

INGA KUŹMA
Katedra Etnologii UŁ, Łódź

KRÓTKI ZARYS HISTORII I PROBLEMATYKI FRANCUSKIEJ ETNOLOGII SYMBOLICZNEJ

Etnologia francuska, zajmująca się zjawiskami symbolicznymi (przede wszystkim koncentrująca się na złożonych formach, takich jak: rytuał, święto i opowieści) przeszła drogę, którą można podzielić umownie (upraszczając ten proces) na kilka odcinków. Można też wyróżnić kilka odmiennych koncepcji badawczych.

Pierwsze, najstarsze, podejście utożsamiało badania nad tymi zagadnieniami z badaniami prowadzonymi w społecznościach, których sposób myślenia o rzeczywistości oparty był na jej mityzacji. Racjonalizm i obiektywizm, wyznaczające podstawy paradygmatu nauki z epoki nowożytnej, dostarczyły narzędzi do badania tych społeczeństw i kultur, które w oczach przedstawicieli ówczesnej nauki prześlągnięte było „zabobonami”, „przesadami”, czy „fałszywymi” koncepcjami o świecie. Owe społeczności „egzotyczne” stały się na długi czas jedynym obiektem zainteresowań etnologii. Były one w oczach badaczy całościami, harmonijnie łączącymi aspekt materialny, społeczny i symboliczno-duchowy kultury. Tym zaś, co spajało te trzy aspekty był charakterystyczny dla owych grup „irracjonalny” sposób postrzegania świata.

Gdy etnologowie zaczęli interesować się życiem bliższych sobie społeczeństw (w tym własnego) odeszli od tzw. wielkich teorii, którymi posiłkowali się badając „egzotykę”, na rzecz badań poświęconych szczegółowi społecznemu czy kulturowemu, wybranemu faktowi bądź ich grupie. Badania wyspecjalizowały się w interpretacji i analizie poszczególnych sfer kultury (w tym symbolicznej) i ich znaczeń (Fabre-Vassas, Fabre 1987, s. 124).

Oprócz rozmaitych wydarzeń historycznych (o czym dalej), które wyznaczyły określone miejsce przede wszystkim religii instytucjonalnej¹, etnologiczny problem symboliki przeszedł ewolucję „wewnętrzną”. Pierwsza z orientacji (występująca jeszcze w ramach modelu nauki o starym paradygmacie) plasowała ten problem na gruncie kultury ludowej. Zostało to później podważone w ramach dyskusji próbującej zdefiniować na nowo znaczenie pojęcia „kultura ludowa”. Zatrzymam się w tym miejscu, ponieważ zagadnienie to może być o tyle ciekawe z polskiej perspektywy, że odnosi się do bardzo swojskiego tematu, jakim są badania i rozumienie znaczenia „kultury tradycyjnej”, czy „ludowej”, gdzie – co ważne – „ludowość” utożsamiano często ze środowiskiem chłopskim, wiejskim.

¹ A co za tym idzie, przygotowały grunt pod przyszłe, liczne ruchy społeczne i religijne, którymi charakteryzuje się obecne społeczeństwo francuskie i co stało się przedmiotem zainteresowania współczesnych nauk społecznych i nauk o kulturze.

Etnolodzy, socjolodzy i historycy kultury kładli nacisk na sytuacje dominacji, nierówności i licznych antagonizmów społecznych i kulturowych, które sprzyjały wyodrębnieniu się takiego zjawiska jak „kultura ludowa” a tym samym gałęzi nauki, która zaczęła je badać. W związku z tym na przykład etnologia włoska (za Gramscim), zorientowała swój dyskurs i badania wzdłuż linii „kultura dominująca” a „kultura podległa”, ale francuska, jeszcze przez kolejne dwudziestolecie (mniej więcej od lat 60-tych do 80-tych) posługiwała się określeniem „ludowości” i „kultury ludowej”, utożsamiając ją najczęściej z „wiejskością”, a wtedy dokonywała jej rekonstrukcji na podstawie badań retrospektywnych, z reguły XIX-wiecznych. Oczywiście, źródłami były takie świadectwa, które można określić jako „głosy z zewnątrz”, często krytyczne wobec przedmiotu zainteresowań (jak np. pisma kleru na temat wierzeń wiejskich).

Co ciekawe, ten typ badań etnologicznych odnosił się do rzeczywistości przeszłej, ponieważ studia i badania wsi, jako reprezentującej „kulturę wsi”, nie cieszyły się zbyt wielkim zainteresowaniem etnologów. Oczywiście, prowadzono badania na wsi. Po II wojnie światowej bardzo popularne stały się wśród etnologów studia monograficzne małych społeczności (w tym wiejskich). Ówczesne badania interesowały się wtedy przede wszystkim charakterem i przebiegiem wymiany wartości na gruncie wspólnot lokalnych, ich funkcjonowaniem, ustanawianiem, itp. Równolegle zaczęto kwalifikować do miana „wspólnoty” nie tylko społeczności wiejskie czy małomiasteczkowe, ale także dzielnice miast, które wyróżniały się intensywnością i różnorodnością stosunków oraz relacji społecznych i tym samym wydawały się obiecujące z punktu widzenia badacza struktury społecznej i symbolicznej (Bromberger 1987, s. 74–77).

„Kulturę ludową” opisywano jako „kulturę tradycyjną wytwarzaną przez lud i dla ludu” (Cholvy 1976, s. 201). Jej gatunkowa odrębność w sposób szczególnie klarowny miała się zaznaczać na poziomie świadomości oraz wrażliwości religijnej i symbolicznej. Określenia jej cech charakterystycznych jako żywo przypominają polskie prace etnologiczne na temat „religijności ludowej” z podobnego okresu. Miałyby się ona charakteryzować przewagą wspólnoty nad indywidualum, gestu nad dyskursem, przedmiotu nad ideą, uczucia nad rozumem (Cholvy 1976, s. 199–224). Oprócz tego była raczej „ekspresywna”, ludyczna, z rozbudowanym kalendarzem obrzędowym i świątecznym. Preferowała niezmiennność i stabilność. Te preferencje dotyczyły również wszystkiego, co miało związek z pracami rolniczymi. Jej mądrość i wiedzę oddawały przysłowia. Miejsce uprzywilejowane zajmowała rodzina. Co do cech odnoszących się do „ludowego”, „wiejskiego” katolicyzmu, badacze nie odmawiali mu warstwy głębszej, bardziej „intelektualnej”, dzięki lekturze Biblii, żywotów świętych i innych wydawnictw religijnych. Poza tym zauważano, że Kościół uczynił swoimi głównymi „adresatami” kobiety, w trosce o to, by podtrzymywały na łonie rodziny praktyki i edukację religijną.

Powyższe spojrzenie, „typowe” dla pewnej epoki i stylu uprawiania nauki, skonstrastować można z odmienną propozycją badawczą. Jej reprezentantem jest na przykład Robert Pannet (Pannet 1974), pracujący w tym samym dziesięcioleciu co Gerard Cholvy. Pannet zajął się „ludowym” katolicyzmem, ale nie posługuje

