

INGA KUŹMA
Katedra Etnologii, UŁ

EMOCJE JAKO PRZEDMIOT WIEDZY I WIARY*

Czy jest zasadne traktowanie emocji i uczuć jako pewnej kategorii antropologicznej? Czy czasem nie jest to zawłaszczanie sobie obszarów, które były dotychczas podległe naukom biologicznym i psychologicznym? Jak antropologia mogłaby badać ten problem? Przy pomocy jakich narzędzi, metod, sposobów opisu i interpretacji? Czy warto? Czy w antropologii jest w ogóle miejsce na emocje?

Zdaniem Vincenta Crapanzano¹, aby stworzyć „prawdziwą” (a przede wszystkim pełniejszą niż dotychczas) perspektywę etnologiczną, nasza nauka powinna bazować na szczególnym rodzaju doświadczenia. Nie powinniśmy się zatem obawiać – a potem wręcz dawać temu wyraz – że podczas badań terenowych doznawaliśmy uczucia niepokoju, jakie może być równie dobrze wywoływane przez nasze lektury (w tym antropologiczne). Może ono wywodzić się z naszych przesądów kulturowych, wypływać z zaangażowania osobistego i nawet naszej fantazji (Crapanzano 1994, s. 109–117). Na taką perspektywę – wewnętrzną, podzielaną tylko przez badacza – nakłada się zawsze drugi punkt widzenia. Jest nim zrozumienie, jakiego doznajemy podczas swoistego rozdawania się naszej naukowej i europejskiej jaźni (Kołakowski 1990, s. 11–24), polegające na możliwości zdystansowania się do siebie. Owo rozdwojenie podwaja się jednakże, na skutek czego nie tylko dysponujemy możliwością przyglądania się sobie samym, naszym wewnętrznym przeżyciom, ale też zaczynamy je widzieć w rozleglejszym planie kultury i społeczeństwa, ich instytucji, rytuałów, wierzeń, ceremonii, gestów itp. Na tle tego, co zarazem jest w stanie określać się przez swoją własną negację: przez Naturę, Bezrozum, przez Irracjonalność. Oto największy paradygmat modernistycznej nauki: Kultura–Wiedza–Rozum–Nauka a Natura–Wierzenia–Chaos–Emocje.

Emil Durkheim zauważył, posiłkując się wspomnianym powyżej paradygmatem, że rozum rozwija się progresywnie w trakcie wielkiego marszu

* Artykuł ten stanowi skróconą wersję referatu przygotowanego na seminarium doktoranckie w Zakładzie Antropologii Kultury Katedry Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego. Pracę doktorską na temat kultury religijnej polskich katoliczek (w aspekcie kultu maryjnego i pielgrzymek) przygotowuję pod kierunkiem Pani dr hab. Ewy Nowina-Sroczyńskiej. Ze względu na brak miejsca, niektóre wątki pierwotnej wersji mojego wystąpienia musiały być tutaj jedynie zasygnalizowane.

¹ Vincent Crapanzano – CUNY Graduate Center, Nowy Jork.

cywilizacji, odseparowując się od sfery emocji (Crapanzano 1994, s. 110). Rozum „cywilizowany”, czyli europejski, byłby zatem wyczyszczony z emocji, które „opętują” jedynie „myślenie prymitywne” (por. Lévy-Bruhl 1992). A więc w „świątym marszu postępu” zabrakłoby emocji i uczuciowości, one – co najwyżej – towarzyszyły nam gdzieś u ciemnych początków ewolucji, aby wraz z jej biegiem zagubić się po drodze i oczywiście odnaleźć się, wraz z odkryciem naszych „opóźnionych” ewolucyjnie ziomków – „dzikich”.

Koleje losu emocji w naukach społecznych i humanistycznych były rozmaite². Mogły one przywieść niektórych do wniosku, że emocje należy określać w kategoriach uniwersalnych powszechników. Zatem mogły być one wywołane przez wiele różnych czynników kulturowych, ale pozostały w swojej istocie (psychofizjologicznej) podobne do siebie w każdym społeczeństwie.

Próbowano dokonywać rozróżnienia na emocje elementarne (złość, strach, smutek, niesmak, szczęście) i wtórne (miłość, nostalgia)³, a kryterium ich elementarności i wtórności miało być przede wszystkim śledzenie podobnych ekspresji uczuciowych wraz z odpowiednią „mimiką”, także wśród zwierząt. Nie brakowało jednak studiów porównawczych i licznych eksperymentów z udziałem ludzi pochodzących z różnych kultur. Najpowszechniejszym był test wizerunków, na których członkom określonej populacji przedstawiano twarze i rozmaite sposoby wyrażania ekspresji ludzi różnych ras, wieku i klasy. Zadaniem interpretatorów było odgadywanie i nazywanie stanów emocjonalnych. Okazywało się, że rozbieżności w interpretacjach, pomimo zmaksymalizowania różnic w grupie badanej i modeli, były niewielkie, a wręcz szczątkowe. Tego typu badania – powtórzę za Crapanzano – „uniwersalistyczne”, towarzyszą często sądom *a priori* na temat potrzeby emocjonalnej, „wrodzonej” i „niezbędnej” do funkcjonowania (np. potrzeba miłości i bycia kochanym), jak czyni to chociażby socjopsychologia funkcjonalna czy niektóre szkoły psychoterapeutyczne. Przypadek psychoterapii, a na pewno niektórych jej metod i szkół, również jest ciekawy z punktu widzenia antropologicznego, bo i na jej gruncie zaobserwować można wspomnianą już kluczową dychotomię (Dray⁴ 1994, s. 35–50).

