

# Jacek J. Pawlik

---

## Fakt religijny: Zwyczajna teoria religii Alberta Piette

---

Forum Teologiczne 16, 223-245

---

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Jacek J. Pawlik SVD**

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

*FAKT RELIGIJNY. ZWYCZAJNA TEORIA RELIGII*  
ALBERTA PIETTE

**Wprowadzenie do przekładu**

Zjawisko religii jest uprzywilejowanym przedmiotem badań antropologii kulturowej. Od Edwarda Taylora i Emila Durkheima, przez Wiktora Turnera i Cliffora Geertza, po współczesnych kognitywistów, problematyka religii budzi zainteresowanie, skłania do refleksji i leży u podstaw wielu systemów teoretycznych. Przez położenie akcentu na zwyczajność Albert Piette<sup>1</sup> pragnie zwrócić uwagę na redukującą funkcję niektórych kategorii stosowanych w interpretacjach religii, proponując w zamian skoncentrowanie uwagi na osobie wierzącej. Książka *Fakt religijny* opiera się na wieloletnich badaniach autora prowadzonych w trzech obszarach: rytuałów świeckich, religijności świeckiej i religii katolickiej oraz zogniskowanych na szczegółach wykonywanych czynności, sposobach obecności sacrum i aktach wiary. Fakt religijny, zdaniem Piette'a, to codzienność życia religijnego oscylująca między wiarą a zwątpieniem, wiernym oddaniem a protestem i odrzuceniem, pobożnością a oziębłością.

W pierwszym, wprowadzającym rozdziale autor wyjaśnia, co rozumie przez zwyczajność. Najpierw jednak dystansuje się w odniesieniu do trzech kategorii, będących u podstaw wpływowych systemów teoretycznych: emocji, symbolu i kultury. Pierwsza z nich związana jest z socjologią Emila Durkheima, która

---

Adres/Address/Anschrift: Jacek J. Pawlik SVD, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, e-mail: jacek.pawlik@uwm.edu.pl

<sup>1</sup> Albert Piette – belgijski antropolog kulturowy, profesor w departamencie etnologii w Uniwersytecie Paris-X-Nanterre. Przez wiele lat zajmował się problematyką religii świeckiej oraz religijności. Główne publikacje to *Les jeux de la fête* (1988), *Les religiosités séculières* (1993), *Ethnographie de l'action* (1996), *La religion de près* (1999), *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire* (2003), *Le temps du deuil. Essai d'anthropologie existentielle* (2005), *Anthropologie existentielle* (2009), *Propositions anthropologiques* (2010), *Fondements à une anthropologie des hommes* (2011), *Contre le relationnisme* (2014).

przyjmowała możliwość wyjaśnienia faktów społecznych przez inne fakty społeczne, a za podstawę wyjaśnienia faktu religijnego uznawała emocję i związany z nią proces afektywny. Według Durkheima, jedynie za pośrednictwem siły emocji w formie egzaltacji i uniesienia zbiorowego można określić głębię i stałość doświadczenia religijnego<sup>2</sup>. Krytyka podejścia Durkheima ze strony Claude'a Lévi-Straussa jest przekonująca. Praktyki rytualne odwołują się raczej do postaw konwencjonalnych i prostych wyjaśnień typu: „tak zawsze robiono”. „Obrzędów nie stwarzają ani nie utrwalają aktualne emocje doznawane z okazji zebrań i ceremonii, lecz, przeciwnie, działania rytualne budzą emocje. Idea religijna nie rodzi się ze »środków społecznych skłonnych do ekscytacji oraz z owej ekscytacji«, to one ją tworzą”<sup>3</sup>.

Piette odrzuca również teorie oparte na kategorii symbolu poszukujące metafizyka, który pozwoliłby odkryć sens i ukryty porządek rzeczy. Opowiadania mityczne miałyby wyrażać nieświadomą strukturę kognitywną lub związaną z popędem. Autor powołuje się na Dana Sperbera, który odrzuca analogie między środkami językowymi a środkami symbolicznymi. Powiedzieć, że symbol znaczy, to zakładać, że każdemu symbolowi odpowiada pewien zbiór interpretacji, a każdej interpretacji, konkretny zbiór symboli<sup>4</sup>. Tak jednak nie jest. „Gdyby symbole miały znaczenie, byłyby ono nader oczywiste” – pisze Sperber<sup>5</sup>. Symbol religijny niekoniecznie wiąże się z jednoznaczną interpretacją, natomiast przywołuje szeroką gamę zróżnicowanych skojarzeń ze strony wierzących.

Autor odrzuca również koncepcję kultury jako pewnej całości, w której działania i myśli ludzkie determinują kategorie zbiorowe, niezależne od jednostek, tworzące ramy społeczne. Wadą tego podejścia jest przyznanie faktom społecznym zewnętrznosci względem jednostek, które byłyby jedynie „nosicielami” norm zbiorowych, bez posiadania statusu „działających podmiotów”. Przyjmując takie podejście, etnolog nie przykładą wagi do samego zachowania religijnego, ale interesuje się nim tylko o tyle, o ile informuje on o specyfice kulturowej religii lub o kulturze w ogólności. W ten sposób umykają uwadze sekwencje czynności religijnych i akty umysłowe. Pomijane są warianty indywidualne i zakłada się, że jednostka ma pełny i przejrzysty dostęp do swoich reprezentacji umysłowych.

To potrójne wzięcie w nawias, zdaniem autora, pozwala na zmianę perspektywy: kultura jako całość robi miejsce działaniom jednostek, symbol traci na intensywności znaczącej, a emocje nie stanowią koniecznego pośrednictwa faktu religijnego<sup>6</sup>. Czym więc charakteryzuje się zwyczajność? Zwyczajność czynności

<sup>2</sup> E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.

<sup>3</sup> C. Lévi-Strauss, *Totemizm dzisiaj*, Warszawa 1998, s. 94.

<sup>4</sup> D. Sperber, *Symbolizm na nowo przemyślany*, Kraków 2008, s. 23.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>6</sup> A. Piette, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris 2003, s. 6.

religijnych odkrywamy za kulisami, w działaniach organizatorów ceremonii, np. są to chwile bezczynności lub elementy mało znaczące. Nie ma ona w sobie nic spektakularnego i wyjątkowego. Zwyczajność ta traci na znaczeniu, kiedy religijność sprowadzana jest do metaforycznego wyrazu więzi społecznej lub zbiorowej iluzji. Zwrócenie na nią uwagi pozwala na spojrzenie poza fakt religijny pojmowany przez pryzmat determinantów społecznych lub skutków społeczno-politycznych. Obserwacja religijności na podstawie zwyczajnych aktów religijnych pozwala odkryć proces uobecnienia bytów niewidzialnych<sup>7</sup>.

W badaniach faktu religijnego autor kieruje się szczegółami dostrzeżonymi w działaniach pozareligijnych lub religiopodobnych (karnawał, mecz piłki nożnej) oraz religijnych. Porządkuje on rozważania wzdłuż trzech osi: 1. Kultu w sensie właściwym, włączonym w ramy rytualne; 2. Obecności bytów niewidzialnych i samych bogów; 3. Wierzenia jako specyficznego aktu. Osie te będą się krzyżować i pokrywać ze względu na wspólną nić przewodnią: negację. W istocie, fakt religijny: rytuał, czynność codzienna czy wierzenie przenika zawsze gra negacji zmuszająca aktorów do ciągłego ruchu i zajęcia miejsca „pomiędzy”<sup>8</sup>.

Prezentowany rozdział IV *Faktu religijnego* dotyczy wierzenia. Autor przedstawia dynamikę aktu wierzenia, wykorzystując przeprowadzone podczas badań terenowych wywiady z francuskimi katolikami, przede wszystkim na temat życia po śmierci – jednej z podstawowych kwestii wiary.

Autor posługuje się kategorią wypowiedzi semi-propozycjonalnych Dana Sperbera. Sąd propozycjonalny to sąd stwierdzający, posiadający własność bycia prawdziwym lub fałszywym. Nie odnosi się on bezpośrednio do przedmiotów, ale do prawdziwości lub fałszywości stwierdzenia na ich temat. Powie się, że pewna reprezentacja jest propozycjonalna, jeśli wystarczy do zidentyfikowania jednej jedynej propozycji, albo jest semi-propozycjonalna, jeśli zawiera więcej możliwości. Jako przykład semi-propozycjonalności podaje Sperber adres bez numeru domu. Wiele naszych myśli jest semi-propozycjonalnych, zbliżają się do propozycjonalności, ale jej nie osiągają<sup>9</sup>. Przyjmując za Sperberem, że wypowiedzi religijne mają charakter semi-propozycjonalny, Piette porządkuje i systematyzuje stwierdzenia respondentów przeprowadzanych wywiadów według różnych modalności: pewności, problematyczności, wątpliwości itp. Ze względu na osobiste zaangażowanie wierzącego proces wierzenia odznacza się silną dynamiką, która oscyluje między stanami zawierzenia a zwątpienia, między wiarą a brakiem wiary.

W antropologii kulturowej wierzeń się nie obserwuje. Jak to słusznie zauważył Godfrey Lienhardt, etnolog nie spostrzega, czy autochtoni wierzą w to lub w tamto, ale wnioskuje o tym na podstawie ich czynów i wypowiedzi. Przypisy-

<sup>7</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 12–13.

