

Aleksandra Herman

Struktura i jej funkcje: przeciw-ideologie, przeciw-obyczaje i przeciw-reprezentacje oraz ich znaczenie w dwuwyznaniowej w społeczności lokalnej

Artykuł pokonferencyjny publikowany w:

Współczesność wspólnot chrześcijańskich w perspektywie socjologicznej. Od doświadczeń regionalnych ku wyzwaniom globalnym (2009) Paweł Grygiel, Dariusz Wojakowski (red.), Rzeszów: Instytut Teologiczno-Pastoralny im. Jana Pawła II w Rzeszowie, Instytut Socjologii Uniwersytetu Rzeszowskiego

Wspólnoty Kościołów mariawickich (starokatolickiego i katolickiego) oraz dwuwyznaniowe społeczności lokalne są przedmiotem przygotowywanej przeze mnie pracy doktorskiej pod kierunkiem prof. dra hab. Jacka Kurczewskiego w ISNS UW w ramach grantu promotorskiego N N116 1810 33.

Niniejszy tekst stanowi przyczynek do omówienia przyjętych przeze mnie narzędzi badawczych w badaniach dwuwyznaniowych społecznościach rzymskokatolicko-starokatolickich mariawickich. Wydaje się jednocześnie, że prezentowane narzędzie może być przydatne w badaniu dowolnych ośrodków dwuwyznaniowych oraz innych dualistycznych organizacji społecznych. Wymienione w tytule terminy stanowią nawiązanie do skonstruowanych specyficznych par typów skrajnych o zastosowaniu modelowym w perspektywie analizy społeczności dwuwyznaniowych jako organizacji dualistycznych. Są to:

- Ideologie—przeciw-ideologie
- Obyczaje—przeciw-obyczaje
- Reprezentacje—przeciw-reprezentacje

Zaprezentowane pary typów skrajnych opierają się na założeniu, że to co dla jednej wspólnoty wyznaniowej jest „x”, dla drugiej staje się „przeciw-x” i odwrotnie. Występujące w odrębnych obszarach: ideologii, obyczajów oraz identyfikacji, uznałam za zinstytucjonalizowane sposoby funkcjonowania mieszkańców w badanych organizacjach dualistycznych, konstruowane i wykorzystywane w celu podtrzymania istniejącego podziału. Radykalizm ich przedstawienia nie uwzględniający form przejściowych a jedynie typy skrajne stanowi dla mnie model celowy, pomocny do opisu badanych – zdychotomizowanych – organizacji społecznych. Dzięki przyjęciu typów skrajnych wyraźniej uwidaczniają się te obszary, które wyłamują się z ostrego, schematycznego przeciwstawiania, oraz te, w których skrajności są obecne.

W dalszej części tekstu najczęściej operuję jedynie drugim członem opozycji z przedrostkiem „przeciw-”, co związane jest ze szczególną przechodnością¹ proponowanych kategorii.

Sformułowanie wymienionych narzędzi badawczych wymagało przygotowania zaplecza teoretycznego, które omawiam szczegółowo przy każdym z przeciw-konstruktywów. Przede wszystkim zaś za podstawę posłużyła mi obecna w antropologii szeroko rozumiana koncepcja wymiany (oparta na zasadzie czy normie wzajemności), gdyż założenie istnienia „x” i „przeciw-x” wpisuje się w system daru i przeciw-daru. Należy równocześnie podkreślić, iż mimo najczęstszej orientacji badaczy i antropologów, uwzględniającej normę wzajemności jako pozytywną, istnieje także zaniedbywana przez nich wzajemność o znaku negatywnym,

¹ Jako szczególny typ przechodności traktuję sytuację, gdy to co dla jednej wspólnoty wyznaniowej jest „x”, dla drugiej staje się „przeciw-x” i odwrotnie.

egzemplifikowana chociażby w prawie talionu. Na taką formę wzajemności zwraca uwagę Jacek Kurczewski, wskazując iż można ją równocześnie postrzegać jako „zasadę społecznej dezintegracji” (Kurczewski, 1976, s. 5).