się on pojęciem „ludowości” w znaczeniu „wiejskości”. Jego studium jest jednym z wielu przykładów, ilustrujących, w jaki sposób „ludowość” oraz „wiejskość” odrywają się od siebie znaczeniowo, kiedy to „ludowość” wyznacza pewien typ kulturowy, czyli cechy i postawy, które mogą występować w różnych środowiskach, niezależnie od sposobu życia czy pracy. Najważniejszy jest bowiem „typ” światopoglądu. Przedstawiając stan badań na temat nowożytnego „ludowego” katolicyzmu, autor przypomina konkluzję Georgesa Le Brasa, że to cztery rytuały z cyklu obrzędowego, rodzinnego definiowały w zasadzie „ludowy” katolicyzm. Były to: chrzest, ślub, Pierwsza Komunia oraz pogrzeb. Poza tym opatrzył on dyspozytariuszy tej kultury religijnej przydomkiem „sezonowych konformistów”. Dla samego Pannet synonimem „katolicyzmu ludowego” jest określenie „katolicyzmu świątecznego”. Według niego, bycie katolikiem w tym typie kultury polega na publicznym manifestowaniu swoich związków z Kościołem, szczególnie w bardzo ważnych momentach życia osobistego. Wartością jest także wierność tradycji. Religia jest wręcz postrzegana jako „tradycja”, jako wiara „naszych ojców” i „naszego dzieciństwa”. Bardzo ważna jest też uwaga, jaką zwraca Pannet na wymiar uczuciowy, niemal sentymentalny, budujący stosunek do religii i samą religijność „ludową”. Zachowania zaliczone przez niego do tej warstwy obejmują postawy spontaniczne, intensywne, silnie nacechowane emocjonalnością, gdzie wielką rolę odgrywa wyobraźnia, pamięć oraz postępowanie często jakby na przekór logice. Lecz najważniejsze jest założenie, jakie czyni Pannet, że wszystkie te cechy nie są bynajmniej subiektywnymi i indywidualnymi „przeżyciami”. Odwrotnie – są jak najściślejszymi przejawami określonego typu religijności. To wyznaczniki systemu uczuciowego, wchodzącego w skład większej struktury kulturowej, jaką jest „katolicyzm ludowy”. Religia to „najgłębsza pamięć, a ponieważ jest ona kodowana emocjami, to dlatego jest tak żywa [...]” (Pannet 1974, s. 62). Wiara wyrasta z kulturowych procesów wdrażania do określonej religijności, ale „pod warunkiem, że przebiegały one na poziomie głębszym od świadomości, czy od porządku rozumowego i bazowały na uczuciach [...]” (tamże). Pannet podkreśla, co prawda, że na gruncie filozofii chrześcijańskiej wiara jest rodzajem daru dla człowieka od Boga, lecz nie jest to nigdy człowiek „jako taki”. Jest to osobista relacja dwustronna, choć w przypadku „kultury ludowej” i katolicyzmu „ludowego” stosunek ten nie przybiera takiego wymiaru: zbyt silna jest siatka znaczeń społecznych, które przejmują kontrolę nad życiem religijnym pojedynczego człowieka. W przypadku „katolików świątecznych” natomiast, wiara jest niema lub na wpół niema. Jedynym sposobem jej wyrazu jest celebrowanie owych kluczowych wydarzeń.

Przytoczone tu prace z lat 70-tych prezentują ów „nierównościowy” dyskurs społeczny i kulturowy, wokół którego podjęto dyskusję. Przebiegała ona pod znakiem „zdemaskowania” korzeni owych mityzacji na temat „kultury ludowej” i jej natury. Zgodzono się, że „ludowości” towarzyszy założenie, że jest synonimem „kultury biednych”, czy „kultury wykluczonych”, to znaczy odsuniętych od „kultury dominującej”. „Kultura wykluczonych” funkcjonuje w przeświadczeniu swojej gorszej pozycji, w pragnieniu podążania „w górę”. Zakorzeniona

jest w niej postawa „fatalistyczna”, godzenia się z koniecznościami, jakie ją spotykają: „musi być tak, jak jest” (Fabre-Vassas, Fabre 1987, s. 128; cyt. za: Bourdier 1979, s. 198–299). Dominacja sięga tego stopnia, że „wyższy” typ kultury tworzy mity na temat „kultury podległej”, wykorzystując do tego dziedzictwo romantyczne o samowystarczalności, harmonii, bogactwie wiedzy i wiary oraz prostocie życia, cechujących „kulturę ludową”. Ów swoisty „relatywizm kulturowy” jest ekwiwalentem podziału klasowego, za którym stoi określona ideologia i polityka. „Kultura dominująca” przypisała „kulturze ludowej” specyficzny tok myślenia: „symboliczny” właśnie, który redukowano najczęściej do chęci naśladowania wytworów i stylów życia oraz postaw „kultury wysokiej”.

Problem ten, nieco akademicki, rozwiązały badania na temat szczegółowych „ludowych” przypadków funkcjonowania języka, wiedzy, sztuki i religii. One właśnie odświeżyły spojrzenie na „ludowość”, ponieważ przeniosły rozumienie symboliki na poziom tożsamości, wymiany kulturowej, negocjowania i ustalania znaczeń, przepływu wartości pomiędzy różnymi grupami i warstwami, itp. Skupiono uwagę na studiach przypadku, starając się osadzić go w kontekście szerszej historii społecznej. Tym samym dywagacje i teorie ustalające zakres pojęcia „kultury ludowej”, jej folkloru oraz cech dystynktywnych, które miały ambicje uogólniające i przez to często biorące wytwór naukowego opisu za rzeczywistość, ewoluowały w kierunku studiów skupionych na szczególe społecznym. Problemem kluczowym było, jak w ramach określonej relacji społecznej funkcjonuje warstwa symboliczna. Ale takie podejście do symboliki ma swoje granice i wyraźnie poprzestaje na sferze stosunków społecznych (a szczególnie na problemie, jak kształtuje się i jak jest zaznaczana tożsamość) i w tym widzi przede wszystkim znaczenie jej rozmaitych form. Lecz czy w pełni wyczerpuje to jej rozumienie? Powstała pułapka tłumaczenia wszystkiego w ten sam sposób, co w praktyce doprowadziło w licznych pracach do przypisywania formom symbolicznym „funkcji tożsamościowej”, a ich analizy sprowadzały się zawsze do tej samej konkluzji, że są to wyznaczniki przynależności do określonej grupy, klasy, religii, miasta, regionu, itp. (Fabre-Vassas, Fabre 1987, s. 130). Wyjściem z tej sytuacji (która jednak sama w sobie prezentuje podejście naukowo usprawiedliwione, ponieważ nie można zapominać o siatce społecznych znaczeń w wyjaśnianiu i interpretacji rozmaitych form symbolicznych) jest przede wszystkim wzbogacanie i szukanie innych wymiarów rozumienia i wyjaśnienia badanych zjawisk. Temu posłużyło wzbogacenie dyskursu etnologicznego o psychoanalityczny. Lecz w tym punkcie również wysuwano zastrzeżenie, aby unikać zbyt statycznego rozumienia znaczenia terminu „symbol”. Takie bowiem podejście, całkowicie zainspirowane metodą psychoanalityczną, doprowadzić może do zubożenia jego znaczenia. Dzieje się tak bowiem, gdy jakaś czynność (przykład z kultury „ludowej” francuskiej: prace krawieckie wykonywane przez młode dziewczęta pod okiem starszych kobiet) wyjaśniana będzie w terminach zupełnie innej sfery, „maskowanej” przez tę pierwszą. To, co ukrywa się pod powierzchnią pozornie banalnych czynności jest w gruncie rzeczy ważniejsze, wręcz kluczowe, dla zrozumienia tego, co „naprawdę” ma miejsce (wspomniane prace

dziewcząt miałyby oznaczać wtajemniczanie w życie seksualne²) (Fabre-Vassas, Fabre 187, s. 131). Jest to podejście w tym znaczeniu uproszczone, że jeśli już prowadzi się badania na gruncie „kultury typu ludowego”, nie można zapominać o tym, że jednym z jej aspektów są częste gry słów i znaczeń, prowadzące do licznych semantycznych „poślizgów”, szczególnie jeśli chodzi o sferę seksualną.

Równie ważną nauką wspomagającą pracę etnologa w interpretacji zjawisk symbolicznych była historia, szczególnie przydatna np. w przypadku badań nad taksonomią. Liczne wierzenia, które często znajdują odbicie jedynie w kliszach językowych i w zachowaniach zupełnie marginalnych, mogą doczekać się wyjaśnienia na podstawie badań retrospektywnych. Rzecz jasna, nie ma to już obecnie nic wspólnego z badaniem „przeżytków”, ale z poszukiwaniem jak najbogatszej palety źródeł różnego typu, które mogłyby wniesić coś interesującego do rozumienia danego zagadnienia symbolicznego (Fabre-Vassas, Fabre 1987, s. 137)³. Prowadzi to do swoistych badań porównawczych, tyle że nie w terenie, a w czasie. Stoi za tym założenie o homogeniczności określonego obszaru i fenomenu kultury. Problem przemian i zmian pojawiał się czasami w badaniach nad sferą symboliczną, choć w tym przypadku są one mniej uchwytne. Zależy to oczywiście ponownie od tematyki. Tak więc, cieszące się popularnością studia etnologiczne, dotyczące takich zagadnień jak: rytuały rodzinne, *charivari*⁴ i święta publiczne oraz symbole władzy politycznej, doczekały się licznych i dość wyczerpujących opracowań prowadzonych w wielu miejscach i na tyle długo, aby pokusić się o wychwycenie zmian, jakie w nich zaszły. Tę samą tematykę badawczą podjęło niemało historyków, którym było bliskie podejście etnologiczne, jak Jacques le Goff i Jean-Claude Schmitt (1981), Michel Vovelle (1976), Julio Caro Baroja (1979), Marc Bloch (1924; 1983), czy Georges Ravis-Giordani (1976). Co więcej, od czasów pionierskich prac Carlo Ginzburga (1976, 1980, 1984), zarysowała się tendencja do studiowania wybranego zagadnienia jak pod mikroskopem, z bardzo bliska, uwzględniając wielość wszelkich typów świadectw i źródeł, które pozwalają w efekcie dotrzeć do „drugiego dna” znaczeniowego i historycznego wybranego fenomenu.