<sup>9</sup> D. Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris 1982, s. 71.

wanie więc wierzeń innym wydaje się zawsze dyskusyjne, ponieważ interpretację treści, wierzenia można zawsze podważyć<sup>10</sup>. Ponadto, mówiąc o wierzeniach innych ograniczamy się do opisu treści pozbawiając ich głębi wyrazu. Systematyzujemy zbiór prawd religijnych, ale nie jesteśmy w stanie wyrazić tego, co porusza człowiekiem wierzącym. Pierre Erny, używając metafory zaczerpniętej z muzyki, mówi o dwóch registrach wskazując, że podobnie jak zmiana rejestru powoduje zmianę brzmienia, mimo że dźwięki pozostają niezmienione, tak samo robimy, kiedy przechodzimy od jednostki do osoby, od losu do przeznaczenia, od motywacji zawodowej do powołania, od obrazu do ikony, od błędu do grzechu. W ramach nauki pozytywnej zmiana rejestru jest niemożliwa, stąd porządek wiary zredukowany jest do wierzenia<sup>11</sup>.

Książka *Fakt religijny. Zwyczajna teoria religii* stanowić może ważne uzupełnienie prac teologicznych. Podczas gdy prace te rozwijają badania prawd wiary w sensie propozycjonalnym, opierając się na nauczaniu Kościoła, Piette analizuje konkretne wypowiedzi na temat wierzeń u określonej grupy badanych ludzi. Ukazuje, że nie wszyscy, którzy uważają się za katolików, przyjmują prawdy wiary według wzorców katechizmowych. Jednak, abstrahując od różnych interpretacji indywidualnych znacznie odbiegających czasem od oficjalnej doxa, jednostki deklarują przynależność do tej samej wiary (katolicyzmu). Przykład życia po śmierci jest bardzo wymowny, ponieważ dotyczy przeznaczenia konkretnego człowieka, rzeczywistości, z którą wszyscy zostaną kiedyś skonfrontowani, dlatego każdy ma przynajmniej jakiegokolwiek wyobrażenia o swej nieuniknionej przyszłości.

## Wierzenie<sup>12</sup>

Opisaliśmy mechanizm działań, logikę interakcyjną między ludźmi a bogami, zakładając, że nie kryje się w tym nic specyficznego, co dotyczyłoby stanu wewnętrznego i uczuć człowieka „wierzącego”. Jednak trudno przyjąć, że taka gra interakcji jest tylko zbiorem umiejętności i czynności, i nie podjąć próby zbadania, nie stanu umysłowego czy „czegoś”, co byłoby „wewnętrzne”, ale, jak proponuje Francisco Varela, doświadczenia ludzkiego, wydarzenia przeżywanego w życiu codziennym<sup>13</sup>. Interesują nas przede wszystkim rodzaje włączania się,

<sup>10</sup> G. Lienhardt, *The Shilluk of the upper Nile*, w: *African Worlds*, red. D. Forde, Oxford 1954, s. 162.

<sup>11</sup> P. Erny, *Enfants du ciel et de la terre. Essais d'anthropologie religieuse*, Paris 2000, s. 148.

<sup>12</sup> Rozdział IV książki Alberta Piette'a, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica 2003, s. 55–73. Przekład J.J. Pawlik. Publikacja tekstu za pozwoleniem Editions Economica, 49, rue Héricart, 75015 Paris.

<sup>13</sup> F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris 1993.

a dokładniej modalności kognitywne i afektywne obecności ludzkiej, jaką można dostrzec w aktach, kiedy ludzie w różny sposób odnoszą się do wypowiedzi religijnych lub do boskich „aktorów”. Spróbujemy więc zastosować metodę obserwacji jeszcze bardziej zbliżonej niż w poprzednim rozdziale, utrzymując dystans pozwalający na sformułowanie wyjaśnień. Jak wyraża się w aktach zdolność ludzka uczestniczenia w świecie, w którym możliwa jest współobecność z Bogiem?

„Rzeczywistość, mówi się, jest potężniejsza niż wszelkie opisy, jakie można dać o niej. Trzeba przyznać, że przeżywane okrucieństwa przekraczają wszelkie wyobrażenia, jakie o nich mieć można. Odwrotnie dzieje się, kiedy chodzi o wartości i wierzenia: rzeczywistość jest płytsza niż wyobrażenia o niej, poniżej ideałów, które się wyznaje”<sup>14</sup>, pisze Paul Veyne. Ponowne więc ostrzeżenie skierowane przeciw tendencji nadinterpretacji, która grozi opisowi i analizie fenomenowi religijnemu. Jeśli chodzi o wierzenia, figury nadinterpretacji nie są inne od tych, które już spotkaliliśmy. Wierzenia są zwykle uważane za wskaźnik egzotyczności, naznaczający odchylenie od normy racjonalnej, które należałoby wyjaśnić przez czynniki socjokulturowe. Reorganizację systemów wierzeń (odznaczających się „probabilizmem” przeżywanym na marginesie instytucji, wskazującym na przynależność bez przyjęcia pewnej treści lub przyjęcie bez przynależności...) uważa się za ważny symptom współczesnych mutacji zjawiska religijnego. Wierzenia są również synonimami homogenicznych wyobrażeń kulturowych, dzielonych równomiernie przez wszystkie jednostki, tak jakby włączenie się każdej z nich następowało samo przez się. Badane poza kontekstem wyrazu, jawią się często jako kwintesencja faktu religijnego. W końcu, związane są z pewną dominującą opcją mentalistyczną, która zakłada istnienie procesu umysłowego rządzącego uczuciami i myślami.

Mieliśmy okazję zobaczyć, że rytuały implikują dużą dozę niezdeternowania i gry, przy czym stopień zaangażowania osób stanowi szerokie pole wyboru. Jeśli ceremonie funkcjonują jedynie w 10% swych możliwości, to wierzenia funkcjonują *mutatis mutandis* w sposób analogiczny. Trzeba czytać ten rozdział tak jakby chodziło o pytanie: „co się dzieje”, kiedy ludzie są w trakcie wierzenia. Ludzie, tzn. byty ludzkie obdarzone ograniczoną racjonalnością, których działania niekoniecznie mają sens dający się na podstawie konsekwencji odkodować w postaci strategicznej intencji, ale też byty obdarzone zdolnością krytycznego dystansu, który pozwala *homo religiosus* nie pozostawać biernym uczestnikiem systemu instytucjonalnego, przyjmując bez ograniczeń całość wierzeń, totalnego odbicia modelu kulturowego lub absolutnej impregnacji symboli archetypicznych. Jak więc zrozumieć trwałość, a jednocześnie brak trwałości właściwe aktowi wiary?

<sup>14</sup> P. Veyne, *Conduites sans croyances et œuvres d'art sans spectateurs*, „Diogenes” 1988, nr 143, s. 5.

Przegląd literatury „religijności świeckiej” przekonał nas o rozdrobnieniu wierzeń i ideałów w zwyczajności dnia codziennego. Weźmy kilka przykładów spośród tych klasycznych. Czy ktokolwiek wierzył, że Marat, Lenin lub Claude François byli naprawdę bogami? Admiratorzy Marata, aktywiści bolszewicy lub fani piosenkarza nie stawiają pod znakiem zapytania wymiaru ludzkiego swoich bohaterów: żaden z nich nie jest uważany za nieśmiertelnego, żyjącego w niebie i obdarzonego zdolnością wpływania na przyszłość świata, według klasycznych wyobrażeń boskości. A mimo to, w różny sposób, przypisuje się im cechy zaczerpnięte z boskiego rejestru i organizuje się na ich cześć praktyki kultyczne. Marat był utożsamiony z Jezusem i uważany za nowego Mesjasza, na jego cześć odprowadzano kult o inspiracji chrześcijańskiej, w jego imieniu robiono znak krzyża i chrzczono; Leninowi, opisywanemu w terminach religijnych, przyznaje się podwójną naturę, materialną i duchową oraz liczy się na jego pomoc przez regularne składanie wizyt w jego mauzoleum; grób Claude’a François’a jest miejscem kultu łączonym z modlitwami, nadzieją pocieszenia i pomocy chorym<sup>15</sup>.

Jednak proces ubóstwienia człowieka nie pociąga za sobą dosłownego odczytywania przez adeptów wykonywanych gestów i wypowiedzianych słów. Nie wykluczając możliwej egzaltacji wewnętrznej, rytuały odbywają się często w pełnej swobodzie, w „pilocie automatycznym”, przez natychmiastowe włączenie się i bez zwracania uwagi na symboliczne elementy. Nie odwołują się, jak przypomina Paul Veyne, à propos ceremonii przeznaczonych dla cesarzy rzymskich, do ekstremalnych form kultu: raczej kilka ziaren kadzidła niż krwawe ofiary<sup>16</sup>. Sam kult nie jest praktykowany w pełni. Kult Marata, porównywanego zawsze do śmiertelnych jak Rousseau lub Voltaire, nie zakłada próśb o opiekę i nie generuje ex-voto lub cudów. Jeśli chodzi o Lenina, nie odnotowano żadnego cudu związanego z jego ciałem, który by wywołał jego kult. „Nie ma żadnego ex-voto dla boskości cesarza żyjącego lub zmarłego”, pisze Paul Veyne. „Tysiące innych inskrypcji stanowi ex-voto dla niektórych bogów związanych z prośbą o pewne łaski: uzdrowienie, poród, szczęśliwą podróż, zgubiony przedmiot [...]; ale żadne z tych ex-voto nie uznało za boga króla lub cesarza. Kiedy Grek lub Rzymianin, pozdrawiając ze szczerym uczuciem cesarza jako boga, miał potrzebę skontaktowania się z prawdziwym bogiem, nigdy nie zwracał się do tych cesarzy, o których czasem niesłusznie mówi się, że wykorzystywali wrażliwość religijną poddanych”<sup>17</sup>.