Typowe jest nastawienie wielu psychoterapeutów, jakoby człowiek był „workiem” wypełnionym emocjami patologicznie zarządzanymi, które trzeba ponownie nazwać, wyartykułować i wypowiedzieć, aby ozdrowieć. A cisza i milczenie, tak często przyjmowane przez pacjentów jako taktyka zachowania, szczególnie po przeżytej traumie (np. napad, gwałt), są odbierane przez terapeutów jak recesja szoku, poddawanie się szkodliwym przeżyciom, odwrót i chęć zapomnienia, które później może okazać się destrukcyjne dla pokierszowanej psychiki. **Ciszą nikt się nie zajmuje: ani jej rolę, ani jej wymownym**

² M.in. szkoła kultury i osobowości (najwybitniejsze przedstawicielki to: Ruth Benedict i Margaret Mead) oraz koncepcje Alfreda R. Radcliff-Browna.

³ Klasyfikacja stosowana np. przez psychologów amerykańskich, m.in. Paula Eckmana i innych (Crapanzano 1994, s. 117).

⁴ Dominique Dray – Laboratoire d'Anthropologie Urbaine, Paryż.

„milczeniem”, jako swoistym marginesem, na którym toczy się życie tych, którzy muszą nauczyć się istnieć ze świadomością towarzyszącą im strachu, który jest już nie do zapomnienia, a życie sprzed szoku – nie do odzyskania (najwyżej do budowania go na nowo). Kryje się za tym poważne zagadnienie dotyczące kontroli emocji, zarządzania nimi, a tym samym koncepcja ich roli i funkcji w życiu jednostek oraz całych zbiorowości.

Można to zanalizować choćby tak, jak proponują to Cecilia Gallotti oraz Denis Laborde⁵. Zająli się oni odmianą antropologii, którą można nazwać, w wielkim skrócie „antropologią historyczną”, posiłkowali się bowiem w analizach źródłami historycznymi dotyczącymi odległych epok.

Gallotti skoncentrowała się na szczególnym zjawisku, jakim był teatr XVII-wieczny i jego percepcja przez ówczesnych moralistów. Teatr traktowany był jako miejsce, gdzie dokonywano manipulacji emocjami, chociaż przedstawianie ich nie było samo w sobie złe, jako że uczuciom (tzn. ich „istocie”) przypisywano amoralność. Dopiero wywołane przez nie najbardziej potępiane uczucie pożądlivości oraz zaznawane utożsamienie się z bohaterami i ich przeżyciami, czyniło je tak niebezpiecznymi. Poza tym, pasja wczuwania się i współprzeżywania mogła spowodować poddanie się siłom gwałtownym, nieopanowanym i nieokiełznanym. Jakże łatwo było w ten sposób wymknąć się spod kontroli rozumu i pobudek tzw. wyższych i dać się omamić pozorom form – kuszących, a więc zgubnych. Moralisci⁶ byli zatem bardziej zainteresowani funkcjonowaniem owego teatralnego – aktorskiego – sposobu komunikowania się, niż samą treścią sztuk. Jak konstatuje Gallotti, mniej uwagi poświęcali poszczególnym uczuciom, a bardziej koncentrowali się na sposobie doświadczanych wspólnie uczuć. Teatr bowiem wyzwalał energię uczuciową poprzez coś, co było traktowane jako przeciwne moralności i jako takie niepodatne na kształtowanie. Dlatego więc nie mógł być obiektem umoralniania ani środkiem służącym takiemu celowi. Spektakl oraz cała formuła przedstawiania i grania, polegały przecież m.in. na bardzo istotnym elemencie, jakim było odzwierciedlanie na twarzy i w całym ciele pewnych stanów uczuciowych. Owe stany psychologiczne w takiej sytuacji wykraczają już przecież poza czyjeś wnętrze i „zagrożają” emocjonalnie innym.

Uczuciowa empatia teatralna miała mieć te same korzenie, co empatia wyrastająca na gruncie religijnych przeżyć. Ta jednak różniła się zasadniczo od tej pierwszej, „udawanej”, manipulującej i niebezpiecznej. Religię traktowano właśnie jako człon racjonalny, świadomy i rozumowy. W takim kontekście religia, tradycyjnie uznawana za irracjonalną lub – w najlepszym razie – nie do końca pojmowaną i wyjaśnianą, przejęła na siebie ciężar odpowiedzialności za kontrolę zachowań. W takim ujęciu jawiła się raczej jako zbiór

⁵ Cecilia Gallotti, badaczka włoska pracująca na IULM – Uniwersytet Literatury i Języków Nowożytnych w Mediolanie. Denis Laborde – antropolog francuski związany z ośrodkiem paryskim Centre d’Ethnologie Française.

⁶ Także spod znaku jansenizmu.

pewnych rytuałów, ceremonii, gestów i słów o szczególnym przeznaczeniu i zadaniu, które są medium regulującym wszelkie zachodzące w jednostce poruszenia. Przeżycie religijne wywiera bowiem bardzo poważny wpływ na zachowanie się praktyczne człowieka, w przeciwieństwie do przeżyć niejako „pustych”, które żywić może widz w teatrze.

Laborde (1994, s. 79–92) skoncentrował swoją uwagę na źródłach dotyczących stosunku autorytetów kościelnych do XVI-wiecznej muzyki. Według kleru, słuchanie jej powinno sprowadzać się do wywoływania w słuchaczach pobożnych uczuć. Aby móc ten cel zrealizować, Kościół w tamtym okresie precyzyjnie określił dopuszczalny styl muzyczny. Jego zadaniem było przede wszystkim służyć religii. Jest oczywiste, że o wiele łatwiej narzucić jednostce styl muzyczny, niż pewien reżim uczuciowy, ale w całej Europie, w różnych epokach, próbowano to osiągnąć. I żadna z dziedzin kultury i życia ludzkiego – od religijnej przez pedagogiczną aż po współczesną psychoterapię – w zasadzie nigdy tego nie uniknęła.