Ten krótki (i z pewnością niewyczerpujący) przegląd korzeni postaw, które naznaczyły francuską etnologię symboliczną można wzbogacić o równie krótkie przypomnienie wybranych wydarzeń z historii politycznej oraz społecznej Francji. Jak zakładam, dostarczyć ono może dodatkowego wyjaśnienia miejsca symboliki (szczególnie religijnej) we francuskiej percepcji społecznej (w tym po trosze naukowej).

Najstarsze podejście do sfery symboliki cechowało się tym, że dzieliło społeczeństwa i kultury na „racjonalne” i „irracjonalne” oraz odnosiło się do form

² Przykład cytowany przez Fabre-Vassas i Fabre za Pierre Bourdieu (Bourdieu 1980, s. 3).

³ Jak zaznaczają autorzy, co prawda Taylorowska koncepcja „przeżytków” przeżyła się również, to jednak inna formuła: Braudel’owska „struktura długiego trwania”, była chętnie wykorzystywana i stosowana (zwłaszcza w badaniach religii i religijności) np. przez Georges Dumézila i badaczy z jego kręgu (*vide*: del Ninno 1981, s. 293–306).

⁴ *Charivari*, czyli rytualne tumulty, hałasy, wrzaski, ogłuszające pochody.

symbolicznych jak do „przesądów” prymitywnej umysłowości. Źródła, które je zasiliły wpływały w przeszłości z ruchu oświeceniowego i filozofii prezentowanej przez Encyklopedystów. Dokonali oni separacji materii od ducha oraz *praxis* społecznej i politycznej od rytualnej, magicznej, a zwłaszcza religijnej. Śledząc piśmiennictwo z wieków ubiegłych, historycy etnologii we Francji dostrzegali, jak zmienia się naukowy sposób opisu trybu życia rolniczego, przemysłowego, rzemieślniczego czy kupieckiego. Dzieła, których autorzy wybrali sobie za temat wiodący właśnie życie tych grup przybrały formę normatywnego opisu technik, czynności, konkretnych etapów pracy, analizy uposażenia, itp., całkowicie odchodząc od szukania ich znaczenia w języku, czy wierzeniach (Fabre-Vassas, Fabre 1987, s. 124). W podobny sposób prezentowane były wyniki prac naukowych zgłębiających tajemnice ciała i natury. Jedynie słuszną drogą stała się droga obiektywizmu, często mająca posmak analiz technicznych. Ale w tym czasie (czyli w wiekach XVIII i XIX) także Kościół katolicki, stojący, co prawda, po stronie przeciwników technicznego i naukowego wyjaśniania zagadek świata, lecz równolegle do „oświeconych” przemawiający głosem swojej ortodoksji ideologicznej, kwalifikował jako przesady i zabobony praktyki religijne i para-religijne spotykane na wsi. Określane jako „ludowe” w innym nieco rodzaju języka, pozornie bardziej im przychylnego, oznaczały „źródłowe”, czy „pierwotne” w porównaniu z chrześcijaństwem jako religią napływową (Froechle-Chopard 1980, s. 33). Od końca wieku XVIII pisano o chłopie francuskim jako o swojskim „dobrym dzikim”, którego charakteryzować miała czystość, szlachetność odruchów, dzielność i przywiązanie do wartości niezmiennych. Ówczesny kler, obcując na co dzień z ludnością wiejską, w swoich tekstach przedstawiał tę grupę jako społeczność o kulturze religijnej heterogenicznej, będącej mieszkanką wierzeń przedchrześcijańskich, nakazów i zakazów czerpanych z chrześcijaństwa, lecz w istocie przeciwnych i niekonsekwentnych. Emocjonalność i ekspresywność praktyk religijnych, a także modyfikowanie religijnych przepisów według „prymitywnej” logiki owej warstwy społecznej, oceniane były przez Kościół jako „skandaliczne, straszliwie chaotyczne, lekceważące, nieprzyzwoite i niestosowne” (Froechle-Chopard 1980, s. 263). Cechy te traktowano jako typowe dla religijności ludowej. Obie te perspektywy – zarówno charakterystyczna dla francuskich „chłopomanów”, jak i dla „oświeconych” ideologów i kleru – prezentowały dwie przeciwstawne odmiany jednego szerszego dyskursu, należącego do „kultury dominującej”.

Kolejnymi czynnikami, które mogły również zaważyć na takim, a nie innym postrzeganiu symbolicznej i obrzędowej sfery kultury, były sekularyzacja i dechrystianizacja, które rozpoczęły się oficjalnie od zaprowadzenia nowego porządku politycznego po zwycięstwie rewolucji francuskiej. Jednak, jak zauważało kilku badaczy życia religijnego Francji⁵, podatność na dechrystianizację nie musiała być wynikiem sprzyjania hasłom rewolucyjnym, a efektem ogólnego niskiego stopnia chrystianizacji, jaki cechował populację tego kraju. Jesienią

⁵ Jak wspomniani już Le Bras i Vovelle oraz Jean Delumeau (Baszkiewicz 1993, s. 297–294).

1793 roku we Francji zostają zamknięte liczne sanktuaria, w tym np. maryjne, powstałe na fali objawień Matki Boskiej w ubiegłych stuleciach (Boufflet, Boutry 2000, s. 61). Są one sprzedawane jako dobra narodowe, a ich wyposażenie rozgrabiono. Duchowni, którzy mieli je pod swoją pieczę zostali rozproszeni, nowy reżim nie zezwolił na pielgrzymki czy procesje. Niektóre świątynie burzy się w tym okresie, ponieważ cudowne miejsca kultu nie są tolerowane przez ideologię, dla której wszelkie przejawy życia religijnego są niczym innym jak „fanatyzmem” czy „zabobonem”. Oczywiście, akcje te pobudzają przeciwną im reakcję. Rodzi się swoisty, oddolny ruch religijnego oporu. Ukrywający się księża odprowadzają „białe msze”, a życie modlitewne i eucharystyczne prowadzi się potajemnie (Boufflet, Boutry 2000, s. 62–63). Rodzina staje się najważniejszym ośrodkiem szerzenia kultu religijnego i wzrasta rola kobiet, jako głównych ewangelizatorek w tej epoce. Claude Langois wprost nazywa to ożywienie życia religijnego w ukryciu, „laicyzacją katolicyzmu”, ponieważ pobożność rozkwita pomimo niedostatku księży i zamkniętych kościołów. Ruch religijny przybiera alternatywną formę – prywatną, rodzinną – w porównaniu do dotychczas obowiązującej oficjalnej, sprzed rewolucji, a także wobec wcześniej już piętnowanych przez duchowieństwo „przesądów” ludowych (Baszkiewicz 2000, s. 289). Stanowisko władz wobec poszczególnych przejawów życia religijnego w tym czasie dobrze oddaje fragment raportu administracyjnego sporządzonego w 1796 r. w gminie Saint-Menoux na temat popularności wśród mieszkańców tej gminy tzw. listów z nieba:

Komisarz egzekutywy oznajmił, że w gminie krąży kopia listu napisanego złotymi zgłoskami ręką Boga, która nakazuje święcić niedziele i święta oraz nie postępować zgodnie z nowym prawem pod karą gniewu Bożego w postaci gradu, zarazy, głodu i innych nieszczęść, jakie mają spaść na każdego, kto nie da temu wiary i nie będzie rozpowszechniał tego listu. Komisarz [...] nakazał również, aby administracja ogłosiła wszem i wobec, [...] żeby wszyscy obywatele będący w posiadaniu kopii takiego listu, odnieśli je do gminy, oraz że zabrania się przetrzymywania w domu, przepisywania i rozpowszechniania ich pod karą sądu za kolportowanie pism antyrewo-lucyjnych, podważających konstytucję i porządek (Boufflet, Boutry 2000, s. 62–63).