Krótko mówiąc, wierzenia są niepewne. Ludzie nie wierzą naprawdę, że politycy są bogami. Ani też gwiazdy piosenki lub kina. Jeśli nawet bardziej osobista i sentymentalna komunikacja może skłonić do ofiarowania ex-voto piosen-

<sup>15</sup> A. Piette, *La religiosité séculières*, Paris 1993.

<sup>16</sup> P. Veyne, *Le pain et le cirque*, Paris 1976, s. 572.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 561.

karzowi, żaden fan nie przyjmie dosłownie natury boskiej swojej preferowanej gwiazdy. Sposób uprawomocnienia miłosnej pasji, zachowanie mimetyczne lub model afirmacji indywidualnej? W ten sposób mieszanina wiary i wątpliwości charakteryzuje zaangażowanie, które tłumaczy się i strukturyzuje z konieczności między dwoma biegunami, w „strefie mieszanej i zmieszanej”<sup>18</sup>. Niestalość gwiazd, relatywna dostępność (przynajmniej listownie), znany pseudonim – czyż na to nie wskazują? Czy możemy znaleźć lepszy przykład chwiejnej i niedokończonych natury takich wierzeń w słowach wypowiedzianych przez fana Claude’a François: „Claude nie był świętym... Nie, to był raczej byt różny, trochę wyższy [...]. Nie, nie posunę się tak daleko, aby nazwać go świętym. To nawet dalekie od świętości [...]. Zresztą to zależy, czy to w znaczeniu religijnym czy nie [...]. Nie, to nie był święty, to był bóg... Mimo wszystko wiem dobrze, że to nie był bóg [...]. To człowiek, który miał coś więcej niż inni, których znałem”<sup>19</sup>.

Inny przykład dotyczy recepcji i konkretnego użycia produktów medycznych związanych, poprzez przelotne skojarzenia, z ideałem postępu, dobrobytu, a nawet nieśmiertelności. W książce analizującej logikę recepcji, Victor Scardigli stwierdza, że „pierwotne zastosowanie wydaje się śmieszne w porównaniu z wielkimi odkryciami, których oczekiwano”<sup>20</sup>. Można wyróżnić różne rodzaje minimalnego zastosowania:

- zwykle zapomnienie, np. pewne lekarstwo uważane za „fundamentalną zasadę” komórki, podtrzymuje najpierw nadzieję na uodpornienie organizmu od licznych ciężkich chorób, aż do czasu, kiedy entuzjazm nie wygaśnie;
- pojawienie się szkodliwych skutków ubocznych: np. zastosowanie programu szczepień w Trzecim Świecie, uważanego za nowy etap na drodze do nieśmiertelności, pociąga za sobą eksplozję narodzin o negatywnych skutkach ekologicznych i demograficznych;
- realizacja, w formie kompromisu, zapowiedzianych skutków: lekarstwo, które miało leczyć choroby psychiczne, okazuje się jedynie skutecznym narzędziem, a nie stanowi o decydującym postępie w leczeniu;
- utrzymanie rozpowszechnionej nadziei na istnienie szczęśliwej, braterskiej i nieśmiertelnej ludzkości, tak jakby chodziło o złudzenie stale przesuwane w czasie;
- ponowne przyswojenie symboliczne (nie praktyczne) przedmiotu „mitycznego”: podstawowy projekt medycznie wspomaganego prokreacji, który głosił zdobycie wszechmocy, kontrolę nad przeznaczeniem i nieśmiertelność, biorąc pod uwagę brak konkretnych efektów, został ponownie przewartościowany przez leka-

<sup>18</sup> E. Morin, *Les stars*, Paris 1972, s. 8.

<sup>19</sup> M.-C. Pouchelle, *Sentiments religieux et show business*, w: *Les saints et les stars*, red. J.-C. Schmitt, Paris 1983, s. 292.

<sup>20</sup> V. Scardigli, *Les sens de la technique*, Paris 1992, s. 108.



rzy, przemysłowców i media jako „prosta” forma dążenia do autonomii i osobistego rozwoju.

Dzieło P. Veyne’a daje nam liczne przykłady, pochodzące z różnych horyzontów kulturowych, ilustrujące „niższy stopień” wierzeń: dzieci, które jednocześnie wiedzą, że prezenty przynosi św. Mikołaj, ale też, że dają je rodzice; u członków partii komunistycznej współistnienie pełnego poparcia linii oficjalnej oraz ducha krytycznego w innych sprawach; zdolność przypisywania siły duchowej drzewu, a następnego dnia ścięcie go, aby użyć, jako materiał budowlany; wybuch łez spowodowany czytaniem *Alicji w krainie czarów*, a zapomnienie i obojętność po upływie wyjątkowej chwili. Wierzyć połowicznie, wierzyć w rzeczy sprzeczne, wierzyć a jednocześnie być sceptycznym, balansować między zachwytem a łatwowiernością, być zdolnym zmieniać „programy prawdy”, wahać się lub pozostawać obojętnym w stosunku do alternatywy prawdy i fikcji... przykłady te wskazują na wielość postaw i rodzajów wierzeń<sup>21</sup>. Na bazie tej różnorodności Jon Elster wyróżnił trzy typy sprzecznych wierzeń funkcjonujących w pokojowym współistnieniu: wierzenia odnoszące się do różnych danych, których zestawienie pozwoli jednemu zdominować drugie (dziecko, które wierzy, że ciepła woda pochodzi z odpowiedniego zbiornika w piwnicy, a jednocześnie, że jest prowadzona przez dwie podziemne rury, jedna dla wody zimnej, druga dla wody ciepłej); współistniejące wierzenia dotyczące tego samego przedmiotu, ale o różnych modalnościach (Rzymianie z kultem ubóstwionego cesarza, do którego nie zwracają się w poważnych sprawach); wierzenia współistniejące wewnątrz jednej idei (wiedza o rozkładzie ciała po śmierci i niezdolność wyobrażenia sobie całkowitego unicestwienia)<sup>22</sup>.

„Wiem... ale mimo wszystko”: takie jest napięcie między wyznawanymi a odrzucanymi wierzeniami. Wyzwała ono rodzaj umysłowego stanu pomiędzy, w którym kotłują się wierzenia przyjmowane niezupełnie<sup>23</sup>.

Próba tłumaczenia religijności świeckiej za pomocą wierzenia powiększa więc dozę ironii w spojrzeniu na fakt religijny. Jest to wzięcie w nawias figury człowieka przywiązanego do swych wierzeń, zgodnych lub nie z wierzeniami przyjętymi przez społeczeństwo, człowieka zawsze świadomego i w harmonii ze swoimi przekonaniem, działającego zawsze poważnie, a więc zawsze nadinterpretującego wydarzenia przeżywane najczęściej tak po prostu i banalnie. Nie chodzi o to, aby zastąpić ją figurą człowieka niewierzącego, nieświadomego, w sprzeczności z samym sobą i działającego nie na serio, ale raczej figurą człowieka wierzącego bez wierzenia, między świadomością a nieświadomością, stosującego logikę niepozbawioną sprzeczności, działającego poważnie, ale nic

<sup>21</sup> P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes?*, Paris, Le Seuil 1983.

<sup>22</sup> J. Elster, *Psychologie politique*, Paris, Minuit 1990, s. 60–62.

<sup>23</sup> O. Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, Paris, Le Seuil 1985.

ponadto... To tu pojawia się ponownie konieczność dostrzeżenia szczegółu i odczytanie z bliska sekwencji działania. Klasyczna praca „zbierania” materiału etnograficznego i stosowane pojęcie kultury stanowią środki metodologiczne i konceptualne, które prowadzą do abstrahowania od różnic indywidualnych i ukrycia ich pod kloszem wyobrażeń kulturowych. Zharmonizowanie wierzeń jednostki z wyobrażeniami publicznymi otoczenia lub uporządkowanymi w formie ortodoksji i wyrażenie ich w spójnej wyjątkowości kulturowej prowadzi do odwrócenia bezpośredniego spojrzenia od zachowań i konkretnych działań. Zakłada to nie tylko ignorowanie wariantów indywidualnych, ale też przyjęcie, że jednostka ma pełne dojsście do wyobrażeń całkowicie przejrzystych. Oznacza to również odejście od różnicy jako zasady ludzkości *par excellence*, o której trafnie przypomina Paul Veyne, cytując Georga Simmela, między „prostym przeżyciem” a „duchami obiektywnymi”. Religie lub wierzenia to „wielkie rzeczy, które istnieją same w sobie, do których każdy stara się dołączyć, a których nikt nie przeżywa w pełni”<sup>24</sup>. Podejście, jakie proponujemy, jest więc podejściem silnie skoncentrowanym na szczegółowych wariantach, indywidualnych wyrazach i oznaczonych chwilach. W rozdziale tym, obserwowane szczegóły to kawałki, fragmenty wyjęte z sekwencji akcji lub wypowiedzi; powiększone przez lupę konceptualną, pociągają za sobą opuszczenie logiki kulturalistycznej. Spróbujmy skorzystać z lekcji religijności świeckich, aby zrozumieć wierzenie religijne wskazujące na doświadczenie tego, który jest w trakcie wierzenia.