Emocjonalność i uczuciowość towarzyszą każdemu naszemu postępowaniu. Owszem, można zastanawiać się, czy istnieje taki dyskurs bądź sposób działania, takie wypowiedzi i słowa, które nie byłyby emocjonalne. Nie chodzi jednak o nadpobudliwość emocjonalną, o histeryczność, czułośćkowość bądź sentymentalizm, nawet o agresję i chamstwo, czy wszelkie inne uczucia byleby wyrażane „spontanicznie” i „impulsywnie”. Problem dotyczy raczej kulturowych obostrzeń, nakazów i zakazów regulujących pojawianie się określonych stanów, ich brak w takiej czy innej sytuacji, u takiej a nie innej osoby. Można przyjąć założenie – zgodnie z tym, jakie przyjęli *implicite* bądź *explicite* prezentowani autorzy – że każda wypowiedź i każde działanie kulturowe jest naładowane wymiarem afektywnym, niesionym przez określony styl. Afektywność może być maskowana, ignorowana lub pomijana przez pewne konwencje dyskursu. Może być przedmiotem wyboru świadomego lub nieświadomego, ale nawet to rozróżnienie nie powinno wprowadzać nas w błąd, jakoby emocje nie były poddawane kontroli kulturowej ani nie były przez nią kierowane, nawet pozornie „nie istniejąc” w danej konwencji.

Można wręcz mówić o swoistej dyskursywnej (mikro)polityce emocji. Można analizować ten obszar na poziomie jednostkowym, jak i szerszym – interlokutorskim (Crapanzano 1994, s. 115–117). W pierwszym przypadku byłaby mowa o dyskursie występującym w formie „monologu”, bo umieszczającym emocje całkowicie wewnątrz jednostki. Izolującym uczucia od ich kontekstu społecznego i „skazującym” je niejako na życie wewnętrzne. Byłoby to wszystko, co dzieje się w psychice każdego z nas, do czego – jak niektórzy mniemają – antropologia nigdy nie będzie mieć dostępu. Byłby to także obszar pewnej swoistości uczuciowej, jej „jakotakowości”, często po prostu mylonej z aspektem fizjologicznym uczuć i rzeczywiście „jako takich” zupełnie nie do ogarnięcia przez etnologię. Nie takie jest jej zadanie i rola, i faktycznie nie mylmy dyscyplin, ani nie próbujmy jeszcze bardziej poszerzyć interdyscyplinarności naszej nauki (być może nawet jej naciągnąć). Taka lokalizacja emocji – we

wnętrzu człowieka, jest przecież także obciążona paradygmatycznie jako pewna wizja naszego indywidualizmu, oderwanego od zabiegów retorycznych, które z założenia spełniają się poza indywidualium, na poziomie jego kontaktów interlokutorskich – interpersonalnych.

Weźmy przykład, cytowany przez Crapanzano (1994, s. 116), z życia kobiet beduińskich mieszkających w Egipcie. Podczas rozmowy, która nieopatrznie zaczyna przypominać plotki o jednej z rozmówczyń, może ona chronić się zmieniając gwałtownie temat konwersacji i sam rejestr dyskursu. Często odśpiewuje mały poemat, rodzaj pieśni, opisujący zazwyczaj to, czego normalnie, podczas zwyczajnych, codziennych rozmów, nie może swobodnie wyrazić. W ten sposób kobiety mogą opowiedzieć o swojej – jakże często odczuwanej – słabości, żalu, poczuciu odizolowania i osamotnienia. Kulturowo są one zobligowane do wyrażenia niektórych odczuć i pewnych stanów samopoczucia w formie literackiej, co bez wątpienia w pewien sposób zmusza je do obnażenia samych siebie oraz ujawnienia hierarchii wartości, jaką nadają swojemu życiu intymnemu i uczuciowemu. Wszystko to wyłania się spoza zwyczajowej zasłony, opierającej się na potrzebie kontroli, będącej swoistą postawą stoicką i wynika ze specyficznej estetyzacji sposobu bycia, obowiązującej już na innym poziomie.

Pozostając w nurcie badań nad zachowaniem określonych grup kulturowych, którym „przystoi” (albo „nie przystoi”) pewne zachowanie, przenieśmy się do Europy Południowej – do Grecji Egejskiej oraz na Półwysep Iberyjski, do Portugalii. Tam właśnie prowadzili swoje studia etnologiczne Vale de Almeida (1994, s. 21–34) oraz Papataxiarchis⁷ (1994, s. 9–20).

Vale de Almeida objął badaniami wioskę Alentejo na południu Portugalii. Mężczyźni podlegają tam ścisłemu rygoryzmowi uczuciowemu, który zabrania wyrażać całą gamę emocji. Zabronione jest „obnażanie się”, zwłaszcza gdy chodzi o uczucia depresyjne, przypisane w tym typie kultury kobietom. W świecie kultury śródziemnomorskiej mężczyźni nie mogą swobodnie wyrażać uczuć, które byłyby sprzeczne z obrazem siły i męskiej wytrzymałości⁸. Jednak istniejący w Alentejo obyczaj publicznego recytowania poematów w miejscach tradycyjnych zgromadzeń mężczyzn świata południowego – kawiarniach – pozwala na utworzenie swoistego wentyla bezpieczeństwa. Owe teksty pozwalają mężczyznom wyrazić uczucia „kobiece”: miłość, ból z powodu doznanej zdrady, strach przed śmiercią. W innych okolicznościach takie „obnażenie się” jest niedopuszczalne. Vale de Almeida stawia tezę, że przez recytowanie tej poezji przed publicznością, w formie poematu – a więc poddanej pewnym restrykcjom stylistycznym i (dlatego być może) predestynowanej do przekazania uczuć zazwyczaj będących tabu – mężczyźni niejako osłabiają granice, które oddzielają męskość od kobiecości.