Początek XIX wieku przyniósł niewielką poprawę na skutek podpisania konkordatu. Na mocy tego porozumienia Republika udostępniła wiernym i klerowi zamknięte i ogołocone z wyposażenia świątynie. Zanim jednak do tego doszło, sam Kościół przeżywał wewnętrzny konflikt. Trzeba bowiem zaznaczyć, że duchowieństwo, podobnie jak reszta populacji, podzieliło się na księży przychylnych reformom kościelnym i religijnym oraz na tych, którzy bronili starego ładu. Kolejnym powodem zaostrenia się tej polaryzacji stał się projekt Konstytucji Cywilnej Kleru z 1790 r. Zaaprobowana ona została przez większość duchowieństwa, w tym przez hierarchów, ale odrzucona z całą stanowczością rok później przez papieża Piusa VI. Przez ten rok bardzo wielu księży złożyło już przysięgę na wierność konstytucji, popierając jej ideały (Baszkiewicz 2000, s. 282–283).

Proces laicyzacji toczył się jednak dalej. W latach 1880–1882 został zwieńczony nakazem nauczania i wychowania w duchu laickim, obowiązującym

w szkołach publicznych, a w roku 1905 ostatecznie oficjalnie ogłoszono odseparowanie Kościołów od państwa (Virieux 1998, s. 64). Tym samym religia stała się sprawą prywatną.

Kościół zetknął się z sytuacją trudną, kiedy to musiał poszukiwać na nowo swojego miejsca w społeczeństwie, stykając się – zwłaszcza na poziomie administracyjnym – ze sceptycyzmem, obojętnością, często ledwo tolerowany. Rozpoczęła się „walka o rząd dusz”. Ponieważ laicyzacja dość szybko zaczęła przynosić efekty, Kościół musiał skupić się na pozyskiwaniu wiernych, kładąc nacisk przede wszystkim na edukację religijną oraz rozmaite formy organizacji kościelnych, służących dobru publicznemu. Szczególnie pierwsza połowa XIX wieku naznaczona była porażką struktur Kościelnych, kiedy to nadal silnie odczuwało się w życiu publicznym napięcie pomiędzy państwem republikańskim, które wkroczało na drogę liberalną, a Kościołem katolickim, sympatyzującym z ideami *ancien regime'u*. Katolicy próbujący działać na niwie politycznej z powodu swoich postaw, tak jawnie stojących w sprzeczności z oficjalną ideologią państwa, lecz nie próbujący także wykazać się większym reformatorskim wyczuciem, nie zdołali stać się środowiskiem opiniotwórczym i ważnym. Tym samym stali się grupą bierną – zaledwie przedmiotem państwowej polityki, jawnie antyklerykalnej, a polityka ta z biegiem czasu stała się całkowicie obojętna na sprawy wyznania i religii. Dodać należy, że również publicystyka folgowwała sobie w ocenie zjawisk religijnych. Za przykład może posłużyć jedna z wielu reakcji prasowych na objawienia z La Salette (1846). Opinia publiczna mogła spotkać się z następującym komentarzem prasy krajowej na temat wizji pastuszków oraz ostrzeżeń o nadejściu nieurodzaju i głodu przekazanych im przez Matkę Boską:

Przyznajemy, nawet za cenę uznania nas za bezbożnych, że ten cud nas oburza. Rzucony w sam środek kryzysu żywnościowego i paniki, jaka wywołuje głód, taki cud jest zbrodnią! Nie zatrzymamy się nad naiwnością doktryn ekonomicznych Najświętszej Maryi Panny. Ci, którzy przypisują Jej takie słowa, jednocześnie przypisują Jej głupotę, która faktycznie graniczy z cudem. [...] Te ponure rady powstrzymania się od zasiewania, zahamowują wolny handel. Powiększają jeszcze bardziej strach przed głodem, [...]. Na domiar złego te zachęty tak głupie i groźby tak straszne dla niedojrzałych umysłów mają sankcję świętości; samo Niebo wspiera swoim autorytetem błąd, który może doprowadzić do ludobójstwa („Constitutionnel”, 20. 02. 1847 r., cyt. za: Boufflet, Boutry 2000, s. 93).

Jednakże – z biegiem czasu – narzucona „prywatność” religii zmusiła środowisko katolickie do wyjścia z impasu, w jakim znajdowało się ono jeszcze w wyżej wzmiankowanym okresie, śniąc na jawie o możliwościach powrotu do sytuacji sprzed rewolucji. Ponieważ było to całkowicie niemożliwe, a nowy stan rzeczy wydawał się już raczej niezmienny, trzeba było poszukać nowych sposobów działania i organizowania życia religijnego. Nieśmiałą restaurację i ożywienie pobożności zaczęto odnotowywać około pierwszego dziesięciolecia XX wieku, a momentem kulminacyjnym stała się I wojna światowa. Paradoksalnie, sytuacja ta spowodowała złagodzenie stosunków pomiędzy Kościołem a Państwem. Lata późniejsze, a przede wszystkim trzydziestolecie pomiędzy 1930 a 1960 rokiem,

charakteryzowały się rozkwitem intelektualnym we Francji, co także znalazło odzwierciedlenie w środowisku katolickim⁶.

Między innymi takie właśnie przyczyny *stricto* historyczne złożyły się również (obok wielu innych) na kształt metod i koncepcji dotyczących miejsca symbolu oraz religii i religijności w kulturze (w tym tzw. ludowej).

Innym elementem stały się koncepcje wystawiennicze realizowane przez pierwsze muzea etnologiczne. U początków pracy muzealnej przywiązywano wielką wagę do odpowiedniej klasyfikacji przedmiotów. Stosowano podział na sferę kultury „materialnej” i „duchowej”, którym przyporządkowywano określone wytwory, choć definiowanie niektórych przedmiotów jako należących do tej, czy tamtej sfery, musiało z pewnością nastręczać wiele problemów (Fabre-Vassas, Fabre 1987, s. 125). Podział ów nie był jednak rygorystyczny. Łagodziły go poszukiwania zabytków reprezentujących rozmaite „tradycje ludowe” i w wyniku tego rozwinęły się niezależne od siebie badania nad artefaktami oraz etnologia „wiedzy ludowej”⁷. To właśnie etnolodzy, którzy skłonili się ku badaniom zjawisk z dziedziny muzyki, literatury i plastyki oraz rzemiosła ludowego, przejęli na siebie obowiązek zagłębiania się w sferę symboli. Ta tendencja odpowiadała ugruntowanemu i powszechnemu pogładowi w kulturze Zachodu, że symbol istnieje w zasadzie tylko na niwie sztuki.

Pewnego przełomu dokonały w tej dziedzinie monografie antropologiczne poświęcone określonej społeczności (jak np. praca Juliana A. Pitt-Riversa, *The People of the Sierra* z 1954 r.), które – poruszając między innymi zagadnienia takie jak: medycyna ludowa, magia oraz święto – wzbogaciły wnioski na temat miejsca zajmowanego przez działanie i myślenie symboliczne w kulturze. Monografia oddawała w najlepszy sposób rolę oraz sens rozmaitych praktyk, umieszczając je we właściwym dla nich kulturowym kontekście. Monograficzne badania w terenie, prowadzone na wzór anglo-saksoński, przekraczały z czasem granice ich tradycyjnego rozumienia i poświęcały wiele miejsca (obok „typowych” dla tego gatunków zagadnień dotyczących struktury społecznej) rozważaniom na temat wartości lub stylu życia. Zaczęły zajmować się językiem, ciałem, wierzeniami i rytuałami. Później zaś, w latach 60-tych, 70-tych oraz 80-tych, przybywało autorów, którzy odchodzili od klasycznej struktury monografii, bazującej na wywodach uporządkowanych według hierarchii ważności zagadnień, gdzie na pierwszym miejscu znajdowały się problemy techniczno-ekonomiczne,

⁶ Należy w tym miejscu wymienić filozofów takich jak, np.: Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Eduard Mounier, Paul Teilhard de Chardin.