### Wypowiedzi dotyczące wiary

„Jezus żyje”, „Duch Pański jest obecny wśród nas”: oto wypowiedzi, które zwykle słyszy się podczas ceremonii religijnych. Mają one przynajmniej trzy cechy<sup>25</sup>. Zaprzeczają intuicyjnym i zwykłym oczekiwaniom jednostek, jak np. orzeczenie „żyje” w odniesieniu do istoty, o której wiadomo, że umarła. W oczach samych „wierzących”, którzy je wypowiadają, wypowiedzi te składają się z pojęć i konceptów złożonych (Duch, idea Obecności i wiele innych), których niejasny sens jest źródłem niepewnych interpretacji i długotrwałych kontrowersji. W końcu, dla „wierzących” nie mają one koniecznego związku z innymi wypowiedziami lub zachowaniami, które wynikałyby logicznie i bezpośrednio. Który katolik uznając „obecność rzeczywistą” Chrystusa byłby gotowy szukać jej śladów fizycznych? Dan Sperber nazywa „semi-propozycjonalną” treść reprezentacji umysłowej, która „nie jest w pełni ustalona”<sup>26</sup>. Wypowiedzi dotyczące wiary opierają się

<sup>24</sup> P. Veyne, *Conduites sans croyances...*, s. 20.

<sup>25</sup> P. Boyer, *La religion comme phénomène naturel*, Paris–Bayard 1997, s. 67–68.

<sup>26</sup> D. Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris–Hermann 1982, s. 71.

więc na reprezentacjach semi-propozycjonalnych, które „zbliżają się do propozycjonalności nie osiągając jej”<sup>27</sup>. Nie dochodzą do celu logiki propozycjonalnej, zgodnie z którą reprezentacja identyfikuje „tylko jedno zdanie”<sup>28</sup>. Mogąc zastosować zbiór interpretacji, aby sprecyzować treść (bez wskazania „dobrej” interpretacji), reprezentacja semi-propozycjonalna pozwala na pewnego rodzaju „systematyczne rozluźnienie”<sup>29</sup> lub „pozycję naturalnego wycofania się” w obliczu rozmytej treści nieokreślonej dosłownie<sup>30</sup>. Jest to oczywiście jedna z pokus antropologa, aby uważać, że inni, „wierzący”, traktują swe wierzenia dosłownie (a więc nieracjonalnie). Według Sperbera, wypowiedź dotycząca wiary jest fundamentalnie metaforyczna dla samego „wierzącego”, nie jako znak czegoś innego zgodnie ze zwykle przyjętym odczytaniem symbolicznym, ale ponieważ nie może być wzięta dosłownie. Jednostka nie przyjmuje treści semi-propozycjonalnej jako faktu, ale jako reprezentację zakładającą jedynie „rozmyty zbiór postaw umysłowych”, co nie przeszkadza mieć zaufania do autorytetu przekazującego tę wypowiedź i wierzyć w prawomyślność jej reprezentacji.

Co więcej, „tajemnice”, jakimi są wierzenia, często uznawane jako takie przez „autochtonów”, są zachowywane i przekazywane dzięki zaufaniu, którym obdarza się źródło tych wypowiedzi. Jest to ludzka „zdolność meta-reprezentacyjna”, która, na bazie zaufania w stosunku do osób lub instytucji (kapłana, Kościoła), daje wystarczające powody, aby wierzyć mimo niepewności i wątpliwości, jakie wypowiedzi te wzbudzają. Jeśli słowo „wierzyć” oznacza w języku francuskim wewnętrzną sprzeczność pozwalającą na współistnienie stwierdzenia pozytywnego i zablokowanie przesunięcia treści w kierunku propozycjonalnym<sup>31</sup>, to należy tu podkreślić pewien rodzaj doświadczenia, które nie jest konieczne związane z konkretnym użyciem leksykalnym ani nie jest specyficzne dla rejestru religijnego. Każdy akt wiary, jaki by nie był, jest związany z rozmyciem kognitywnym. Na podstawie wyjątkowej kartografii umysłowej – którą można odczytać jako pewną całość reprezentacji semi-propozycjonalnych – pewnego osiemdziesięciolatka uznającego nieśmiertelność duszy, ale pragnącego Raju najpóźniej jak to tylko możliwe i życia w pamięci potomnych, których prosi, aby taki a taki przedmiot towarzyszył mu w drodze do wieczności, i aby nie zapomniano dbać o grób, Paul Veyne podsumowuje: „Wierzy się w Raj, boi się bycia trupem, odczuwa się przyszłą śmierć jako sen, nie chce się być zaniedbanym lub zapo-

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> D. Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris 1974, s. 110. W innym tłumaczeniu polskim „systemowego osłabienia ograniczeń”. D. Sperber, *Symbolizm na nowo przemyślany*, tłum. B. Baran, Kraków 2008, s. 94.

<sup>30</sup> D. Sperber, *Le savoir des anthropologues*, s. 73.

<sup>31</sup> J. Pouillon, *Le cru et le su*, Paris 1993.

mnianym jak pies”<sup>32</sup>. Według tego autora, „tylko pierwsza z tych czterech możliwości ma poparcie wierzeń religijnych; ale, nawet u ludu, który wierzy w Zmartwychwstanie, pozostałe trzy doświadczenia są bardzo trwałe; [...] wiara w nieśmiertelność osobistą nie powstrzymuje chrześcijan przed pragnieniem również przeżycia w potomkach”<sup>33</sup>. Interesuje nas właśnie to „podwojenie”, które odnajdujemy w wierzeniach, zawsze filigranowo i jako możliwy dodatek, mniej więcej zaktualizowany, z efektem tworzenia różnych modalności.

W ten sposób śmierć pociąga za sobą doświadczenia przeciwstawne, ale jedno nie wymazuje innych: „Jednostka nie może wyobrazić sobie swego całkowitego unicestwienia, choć pokazuje jej to doświadczenie trupa; dalej myśli o cierpieniu po śmierci, z powodu tego, że zmarła i jest zapomniana, mimo tego, że rozsądek jej mówi, że sama taka myśl jest w sobie sprzeczna”<sup>34</sup>. I tak, obok odniesienia do Raju włączonego do reprezentacji semi-propozycjonalnych właściwych dla religii chrześcijańskiej, trwają również inne doświadczenia. Czy nie wierzy się w obecność zmarłego w grobie, być może myśląc jednocześnie, że jest „gdzie indziej” i szybko przyjmując, że jest jedynie prochem. To ludzkie, powiemy po prostu. „Rzeczywistość wierzenia nie mierzy się ani przez brak sprzeczności, ani przez jego praktyczne aplikacje”<sup>35</sup>.

Reprezentacje semi-propozycjonalne odsyłają do różnego typu źródeł. Samo pochodzenie wypowiedzi semi-propozycjonalnych może być, jak to przed chwilą pokazaliśmy, związane z ostatecznym autorytetem instytucji (Kościoła lub partii), działalnością (nauką) lub osobą lidera połączoną z rolą „gwaranta wierzeń”, zdolnego, jak to zauważa Michel de Certeau, albo do wysubtelnienia i kontrolowania spójnej doktryny, albo do zjednoczenia członków wspólnoty. „Odpowiadając na wierzenia (ale wierzenia przejrane i poprawione) [osoba ta] unika tego, aby fakt wierzenia nie rozproszył się w anonimowości samych możliwości. W tym samym czasie, posługuje się uszczegółowionymi wierzeniami, aby uformować grupę i określić praktyki”<sup>36</sup>.

Jednak gwarancja instytucjonalna może być podważona i zastąpiona sceptycyzmem lub pracą krytyczną wykonaną przez siebie lub przez innych, pociągającą za sobą przebieranie w tym, co jest dobre do wierzenia. Kiedy niektóre niezwykle szczegóły i cudaczne fantazje zostaną odrzucone, wierzący może zachować rodzaj podstawowego rdzenia dogmatów proponowanych przez Kościół. Wypowiedzi semi-propozycjonalne mogą jeszcze bardziej odstawać od autorytetu instytucjonalnego i stać się ideami, które „płyną w toni czasów”. Giętkie i ruchome stano-

<sup>32</sup> P. Veyne, *Le pain et le cirque...*, s. 249.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 247, 249.

<sup>34</sup> P. Veyne, *Conduites sans croyances...*, s. 18.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> M. De Certeau, *Une pratique sociale de la différence: croire*, w: *Faire croire*, Paris 1981, s. 381.

wią ulotną wyobraźnię utrzymaną przez płynne i tolerancyjne sieci, często zaś mają zagwarantowany sukces mediacyjny oraz zainteresowanie, które wzbudzają u innych. Odpowiadają pewnej chwilowej rozrywce, ukrytemu zapytaniu lub racjonalnemu pobudzeniu. W tym przypadku autorytetem są inni, którzy wierzą: „Nie ma pewności wierzenia – kontynuuje M. de Certeau – ale z powodu tego, że wielu innych w nie wierzy, mamy prawo zakładać, że istnieje odpowiednik tego, czego się lęka lub czego oczekuje”<sup>37</sup>. Stąd sondaże i prezentowanie w mediach przekonujących świadków, które stanowią specyficzną procedurę informującą, że inni w to wierzą, tzn. przykładowo mają pozytywną opinię na temat istnienia tamtego świata. Istnieje też ekspresja alegoryczna wobec spektaklu natury, który staje się znakiem czegoś „innego”, na bazie wcześniejszego zaufania do autorytetu religijnego lub może ponownie wzbudzić wierność prawowierności danej instytucji.