⁷ Evthymos Papataxiarchis związany jest z Uniwersytetem Morza Egejskiego w Mitylenach, a Miguel Vale de Almeida – z ISCTE w Lizbonie.

⁸ Nasuwa się od razu skojarzenie tego typu kultur z ethosem „macho”.

Papataxiarchis również badał obszar, który można by nazwać studiami nad płcią kulturową (*gender*), a nie biologiczną. I również skupił uwagę na *gender* męskim w Grecji Egejskiej. Mężczyźni spotykający się w kawiarniach i spędzający tam czas poza pracą, budują w ten sposób platformę do okazywania uczuć różnych od pochodzących spoza wspólnoty męskiej, ale też polegających na czymś innym niż typowa męska żywotność, siła czy brawura. Badacz zauważa także, że niebagatelną rolę mogą odgrywać wspólnoty uczuciowe, które rekompensują niedostatek środków ekonomicznych i materialnych danej grupy. Praca na ziemiach Grecji Egejskiej jest niewdzięczna i ciężka, a brak dostatecznej ilości środków, tradycyjnie pozwalających na zawiązywanie i podtrzymywanie kontaktów stwarzających warunki dla szeroko rozumianej wymiany, musi być do pewnego stopnia (i być może właśnie jest) zastąpiony innego rodzaju wymianą. Właśnie wymianą uczuciową, specyficzną, odmienną treściowo od poziomu codziennych zachowań, nie mówiąc o zachowaniach „kobiecych” czy nawet takich, które – klasyfikowane jako typowo „męskie” – mogą być ujawniane podczas pracy, ale nie poza nią. Wtedy rejestr dyskursu ulega zmianie i cechuje się rodzajem faworyzowania siebie (poczuciem dumy, przyjaźni, honoru). Grecy antropolog podkreśla rolę emocji w konstruowaniu siebie. Istnieje wiele koncepcji kulturowych dotyczących kształtowania się wewnętrznego poczucia tożsamości. Sposoby te, pomagające budować swoje „ja”, mogą się różnicować w zależności od kontekstu i kultury. Stają się technikami konstytutywnymi dla naszego „ja”. Można je nazwać pewnego rodzaju dyskursami i można przyjąć również, że dla któregoś dyskursu to właśnie emocje i uczucia będą czynnikami decyzyjnymi, powołującymi określony sposób bycia i myślenia o sobie. Prowadzić to może chociażby do afirmacji siebie, bądź odwrotnie – potępienia, „chowania się”, wstydlivosti, czy bierności jeśli tak właśnie kultura rozstrzygnęła sposób postępowania, mówienia, gestykulacji itp.⁹

Błędem byłoby sądzić, że emocje zależą od płci, czy od wieku, choćby pamiętając o podstawowym stereotypie dotyczącym kobiecości¹⁰ w kulturach kręgu chrześcijańskiego (sentymalizm, opiekuńczość, łagodność, gadulstwo, ciekawość, brak pewności siebie, zdolność do zawierania kompromisów, uległość). Obraz taki traci swój charakter „uniwersalny”, gdy porówna się go z portretem społecznym kobiet, który ukształtowany jest na bazie innej tradycji kulturowej i religijnej. Uczucia, ich rodzaj i typ – a w zasadzie rodzą „umowy” kulturowej i jej praktycznej realizacji w danej kulturze, która

⁹ Istotna jest uwaga poczyniona przez greckiego badacza (Papataxiarchis 1994, s. 7–8), że ktoś, kto jest związany z pewnym miejscem (kontekstem, okolicznościami, sytuacjami, rolami itp.) wewnątrznie sam się doświadcza na pewien przypisany kulturowo sposób. Ale towarzyszy temu także proces odwrotny, tzn. odbierając kogoś jako takiego czy innego, identyfikuje się go z pewnym ethosem, pewnym miejscem i określonym typem, także uczuciowym. Każda z takich cech i stojących za nimi uczuć jest jednocześnie potwierdzana i przypisywana jednostce przez innych. Jest to proces zachodzący równoległe z ich interioryzowaniem przez jednostkę.

¹⁰ „Kobiecość”, oczywiście w sensie, jaki nadaje temu sformułowaniu i uogólnieniu kategoria *gender*.

określa, co jest uczuciem, a co nie jest, co jest dopuszczalne, a co nie – w równym stopniu wpływają na obraz płci, czy grupy wiekowej, jak i „obiektywne” cechy biologiczne.

Nie przeceniając praw rządzących starzeniem się, czy potrzebami fizjologicznym obu płci, zaczniemy jednakże doceniać ich kulturową interpretację, tak samo rzutującą na odbiór i rozumienie przez nas genezy emocji, ich roli i potrzeby zaspokojenia. Emocje należałoby traktować nie tylko jako przedmiot wiedzy „wysokiej” – od psychologicznej po etnologiczną – ale i jako przedmiot swoistej wiary naukowej bazującej często na wiedzy potocznej, codziennej. Dysponuje nią także naukowiec, nie mogący się często zdystansować i uwolnić (a w naszej dyscyplinie jest to szczególnie bolesne) od swoich stereotypów i prze(d)sądów, nie mających wiele wspólnego z „profesjonalną” wiedzą. W nauce prawomocne staje się to, w co jesteśmy w stanie uwierzyć, że jest takie jakie nam się zdaje na podstawie przyjętych założeń oraz trybu dowodowego. Tak samo ma się w antropologii sprawa z emocjami, a już szczególnie rzuca się to w oczy, gdy zajmujemy się studiami nad religijnością. Czy już zawsze będzie nas dręczył kompleks sensualizmu? Przecież i on – tak jak emocje – uległ podobnemu zabiegowi technicznemu, co obnażają w swoich analizach prezentowani wyżej etnologowie. Crapanzano – opierając się na Danielu Rosenbergu – twierdzi, że podczas interpretowania określonych danych kulturowych i nazywania ich chociażby „emocją” (albo „sensualizmem”, albo „przeżyciem głębi” itp.) umożliwia się im taki rodzaj „egzystencji”, jaki wynika z przypisanej im nazwy obejmującej pewien zakres wyobrażeń. Nazywanie czegoś, to ustalenie właściwego mu miejsca nie tylko w języku, ale i w zachowaniu, które interpretuje te wyobrażenia. Wszelka „egzystencja” czy „rzeczywistość” byłyby według takiego ujęcia niczym innym, jak pewnym konceptem i naszą naukową konstrukcją, wyrastającą jakże często z obszaru wiedzy potocznej, a jeszcze częściej stającą się swoim własnym banalnym ujęciem¹¹.