⁷ Badania na ten temat przyjęły formę subdyscyplin etnologicznych, takich jak etnozologia, etnobotanika, etnoekologia, itp. Słusznie jednak zauważają Fabre-Vassas i Fabre, że podział ten oddaje jedynie arbitralny punkt widzenia etnologów, którzy według takiego klucza porządkowali życie badanych grup i kultur. Nie jest bowiem oczywiste, czy grupy te dokonywałyby tej samej specyfikacji tzw. świata natury, w którym żyją i którym posługują się, co etnolodzy. Poza tym, specyfikacja ta podąża utartym torem odseparowania od siebie warstwy wierzeń religijnych i magicznych od zasobu wiedzy empirycznej, niemal przyrodniczej, w znaczeniu akademickim zachodnim, również na sposób akademicki zachodni (Fabre-Vassas, Fabre 1987, s. 126).

a na ostatnim – dotyczące wierzeń i obrzędów. Etnolodzy tacy koncentrowali się na jednym zagadnieniu, jak np. śmierć bądź stosunki między płciami, a następnie czynili z tego problemu zwornik wszelkich innych kwestii i zagadnień, z jakimi spotykali się w badanej kulturze czy społeczności (Fabre-Vassas, Fabre 1987, s. 127⁸). Jako „społeczność” – co szczególnie wyraźne stało się od lat 70-tych i 80-tych XX w. – zaczęli rozumieć bardzo wąskie populacje, jak np. sympatyków jakiegoś klubu sportowego, mieszkańców osiedla, pracowników jednego zakładu pracy, campus studencki, itp. (*vide*: Bromberger 1997, s. 301⁹). Tendencja ta utrzymuje się do dziś.

Tym samym, wkraczamy na teren kolejnego, współczesnego podejścia do problematyki symbolu. Podejście to oczywiście zmienia się ciągle i nie jest jednolite. Sens pojęcia „symbol” przestał być wąsko rozumiany, co polegało na wiązaniu go ze ściśle określoną grupą przedmiotów powiązanych z równie ściśle wydzielonymi czynnościami i działaniami. Przestał być także wiązany z określonym typem kultury, takim jak „ludowy”, czy „tradycyjny”, jako „typowy” dla nich – przekładający się wręcz na charakteryzujący je sposób myślenia („symboliczny”, „religijny”). Stało się tak również dzięki szerokiej dyskusji na temat, czym jest rytuał oraz obrzęd.

Jedną z pierwszych konkluzji, która dość szybko pojawiła się w wyniku tej debaty, była propozycja jak najszerzego rozumienia tych terminów i nieograniczania ich wyłącznie do sfery religijnej czy magicznej. Trzy przykłady, które chciałabym tu przytoczyć, są „typowymi” dla badań symbolicznej warstwy kultury współczesnej. Najlepiej także oddają – jak sądzę – wyzwolenie się od stereotypowego naukowego myślenia o znaczeniu i procedurze badawczej praktyk religijnych. Szczególnie zaś tych, które składają się na ryt Kościoła katolickiego. Aby dostrzec przemianę w spojrzeniu naukowym i w sposobie badania tej sfery symbolicznej, należy mieć na uwadze – w celu dokonania porównania – to, co zostało już wspomniane powyżej o kierunku interpretacji form i treści pobożności katolickiej, jaka dominowała w starym paradygmacie nauki. Interpretacja ta bazowała na ocenach negatywnych praktyk religijnych katolickich, które – przeżywane przez wybrane warstwy społeczne (a badania koncentrowały się w większości na przejawach życia religijnego „kultury ludowej”) – okazują się być całkowicie „irracjonalne”, co przejawiało się w „deformowaniu” prawd wiary i obyczajów kościelnych na kształt magii czy „guseł”. Miało to zresztą wynikać z reguł rządzących „kulturą ludową” (lub „typu ludowego”), która kulturowała te praktyki według swoistej logiki. Jak już zostało powiedziane, określenie „ludowość” pociąga za sobą zredukowanie podmiotu tak opisywanego do określonej warstwy społecznej, co pociągało za sobą przyjęcie założenia, że war-

⁸ Do tej grupy etnologów zaliczyć można Yvonne Verdier i Françoise Zonabend.

⁹ Zagadnienie to dobrze ilustruje przejście zainteresowań etnologii francuskiej od perspektywy szerokiej, rozległej, ogólnoteoretycznej, dotyczącej raczej społeczeństw pozaeuropejskich lub dużych warstw społecznych, do tematów „małych”, traktowanych z bliska, osadzonych w życiu codziennym, które toczy się na niewielkim obszarze, nawet na najbliższym podwórku (*vide*: Bromberger 1997, s. 294–311; Bromberger 1987, s. 67–94).

stwa ta dysponuje równie swoistą kulturą. Jest to warstwa i kultura „niższa”, czyli – stosując język bardziej reformatorski i demitologizujący rozmaite zafałszowania ideologiczne – kultura „wykluczonych”. Nawet jeśli zastąpiłoby się to określenie innym, takim jak „kultura typu ludowego”, w zasadzie nie można uniknąć takiej perspektywy badawczej, która z góry kwalifikuje wybrane zjawisko religijne jako element zbioru zamkniętego zwanego „kulturą typu ludowego”. Różni się ona od zakresu terminu „kultura ludowa” tylko tym, że jej cechy (te same jednak w tym i tamtym zbiorze) mają zdolność „przenikania” bądź bycia „zapożyczanymi” przez inne „typy kultur”. Pomiedzy tymi terminami: „kultura ludowa” oraz „typu ludowego”, nie występuje ani różnica ilościowa, ani odnosząca się do ich natury, lecz różnica jakościowa. „Kultura ludowa” bowiem jest sztucznym tworem utworzonym na potrzeby badań, rodzajem skamieliny naukowej. „Kultura typu ludowego” zaś, powstała z tych samych pierwiastków, co jej siostra, tyle że nie występuje w jednym bloku, a w postaci odprysków, które można znaleźć to tu, to tam (co miałyby dowodzić dynamicznego kształtu kultury, w przeciwieństwie do struktury statycznej, której częścią składową byłaby „kultura ludowa”).

Omówione poniżej badania uczyniły punktem wyjścia dla interpretacji i zrozumienia wybranych fenomenów *stricte* religijnych (jak msza i Pierwsza Komunia) oraz zjawiska wyrosłego na gruncie obrządku religijnego (rytuał pochówkowy), znaczenie i wagę rytuału „jako takiego”. Nie koncentrowały się na wyjątkowości czy specyfice zachowań kultowych w taki sposób, by przypisać je do takiego czy innego „typu kultury” lub „typu religijności” (a nawet wyjaśnić ich specyfikę). Nie interesowało ich uchwycenie kolejnego z rzędu fenomenu kultury, który potwierdzałby żywotność lub modyfikacje wartości konstytutywnych dla istnienia i specyfiki religijności „typu ludowego”, a w myśl założeń przyświecających teorii posługującej się pojęciem „typu”, taki rodzaj pobożności może występować wśród przedstawicieli środowisk nie mających nic wspólnego z „ludowością” w potocznym rozumieniu, *vide*: udział w pielgrzymkach, odpustach, kult kalwarii, „cudownych” obrazów, itp. Praktykują oni właśnie te formy, „ludowe” ze swojej „natury”, na równie „ludowy” sposób (co opisywali – przywoływani powyżej – le Bras, Cholvy, czy Pannet). Badaczy interesował rytuał w tej, a nie w innej postaci jako rytuał właśnie oraz to, czy jest to jeszcze rytuał, jak jego forma ma się do jego znaczenia i jak można go badać i rozumieć.