### Styl wypowiedzi

Bez wątpienia moglibyśmy ograniczyć się do zebrania wypowiedzi i określenia ich logiki socjokulturowej. Decydujemy się jednak, aby nie koncentrować się na takiej skondensowanej i spreparowanej całości, ale na sekwencjach zindywidualizowanych działań. Ważne jest odkrycie funkcjonowania aktów wypowiedzi, których podstawowe cechy zostały określone powyżej, unikając wszelkiej nadinterpretacji. Otóż, wymiar dziwności lub „irracjonalności” wierzeń innych skłania często do takiej pracy interpretacyjnej, która pragnie odkryć ich ukryte powody. Tak jakby autochton (źle zrozumiany przez obserwatora) z jednej strony wykonywał dany gest, a z drugiej strony nadawał mu znaczenie. „Wyobraźmy sobie, że ralacjonuję wam, że widziałem człowieka ubranego w specjalny ubiór, który trzymał niemowlę nad misą, wylewał na jego czoło trochę wody i tak dalej... Powiecie mi zaraz, że to był chrzest. [...] Ale ja, który nie wiem, co to jest chrzest, [...] mam wrażenie, że z jednej strony istnieje obserwowane zachowanie, z drugiej zaś jego sens: dlatego po tym, jak widziałem opisaną czynność, muszę zapytać [sprawujących], aby mi wyjaśnili, co robili. Oni jednak w ogóle nie starają się, aby pewnemu zachowaniu nadać sens »chrzest«; chrzczą dziecko i to wszystko”<sup>38</sup>. Kiedy antropolog obserwuje ceremonię religijną, na przykład mszę, brakuje mu nie tyle sensu tego, co robią katolicy, tak jakby miał przed sobą tajemnicę, którą trzeba rozszyfrować, ale raczej brak mu kompetencji, by opisać ich działania. Wyuczona kompetencja pozwoli zrozumieć, że jest bezużyteczne, jak tłumaczy to Jean Bazin, zakładać ideę „mszy” w umysłach ludzi, „która

<sup>37</sup> Ibidem, s. 374.

<sup>38</sup> J. Bazin, *Questions de sens*, „Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie” 1998, t. 6, s. 26–27.

stanowiłaby sens ich zachowania, którego gesty i słowa byłyby przełożeniem w aktach zewnętrznej manifestacji. [...] Aby wiedzieć, co robią, nie należy na podstawie działań lub stwierdzeń interpretować *sensu* tego, co robią. Lepiej należałoby powiedzieć: działają w świecie, gdzie pewne czynności *mają sens* (przyjęty, uznany, wiarygodny, oczekiwany...), a inne nie<sup>39</sup>.

Zgodnie z tą perspektywą odpowiedzi i komentarze wierzącego na pytania antropologa nie wyjaśniają sensu wierzeń. Przeciwnie, stanowią one nie tyle informację o znaczeniu wierzeń, ale raczej zbiór dodatkowych działań w specyficznym typie sytuacji. Trzeba więc odkryć ich reguły. Pomogą one zrozumieć przełożenie na akty wypowiedzi religijnych. W tej perspektywie zapytaliśmy katolików o ideę zmartwychwstania. Nie po to, aby dali nam klucz do swych wierzeń, ale raczej, aby poznać sposoby, w jakich artykułują wypowiedzi dotyczące wiary.

Zboczmy trochę z tematu, ponieważ pytaliśmy ich o „informacje” o życiu po śmierci i o zmartwychwstaniu. Mieli oni odpowiedzieć i powiązać wypowiedzi. Co stwierdzamy? Całość odpowiedzi obraca się wokół idei możliwego życia duchowego po życiu ziemskim. Możliwość ta przedstawia się jako „misterium” zdolne zjednoczyć duchy wszystkich ludzi i stworzyć świat „pokoju i światła”. W ten sposób życie duchowe uważa się za stan „miłości na najwyższym poziomie”: oznacza to życie „w miłości Boga”. U samych podstaw tej możliwości życia duchowego znajdują się cechy boskości: „Jest On nieskończenie mocny i ofiaruje nam coś, czego się nie spodziewamy”; „Jest On kimś dobrym, który walczy ze złem. Brak zła nie jest możliwy na tym świecie. Istnieje przyszłość ludzkości poza naszym sposobem myślenia i poza naszą przestrzenią”; „Mam silną wiarę w dobroć Boga stwórcy i prawdziwym szczęściem jest przejście przez śmierć”; „Bóg kocha ludzi do takiego stopnia, że wszystko może...”.

Terminy użyte do zasugerowania tego życia duchowego (miłość, pokój, szczęście...) są wieloznaczne i raczej niejasne. Najczęściej istnieje wyraźna sprzeczność między wyobrażeniem a opisaniem stanu po śmierci: „Nie pragnę sobie wyobrazić. Nie trzeba szukać w schematach ludzkich”; „Nie mam naprawdę żadnego pojęcia”. Mimo pewności o istnieniu „innego” świata, przedmiot obojętności mogą stanowić jego właściwości: „To jest być może niedobre, ale mam to w nosie”; „Przyznaję, że to mnie nie obchodzi”.

Z innej strony, kiedy podaje się bardziej dokładne informacje na temat tego innego świata, jedną z powtarzających się cech sposobu wypowiedzenia jest restrykcja umysłowa, która modalizuje, a nawet zaprzecza opisaną jakość: „Zmartwychwstanie Chrystusa to jest naprawdę coś wielkiego, ale nie rozumiem tego”; „Myślę, że jest coś, być może”; „Wierzę w świętych obcowanie. Ale nigdy o tym

<sup>39</sup> Ibidem, s. 31.

nic nie powiedziano”. W istocie, zasięg zróżnicowania wyrazu dotyczy zarówno metaforycznej interpretacji innego świata jak i dosłownego odczytania. Tak jakby jedno i drugie nie mogło być doprowadzone do końca. I tak, wersja metaforyczna jest czasem wyrażona w sposób silny, wydający się nawet zaprzeczać jakiemukolwiek zmartwychwstaniu po śmierci: „Zmartwychwstanie to to, że zmarli są tu, nawet dzisiaj, to że jestem w trakcie mówienia o nich. To, co przeżyliśmy razem pozostawia ślady i pozwala mi jeszcze być aktywnym. Zmartwychwstanie znaczy, że więź, która istnieje między nami jest silniejsza niż śmierć”. Ale ten typ odczytywania zatrzymuje się w momencie, w którym trafia na „zaufanie Bogu” i uznaje niezdolność słów, aby o tym mówić: „Nie mamy obrazu, aby o tym mówić. To tak, jakby niewidomy miał opisać świat. Ale wierzę, że ci, którzy nas opuścili, byłiby w stanie nam to wyjaśnić”. A więc istnieje „coś”...

Ważne jest sprecyzowanie, że blokada umysłowa dotyka również odczytania dosłownego, przez które katolik wyraża ideę zmartwychwstania ciał i odnalezienia się po śmierci w konkretnym miejscu. Można wyróżnić wiele typów modalizacji:

- brak zrozumienia, przynajmniej niezdolność przyznania się, że się wie: „To znak zapytania. Chrystus nic nie wyjaśnił na ten temat. Ja nie jestem intelektualistą”; „O scenariuszu zmartwychwstania nic nie można powiedzieć”; „Ja, oboiście, nigdy nie zastanawiałem się nad tymi pytaniami. Miałem kolegów w seminarium, którzy to robili i wszystko porzucili”; „Nie rozumiem”;
- wątpliwość zabarwiona nadzieją: „Myślę, że jest coś, być może. Mam nadzieję, że tak”;
- ironia wyrażana najczęściej przez śmiech, w odpowiedzi na prośbę opisanie zmartwychwstania, szczególnie na temat spersonalizowanego spotkania po śmierci;
- odrzucenie wierzenia z własnej przeszłości: „Dawniej, wierzyłem w zmartwychwstanie fizyczne. Dziś jestem mniej kategoriyczny w tym względzie”;
- odwołanie się do wiedzy teologicznej: „W teologii żydowskiej zmartwychwstanie ciała nie oznacza ożywienia zmarłych”.

Istnieje również odrzucenie, czasem radykalne, dosłownego odczytywania zmartwychwstania: „To punkt credo, co do którego jestem sceptyczny. Nie wierzę w zmartwychwstanie ciała”. „Zmartwychwstanie nie jest wyciągnięciem kości, aby zrobić na nowo człowieka. Raj nie jest do wyobrażenia w odniesieniu do astrofizyki”; „Miotam się z ideą, że zmartwychwstanie jest reanimacją trupów”. Obrazy dosłowne mogą być co najwyżej środkami pedagogicznymi, aby pocieszyć: „Jedno z naszych dzieci bardzo bało się śmierci. Całkowicie pocieszyło je, kiedy powiedziałem mu, że jest miejsce, gdzie się wszyscy odnajdziemy i że istniejące więzy nie zostaną zerwane. Obraz jakby przestarzały, co nie?”