¹¹ Ów pogląd, stosujący na nazwanie tego typu zabiegu pojęcie *faitiche*, lansuje m.in. Bruno Latour (naukowiec związany z CSI Ecole Nationale Supérieure des Mines w Paryżu) w swojej koncepcji antropologii nauki – antropologii symetrycznej. *Faitiche* powstał w wyniku zastosowania świadomej gry językowej. Termin ten jest zbitką słów: *fait* – „fakt” oraz *fetich* – „fetysz”. Z teorią tą zapoznałam się uczestnicząc w wykładach na temat etnologii religii prowadzonych przez Panią Laurence Hérault z Université de Provence Aix-Marseille I w 1999 r. Latour posługuje się tym pojęciem, aby uzmysłwić nam, na czym polega proces swoistej sakralizacji, jakiej ludzie świata cywilizacji euro-amerykańskiej poddają przedmioty nauki, których status i sposób istnienia w naszej kulturze niewiele się różni od sposobu istnienia przedmiotów kultu w kulturach nie-technologicznych. „Faityszyści” świata zachodniego, to ludzie wierzący w swoje własne złudzenia co do natury obiektów, która jest produktem ich własnego świata i wyobraźni. Wytwarzają swoje idole na bazie własnych fantazji, choć wierzą w ich obiektywizm. Fetysz tylko pozornie jest niezależny. Żeby taki był, musi być jako taki utwierdzany w kulturze, czemu m.in. służy nauka. Obwieszcza ona nam, że jesteśmy zdeterminowani przez klasę, wiek, płeć itp., które popychają nas do określonych wierzeń i pewnego stylu życia. W istocie rzeczy, to my sami siebie popychamy do wierzenia w takie „naukowe” konstatacje, albowiem przypisaliśmy nauce rolę uprawomocniającą i wyodrębniliśmy ją spośród innych dziedzin naszego świata.

Należałoby więc zastanowić się nad zakresem znaczeniowym „emocji” i „uczucie”, przyjętym przez cytowanych badaczy. Choć cały czas starają się podążać drogą konceptualną i konstrukcjonistyczną, przyjmując, że o uczuciach można mówić jak o pewnych kategoriach mentalnych, to jednak często nie mogą uniknąć sprzeczności. Z jednej strony bowiem mamy do czynienia z założeniem, że właśnie ze względu na swoją naturę mentalną (w sensie kognitywistycznym) emocje są w stanie działać różnie w różnych kulturach i różnicować się w zależności od ich dziedzin, dzięki kulturowej interpretacji. Byłyby więc czymś w rodzaju czystego impulsu, zdolnego do „wcielania się” w określone formy sterowane przez praktykę kulturową (Papataxiarchis 1994). Emocje o tyle posiadają własność kulturową, o ile znajduje się dla nich kulturową formę ekspresji, która potem wpływa na kształt i przebieg pobudek *stricte* psychicznych. Z drugiej strony jednak spotykamy odmienną propozycję, podkreślającą pierwotną psychiczność emocji (Vale de Almeida 1994) i jej natężenie afektywne, dążące do zerwania uprzedniej harmonii między funkcjami kognitywnymi a psychofizjologicznymi, co dawać by miało nową jakość na poziomie afektywno-psychicznym i społeczno-mentalnym. Dopiero to wpływałoby na kulturowy wizerunek danej emocji.

Pojawia się tu problem, który trudno będzie rozstrzygnąć. Być może autorzy zdawali sobie z tego sprawę, ponieważ definicje starające się oddać sprawiedliwość swoistości tych stanów mentalnych wykazują słabość, chcąc utrzymać i pogodzić wymiar czysto psychiczny z kulturowym patrzeniem na emocje. Widać to wyraźnie, gdy jest mowa o ich wyrażaniu i „reglamentacji” kulturowej. Jednocześnie badacze zgodnie utrzymują, że emocje są pewnego rodzaju miarą istniejących relacji między „ja” a światem (Papataxiarchis 1994). Podkreślają moment powstania i rodzenia się uczuć – kontekst interakcyjny, który zazębia się z dyskursem monologicznym przebiegającym wewnątrz jednostki (Vale de Almeida 1994). Zadaniem tego drugiego dyskursu (monologicznego) byłby opis doświadczeń osobistych, co jest bardzo ważnym instrumentem w interakcji, ponieważ włącza ją w prezentację samego siebie i konstruuje znaczenie sytuacyjne rzeczywistości. I w tym punkcie koło zamyka się – emocje nie mogą funkcjonować poza kulturą i jednostką, zarazem kierując nimi, jak i będąc przez nie sterowanymi.

Czy coś nowego do takiego rozumienia emocji dodaje ich analiza na poziomie religijności?