Pierwszy przykład zaliczyć można do opcji, która rozumie rytuał jako praktykę komunikacyjną, opierając się na analizie pochówków tzw. tradycyjnych oraz nowego typu zespołu zachowań pogrzebowych i żałobnych, jakie pojawiać się zaczęły w związku z coraz liczniejszymi pogrzebami chorych na AIDS (Cuisenier 1998, s. 10–19). Przebiega on w ściśle określonych ramach, rządzących zachowaniem, gestami, emocjami itp. Dzieje się to na mocy umowy („kodu”, „szyfru”) przyjętej przez uczestników tej praktyki i wymiany komunikacyjnej, która – równolegle – w trakcie swojego przebiegu jest rozszyfrowywana, „podważana”. Słowa spełniają tu najważniejszą rolę – performatywną, co dostrzec można najlepiej – według ujęcia, ku któremu przychyliła się

Jean Cuisenier – na przykładzie praktyk pogrzebowych. Wszelkie słowne lamentacje, śpiewy, przebieg wspomnień o zmarłym, teksty religijne lub inne teksty kulturowe świeckie konstruujące ów ryt (np. zgodnie z wolą zmarłego, który mógł życzyć sobie, aby podczas pogrzebu odegrano taki bądź inny utwór muzyczny albo, by ktoś z bliskich zadeklamował ulubiony utwór najlepiej wyrażający jego uczucia wobec zmarłego, itp.) odnoszą się do pewnego „mitu”, podstawowego dla tego rodzaju rytuału. Jest to „mit” opowiadający o podróży umarłego na tamten świat, bo niczym innym są owe formy pożegnania go przez żywych. Nawet nowe zwyczaje pogrzebowe, pojawiające się z okazji coraz liczniejszych w pewnych latach pochówków chorych na AIDS, nie odbiegają od owego „tradycyjnego” sensu. Choć określane są jako „nowe rytuały”, to nowość ich polegałaby jedynie na tym, że nastąpiła zmiana w formie pochówkowej. Ponieważ, być może, zastane i utarte ceremonie przestały satysfakcjonować tych, którzy zamawiali pogrzeby. Stały się „nieme” na poziomie formy – tym samym przestał być czytelny ich przekaz i dlatego zaczęto wymagać oraz proponować nową formułę. Nie zmieniło to jednakże celu, któremu służą. Rytuał pogrzebowy, będący jednym z najważniejszych *rite de passage*, służy skonstruowaniu „vita”, jak nazywało się w opowieściach hagiograficznych opowiedziany w formie historii fabularnej życiorys świętego (Cuisenier 1998, s. 17). To, co dokonuje się podczas pochówku i żałoby, to ubranie w ramy narracji (z początkiem, rozwinięciem i końcem) wspomnień, pamiątek, dokonań, słów, zachowań, sylwetki, itd., zmarłego. Należy jego życiu nadać kształt pewnej historii, opowieści, co w ostateczności nadaje mu sens. Sens ten mógłby być wypełniony bardzo wieloma znaczeniami, a szczególnie gorzko to brzmi, gdy rozpatruje się przypadki śmierci chorych na AIDS.

Inną koncepcję proponuje Laurence Hérault¹⁰ (Hérault 1996), która zajęła się rytuałem na przykładzie ceremonii Pierwszej Komunii w departamencie wandejskim (skupiając uwagę na dziesięciu parafiach z północnej części Wandei, w regionie zwanym Haute-Bocage¹¹). Interesują ją najbardziej prawa wewnętrzne rządzące rytuałem, a szczególnie modyfikacjami i manipulacją elementami składających się na niego, zwłaszcza jeśli przechodził on zmiany na przestrzeni czasu. Hérault zgadza się, iż tym, co przesądza o przekonaniu, że mamy do czynienia z rytuałem jest jego sens, który – nawet w sytuacji zmiany pewnych elementów „zewnętrznych” (gestów, zachowań, tekstów, itp.) – adoptuje oraz „inkorporuje” je bez uszczerbku dla siebie. Jednak Hérault, w przeciwieństwie do Cuisenier, nie jest pewna, czy modyfikacje te nie odbijają się na przesunięciu znaczenia rytuału. Jak to sprawdzić? A przede wszystkim, gdzie to znaczenie jest „uplasowane”? Kto ma do niego dostęp?

¹⁰ Badaczka pracuje jako wykładowca etnologii religii w Institut d’Ethnologie Méditerranéenne et Comparative w Aix-en-Provence.

¹¹ Ten mikro-region odpowiada stereotypowym wyobrażeniom na temat Wandei: prowincji dawniej rojalistycznej, kontrewolucyjnej, a obecnie sympatyzującej z prawicą, zamieszkaną przez katolicką większość, gdzie rozwija się przemysł tekstylny na bazie XVII- i XVIII-wiecznych warsztatów tkackich oraz rolnictwo na wielkich fermach uprawno-hodowlanych (Hérault 1996, s. 13–14).

Jak sama zauważa we „Wstępie”, Pierwsza Komunia była stosunkowo zaniedbana przez etnologów, a niemal zupełnie pozostawiona na uboczu przez folklorystów, jako że kojarzona jest przede wszystkim z obrzędkiem *stricte* kościelnym i religijnym, gdzie niezbyt dużo da się zgromadzić materiału „etnograficznego” lub „folklorystycznego”. Nawet jeśli etnolodzy przyglądali się bliżej tej ceremonii, to jedynie jej momentom najbardziej świeckim, pozostawiając na uboczu elementy ściśle liturgiczne i religijne, choć to one przede wszystkim składają się na ten rytuał. Hérault pragnęła przyjrzeć się uważnie, jak zmiana dotycząca udzielania Pierwszej Komunii w przepisach kościelnych na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci XX wieku przyczyniła się do zmiany lub transformacji organizacji tych uroczystości (będących „świętem wiary” o charakterze inicjacyjnym, zaliczonych przez autorkę do *rite de passage*), nie tylko przecież na niwie kościelnej, ale także świeckiej, rodzinnej, itp. Hérault odnotowała wiele elementów odróżniających organizację przebiegu Pierwszej Komunii w każdej niemal z dziesięciu parafii. Najbardziej zainteresowało ją, jaki sens ogólny (czyli zasadniczy i niezmienny rdzeń obudowany wariantami oraz modulacjami lokalnymi i historycznymi) ma ten rytuał w oczach jego uczestników i przy ich udziale. Uczestnicy bowiem są nie tylko „aktorami” biorącymi w nim udział, ale także tworzą go i w określony sposób pojmują. Dlatego ich perspektywa jest ważna. Hérault przypomina, że niemal wszystkie studia etnologiczne poświęcone rytuałowi zakładają – jako pierwszy krok w jego badaniu – sporządzenie opisu oraz późniejszą jego analizę po uprzedniej obserwacji. Następnie badacz z reguły wydobywa z tego opisu elementy według niego kluczowe dla zrozumienia tego, czego był świadkiem i dokonuje ich interpretacji szczegółowej (tak między innymi pracował Victor W. Turner i George Bateson). Nie można jednak zapominać, że większość tej pracy polega na rekonstrukcji, która zbudowana jest z obserwacji i opowieści. Na te ostatnie składają się „spisy inwentarza”, czyli wyliczenie – według pewnego schematu – elementów składających się na ryt oraz „opowieści wymyślone”. Są one fabułami opowiadającymi to, co – wydawałoby się – miało miejsce podczas rytuału, również według wersji jego uczestników, a nie wyłącznie kogoś z zewnątrz, jak badacz.

Co ważne – jak sama to zaobserwowała podczas swoich badań – opowieści zebrane od uczestników mówią z reguły o tym, co powinno mieć miejsce, natomiast niemal nic na temat akcji, w jakiej przed chwilą brali udział. Jest to również charakterystyczne dla postawy etnologa, który poprzez umieszczenie wszelkich możliwych szczegółów i detali na temat tego, jak było „tam i wówczas” (jak u V.W. Turnera o Ndembu; *vide*: Turner 1990¹²) obnaża ambicje dotarcia do „idei” rytuału, jego istoty i sensu, bez względu na wszelkie „zakłócenia”, modyfikacje i wersje opowieści (nawet będąc je w stanie zarejestrować posługując się źródłami historycznymi). Rytuał zaś – jak podkreśla Hérault – nie jest zjawiskiem samym w sobie, ale wytworem konkretnych jednostek, które biorą w nim

¹² Pierwsze wydanie przywołanej w tym miejscu pracy V.W. Turnera miało miejsce w 1969 r. w USA, zaś rok 1990 odnosi się do jej pierwszego wydania francuskiego.

udział, formują go oraz całej grupy, która jest jego nadrzędnym dyspozytariuszem (w przypadku Pierwszej Komunii jest nim Kościół katolicki).