Ale te negacje, zarówno interpretacja metaforyczna, jak i wersja dosłowna, również nie są doprowadzone do końca, ponieważ znajdują odpowiednik pozytywny-

ny w kontakcie z ideą miłości i szczęścia duchowego, która pozwala nawiązać do nadziei ponownego spotkania i utrzymania więzi osobistych po śmierci. Uczestniczymy więc w selekcyonowaniu tego, czym nie mogłoby być i tego, czym mogłoby być życie po śmierci. Są to zresztą wypowiedzi najczęściej spotykane. „Nie może być zmartwychwstania bez obcowania świętych. Często zastanawiam się, jak odnajdę mojego ojca. Trudno mi go sobie wyobrazić bez jego pieśczoć, bez jego spojrzenia. Przekazywał tyle rzeczy, pieścąc mnie końcówkami palców. Wierzę, że go odnajdę. Nie paznokcie, ale serce pełne czułości”; „Wierzę, że nie będziemy inni. Z wyjątkiem naszego ciała”; „Wady ludzkie znikną. Myślę, że z moim mężem nie będę miała relacji mąż-żona, ale zachowamy relacje uprzywilejowane”; „Bóg dał nam relacje i więzi, które nas tworzą. Nie zniszczy tego, co nam dał. A więc te więzi odnajdziemy po śmierci. Nie odnajdziemy się w rzędzie jedni obok drugich, z rodzinami zgrupowanymi i ludźmi, którzy się rozpoznają. Sposób relacji będzie bardziej duchowy, miłość będzie istotna”; „Zmartwychwstanie nie jest wyjściem z grobu, nie widzę miliardów ludzi zmartwychwstałych w ciele, ale wierzę, że istnieje pewien wymiar, który przekracza moją osobę, moje zdolności. Jest on wyjątkowy wewnątrz miłości Boga, wraz z wszystkimi ludźmi. Nie ma utraty ludzkości. Wszyscy tam będziemy”; „Jestem pewny, że ich odnajdę, nie poznam ich, ale zobaczę ich przez Chrystusa zmartwychwstałego. Wiara pozwala mi wierzyć, że istnieje coś wiecznego w każdym człowieku”; „Wiem, że obiecano mi być w Bogu. Jest to tak wspaniałe, że nasze najbardziej drogie byty nie mogą być nieobecne. Jest to miłość w najwyższym stopniu. Nie wiem, czy nasi bliscy nas zobaczą. Chrystusa nie rozpoznano”.

Można następująco podsumować różne sposoby, w jakich dzisiejsi katolicy mówią o śmierci i zmartwychwstaniu, tzn. zbiór elementów znaczących, odnośnie do których nie ma pełnej zgody, co do odpowiadających im elementów znaczących:

- utrzymanie podziału między światem materialnym a światem duchowym, w którego możliwość istnienia się wierzy;
- ironia względem idei, że treść nie jest pewna, a jednocześnie, że większość ludzi ją poszukuje lub o niej myśli;
- odrzucenie idei reanimacji ciał;
- wzięcie na poważnie kwestii, ale z dozą żalu ze względu na niepewność odpowiedzi;
- podwójny język implikujący taki dyskurs z jednymi (na spotkaniu publicznym): „Nie, zmartwychwstanie to nie reanimowani zmarli”; a taki, z drugimi, w kulisach (prywatny posiłek): „Nie mogę oderwać się od obrazu Chrystusa wychodzącego z grobu” z autoironią co do tej przyznawanej sprzeczności; podwójny język również między ironią/pogardą w kulisach a zachwytem liturgicznym na scenie;



- autorytet instytucjonalny księdza wyrażony podczas liturgii albo potwierdzony w debacie (w przeciwieństwie do postaw samodyskwalifikujących);
- jednocześnie potwierdzenie ograniczoności przedstawień na temat rzeczywistości uważanych za transcendentne i niewyraźalne oraz ich konieczności pedagogicznej;
- logika niepewności, tzn. logika dialektyczna wyrażająca, według różnych modalności, życie i nie-życie zmarłych („to nie jest materialne, ale realne; to nie jest odnalezienie cielesne zmarłych, których się kocha, ale to jest...”);
- idea, że odpowiedź na pytania o treść nie jest ważna, w domyśle: to, co religijne, znajduje się gdzie indziej.

Stwierdzamy więc, że wierzący wydają się być rozdarci między dyskursem dosłownym, przed którym dyskurs Kościoła tak naprawdę nie ucieka, pociągając za sobą względność (z pojęciami „obecności rzeczywistej”, „ciała”, „transsubstancjacji”) a pragnieniem bycia w obecności Boga. Z jednej strony jest „wierzenie” w tę materialność życia zmartwychwstałego, w które nie chce się wierzyć... a w tym samym czasie robi się wrażenie, że nie ośmiela się w to nie wierzyć, w każdym razie wierzy się, że się wierzy w życie wieczne. Z drugiej strony jest miłość, proste pragnienie kochania, powiedzenie o tym i bycie w obecności istoty kochanej... być może z nadzieją na „coś” więcej. Stąd, kiedy ludzie są o to zapytywani, powstają blokady umysłowe w liczbie prawie nieskończonej i kolejne negacje. Krótko, jak to dobrze wyraził Bruno Latour, bełkotanie osób będących w trakcie zaplątywania się w przeciwieństwach, negacjach i negacjach negacji<sup>40</sup>.

To punkt zwrotny. Reguły artykulacji, które odnajdujemy pomiędzy wypowiedziami dotyczącymi wierzenia, pokazują, że nie są one nosicielami specyficznych informacji. Każda odpowiedź jest częścią pewnego ruchu wciąż powracającego, podczas którego jedna ustępuje następnej i w tym samym czasie stanowi biegun krytyczny w stosunku do poprzedniej. Dokonuje się to w sytuacji ruchu zwrotów i wiecznych wątpliwości między różnymi koncepcjami, czym jest zmartwychwstanie zmarłych: „to dosłowne; to nie dosłowne; to symboliczne; nie, to nie symboliczne, to coś więcej; nie, to nie dosłowne, ale to jest...”; i tak dalej. Zgodnie z ruchem, który potwierdza, który neguje, który zastanawia się nad sensownością pewnego punktu widzenia lub innego, lub który łączy oba w pewną komplementarność... I który wydaje się zawsze być pod wpływem problemu do rozwiązania. Jak przyjąć bowiem inaczej to raczej paradoksalne stwierdzenie, trudne do zrozumienia dla wszystkich: „Jezus, Syn Boży, zmarły i żywy...”, jeśli nie przez grę zwrotów, wątpliwości, przeciwstawień między sprzecznymi punktami widzenia?

<sup>40</sup> B. Latour, *Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers*, „Terrain” 1990, nr 14, s. 76–91.

## Wierzyć przez akty

Istnieją też inne sytuacje, gdzie wypowiedzi semi-propozycjonalne są wypowiedziane, recytowane, śpiewane. Konkretnie w ceremoniach religijnych liczne są stwierdzenia typu „Jezus żyje”, związane często z deklaracjami miłości lub wierności, z wyrazami uwielbienia. Chodzi więc o pewien sposób współobecniczenia z samym nieobecnym, który staje się obecnym w sytuacji wypowiedzenia, przez deklarację lub przez przedmiot (ikonę, hostię), który reprezentuje byt, do którego się zwraca. To tu właśnie tkwi wyjaśnienie słów „Kocham Cię”: „»Ja« i »Ty« – kontynuuje Bruno Latour – powinno być wypełnione przez osoby realnie obecne. [...] W miłości, »kocham cię« powtarza się wiele razy do tego stopnia, że powstaje relacja między mówiącymi jako relacja tego, a nie innego, tu i zresztą teraz, a nie wczoraj lub jutro”<sup>41</sup>. W poprzednim rozdziale ukazano, że obecność bytu boskiego odwołuje się też do specyficznych relacji interlokucji, których jest on adresatem nieobecnym, wyraźnie wzywanych na różne sposoby, językiem i gestami, aby zjawił się w danych okolicznościach. Tak jak dialog wewnętrzny jest środkiem zachowania obecności bytu nieobecnego, deklaracja miłości lub modlitwa stanowią specyficzne modalności pozostania w obecności bytu boskiego. Zrozumiałość takich wypowiedzi może zresztą jedynie bazować na obecności bytu, do którego się zwracają<sup>42</sup>. Elisabeth Claverie mówi o „dyspozytywie sytuacyjnym”, aby wskazać na zabieg, który pozwala na manifestację w różnych formach bytu niewidzialnego (Boga, zmarłego, Dziewicy...) <sup>43</sup>.

Zgodnie z tą perspektywą, wypowiedź semi-propozycjonalna jawi się w określonej sytuacji przestrzenno-czasowej jako możliwy punkt wyjścia procesu emocjonalnego lub intelektualnego prowadzącego do wywołania wizji ożywiającej, za pomocą zróżnicowanych modalności obecności nieobecnego. Zresztą wiemy, że wypełnienie rytuału nie zawsze harmonizuje z postawą umysłową, a jeszcze mniej z bezproblematycznym przyjęciem jego wyraźnego lub ukrytego znaczenia. Aby uniknąć „fałszywego intuicyjnego powiązania tęskniących za pochodzeniem patriarchalnym lub ... kultem neo-Frazerowskich przeżytków”, Pierre Bourdieu wskazuje, że rytuały odprawia się, „ponieważ »tak się robi« lub »to jest do zrobienia«, ale też, ponieważ nie można zrobić nic innego niż je odprawić, bez konieczności wiedzy dla czego i dla kogo się je robi ani co one znaczą, jak w przypadku aktów pobożności pogrzebowej”<sup>44</sup>. Ale przeniesienie, jak to robi

<sup>41</sup> B. Latour, *Enquête sur les régimes d'énonciation*, Paris 1988, s. 20.

<sup>42</sup> S.C. Headley, *Un monde avec Dieu. Essai de theolinguistique orthodoxe*, w: *Pratiques de la prière dans la France contemporaine*, red. M. Bertrand, Paris 1993.

<sup>43</sup> E. Claverie, *Voir apparaître*, w: *L'événement en perspective*, red. J.-L. Petit, Paris 1991, s. 157–176.

<sup>44</sup> P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris 1980, s. 35–36.