Reprezentacje i przeciw-reprezentacje

Pierwsza wyodrębniona przeze mnie kategoria metodologiczna zapożyczona jest od Claude’a Lévi-Straussa, który – konstruując szeroką definicję wymiany – wskazał również jej symboliczne aspekty, w tym wymianę dostarczanych sobie na wzajem „reprezentacji” i „przeciw-reprezentacji” natury społecznej i ceremonialnej (zob.: Lévi-Strauss, 1967, s. 81). Uzupełnienie tego konstruktowi stanowi dla mnie omawiane przez Ludwika Stommę zagadnienie wzajemnych wyobrażeń osadzonych w strukturalnej dychotomii „swój—obcy”: „Wyobrażenia danej grupy o sobie są przeciwstawieniem, swoistym negatywem wyobrażeń tej grupy o obcych. Wystarczy więc odwrócenie tych wyobrażeń, przekształcenie negatywu w pozytyw, by uzyskać własny portret grupy, by dowiedzieć się, jakie warunki spełniać musi »swój«” (Stomma, 1986, s. 63). A zatem – zgodnie z prezentowanym założeniem – odwrócenie wyobrażeń o sobie pozwoli uzyskać portret „obcego” na zasadzie „my—nie my”. Jak podkreśla Stomma, często jednoznacznie negatywna opinia grupy A (bądź poszczególnych jej członków) o grupie B będzie przeczyła doświadczeniu potocznemu. I tak, może się okazać, że sąsiad-mariawita lub sąsiad-katolik jest jednak bardzo porządnym człowiekiem. Sytuacja taka ma według Stommy miejsce wówczas, gdy towarzyszy jej jednoznaczne wysokie mniemanie o grupie własnej, a obcy jako nie-znany jest traktowany jako przeciwieństwo: „(...) obcy może być wyposażony i w cechy lepsze i gorsze, ale za to koniecznie cechy te posiadać musi. Krótko mówiąc: musi być inny. Banalne to stwierdzenia pociąga za sobą istotne konsekwencje. Cóż bowiem oznacza »być innym«? Być nie takim samym. Nie takim samym jak ja—my—moja (nasza) grupa. Być coś było cudze, coś jednak musi być własne; by coś było inne, coś jednak musi być nasze” (Stomma, 1986, s. 22—23).

Badania terenowe wykazały, że w tej szczególnej sytuacji, gdy współwystępują jedynie dwie odmienne grupy społeczne o niewielkiej heterogeniczności, „obcy” są w dużym stopniu „oswojeni”. Chociaż w terenie spotkałam się z określeniem: „nasi mariawici”, nie napotkałam jednak analogicznego: „nasi katolicy”. Być może jest to skutkiem występowania owej specyficznej pobłażliwości, jaka często ma miejsce w stosunku do ocenianej jako niegroźna mniejszości, natomiast nie funkcjonuje w drugą stronę, czyli ku większości. Generuje to powstanie kolejnych wątpliwości: czy mariawici są dla katolików obcy, skoro wyodrębnili się stosunkowo niedawno, a wcześniej byli „tym samym”? I czy rzymscy katolicy są tak samo obcy dla mariawitów, jak mariawici dla katolików, skoro każdy mariawita w sposób symboliczny wywodzi się z tego Kościoła? Pytania te jednak nie podważają zasadności stosowania konstruktowi przeciw-reprezentacji, opartego na założeniu wzajemnej obcości, wyrażanej jako przeciwstawność.

Jednocześnie oswojenie obcości nie niweluje sensu korzystania z zakładanego skrajnego typu „my—nie my”: podczas wywiadów prowadzonych z przedstawicielami obu grup wyznaniowych w badanych ośrodkach wielokrotnie spotykałam się ze stereotypowymi wyobrazeniami o członkach grupy opozycyjnej, jako przeciwstawnych wobec grupy reprezentowanej przez respondenta. Zaskakującym był natomiast fakt, iż – wbrew założeniom – stereotypowe przeciwstawne wyobrażenia były konstruowane nie tylko według schematu: „my dobrzy—oni źli”, ale także: „my źli—oni dobrzy”.

Szereg przeciw-reprezentacji pojawia się w materiałach z wywiadów w terenie: respondenci obu wyznań posiadają opinie na temat „tych drugich”, ukształtowane właśnie według opisanego mechanizmu zanegowania. Typową przeciw-reprezentacją wyrażaną wprost przez mariawitów jest wskazywanie „neutralności politycznej” własnych księży oraz branie opłat za posługi sakramentalne i inne „co łaska”. Przeciw-reprezentacje rzymskich katolików dotyczą

najczęściej małowiczego charakteru mariawityzmu i jego prognozowanego „wymierania”, co jednocześnie utwierdza w przekonaniu o sile własnego Kościoła („Mi się wydaje, że tamta wiara nie ma takiej przyszłości. Przecież katolicyzm jest na całym świecie, natomiast mariawici to jest taki odłam gdzie tu tylko ich jest dużo...” [Kobieta, 52, mariawitka]). Do zbioru przeciw-reprezentacji należy dołączyć także typowe rozróżnienia czynione wobec odmiennych liturgii w obu Kościołach.

„Pięknie ewangelię na mszy, na sumie, czy na mszy, zawsze ksiądz czyta ewangelię, później ją tłumaczy, żeby ludzie zrozumieli. Bardzo miły, sympatyczny, ale to nasze księża wszyscy tak, we wszystkich jest. W ogóle w żadną politykę się nie zajmują. Głosowanie jak jest, nie mówią, żeby na tego głosować ani nikogo. Na przykład jest głosowanie, to mówi: »Kto ma życzenie, dziś jest głosowanie, kto ma życzenie, na kogo – mówi – zapraszam, żeby wszyscy poszli. Jak to Polak, żeby swoje obowiązki wykonał«. Bardzo u nas jest mile, no mówię pani. Modlimy się, u nas się więcej klęczy i siedzi, a w katolickim to co kawalek wstaje się, jak tam się odprawia. U nas jest msza święta godzinę, ponad godzinę. Tu (u katolików – przyp. AH.) jest wszystko krócej, skrócone, jakoś inaczej trochę jest. I u nas jest ksiądz wykręcony do ołtarza, tyłem do ludzi, a w katolickim jest stół i przy tym stole wykręcony jest twarzą do ludzi, a tyłem do ołtarza. I jak ślub daje, to samo. U nas jest cały czas wykręcony przodem do ołtarza. Jest monstrancja, kielich, z Panem Jezusem wszystko, no to jak tyłem się wykręcać?» (Kobieta, mariawitka, 66).

