyspozycji osobowościowych. Osobiste doświadczenie każdego z nas („nieprofesjonalna” część naszych biografii) nieustannie — świadomie lub nieświadomie — ciąży na wszystkim, co

mieści się w polu poczynić „profesjonalnych”: poczynając od wyborów obszarów badawczych, a skończywszy na sposobach ich teoretycznej i metodologicznej konceptualizacji. Proces czerpania z doświadczenia zawodowego ( naukowego, badawczego) rzutuje natomiast — co oczywiste — na życie pozazawodowe; tak więc często mamy do czynienia z czymś w rodzaju inwersji zwrotnej, sytuacji transformującej mnie-badacza jako człowieka ze wszystkimi tego konsekwencjami natury egzystencjalnej, społecznej oraz aksjologicznej.

Jak zawile, trudne do przewidzenia, a zarazem zwyczajnie ciekawe bywają losy myśli, oplatających je działań i „zaangażowanych” w nie ludzi dowiadujemy się właśnie z kart prezentowanej tu książki.

\*

Niniejsze opracowanie zapewne nie powstałoby, gdyby nie wsparcie, z jakim spotkałem się ze strony wielu osób. Najpierw wypada więc podziękować samym Autorom, którzy nie szczędząc swego drogiego czasu, ulegli moim namowom i przystąpili do pracy, trwając przy niej nawet w chwilach mojej być może niekiedy nieco nadmiernej skrupulatności redaktorskiej. Osobne podziękowania należą się Michałowi Rydlewskiemu za przyjacielską pomoc oraz wielogodzinne rozmowy o „nauce” i „życiu”, jakie wspólnie dzieliliśmy. Sięgające ponad dekady wstecz podziękowania składam Profesorowi Andrzejowi Wejlandowi, z cierpliwością i akademickim profesjonalizmem podchodzącemu do moich naukowo-biograficznych pomysłów. Serdecznie dziękuję również Profesorowi Jackowi Piekarskiemu za głębokie zrozumienie pisanych przeze mnie tekstów autobiograficznych i silne oparcie instytucjonalne, jakie odczuwam, pracując w Katedrze Badań Edukacyjnych UŁ. Podobne w swej wymowie podziękowania przekazuję Profesor Danucie Urbaniak-Zajac. Dziękuję także Panu Profesorowi Grzegorzowi Michalskiemu, Dziekanowi Wydziału Nauk o Wychowaniu, dzięki życzliwości którego mój projekt ziścił się. Wreszcie, szczególne podziękowania kieruję do Marty Kozłowskiej, za jej intelektualny wkład w precyzowanie moich naukowych myśli oraz „wyrozumienie”, jakim obdarza mnie, odczuwając bodaj najsilniej, co znaczy na co dzień żyć z kimś, kto nieustannie przemieszcza się między „profesjonalnym” a „nieprofesjonalnym” wymiarem humanistyki.

*Marcin Kafar  
Włodzimierzów-Polanka  
wrzesień 2011*

## Bibliografia

Abrahams R.D.

1995 *Foreword to The Aldine Paperback Edition*, [w:] V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York, s. v-xii [wyd. polskie: *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, przeł. E. Dzurak, wstępem opatrzyła J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2010].

Buchowski M., Burszta W.J.

1992 *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa.

Czyżewski M.

1997 *W stronę dyskursu publicznego*, [w:] M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski (red.), *Rytualny chaos. Studium dyskursu społecznego*, Kraków, s. 42-115.

Piekarski J.

2007 *O drugoplanowych warunkach poprawności praktyki badawczej — perspektywa biografii*, [w:] tegoż, *U podstaw pedagogiki społecznej*, Łódź, s. 173-207.

Sulima R.

1995 *Józef Tkaczuk i inni, czyli o imionach widywanych na murach. Przyczynek do etnografii miasta*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 2, s. 52-64.

Turner V.

2005 *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, przeł. M. i J. Dziekanowie, Warszawa.

Wasilewski J.S.

1989 *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa.



Część I

MIĘDZY „PROFESJONALNYM”  
A „NIEPROFESJONALNYM” WYMIAREM  
UPRAWIANIA HUMANISTYKI



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 wątplenia może tu chodzić także — metafora na metaforze! — o perspektywę dziecka, także naukowego adepta. A jeśli podskoczmy lub podfruniemy, uniesiemy się, wchodząc na jakiś wygodny paradygmataczny 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 „górze – dół” dopełniany jest zatem ruchem „w lewo – w prawo”, „do przodu – do tyłu”, a nawet „dookoła” — wszystko zależy od ulokowania 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, niewymazującą, 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 konceptualnym 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 napięcia 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 pęknięć tożsamościowych, nawet u zdrowo, zdawałoby się, funkcjonujących badaczy humanistów. Nie interesują mnie zatem zmieniające skórę kameleony, biorę pod uwagę wciąż bardziej typowe przypadki pozostawiania na dłużej, może już nawet na całe życie, w wierności jednemu „barwom naukowym”.

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 rozczłonkowania 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 przyzmat 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 — „zwyyczajnym 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 przychodzi — a przychodzi 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, inspiruje 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 wnikiem) Anna Wierzbicka, *parrhesia* zatem to słowo, które się do jej bezpośredniej szczerości zapewne stosuje (por. Wejland 2003). Jeszcze wyraźniej, 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 „wyznawanego 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, „zaopatrzone zostały 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 wspólnotcie 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 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 tezom 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,

k 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, pojawią 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 podpowiedź, że tego rodzaju zasadniczy konflikt zachodzi pomiędzy dwoma horyzontami w biografii, choćby naukowej, przedzielonej nawróceniem: tym horyzontem (oznacmy 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,

*Dalsza część książki dostępna w wersji  
pełnej.*