Bourdieu, aktu wierzenia z reprezentacji umysłowych do „dyspozycji infra-werbalnych, infra-świadomych, do fałdów ciała i dziur języka”<sup>45</sup> nie pozostawia żadnego miejsca na analizę modalności uczestnictwa, na samo doświadczenie istot ludzkich będących w trakcie procesu wierzenia lub, bardziej dokładnie, na rodzaje interakcyjnej obecności samego „wierzącego”. To „wzajemne przystosowanie” między ludźmi a bogami, wpisane w dany kontekst i okoliczności za pośrednictwem przedmiotów, może przybrać różne formy wyrazu. Pojawiają się na bazie obserwacji szczegółów indywidualnych wyłaniających się z procesów zbiorowych. Chodzi tu o pojedyncze spotkanie między reprezentacją semi-propozycjonalną otoczenia a dyspozycją afektywną lub procesem intelektualnym właściwym dla jednostki obecnej w danej sytuacji<sup>46</sup>. Powiemy, że to chwilowe spotkanie jest stanem wierzenia, a dokładniej aktem wierzenia. Oto kilka przykładowych modalności aktu wierzenia:

1) zwrócenie się do bytu nadnaturalnego. Mężczyzna lub kobieta przed kapliczką, w której znajduje się statua Maryi; mężczyzna zdejmuje kapelusz; przez dwie lub trzy minuty szeptaają kilka modlitw zanim nie odejdą. Będzie tam „stan ciała”, aby przejąć słownictwo Bourdieu, który wprowadza „cielesną hexis” i „habitus językowy” w sposób, w jaki rozumie się sam przez się, ale dodamy, że chodzi tu wyłącznie o pojedynczy stan. Są w trakcie wierzenia;

2) obecność intymna. Stojący obok innych wiernych podczas ceremonii, samotny, młody człowiek płacze podczas czytania opisu Ostatniej Wieczerzy Jezusa i przemienienia chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Zawartość semi-propozycjonalna wypowiedzi kapłana zaprasza go, zgodnie z własną interpretacją i osobistym wywołaniem wspomnień, do efektywnego przeżywania „transsubstancjacji”. Jest on w trakcie wierzenia naprawdę, że Jezus jest obecny;

3) wizja bezpośrednia. Jednostka w stanie szczególnej łaski widzi istotę nadnaturalną (Jezusa, Maryję...), którą potrafi opisać. Jednostka wierzy, że istota nadnaturalna *jest* naprawdę. Wywołana przez szczególny proces emocjonalny „wizja” nie jest zależna od treści otaczających reprezentacji semi-propozycjonalnych;

4) związek z pewną emocją. Taki a taki, przekonany o nieistnieniu „Sądu Ostatecznego”, ale świadomy popełnienia ciężkiego grzechu, obawia się o swe przeznaczenie do tego stopnia, że prosi autorytet religijny o przebaczenie. Inny, będąc sam w domu, gdzie spoczywa zmarły, kojarzy pierwszy szmer nocny z manifestowaniem się zmarłego. Mimo że jest przekonany o nieistnieniu zjaw, ten typ reakcji emocjonalnej, związanej z treścią semi-propozycjonalną ukrytą (zjawy istnieją), stanowi stan wierzenia, choć bardzo efemeryczny. W tym przypadku, jednostki wierzą mimo wszystko, że X;

<sup>45</sup> P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris 1987, s. 110.

<sup>46</sup> J. Bazin, *Les fantômes de Mme du Deffand: exercices sur la croyance*, „Critique” 1991, nr 529–530, s. 492–511.

5) nieunikniony gest. Taki np. jak wślizgnięcie do trumny, zanim ją się zamknie, osobistych pamiątek (np. fotografii), aby towarzyszyły zmarłemu. Niewzruszona potrzeba utrzymania kontaktu ze zmarłym przez mediacje przedmiotu kłóci się ze świadomością aż za bardzo żywą, praktycznej bezużyteczności takiego gestu. Osoba nie wierzy tak naprawdę, że...;

6) pozytywne skojarzenie umysłowe. Czynność może mieć miejsce najczęściej poza właściwym rytuałem religijnym. Pozwala jednostce stworzyć w myślach, na podstawie ukrytych przedstawień, obraz sytuacji, co do której ma nadzieję (ponowne spotkanie po śmierci ze swoimi rodzicami) lub której się boi (męki piekielne dla ciała...). Ten typ skojarzenia może być związany z odczytywaniem wydarzeń codziennych, w których wspomniany wierzący odkrywa nawiązujący „znak”.

Już samo życie codzienne „wierzącego” jest bez wątpienia naznaczone przez dynamikę harmonizacji między nim samym a bytem nadnaturalnym. Ten, który wierzy naprawdę regularnie, będzie z pewnością miał często pozytywne skojarzenia umysłowe. A także ten, który wierzył, że rzeczywiście... Ale czy nie zdarzy mu się również wierzyć mimo to lub również nie wierzyć tak naprawdę?

Analiza przełożenia na akty wypowiedzi religijnych przyciąga z konieczności uwagę etnografa na element, który wydaje nam się kluczowy: zasadę wahania między chwilą, w której jednostka wkracza w stan wierzenia (gdzie „performuje” swój akt efemeryczny wierzenia) a załamania się tego stanu przez zwyczajne roztargnienie, błędzące myśli, a nawet sceptycyzm i ironię. Paul Veyne określa to „codzienną miernością”: „Rodzi się ona właśnie z tej wielorakości [programów prawdy], która, w niektórych stanach skrupułów neurotycznych, odczuwana jest jako hipokryzja; przechodzimy nieustannie z jednego programu do drugiego, jak zmienia się długość fal radiowych, ale robimy to bezwiednie”<sup>47</sup>. Z możliwych 100%, przechodzimy szybko do 5 lub 0%... Nieczułe na sprzeczność wierzenie zezwala tym łatwiej na tę plastyczność bez naruszenia w czymkolwiek uczciwości jednostki. To właśnie tutaj wierzenia stają się naprawdę ludzkie.

Sprecyzujmy pewien punkt. Analiza przełożenia na akty dookreśla wymiar metaforyczny reprezentacji semi-propozycjonalnych. Tkwi on w samym ponownym przyswojeniu tego typu wypowiedzi poza aktem wierzenia, tzn. poza sytuacją wierzenia, w stopniu, w jakim nie jest on związany, jako to widzieliśmy, z zaprzeczeniem empirycznym lub brakiem w następstwie konsekwencji praktycznych. Ci, którzy mogą się włączyć pozytywnie do treści semi-propozycjonalnych, według których bogowie są w niebie, zaskoczeni byłiby jako pierwsi, przypomina Paul Veyne, gdyby mogli ich tam spotkać i całkowicie śmieszni, gdyby mieli nadzieję ich zobaczyć z okna samolotu. Poszukując empirycznie Jezusa, który mu

<sup>47</sup> P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, s. 97.

się ukazał, wierzący opuści stan wierzenia lub porzuci sam akt wiary. Uczestniczyliby nawet w postępowaniu pozytywistycznym, tak jakby był niezdolny wyobrazić sobie inny świat niż tylko świat obiektywny<sup>48</sup>. Czy ten, kto idzie na groby członków zmarłej rodziny przedstawić noworodka, wierzy naprawdę, że będą rzeczywiście oglądać to dziecko? „Nie” – odpowie w dyskursie retrospektywnym temu, który go zapyta. „Ale mimo to trochę” – pomyśli w momencie aktu, który jest krótki i który trudno przemyśleć do końca. Czy człowiek wie, że wierzy, czy nie? „Obojętność letargiczna” odpowie znów P. Veyne<sup>49</sup> i przypomina, że człowiek dobrze wie, czego nie powinien być świadomy. Są to „niekonsekwencje eschatologiczne”. Mówią one wiele o relacjach, z jednej strony, między wypowiedziami wiary (szczególnie na temat życia po śmierci) a konsekwencjami logicznymi i/lub praktycznymi niedoprowadzonymi do końca na bazie samego aktu wiary, i z drugiej strony, między zachowaniami specyficznymi i odpowiadającą postawą umysłową. I nie ma w tym żadnej złej woli.

Intymne spotkania z istotą nadnaturalną lub pozytywne skojarzenia umysłowe, jedne mogące odsyłać do drugich i vice versa, wierzenia jako modalności obecności interakcyjnej, zajmują więc w czasie dnia jedynie chwile ściśle wyznaczone i krótkotrwałe. Ale chwiejność stanów wierzenia ma również swoje własne modalności. Spójrzmy na niektóre z nich.

1. Najbardziej powszechny jest bez wątpienia sam brak zróżnicowania między stanem wierzenia lub aktem wiary a innymi sytuacjami, w których człowiek może się znaleźć – można by to nazwać zasadą zerwania. Ten, kto w kościele może mieć błysk umysłu lub pozytywne skojarzenia umysłowe odnośnie do treści semi-propozycjonalnej, zgodnie z którą Jezus Chrystus zmartwychwstał, zapomina tę treść w poniedziałek rano, a może nawet już kilka minut później.

2. Zgodnie z cytowanym wcześniej przykładem jednostka wie, że zmarły nie będzie mógł użyć przedmiotów, które zostaną mu przeznaczone, ale daje mu je mimo wszystko... W chwili tego gestu nie można mentalnie zradykalizować aktu wierzenia bez jednoczesnego wprowadzenia do gry wiedzy krytycznej. Jednostka pozostaje w letargu, preferując zachowanie swoich reprezentacji semi-propozycjonalnych poniżej poziomu świadomości: ta minimalna interioryzacja pozwala w tym przypadku na zaakceptowanie nieodpowiedniości.