Perspektywa ta zbiega się (przynajmniej w tym jednym punkcie) z ujęciem zaprezentowanym przez Alberta Piette'a w jego pracy, która poświęcona jest innej ceremonii Kościoła katolickiego, jaką jest msza (Piette 1999)¹³. Generalnie jego zainteresowania koncentrują się na formach zwykłych, „banalnych”, wcale nie „świętecznych”, katolicyzmu i życia religijnego katolików. Aspekty, które najbardziej go w nich interesują, to uaktualnianie treści religijnej, społecznej i teologicznej w ramach określonej struktury symbolicznej, emocjonalnej i refleksyjnej na temat obecności i istnienia Boga. A według założeń o performatywnym charakterze rytuału, Bóg jest obecny w tym rytuale. Pytanie: jak jest obecny? Dla Piette'a horyzontem wyjaśniającym i porządkującym tak złożoną strukturę jak msza jest określona kultura. Co więcej, specyficzną „kulturę” będzie reprezentować już sama wspólnota wiernych, uczestniczących we mszy i w życiu swojej parafii, organizujących przebieg i rytm swojego lokalnego życia religijnego. Ta „kultura” jest swoistą syntezą wielu indywidualnych składników.

Szczególnie intrygujący jest sposób obecności wiary w Boga i Jego uobecniania się podczas mszy dla wiernych. Piette wyróżnia trzy najważniejsze momenty, kiedy Bóg obecny jest we wspólnocie. Po pierwsze, podczas modlitwy początkowej i końcowej, kiedy to słowa kierowane są bezpośrednio do Niego. Po drugie, w sposób mniej bezpośredni, kiedy to ludzie poświęcają swój czas na działalność na rzecz religijnej wspólnoty i robią to nie tylko dla siebie, ale i dlatego, że wierzą w Boga, a wspólnota ma za cel Go chwalić, służyć Mu, oddawać Mu cześć, świadczyć o Jego istnieniu. Bóg jest więc przywoływany przez tę działalność. W pewien sposób to także jest „performatyw” – działając w tym celu poświadcza się, że Bóg jest i jest obecny wśród nich i dla nich. Po trzecie, w równie mało bezpośredni sposób, jak wymieniony powyżej – za pośrednictwem wszelkich kwestii organizacyjnych, które poprzedzają włączenie Boga w działalność w ramach rytu. Trzeba bowiem odpowiedzieć na pytania, „kto, gdzie, kiedy, jak”, by stworzyć ramy symboliczne, społeczne, przestrzenne i czasowe dla wejścia w nie Boga. Bóg, który uobecnia się podczas liturgii, robi to na wiele sposobów. Obecny jest w przedmiotach sakralnych oraz w relacjach, jakie panują pomiędzy wiernymi. Oprócz tego, to On stoi na straży określonych reguł i choć sam je powołał, to nie przekracza ich. W pewien sposób wierni mają więc do czynienia z „gramatyką mediacji”. Bóg podczas liturgii jest, ale nie w sposób raz na

¹³ Nazwisko tego etnologa wydaje się być reprezentatywne, ponieważ jest on jednym z czołowych antropologów zajmujących się kulturą religijną, członkiem francuskiego Centrum Studiów Interdyscyplinarnych Faktów Religijnych (w ramach CNRS-EHESS). Inni badacze francuscy zajmujący się tą dziedziną, pracujący w różnych ośrodkach, których nazwiska również warto wspomnieć, to: Elizabeth Claverie, Jean-Pierre Albert, Giordana Charuty, Claudine Fabre-Vassas. Obecnie ich prace wnoszą z reguły najwięcej do zagadnień religijności, *sacrum*, symbolu czy rytuału w badaniach etnologicznych, choć nie sposób pominąć także Daniele Hervieu-Léger (socjolog religii przy CNRS) – znanej z przetłumaczonej na język polski pracy *Religia jako pamięć* (Kraków 1999).

zawsze dany. Cały układ mszy polega na przedstawianiu i przywoływaniu Go od nowa, tak jakby pomimo tego, że jest, nie było Go jednak. Jego obecność polega na „egzystencji sytuacyjnej”: istnieje i objawia się w interakcjach wertykalnych (pomiędzy Nim a ludźmi) oraz horyzontalnych (pomiędzy ludźmi).

Po przeanalizowaniu działań, słów, zachowań i refleksji samych wiernych na temat ich stosunku do obecności Boga, Piette konstatuje, że performatywność rytuału mszy należałoby przededefiniować. „[...] To, że parafianie wierzą w istnienie Boga, jest oczywiste. Tak samo, gdyby skonstatować, że miłośnik piłki nożnej kocha piłkę nożną. [...] uczyniliśmy jednak z tego punkt wyjścia dla badania etnologicznego pewnego działania w toku [jak msza i życie parafialne – I.K.]. Tak długo jak przedmiotem naszego zainteresowania były działania konkretne, stwierdziliśmy że ich treść (np. mszy rezurekcyjnej, czy przekonanie o „prawdziwej obecności”, itp.) są poddawane autorefleksji i często przewija się wątek ironii, sceptycyzmu, ubolewania, że nie jest się ostatecznie przekonany do prawd wiary, zaprzeczanie samemu sobie, «zła wiara» lub nawet przekonanie, że wszystko to i tak nie jest ważne. Ogólnie, że prawdziwa wiara i religia są «gdzie indziej». Jednakże, ani praktyki, ani słowa i postawy, nie dostarczyły argumentu, że mieliśmy do czynienia z jakąś specyficzną mentalnością [religijną – I.K.]. [...] Żaden etnograf na naszym miejscu nie mógłby stwierdzić, że występowały elementy percepcji bądź uczuciowości zupełnie wyjątkowe i odmienne [...]» (Piette 1999, s. 264).

Ta koncepcja uzupełnia teorię rytuału, którą zaproponował Piette (1993, s. 307–312). Rytuał jest pewnego rodzaju siatką „interwałów” nałożoną na zwykły, codzienny bieg życia. Cechuje się on ambiwalencją i mediacyjnością, wynikającą z tego, że jego natura jest „dialektyczna” – zawieszona pomiędzy tym, co codzienne, a tym co nie-codzienne. Wymaga to oczywiście wyraźnie zaznaczonych „granic” czasowo-przestrzennych, których rytuał nie może przekraczać. Oscyluje on ciągle na granicy podwójonego meta-dyskursu, tzn. cechuje się założeniem, że „mamy do czynienia z rytuałem”, a więc z czymś, co w pewien sposób odnosi się do *sacrum*, a zatem to, co się dzieje w jego ramach, jest działaniem „na serio”. Z drugiej jednak strony, „wszystko jest grą”, ponieważ działania rytualne cechują się swoistą negacją zachowań codziennych. Można powiedzieć, że choć są ich niby-lustrzanymi odbiciami, to jednak nie są symetryczne. Rytuałowi towarzyszy zawsze – w myśl propozycji Piette’a – nadwyżka, ale i zarazem pewien niedosyt znaczenia. Jakby jego natura wymykała się temu, co mieścić powinny w sobie *signifiant* i *signifié*. Będąc rodzajem gry, rytuał jest czymś więcej, choć zarazem czymś mniej. Wyraża się to poprzez negowanie lub zawieszanie znaczeń oraz znaków. Towarzyszy temu nieustanny proces konotacyjny, prowadzący do powstania polisemiczności. Choć, jak Piette zaznaczył wcześniej, działania rytualne nie są prostym, lustrzanym odbiciem codzienności, to jednak odbijają ją, sublimując, deformując bądź krytykując. Rytuały są swoistymi meta-strukturami codzienności, poddającymi ją pod dyskusję i refleksję (zwłaszcza jej „oczywistość” i „normalność”). Co ważne, rytuał zakłada w pewien sposób, że względu na swoją naturę mediacyjną, próbę uchwycenia tego, co niewyraźne lub

nieuświadamiane. Jest niby-performance'em o ściśle określonej strukturze. Jego cechą jest także pobudzanie emocjonalności, która może osiągać maksymalne rozmiary, choć wymaga również zachowania równowagi i dystansu (ani zbyt wielkiego, ani zbyt małego) wobec dziejących się wydarzeń.