Czasem przeciw-reprezentacje nie są podawane wprost (np.: „[A czy dzieci się wychowuje po mariawicku?]) Tak samo jest jak i u katolików. Jednakowe chowanie. Tylko że u nas dzieci są trochę spokojniejsze. Bo się dużo rozmawia z dziećmi, z dziećmi trzeba rozmawiać” [Kobieta, 77, mariawitka]). Przeciw-reprezentacją, na którą warto zwrócić szczególną uwagę, jest silny matrycentryzm, zdradzający ogrom własnych interpretacji respondentki, które jednak wpisują się w nurt mariawickiej ideologii: „(Co to znaczy w życiu człowieka, że się jest mariawitą?) To jest z imienia, no bo u nas się mówi mariawita, dlatego, że Maryja nas wszystkich wita” (Kobieta, mariawitka, 66)².

Innym rodzajem przeciw-reprezentacji jest zagadnienie związane z typowymi pozdrowieniami, zaczerpniętymi ze sfery religijnej. Rzymscy katolicy używają pozdrowienia: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”, natomiast mariawici mówią: „Niech będzie pochwalony Przenajświętszy Sakrament”. W początkach XX wieku oraz w międzywojniu pozdrowienie to pozwalało w lot rozróżnić wyznanie, a ich używanie zostało rozszerzone na wszelkie możliwe kontakty. Współcześnie jedynie nieliczni starsi pozdrawiają się w ten sposób na ulicy, jednocześnie są to typowe pozdrowienia kierowane w stronę duchownych. Należy jednak uzupełnić, iż równoległe do tych pozdrowień funkcjonuje uwspólnione i uniwersalizowane dla obu wyznań pozdrowienie: „Szczęść Boże”. Po wyborze pozdrowienia można więc odczytywać intencję pozdrawiającego lub sondować jego postawę. Jeżeli w zatłoczonym sklepie na rynku wierna mariawicka głośno pozdrawia napotkanego kapłana tradycyjnym: „Niech będzie pochwalony Przenajświętszy Sakrament” można to odczytywać jako celową manifestację swej identyfikacji wyznaniowej.

Oddzielny nurt przeciw-reprezentacji stanowią porównania, formułowane przez respondentów w odniesieniu do Płocka i Częstochowy oraz papieża (ale także świętych i inne postaci oceniane jako znaczące w Kościele rzymskim, np. ks. T. Rydzyk) i Mateczki Kozłowskiej³, a także wobec typowych modeli religijności, obowiązujących w obu

² Mariawityzm w istocie pochodzi z łacińskiego *Maria vitae imitans* – naśladowający życie Maryi.

³ Feliksa Maria Franciszka Kozłowska (1862—1921), założycielka mariawickiego Kościoła, do zgromadzenia rzymskokatolickiego wstąpiła w wieku 21 lat, kierowana przez ojca Honorata Koźmińskiego, kapucyna, inspiratora i opiekuna ukrytych zgromadzeń zakonnych. W 1887 r. założyła własne zgromadzenie: Sióstr Ubogich św. Klary od Nieustającej Adoracji Ublągania. 2 sierpnia 1893 r. Kozłowska otrzymała swe pierwsze

Kościółach. Co charakterystyczne, o sile stereotypów obecnych w przeciw-reprezentacjach nich zaświadczy fakt, iż respondenci, którzy porównywali na przykład Płock do Częstochowy, nie musieli być w obu tych miejscach:

Płock—Częstochowa: „Raz do roku jeżdżą tylko do Płocka bo tam mają takie duże zgromadzenie. Kto może to pojedzie. Tak jak my do Częstochowy. A teraz nawet w niektórych parafiach młodzież mariawicka zorganizowała pielgrzymki. A tak pielgrzymka to niczym się nie różni od katolickiej” (Kobieta, 69, katoliczka); „[Co się dzieje w trakcie takiej uroczystości w Płocku?] No, wtedy – jak w Częstochowie – jest ogólny zjazd wszystkich parafii mariawickich na 15 sierpnia. To samo, co jest w Częstochowie” (Kobieta, 63, mariawitka); „Tak jak Katolicy mają Częstochowę, Licheń, Świętą Lipkę, no to my mamy Płock” (Kobieta, 46, mariawitka).