3. Kiedy czytelnik zagłębia się w swoim horoskopie, chęć poznania optymistycznej przyszłości lub strach przed sytuacją niekorzystną stanowi akt krótkotrwałego przyjęcia treści semi-propozycjonalnej. Możliwą reakcją, stymulowaną przez minimum ducha krytycznego, jest sceptycyzm albo ironiczne przymrożenie oka i to bardzo szybko po przeczytaniu wspomnianej zapowiedzi.

<sup>48</sup> B. Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, s. 80.

<sup>49</sup> P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, s. 39.

4. Inną modalnością jest dwoistość, aby opanować chwiejność stanu wierzenia. Pojawia się szczególnie wtedy, kiedy ubóstwiona jest głowa państwa według przykładów już cytowanych (Lenin, Marat, cesarze rzymscy). Mimo że kult oddawany cesarzowi wzoruje się na modelu religijnym, cesarz nie jest uznawany za Boga. Dla Rzymian, np. bóstwa żyją w innej przestrzeni-czasie, nie mają biografii realnej i dzierżą panowanie nad światem i nad przyszłością; Rzymianie nie przyznają więc boskości imperatorowi, nawet jeśli uważają go za wystarczająco niezwykłego, aby mu oddawać najwyższą cześć. Mimo możliwych pojedynczych wahań, pokazują, że nie oszukują się, nie składając ex-voto ubóstwionemu cesarzowi, a jedynie własnym bóstwom.

5. Inną modalnością jest wątpliwość związana z roztargnieniem lub nawet z obojętnością. Rządzi ona jednoczesnym przyjęciem i krytycznym dystansem. Wierny, będąc w kościele, w czasie patrzenia na innych stojących lub klęczących, słysząc słowa kapłana wątpi, teatralizuje gest rytualny, stara się włączyć, myśląc, że powinien to zrobić... jak inni. Czy nie można by porównać tej sytuacji do stanu „mnogiej ignorancji”, w którym znalazłby się uczestnik podczas ceremonii: każdy, przez swą postawę, swój nie w pełni zadowolający akt wiary, rezerwuje sobie komunikowanie niezadowolenia duchowego, grając grę optymalnego doświadczenia, myśląc, że inni przeżywają tę chwilę doskonale i rzeczywiście. Każdy z nich, przypuszczając, że tylko jemu brakuje relacji z Bogiem, może stworzyć opowieść o udanym doświadczeniu i da się złapać na grze, myśląc, że jest jedynym, który symuluje... I tak dalej<sup>50</sup>.

6. Na pewnym poziomie świadomości bardziej rozwiniętej niż w poprzednich sytuacjach, sam przedmiot aktu wiary (np. dokładne oczekiwanie przybycia istot pozaziemskich lub nadzieja powstania idealnego społeczeństwa ekologicznego) zderza się z realnością rzeczywistości (nie przybyli, nie mogło zostać urzeczywistnione). W tym przypadku, akt wiary może kierować się ku w pełni uznanemu, sprecyzowanemu, zdogmatyzowanemu i wymagającemu szacunku przekonaniu.

7. Poszukiwanie dowodów to jeszcze inna modalność zapewniająca chwiejność stanu wierzenia. Polega na poszukiwaniu, zgodnie z inną postawą umysłową, śladów lądowania latającego spodka, na robieniu zdjęć nieba, które mogłyby potwierdzić pojawienie się bytu nadnaturalnego, na wypracowaniu teorii fizyki, która wykazałaby rzeczywistość „ontologiczną” tego, co może być opowiedziane na temat doświadczeń granicznych śmierci. Może też po prostu chodzić o czytanie historii życia Jezusa lub podjęcie się odwiedzenia miejsc uprzywilejowanych, które nazaczyły początki chrześcijaństwa. Dowody te mogą dotyczyć wiarygodności samych świadków, ale też demonstracji autentyczności treści świadectw i to za pomocą środków eksperymentalnych, czasem bardzo złożonych. „Dowód

<sup>50</sup> R. Stark, W.S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley 1985, s. 272–283.

jawi się jako intencja obiektywizacji, procedura demonstracji możliwa do powtórzenia w każdym punkcie jednorodnej kartezjańskiej »przestrzeni«<sup>51</sup>.

8. Użycie retoryczne metafory boskiej lub bardziej ogólnie religijnej może przybrać różne formy. Na przykład, z ironią, bez łączenia z odnośnikiem religijnym, w przypadku komentarzy dziennikarzy lub kibiców na temat wyczynów pewnego gracza piłki nożnej („Maradona... bóg okrągłej piłki”). W grupach Nowej Ery nazwanie boskości („Energia kosmiczna”, „Duch Uniwersalny”...) może być przeżywane jako odpowiednia metafora, mniej z powodu prawdy lub rzeczywistości, którą ta metafora kryje, ale bardziej ze względu na dynamizm, pewność, sens, jaki z sobą niesie<sup>52</sup>. Dwoistość, która nie wynika z braku woli może prowadzić, jak to widzieliśmy, do obojętności letargicznej. Ale retoryka może również dać się ponieść interioryzacji synkretycznej, szczególnie po śmierci głowy państwa, a nawet jakiegoś piosenkarza. Wracając do przykładu już cytowanego, Marat jest utożsamiany z Jezusem i uważany za nowego Mesjasza; na jego cześć organizuje się rytuały inspirowane chrześcijaństwem. W tym przypadku sankiuloci przyzwyczajeni do religii katolickiej, praktykowali domyślną i rozproszoną integrację gestów i wypowiedzi do własnych wierzeń religijnych. Ponadto, w zawirowanych czasach i zmieszanych świadomościach, słownictwo religijne, używane najpierw do przekonywania i mobilizowania, może być również zinterioryzowane przez użytkowników, którzy zsynchronizowaliby domyślnie swoje „wierzenia” ze swoją mową, nie wiedząc, co rzeczywiście myślą.

9. Odbicie szczególnego momentu (w rzadkich przypadkach), jakim jest stan wierzenia, w zbiorze zachowań, postaw codziennych, reguł życia. Bezpośrednio dające się przypisać intensywności aktu wiary przeszłej lub pośrednio związane z wyrazem zainteresowania dla konkretnych reprezentacji semi-propozycyjalnych, obecnych między wierszami. Zachowania te mogą również potwierdzać zdolność odczytywania małych wydarzeń życia jako znaków, „traktowania tego, co się zdarza jako znak”<sup>53</sup>.

Ten typ opisów i analiz dobrze pokazuje, że akt wiary i forma obecności interakcyjnej, którą implikuje, nie są redukowalne do opowiedzenia swych własnych wierzeń prowadzącemu wywiad. Istnieje tu ryzyko dyskursu retrospektywnego włączającego do każdej akcji całość dobrych powodów, które dają jej „charakter całościowy, policzalny, zwieńczony, intencjonalnie ukierunkowany”<sup>54</sup>. Ale też każą improwizować w sposób sztuczny wyjaśnienia treści wierzenia i motywów wiary<sup>55</sup>, ponieważ sytuację komplikują dwa elementy. Po pierwsze, jeśli

<sup>51</sup> E. Claverie, *La Vierge, le désordre, la critique*, „Terrain” 14, 1990, s. 66.

<sup>52</sup> F. Champion, *La nébuleuse mystique-ésotérique*, w: *De l'émotion en religion*, red. F. Champion, D. Hervieu-Léger, Paris 1990.

<sup>53</sup> J. Bazin, *Les fantômes de Mme du Deffand*, s. 510.

<sup>54</sup> L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris 1990, s. 130.

<sup>55</sup> F. Héran, *Le rite et la croyance*, „Revue Française de Sociologie” 1986, t. 27, s. 262.

chodzi o wierzenie, to wypowiedź w momencie samego aktu je niszczy. „Postawić sobie pytanie: »czy w to wierzę?« oznacza wyjść z pola wierzenia i uznać je za przedmiot rytualny niezależny od aktu, który je potwierdza jako relację. Wierzenie nie jest już niczym więcej niż powiedzeniem, kiedy przestaje być zaangażowaniem relacyjnym, tzn. kiedy przestaje być wierzeniem”<sup>56</sup>. Odpowiedzieć prowadzącemu wywiad: „Tak, wierzę, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym” nie oznacza wcale „byciem w stanie wierzenia” (lub w dyspozycji szczególnej), ale po prostu oznacza wydać „opinię” lub „informację” w tym przypadku na temat swoich idei religijnych. Po drugie, wydaje się, że samo zdanie może stanowić zły model dla myślenia o wierze: zakłada ono połączenie „konkretnej ekspresji werbalnej z przekonaniami, które nie mają trwałych konturów, które nadaje im werbalizacja”<sup>57</sup>. I tak, trudna etnografia aktów wiary suponuje, aby zawsze dostrzegać subtelność złożoność, która wynika z zająbienia się wypowiedzi wierzenia, różnych modalności dającym im przyzwolenie (wierzyć naprawdę, nie wierzyć naprawdę, wierzyć mimo wszystko...) i przebywania w obecności bytu boskiego, jak również form wahań (w roztargnieniu, sceptycyzmie, ironii...). To codzienne zająbienie się jest zresztą podstawowym warunkiem, aby nie wpaść w obłąd. W niczym nie narusza szczerości tego, który odwołuje się do bytu nadnaturalnego.

<sup>56</sup> M. de Certeau, *Une pratique sociale de la différence: croire*, s. 368.

<sup>57</sup> D.C. Dennett, *La stratégie de l'interprète*, Paris 1990, s. 34.