Religia oraz uczucia wynikające z uczestnictwa w praktykach sakralnych podlegają prawom pochodzącym z dwóch różnych porządków: kulturowej „reglamentacji”, rządzenia uczuciami (w tym ich „zawartością”), nazwą, ekspresją, miejscem i uczestnikami kultu oraz z porządku sytuacyjnego – afektywnego, wewnętrznego, regulującego, ale i regulowanego przez pierwszy porządek. Taką podwójną płaszczyznę współdziałania, i tym samym może swoistą medialność uczuć, podkreśla w swojej pracy Elizabeth Claverie (1994, s. 60–75). Autorka nazywa te dwa porządki porządkiem dowodów i porządkiem wiary. Badaczka stara się również pozostać na gruncie modelu konceptualno-konstru-

kcjonistycznego z istotnym zastrzeżeniem, że nie broniła się podczas przeprowadzania badań przed osobistym zaangażowaniem. Claverie zajmowała się pielgrzymkami organizowanymi do dwóch miejsc kultu i aktualnych objawień maryjnych – do San Damiano (Włochy) oraz Medjugorje (Bośnia-Hercegowina). Interesowało ją jak to się dzieje, że niektórzy pielgrzymi, wracając z pielgrzymki, oceniają ją jako udaną, a inni – jako „straconą”, „przegraną”. Jaką rolę w tym wszystkim odgrywa postać objawiającej się Matki Bożej?

Postać Najświętszej Marii Panny włączona jest do rozmów pielgrzymów na samym początku ich spotkania, przed wyruszeniem w podróż. Pielgrzymi mówią o NMP: „Ona”. Jak to „Ona” spowodowała ich obecność tutaj, jak w którymś momencie wkroczyła w ich życie i, że to Jej zawdzięczają swoją obecność tutaj. W dalszym ciągu podróży następuje opowiadanie sobie nawzajem o owych szczególnych okolicznościach, które stały się impulsem do odbycia pielgrzymki, choć, co znamienne, nie wyjaśnia się i nie nazywa wprost np. zła, czy nieszczęścia, które spotkało ludzi lub jakie oni sami wyrządzili. A więc nie podaje się w rozmowie z innymi pielgrzymami rzeczywistego powodu, dla którego NMP interweniowała¹². Zachodzi tu sytuacja pewnego rodzaju przekładu z języka biograficznego, ściśle subiektywnego i osobistego, pochodzącego z porządku wiary, na rodzaj metajęzyka. Ważne jest ustalenie takiego pośrednika, który byłby w stanie przekształcić doświadczane i przeżywane wewnętrznie wydarzenie, w obiektywizującą i relatywizującą je „rzeczywistość” wspólną i „obiektywną”. Taką rolę spełnia Matka Boska.

Zadaniem pielgrzymki jest spowodowanie dostrzeżenia zmiany, jaka zachodzi w życiu i stąd ujmowanie jej jako „udanej” bądź „przebranej”. To odczucie na pewno ma związek z tym, co dzieje się na miejscu objawień. Dotykamy tu sfery widzeń, doznawanych przez niektórych pielgrzymów. Pojawia się wtedy rodzaj konstatacji – racjonalizującej, choć wynikającej ciągle z porządku wiary – dokonywanej przez tych, których „łaska” objawienia nie dotknęła osobiście, ale byli obecni wokół widzających, którzy w „rzeczywistym” i „obiektywnym” czasie i miejscu doświadczyli tego fenomenu. **Wiedzą**, że owi ekstatycy **widzą** właśnie teraz Najświętszą Maryję Pannę. Za tą konstatacją kryje się bezwzględnie wiara, opierająca się przeciw na absolutnej zgodzie, pewnym skończonym przyleganiu rzeczywistości przeżywanej wobec transcendencji. Wiara poprzedza przeświadczenie i nie potrzebuje testującej ją demonstracji. Kiedy wierzący mówi, że wierzy, nie znaczy to, że musiał być do tego wcześniej w jakiś sposób przekonywany. Wiara rozwija się zatem na pograniczu relacji niepewności – w niej oraz poprzez nią. Dlatego takie napięcie wywołuje doznanie objawienia Marii albo zetknięcie się z tymi, którzy Ją widzieli – zupełnie jakby nastąpiło zerwanie uprzednio akceptowanej relacji, ponieważ osoba obdarzana czcią i kultem przyjmuje postać widzialną, „obiektywną” i odchodzi od poprzedniej kompetencji prywatnej, wewnętrznej, wywodzącej się z porządku wiary.

¹² Tak pisze o tym autorka, można więc domniemywać, że podczas swoich badań z takim właśnie zachowaniem spotkała się osobiście.