Mateczka—papież: „[Czy może mi Pani powiedzieć, jaki ma Pani stosunek do Mateczki, do Marii Kozłowskiej, kim jest dla Pani?...] No tak, chyba taki sam mam stosunek jak katolicy mają do papieża, po prostu my się nie modlimy do niej, my się za nią modlimy no, bo ona już nie żyje, prawda” (Kobieta, 63, mariawitka); „Dla nich Maria Kozłowska jest jak dla nas papież chyba, założyła ten Kościół i w nim rządziła, tylko że umarła” (Kobieta, 51, katoliczka).

Inne porównania: „Znaczy się ja to słyszałem historyjkę od mojego sąsiada. Starszy człowiek był i właśnie opowiadał, bo on pamiętał trochę to, jak po prostu narodził się mariawityzm. Że po prostu z katolicyzmu, że tam był odłam w kościele, tak samo jak jest ksiądz Rydzyk, też odłam taki. Nie mogą go po prostu wyprostować do siebie, bo on ma swoje... [Ale on to cały czas funkcjonuje w ramach, prawda.] Tak, ale to po prostu gdyby mieli, po prostu oni się boją tego, że jak on odejdzie, to masa ludzi odejdzie od niego. Także tu by było, bardzo duży rozłam wtedy” (Mężczyzna, 65, mariawita).

Ideologie—przeciw-ideologie

Ideologię definiuję jako system społecznych i moralnych idei podzielanych przez określoną grupę ludzi, których funkcją jest wspieranie istniejącego porządku społecznego (Bloch, 2007,

objawienie, w którym Jezus ukazał jej złą kondycję moralną ówczesnego świata, ze szczególnym uwzględnieniem zaniedbań i błędów duchowieństwa rzymskokatolickiego. Kozłowska wierzyła, iż według boskiego planu została wyznaczona do zorganizowania Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów, które miało prowadzić działalność misyjną w łonie Kościoła rzymskokatolickiego i ostatecznie uzdrowić moralnie cały stan kapłański. Wkrótce jednak Kozłowska została ekskomunikowana przez Piusa X, co jednak nie przeszkodziło jej kontynuować podjętej misji. Przez lata atakowana przez rzymskokatolicką opinię publiczną (zarzucano jej bałwochwalstwo, bluźnierstwo, rozpustę i amoralność), za życia umacniała swój Kościół, m. in. doprowadzając do wybudowania (z funduszy wiernych i zarobków z pracy księży i siostr zakonnych) Katedry Miłosierdzia i Miłości w Płocku, która do dziś stanowi centrum Starokatolickiego Kościoła Mariawitów.

³ Do Zgromadzenia, tworzonego przez M. F. Kozłowską w oparciu o otrzymywane objawienia wstępowali głównie młodzi i ambitni księża – absolwenci elitarniej Petersburskiej Akademii Teologicznej, jedynej dostępnej dla Polaków z zaboru rosyjskiego. Biskupi, z jednej strony bojąc się reakcji caratu na nowe zgromadzenie, a z drugiej mariawickiego idealizmu, wysyłali księży-mariawitów na odległe, zaniedbane, wiejskie i robotnicze parafie, licząc na ich zniechęcenie. Wbrew kilkuletnim próbom legalizacji zgromadzenia, 5 grudnia Najwyższa Święta Kongregacja Rzymskiej i Powszechnej Inkwizycji nałżyła na Marię Franciszkę Kozłowską i jej współpracownika, ministra generalnego mariawitów, ks. Jana Marię Kowalskiego imienną osobistą ekskomunikę większą (*excomunica maior*) (tekst ekskomuniki pol.: Rybak, 1992, s. 51—52; Warchoń, 2006, s. 152—153; łac. Warchoń, 2006, s. 151—152), wyklęto także pozostałych współpracowników i wiernych. Wbrew oczekiwaniom hierarchii, nieposłuszeństwo zostało zinstytucjonalizowane w postaci alternatywnego Kościoła, wraz z księżmi-mariawitami od macierzy odchodzili wierni. Współczesne przeciw-ideologie spierają się m.in. o liczebność wyznawców w momencie rozłamu: w 1906 r. według „Przeglądu Katolickiego” mariawitów miało być ok. 44 tys. (Podgórski 1998, s. 38 za: „Przegląd Katolicki” nr 16—18, 1906); natomiast „Maryawita” szacował ich ilość nawet na 500 tys. (Jaworska: <http://www.mariawita.pl/htmls/m11.html> za: „Maryawita” nr 40, 1907).

s. 293—294). Tak rozumiana ideologia jest ściśle związana z praktyką społeczną i automatycznie zakłada badanie jej z uwzględnieniem kontrastów zachodzących między obiema sferami: idei i praktyki.