* * *

Podsumowując przedstawione w tekście tendencje, opcje, dyskusje i ewolucję poglądów związanych z „symbolem”, sposobami jego badania, ogólnie – z wszystkim tym, co wiąże się z francuską etnologią symboliczną, należy zastrzec po raz kolejny, że jest to jedynie próba pewnej systematyki jej zainteresowań i historii. Jest to spojrzenie z oddali – zwłaszcza jeśli chodzi o perspektywę syntetyzującą, ale zarazem z bliska – gdy prezentowane są wybrane teksty i prace. Szczególny nacisk położono na przedstawienie tekstów dotyczących form religijności katolickiej oraz francuskich kolei losu „kultury ludowej”. Ma to służyć przyjrzeniu się warsztatowi i sposobowi interpretacji zagadnień swojskich również dla naszego podwórka. Trudno powiedzieć, aby etnologia symboliczna¹⁴ we Francji wyprzedzała w czymś szczególnie pokrewne jej dyscypliny z innych krajów. Oprócz nazwisk takich już klasyków jak Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss czy Émile Durkheim, nie mamy do czynienia na co dzień z francuskojęzycznymi przedstawicielami tej dyscypliny. Z tego krótkiego szkicu wyłania się obraz heterogeniczny (którego rozwój przypomina z pewnością pytania i zastrzeżenia wysuwane przez naszych rodzimych specjalistów na podobne tematy w podobnym czasie). Dlatego nie można mu odmówić pewnej specyfiki, która charakteryzowałaby się wyraźnym oderwaniem badań nad określonymi formami pobożności (jak msza, pierwsza Komunia czy pochówek) od korzeni „ludowych” (bądź „typu ludowego”), czy „wiejskich” *vel* „tradycyjnych” oraz korzystaniem z narzędzi badawczych innych dyscyplin.

Warto podkreślić, że badania nad szeroko rozumianą sferą symboliczną nie ograniczają się do jej interpretacji wyłącznie pod kątem tzw. kulturowym. Nie brakuje również w tych badaniach spojrzenia tzw. społecznego, niezbędnego – w myśl takich właśnie założeń – do zrozumienia jakiegoś wybranego fenomenu w jego specyficznym i nawet wąskim zakresie występowania. Istotne jest podjęcie próby ogarnięcia rzeczywistej całości kontekstu danego zjawiska.

Ów „społeczny” wymiar otula – jak miąższ pestkę owocu – aspekt i sens „kulturowy”, ponieważ aby zrozumieć co znaczy i jak znaczy ten czy inny fenomen symboliczny trzeba go ściśle powiązać z tym, gdzie, kiedy i w jaki sposób oraz **dla kogo**, nabiera on znaczenia.

¹⁴ Zachowałam dosłowne tłumaczenie nazwy tej dyscypliny z języka francuskiego, ponieważ we Francji w o wiele mniejszym natężeniu występuje termin „antropologia” obdarzony rozmaitymi określeniami. Mamy więc raczej do czynienia z „etnologią miasta”, „etnologią religii”, „etnologią współczesną”, itp.

LITERATURA

- Baszkiewicz J. 1993, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa.
- Bloch M. 1983, *Les rois thaumaturges*, Paryż.
- Boufflet J., Boutry P. 2000, *Znak na niebie. Objawienia Matki Bożej*, Warszawa.
- Bourdieu P. 1979, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paryż.
- 1980, *Le sens pratique*, Paryż.
- Bromberger C. 1987, Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France, [w:] *Ethnologie en miroir. La France et les pays de langue allemande*, I. Chiva (dir.), U. Jeggle, Paryż, s. 67–94.
- 1997, L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets, *Ethnologie française*, t. XXVII, nr 3, s. 294–311.
- Caro Baroja J. 1979, *Le carnaval*, Paryż.
- Cholvy G. 1976, Le catholicisme populaire en France au XIX^e siècle, [w:] *Le christianisme populaire*, B. Plongeronet, R. Pannet (dir.), Paryż, s. 199–224.
- Cuisenier J. 1998, Cérémonial ou rituel?, *Ethnologie française*, t. XXVIII, z. 1, s. 10–19.
- del Ninno M. 1981, Les trois fonctions à Gubbio, [w:] *Cahier pour un temps. Georges Dumézil*, Paryż, s. 293–306.
- Fabre-Vassas C., Fabre D. 1987, L'ethnologie du symbolique en France: situation et perspectives, [w:] *Ethnologie en miroir. La France et les pays de langue allemande*, I. Chiva, U. Jeggle (dir.), Paryż, s. 123–138.
- Froechle-Chopard M.-H. 1980, *La religion populaire en Provence orientale au XVIII^e siècle*, Paryż.
- Ginzburg C. 1976, *Il fromaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turyn¹⁵.
- Ginzburg C. 1980, *Les batailles nocturnes, sorcellerie et rituels agraires en Frioul (XVI^e–XVII^e siècles)*, Lagrasse, Verdier¹⁶.
- Ginzburg C. 1984, Presomptions sur le sabbat, *Annales ESC*, t. 2, s. 341–354.
- Hérault L. 1996, *La grande communion. Transformations et actualités d'une cérémonie catholique en Vendée*, Paryż.
- le Goff J., Schmitt J.-C. (ed.) 1981, *Le charivari. Actes de la table ronde organisée à Paris (25–27 avril 1977) par l'EHESS et le CNRS*, Paryż–La Haye–New York.
- Pannet R. 1974, *Le catholicisme populaire*, Paryż.
- Piette A. 1993, La religiosité dans les rituels collectifs contemporains, [w:] *Ethnologie des faits religieux en Europe*, N. Belmont, F. Lautman (dir.), Paryż, s. 307–312.
- Piette A. 1999, *La religion de près*, Paryż.
- Ravis-Giordani G. 1976, „L'alta pulitica” et la „bassa pulitica”. Valeurs et comportements politiques dans les communautés villageoises corses (XIX^e–XX^e siècles), *Études rurales*, R. 63–64, s. 171–189.
- Turner V. W. 1990, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paryż.
- Virieux J. 1998, L'époque contemporaine (XIX^e et XX^e siècles): bien plus mariale qu'elle y paraît, [w:] *Marie en Basse Auvergne*, (pr. zb.), Puy-de-Dôme, s. 62–71.
- Vovelle M., Meyer M., Rua D. 1976, *Les méthamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Paryż.

¹⁵ Wydanie pierwsze we Francji w 1980, w Polsce w 1989 r.

¹⁶ Pierwsze wydanie we Włoszech w 1966 r.

INGA KUŹMA

A SHORT OUTLINE OF THE HISTORY AND PROBLEMS
OF FRENCH SYMBOLIC ETHNOLOGY

Summary

The author aims at presenting tendencies, options, debates and evolution of approaches concerning the notion of "the symbol", ways of studying symbolism, briefly speaking everything that is connected with the French symbolic ethnology. The article is just an attempt to systematize the history and main interests of this discipline in France. Symbolic ethnology in France has been constituted by its main subject: the category of the complex symbolic forms: ritual, holiday, ceremony and narrative. It has undergone an evolution in a "double" aspect. First, there was an essential change of the general paradigm concerning essence and objectives of scientific cognition. (decline of the Enlightenment paradigm). Then there were "internal" changes which expressed themselves in debates on denotation of the concepts of "symbol", "ritual", "folk culture" "traditional" or "folk" or "peasant" culture (as until the end of the 1980ies the studies of the above mentioned problems and concepts were closely connected).

In this article particular emphasis has been put on works concerning forms of Catholic religiousness (by Albert Piette, Laurence Herault and Jean Cuisenier who studied new contemporary forms of funeral ceremonies). The author is also presenting texts showing changing denotations and significance of the concept of "folk culture". She tries to explain research methods and interpretations of the French authors: Robert Pannet, Gerard Cholvy, Marie-Helene Froechle-Chopard, Christan Bromberger, Daniel Fabre, Claudine Fabre-Vassas.

We can't say that French symbolic ethnology is much ahead of the related disciplines in other countries. In Polish social sciences the "classic" names of French ethnologists- Marcel Mauss, Claude Levi-Strauss and Emile Durkheim are widely known. Nevertheless, apart from them, the names of the French- language representatives of our discipline are not mentioned very often in Poland. The authors chosen to this article represent the more important French research centers and deal with the studies on religion and religiousness. This short outline shows us a homogenous image. In the development of the discussed approach many problems and reservations have been appearing resembling those put forward by Polish ethnologists with reference to similar subjects. Specific for this kind of ethnological approach is, that "folk culture" (or: "culture of folk type") is not identified with "peasant culture", "rural culture" any more. French symbolic ethnology studies ritual forms which are seemingly *stricte* liturgic (particular religious acts of Roman Catholic Church). In their studies they join the interpretation and explanation of the "social" and "cultural" dimensions of the phenomena belonging to the "symbolic sphere" of particular cultures and societies.

Translated by Anna Kuczyńska