I wtedy pielgrzymi przechodzą na pozycję wynikającą z porządku dowodów, albowiem pojawia się sytuacja antycypacji przyszłości, przy jednoczesnym pozostawaniu w sakralnym *hic et nunc*. Przyszłość to nieunikniona konfrontacja z tymi, którzy w pielgrzymce nie brali udziału, którzy – być może – wątpią w prawdziwość objawień, będą krytykować, ironizować itp. Dla nich poniekąd nabywa się wodę z uzdrawiającego źródła, kupuje pobłogosławione świece, robi się zdjęcia okolicy w nadziei sfotografowania objawienia, albo nagrywa na dyktafon przypadkowe dźwięki, również w nadziei, że okażą się później, w trakcie odtwarzania, niesłyszalnym początkowo przesłaniem. Porządek dowodów traktowany jest przez pielgrzymów jako łączy ze światem i nawet z nimi samymi, już po czasie entuzjazmu, po powrocie, po przekroczeniu granicy. Powstaje w ten sposób możliwość stworzenia opisu przeznaczonego dla nieobecnych, który ułatwia pojęcie tego, co się działo. Tworzony jest więc „kanał”, zobligowany do „mówienia”, do „objawienia”. Przedmioty, które pielgrzymi ze sobą przywiozą będą miały wartość „atestujących wiarę”. Całość tego doświadczenia – ich wiara, słowa oraz rzeczy, pamiątki przywiezione z miejsc kultu, to próba zaangażowania całości istnienia w zademonstrowanie efektów otrzymanej łaski. Otrzymanej nawet niekoniecznie bezpośrednio – jako widzenia, ale także pośrednio – dzięki samej ich obecności w miejscu świętym i transformacji swojego życia. Albowiem, pomimo że Najświętsza Panna odgrywa rolę aktora, to jest także szczególnego rodzaju odnośnikiem. Nawet jeśli podczas objawień mówi, to generalnie nie odpowiada (dosłownie to rozumiejąc) na skargi pielgrzymów, ich wyznania, przeprosiny, kajanie się, żal i szczęście wypływające z poczucia oczyszczenia i zawierzenia. Dochodzi do specyficznej religijnej sytuacji komunikacyjnej, kiedy pielgrzymi „sam na sam” z NMP, przed Jej statua, w modlitwie, nie monologują (mimo, że NMP nie dialoguje z nimi, ani nie interpretuje ich słów „na gorąco”). Zadaniem Matki Boskiej nie jest bowiem „rozwiązywanie” problemów – w sensie literalnego im zapobiegania, czy wyjaśniania – ale wprowadzanie ludzi zjawiających się przed Nią ze swymi problemami w odmienną przestrzeń, która relatywizuje ich życie, nadając mu inny wymiar. Właśnie dlatego – jak zaobserwowała badaczka – już odjeżdżając z miejsca pielgrzymki, nikt więcej nie wraca do opowieści o swoim życiu. „Dokonało się”. Tym bardziej, że postać NMP łączy w sobie cechy wskazujące na Jej ziemskie pochodzenie i ziemski żywot, jak i dotknięcie łaską wyróżniającą, przemieniającą. Matka Boska jest bowiem kobietą, matką, bolejącą, żyjącą, ale także kimś uświęconym – dostała zaśnieć, a nie śmierci (według doktryny Kościoła katolickiego) i została potem wniebowzięta oraz urodziła przecież nie zwyczajne dziecko, ale Człowieka–Boga.

Sama wiara nie cofa się – i to na poziomie najczęściej zauważanym właśnie podczas badań, uczestniczenia w danej sytuacji, a nie późniejszych rozważań metodologicznych – przed racjonalizacją i nie waha się współdziałać z wiedzą o sobie samej, w którą wyposażeni są wierzący. Dysponują oni zdolnościami krytycznymi. Claverie dochodzi do wniosku, że postawy pielgrzymów oscylują

bez żadnej sprzeczności, czy groźby zerwania, pomiędzy postawą wierzącego (porządkiem wiary–dyskursu emotywnego monologizującego), a postawą racjonalną, krytyczną, cechującą się zdystansowaniem do tego, co rzeczywiście zachodzi (porządek dowodów–dyskursu emotywnego interlokutoryjnego). Obiekt wiary przechodzi przez nieprzerwany ciąg konceptualizacji. Dlatego Claverie decyduje się przyjąć postawę zaangażowania, cechującą się niestosowaniem podczas badań terminu „wierzenia”, który z założenia wprowadza dystans i przenosi dziejące się wydarzenia na poziom wiedzy o nich. „Unaukawia” je, wprowadzając do obiegu wiedzy naukowej – apriorycznej i arbitralnej w porównaniu z wiedzą „tubylczą” – która decyduje o tym, co jest wiedzą racjonalną albo irracjonalną, poznaniem albo doświadczeniem, rozsądkiem i krytyką albo emocjami i spontanicznością. Pragnęła przyjąć za obiekt badań wszelkie możliwe do zaobserwowania i zrozumienia konfiguracje, które dotyczyć mogą istoty nadnaturalnej i świętej dla wierzących, jaką jest Najświętsza Panna, poszukując przy tym metod – najlepiej wpływających z wnętrza tego, co się dzieje – mogących najtrafniej opisać, jak owe konfiguracje są konstytuowane, jak o nich się mówi oraz jak się je przeżywa. Autorka stwierdza, że emocje i uczucia były cały czas obecne podczas pielgrzymki. Nie sposób było ich ignorować, zwłaszcza, gdy słyszała takie wyznanie, że nareszcie, dopiero tutaj, ktoś może sobie popłakać. Jest jednak bardzo krytycznie nastawiona do swoistej manipulacji w nazywaniu podobnych zachowań i sytuacji „religią emocjonalną”, jak niektórzy badacze nader chętnie określiliby wydarzenia takie jak pielgrzymki, najczęściej po to, by stworzyć „wytrych” pojęciowy, a może i po to, aby je zdeprecjonować.

Pielgrzymi nie są cały czas pobudzeni, czy nadpobudliwi, nie histeryzują, nie wpadają w ekstazę – poświadczają to, co się z nimi dzieje na tzw. sposób logiczny i krytyczny. Są zdolni do oceny i opisania swoich własnych przeżyć i refleksji¹³. By właśnie nie upraszczać, nie można traktować rozemocjonowanego sposobu bycia, jako takiego, z którego wyproszono rozum. W stanie emocjonalnego poruszenia dochodzi raczej do współlistnienia obu czynników – uczuciowych i krytycznych. Emocja nie zrywa całkowicie z tym, co nazywamy rozumem. Najwyżej dochodzi do przekroczenia pewnego, wcześniej zrozumiałego sposobu istnienia i interpretowania, czego może jednak emocja nie tyle jest przyczyną, co skutkiem. Zatem można by postawić hipotezę, że nie tylko doszło do jakiejś szczególnej sytuacji – religijnej oczywiście – ale też zaszło coś **rzeczywiście**. Czy w takim razie *sacrum* posiada naturę obiektywną? Ale taki wniosek byłby sprzeczny z przyjętą przez cytowanych autorów koncepcją (z czym zgadza się także Claverie), która odżegnuje się od jakiejkolwiek opcji o korzeniach neokartezjańskich, jak chociażby „umiarkowany konstruktywizm”. Polega on na przyjęciu założenia o istnieniu pewnych pre-idei, które

¹³ Byłby to może najlepszy przykład na udowodnienie umowności i pozorności następującego sądu o emocjach, który zakłada, że posiadają one całkowitą subiektywność, z czego miałyby wynikać nieprzekraczalność granic poznania przeżyć kogoś innego.

stają się źródłem kolejnych idei i konstrukcji. Według wzmiankowanych badaczy natomiast, nie może być mowy o jakichkolwiek emocjach „prekulturalnych” poprzedzających uczucia „kulturalne”.