Moje badania dowiodły, że ideologia mariawicka, choć w generalnych założeniach podzielana przez wszystkich wyznawców, jest w dużej mierze konstruowana lokalnie. Istnienie ideologii lokalnej opiera się na szeregu elementów, wśród których należy wymienić najważniejsze: emocjonalne powiązanie z własną społecznością lokalną, istnienie więzi (pozytywnych lub negatywnych) odnoszonych do własnej społeczności lokalnej lub otoczenia narodowego (czyli do wewnątrz lub do zewnątrz), związane z nimi zaangażowanie intelektualne w rozpoznanie tradycji własnych miejscowych oraz zewnętrznych – narodowych, państwowych, itd., stopień uczestnictwa (realnego lub wyobrażonego) w działaniach instytucji lokalnych i globalnych ukierunkowanych lokalnie oraz globalnie, stopień identyfikacji z własną społecznością lokalną i społecznością szerszą (Kurczewska, 2007, s. 35—36). Na użytek badań społeczności dualistycznych należy podkreślić, że wszystkie wymienione cechy ulegają w nich dodatkowej strukturalnej duplikacji, wskutek której obok zorientowania na sferę wewnętrzną pojawia się orientacja na własną wspólnotę oraz „tych drugich”; podobnie orientacja na sferę zewnętrzną wobec własnej społeczności w lokalności może być różna w zależności od tego, czyją dokładnie ideologię mamy na myśli.⁴ Sformułowanie typu skrajnego ideologii i przeciw-ideologii umożliwiła mi koncepcja „ideologii rywalizacji” Joanny Kurczewskiej (Kurczewska, 2007, s. 47—52). Wskazuje ona obecność tego rodzaju ideologii przede wszystkim na terenach tradycyjnej rywalizacji narodów, kultur i cywilizacji (czyli na pograniczach), które są zorientowane na wcześniejsze doświadczenia międzykulturowe, a zatem współczesne konflikty i rywalizacje należy traktować jako historyczną schedę. Autorka nazywa te historyczne uwarunkowania „fatum” nakazującym podporządkowanie, podkreślającym niemożność przewyciężenia tego strukturalnego – jak pragnę go interpretować – podziału (Kurczewska, 2007, s. 47). W moich badaniach potwierdzają to wyjaśnienia obecne w wypowiedziach mieszkańców badanych społeczności, którzy formułują wprost, iż wielu zjawisk (konfliktów, rywalizacji) „człowiek nie stąd nie zrozumie” oraz że winne są „zaszłości historyczne”. A zatem fundament współczesnej rywalizacji, która nakazuje konstruować i utrzymywać przeciw-ideologie, stanowią historycznie zakotwiczone lęki, które mogą być legitymizowane przez pamięć wydarzeń lokalnych, ale też przez szerszą politykę państwową.⁵

Kurczewska, obrazując omawiane ideologie rywalizacji, podaje przykład wschodnich pograniczy Polski (z Ukrainą i Białorusią). Przytaczanie tych przykładów, podnoszących zagadnienie ścierania się cywilizacji zachodniej i wschodniej, w opisie społeczności rzymskokatolicko-starokatolicko mariawickich nie jest bezzasadne: spora część bazujących na przeszłości współczesnych konfliktów wiąże się z historyczną, konstruowaną jeszcze pod zaborem rosyjskim, a w późniejszym okresie w międzywojniu, antymariawicką propagandą,

⁴ Uwikłanie w szerszą kulturę narodową w wypadku badanych przeze mnie społeczności dwuwyznaniowych odzwierciedla się w sposób istotny między innymi w istniejącym stereotypie Polaka-katolika, który to konstrukt potoczny wpływa na ideologie obu lokalnych grup. W badaniach polskich społeczności dwuwyznaniowych warto zatem zwrócić uwagę na zagadnienia identyfikacji narodowej i ocenę ogólnopolskiej sceny politycznej, która również nie pozostaje bez wpływu na politykę lokalną. Mariawityzm jest wyznaniem oryginalnie polskim, więc identyfikacja narodowa jego wyznawców nie stoi tu pod znakiem zapytania. A jednak dominujący w skali ogólnokrajowej korelat może zakłócać poczucie pewności siebie, odczuwany komfort życia jako Polaków-niekatolików (szczególnie w aspekcie percepcji polityki ogólnopolskiej, w której „prawica” jest często utożsamiana z Kościołem rzymskokatolickim i katolicką nauką społeczną), czy też rzutować na wzajemne oceny obu grup. Narodowa tożsamość Polaków-niekatolików i sposoby jej negocjowania wobec społeczeństwa ogólnopolskiego wydają się być zagadnieniem wartym podjęcia odrębnych badań. Zagadnienie sytuacji polskiej mniejszości wyznaniowej wobec dominującego korelatu Polak-katolik prezentowałam w zarysie na przykładzie mariawitów w jednym z publikowanych artykułów (Herman, 2007a, s. 451—452).

⁵ O związku polityki państwowej i lokalnej zob.: Herman, 2007c, s. 200—205.

bezpodstawnie – jak się wydaje – oskarżającą mariawitów o współpracę z caratem.⁶ W okresie PRL podobna propaganda formułowana była przy użyciu argumentów zarzucających mariawityzmowi współpracę z ówczesnymi władzami.⁷ Przytoczone przykłady są – w świetle sformułowanej przeze mnie koncepcji – przykładem wciąż żywej przeciw-ideologii, współcześnie znanej prawie wyłącznie mieszkańcom dwuwyznaniowych lokalności. Joanna Kurczewska podsumowuje, iż tego rodzaju rywalizacja ideologii jest : „(...) prostą lub złożoną formą legitymizacji lęków wynikających z historycznych doświadczeń wspólnego sąsiedztwa. Zaborczość, dominacja czy tylko górowanie jednego z sąsiadów, odrzucone w wyniku sprzyjającego rozwoju wydarzeń historycznych lub wskutek międzynarodowych decyzji, są jednak obecne w świadomości współczesnych, stanowiąc dla nich domniemane zagrożenie i barierę przed pełniejszym otwarciem się na potencjalne partnerstwo” (Kurczewska, 2007, s. 49).

Badanie odmiennych ideologii wykształconych przez grupy funkcjonujące w społecznym dualizmie postulował też David Maybury-Lewis (1979; 1989)⁸, czerpiąc z wyników swych badań prowadzonych w społecznościach Indian Bororo i Gê z centralnej Brazylii (*de facto* badania nad tymi samymi Indianami zapoczątkowały – za sprawą Claude’a Lévi-Straussa – powstanie teorii dualistycznej struktury społecznej w antropologii).⁹ Dualizm opisywanych przez Maybury-Lewisa społeczności wyłania się ze wspólnie podzielanej ideologii, iż

⁶ Hierarchia rzymskokatolicka przez lata uważała mariawityzm za problematyczny ideologicznie i historycznie, co wynikało m.in. z niuansów prawnych: legalizacja mariawityzmu w carskiej Rosji przez lata była wykorzystywana jako element dyskredytującej propagandy, także w międzywojniu posądzano ich o spiskowanie antypolskie. Tymczasem legalizacja mariawityzmu zbiegła się z diametralną zmianą fundamentów politycznych i wprowadzeniem przez carat swobód obywatelskich na fali rewolucji w 1905 roku. Inną – poza oceną życia i działalności Kozłowskiej – istotną sprzecznością opozycyjnych ideologii jest zagadnienie kultu Kozłowskiej: według mariawitów Kościoła starokatolickiego rozwinął się on dopiero po śmierci „Mateczki” (przydomek ten jest powszechnie używany przez mariawickich księży i wiernych), wskutek celowej działalności jej następcy, arcybiskupa J. M. Kowalskiego (Mazur, 1991, s. 71). Ideologia rzymskich katolików głosi, iż zapoczątkowany został jeszcze przed ekskomuniką (Warchoń, 2007, s. 53–54; Peterkiewicz, 1975, s. 140). Wersję tę potwierdzają mariawici Kościoła katolickiego (Wojciechowski, 2003, s. 61).

⁷ Więcej na temat historii mariawityzmu zob. Herman 2007b, s. 175–185.

⁸ Jego „ideologie” są definiowanych jako „teorie tubylców na temat własnej kultury” (Wagley Charles 1979: xiv).

⁹ Maybury-Lewis polemizował z tezą Lévi-Straussa wywodzącą organizacje dualistyczne z zasady wzajemności (Lévi-Strauss, 1969, s. 80–81), twierząc że wzajemność jest jedynie funkcją dualizmu, który jest wobec niej pierwotny (1989, s. 112–113). Ujęcie to negowało zasadność prowadzenia gabinetowych badań nad strukturami konwencjonalnych zasad zawierania małżeństw: „(...) systemy z centralnej Brazylii pokazują, że dualistyczna organizacja nie musi być niezbędnie zakotwiczona w systemie wzajemnej wymiany i definitywnie nie zależy od wymiany małżeńskiej” (Maybury-Lewis, 1989, s. 112). Maybury-Lewis podkreślał wręcz, że dopiero studia nad sposobem oznaczania i wywodzenia pokrewieństwa, a dokładniej nad tubylczymi teoriami porządkującymi tę sferę, pozwoliły odkryć znaczenie konstruowanej w danej kulturze ideologii i jej wagi dla wszelkich sfer życia ze szczególnym uwzględnieniem struktury społecznej jako takiej, a także w pełni wyjaśnić mnogość odstępstw od tych reguł (Maybury-Lewis, 1979, s. 311; Wagley, 1979, s. xiv). Maybury-Lewis podkreślał jednak, że ideologia jako czynnik konstytuujący dualizm społeczny nie występuje we wszystkich organizacjach dualistycznych, podając za przykład niektóre organizacje wschodniej Afryki (m.in.: Masajów i Pathans), gdzie dualizm jest wykształcony na bazie klas wieku (Maybury-Lewis, 1989: 114). W badanych przeze mnie społecznościach dualizm także nie jest podtrzymywany przez system wymiany małżeńskiej; wydaje się zresztą, że systemy klasyfikacji krewniczej można odnosić jedynie do społeczności tradycyjnych, nie zaś współczesnych wyspecjalizowanych. Zamiast pozytywnej dla trwałości obu moiet – jak dowodził Lévi-Strauss – egzogamii, w badanych społecznościach dwuwyznaniowych odnajdujemy raczej agamię z preferencją w kierunku endogamii. Jednocześnie obecne w badanych przeze mnie społecznościach dualistycznych małżeństwa mieszane – w obliczu braku unilaterального segmentaryzmu – implikują wystąpienie kluczowej z punktu widzenia podtrzymywania dualizmu kategorii „przeciągania”, która moim zdaniem jest jednym z przykładów oddziaływania ideologicznego. „Przeciąganiem” w obu badanych społecznościach nazywa się skuteczne wywieranie wpływu na narzeczony/narzeczoną odmiennego wyznania na jego zmianę, przy jednoczesnym pozostaniu osoby „przeciągającej” w swoim Kościele.