Trzeba przypomnieć również i to, że postulowane odejście od wszelkich „pre-izmów” zderza się z brutalną prawdą o niemożności całkowitego wyrugowania z poglądu na emocje ich rodowodu *stricte* biologicznego i psychofizjologicznego. To rodzi sprzeczności w ujmowaniu i definiowaniu emocji, co już też zostało stwierdzone. Każda jednak opcja ma swoje słabości, a to, że ma je także i ta, wcale nie musi oznaczać zaprzestania poszukiwań idących wyznaczonym przez nią torem. Nie można także zapominać o innym rodzaju błędów i to najłatwiejszych do popełnienia, bo wynikają one z charakteru naszego języka. Otóż, jak zauważa Rosenberg (Crapanzano 1994, s. 113), nasze języki europejskie są gramatycznie zorientowane na nominalizację. Ale kiedy badamy kultury pochodzące z innego kręgu niż nasz, ryzykujemy tworzenie za pośrednictwem rodzimego języka zupełnie innych kategorii niż te, którymi operują nasi interlokutorzy. Narzucamy zatem – także językowo – naszą psychologię i widzenie świata¹⁴. Nie należy też mylić dyskursu¹⁵ z wszelką leksykałnością, ani sprowadzać emocji do kilku pojęć i wyrazów wypreparowanych z obcej nam kultury i jej języka lub z którejś z licznych *parole*, należących choćby do naszej własnej *langue*. Nie należy więc upraszczać, tworząc tematyczny i schematyczny słownik. **Trzeba mieć również na uwadze istotną różnicę między sposobem, w jaki mówi się o emocjach, a sposobem, w jaki „mówią” same emocje.**

LITERATURA

- Claverie E. 1990, La Vierge, le désordre, la critique. Les apparitions de la Vierge à l'âge de la science, *Terrain*, nr 14, s. 60–75.
- Crapanzano V. 1994, Réflexions sur une anthropologie des émotions, *Terrain*, nr 22, s. 109–117.
- Dray D. 1994, L'agression physique: «une peur» irréalable, *Terrain*, nr 22, s. 35–50.
- Favret-Saada J. 1994, Weber, les émotions et la religion, *Terrain*, nr 22, s. 93–108.
- Gallotti C. 1994, Le voile d'honnêteté et la contagion des passions. La querelle sur la moralité du théâtre du XVII^e siècle, *Terrain*, nr 22, s. 51–68.
- Kołakowski L. 1992, Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego, [w:] *Cywilizacja na lawie oskarżonych*, Warszawa, s. 11–24.
- Laborde D. 1994, Des passions de l'âme aux discours de la musique, *Terrain*, nr 22, s. 79–92.
- Latour B. 1990, Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers, *Terrain*, nr 14, s. 76–91.
- Papataxiarchis E. 1994, Émotion et stratégies d'autonomie en Grèce égéenne, *Terrain*, nr 22, s. 5–20.
- Vale de Almeida M. 1994, Emotions rimées. Poétique et politique des émotions dans le village du sud de Portugal, *Terrain*, nr 22, s. 21–34.

¹⁴ Rosenberg postuluje przyjęcie takiej psychologii, która opierałaby się wszelkim ograniczeniom terminologicznym „stanów wewnętrznych”.

¹⁵ Używanego przez badaczy w sensie, jaki nadał mu Michel Foucault (Crapanzano 1994, s. 111–112). Jest nim to wszystko, o czym można powiedzieć. Sam proces mówienia o czymś, konstruuje już przedmiot wypowiedzi.

INGA KUŹMA

LES ÉMOTIONS COMME L'OBJET D'UNE FOIE
ET D'UN RAISON

Résumé

La question principale de l'article est, quelle position dans les sciences sociales occupent les émotions et les sentiments, traités comme les catégories très spécifiques et uniques. Est-ce qu'il y a bien fondé les placer à côté de tel ordre comme Nature-Croyances-Chaos, qui est contradictoire à l'ordre seconde, venant de Culture-Science-Raison? L'auteur propose comme l'illustration de ses réflexions, les analyses ethnologiques présentées sur les pages des revues françaises. Ces dissertations sont fondées sur la théorie cognitive et le constructivisme. Les anthropologues cités, ont analysé dans le cadre des exemples données les domaines diverses, entre autre: l'histoire de la musique de XVI siècle, les apparitions contemporaines de Ste Vierge à Medjugorje (Bosnie-Herzégovine) et à San Damiano (Italie) et aussi ils s'occupaient des études sur *gender* dans les cultures méditerranéennes. Mais, c'est l'aspect psychophysologique des émotions qui pose le plus grand problème dans le contexte théorique en question. Alors, comment l'accorder avec les règles culturelles, qui gèrent le discours émotionnel tant spécifique? Cependant, les sentiments obéissent à la «politique» culturelle et les valeurs qui proviennent d'un réseau social, mais l'analyse anthropologique ne déchiffrera jamais les mécanismes biologiques, qui aussi gouvernent les émotions. À l'ethnologie ne reste que disséquer les actes et les expressions culturels, qui jouent un rôle d'un facteur très important pour les toutes nos attitudes.

Traduction – Inga Kuźma