dychotomizacja jest naturalnym porządkiem wszechrzeczy (Maybury-Lewis, 1989, s. 104), więc ludzkie społeczności – będące integralną częścią kosmosu – muszą strukturyzować się tak jak inne obserwowane w nim zjawiska. Zapewnia im to możliwość podtrzymywania porządku, który umożliwia stałą dialektykę opozycji (Maybury-Lewis, 1989, s. 103—105; 113—115). Wspólna ideologia zakłada tym samym istnienie odrębnych, a wręcz przeciwstawnych „ideologii wewnętrznych”, których istnienie jest dalszym warunkiem podtrzymania dualizmu rozumianego jako nadrzędne dobro wspólne. U opisywanych Indian funkcję tę pełni szereg odrębnych sposobów strukturyzowania, które nakładają się na siebie, a ich zmienna natura i symetria/asymetria nawiązują do immanentnej struktury wszechświata. W zależności, czy w danym momencie w danej opozycji podkreśla się komplementarność czy antytetyczność, może się to przejawiać w wymianie bądź współzawodnictwie i skutkować harmonią bądź dysharmonią. Społeczność godzi się zatem na krótkotrwałą dysharmonię związaną na przykład z faksjonalizmem, gdyż właśnie animozje na dłuższą metę podtrzymują w ich mniemaniu ład społeczny (Maybury-Lewis, 1979, s. 234—237; Crocker, 1979, s. 298). Maybury-Lewis, podkreślając znaczenie ideologii, podkreślał przede wszystkim ideologię wspólną, podkreślając znaczenie dualizmu i dialektyki dla utrzymywania porządku społecznego. W moich badaniach – zgodnie ze wspomnianą koncepcją Kurczewskiej „ideologii rywalizacji” – główny nacisk został położony na badanie dwu odrębnych ideologii właściwych dwu grupom żyjącym w społecznym dualizmie, co pozwoliło na uwzględnienie konstruktów przeciw-ideologii, bazującego na założeniu iż obie ideologie są sobie przeciwstawne. Skonstruowanie zakładanych modelowych typów skrajnych istnienia ideologii i przeciw-ideologii jest celowym i skutecznym narzędziem badawczym, mającym na celu ustalenie, czy zakładana dychotomizacja istnieje, a jeżeli tak to w jakim nasileniu i w jakich obszarach.

W badanych społecznościach dwuwyznaniowych zakładane wzajemnie przeciwstawne przeciw-ideologie mogą zawierać nie tylko całkowicie odmienne interpretacje danych zdarzeń czy procesów, ale również odmienne faktografie. W badanych społecznościach przeciw-ideologie ujawniły się w dwóch obszarach. Pierwszym z nich jest konstruowanie dwóch nurtów historii: lokalnej (odmienne ideologie ujawniają się w przedstawieniach incydentów bratobójczych walk w początkach istnienia mariawityzmu) oraz globalnej mariawityzmu (najbardziej zdychotomizowaną jeśli chodzi o ideologię obu grup jest wiedza konstruowana na temat założycielki Kościoła mariawickiego, Marii Franciszki Kozłowskiej, powstania mariawityzmu¹⁰ oraz jego rozłamu w 1935 r.¹¹). Drugim obszarem, w którym aktywnie

¹⁰ Do Zgromadzenia, tworzonego przez M. F. Kozłowską w oparciu o otrzymywane objawienia, wstępowali głównie młodzi i ambitni księża – absolwenci elitarniej Petersburskiej Akademii Teologicznej, jedynej dostępnej dla Polaków z zaboru rosyjskiego. Biskupi, z jednej strony bojąc się reakcji caratu na nowe zgromadzenie, a z drugiej mariawickiego idealizmu, wysyłali księży-mariawitów na odległe, zaniedbane, wiejskie i robotnicze parafie, licząc na ich zniechęcenie. Wbrew kilkuletnim próbom legalizacji zgromadzenia, 5 grudnia Najwyższa Święta Kongregacja Rzymskiej i Powszechnej Inkwizycji nałożyła na Marię Franciszkę Kozłowską i jej współpracownika, ministra generalnego mariawitów, ks. Jana Marię Kowalskiego imienną osobistą ekskomunikę większą (*excomunica maior*) (tekst ekskomuniki pol.: Rybak, 1992, s. 51—52; Warchoł, 2006, s. 152—153; łac. Warchoł, 2006, s. 151—152), wyklęto także pozostałych współpracowników i wiernych. Wbrew oczekiwaniom hierarchii, nieposłuszeństwo zostało zinstytucjonalizowane w postaci alternatywnego Kościoła, wraz z księżmi-mariawitami od macierzy odchodzili ich parafianie. Współczesne przeciw-ideologie spierają się m.in. o liczebność wyznawców w momencie rozłamu: w 1906 r. według „Przeglądu Katolickiego” mariawitów miało być ok. 44 tys. (Podgórski, 1998, s. 38 za: „Przegląd Katolicki”, 16—18, 1906); natomiast „Maryawita” szacował ich ilość nawet na 500 tys. (Jaworska: <http://www.mariawita.pl/htmls/m11.html> za: „Maryawita” nr 40, 1907).

¹¹ Po śmierci M. F. Kozłowskiej jednoosobowe rządy przejął w Kościele arcybiskup Jan Maria Kowalski. Początkowo wypełniający duchowy testament „Mateczki”, dość szybko przeprowadził szereg reform, które – jak na owe czasy – okazały się zbyt śmiałe. Były to między innymi: wprowadzenie komunii dla wiernych pod dwiema postaciami (1922 r.), zniesienie celibatu i zezwolenie na małżeństwa kapłanów z zakonicami (praktykowane już od 1922 r. (Peterkiewicz, 1975, s. 84), jednak upublicznione listem pasterskim dopiero w

wykorzystuje się przeciw-ideologie, jest lokalna polityka. Radykalnym przykładem funkcjonowania przeciw-ideologii w badanych społecznościach jest przykład jednej z nich, gdzie na podział wyznaniowy nakłada się drugi podział – polityczny – na „lewicę” i „prawicę”, stereotypowo łączony z przynależnością do jednego z Kościołów. I tak zwyczajowo rzymskich katolików łączy się z „prawicą”, a mariawici są identyfikowani z „lewicą”. Jednocześnie porównanie kolejnych ekip rządzących wsią po 1990 roku – „lewicowej” (wójt-mariawita) do 2002 roku i „prawicowej” od 2002 roku (wójtowie-rzymscy katolicy) dowodzi, że program i działanie obu obozów mijają się z ideologicznymi założeniami nadawanej im etykiety politycznej, a wręcz upodobniają się do siebie, jednak obie grupy uważają, że ich programy są sprzeczne i w dużej mierze wykluczające się. Przeciw-ideologie rzymskokatolickie bazują na uwypuklaniu tych wydarzeń, które z kolei starokatolicy mariawici w swoich przeciw-ideologiach za wszelką cenę starają się ukrywać lub marginalizować, choć równocześnie powstają wokół nich mity i zakłamania:

„Tam miała siostra zakonna takie objawienie, żeby założyć taki zakon, niby miał być mieszany i to był jeden taki błąd. Bo zazwyczaj są albo żeńskie albo męskie. A ten zakon był mieszany i dlatego papież się nie zgodził. A oni już mieli koło siebie ludzi w tym Płocku, byli zaangażowani, już jakiś kościół dostali. Wtedy była jakaś klątwa. Nie podlegali już papieżowi. Dopiero jak papież zaakceptował to, to się zrobiła z tego religia. I ludziom się podobało, bo nie ma spowiedzi, bo co tam po tej łacinie. No i ludziom w terenie, głównie na prowincjach, podobało się to. No i nie mieli celibatu. To się trochę wypaczyło. Ja nie chce nic mówić, ale mam ciotkę co była z domu mariawitką i mówiła, że kiedyś te siostry zakonne to rodziły dzieci z tymi duchownymi. Tam w ogóle zaczęło się źle działać. Jak to ciotka mówiło, takie dziadostwo się zrobiło. Jakieś miłości się zaczęły wśród tych sióstr. To było ukryte przed ludźmi. Jak ona na jakieś tam zgromadzenie pojechała, tam nie można było wchodzić, ale wiadomo, młode dziewczyny tam poszły. I widziały, że te zakonnice pielęgnują tam młode dzieci. Takie noworodki. Nie rozgłaszali tego ale coś takiego miało miejsce” (Kobieta, 69, katoliczka);

„To była bójka taka, że rodziny między sobą były bardzo skłócone. Rodzin katolickich było – no, może kilkadziesiąt. Nawet chyba nie, było setki, bo wszyscy poszli za tym mariawityzmem. Wszystkim może się to podobało, nie było spowiedzi tam... Między innymi tam była taka jeszcze zakonnica, która z tym... tam był zniesiony celibat, księża się żenili, no i może dlatego tak to wszystko za tym poszło. Tam ludzie tak jakoś oszaleli, tak im w głowach zamącono, uważam, że zupełnie przestały im pracować szare komórki. Całe majątki zostały poprzepisywane na rzecz tych mariawitów, tych księży, którzy odłączyli się od wiary rzymskokatolickiej. Tyle ja pamiętam” (Kobieta, 61, katoliczka).

Przykłady przeciw-ideologii związanych z historią formułują też sporadycznie pewne morały, również niekoniecznie oparte na historycznych faktach:

„To był jakiś rozłam, jakiś ksiądz wystąpił z katolików i chciał założyć swój własny kościół. To był ksiądz, który potem bardzo tego żałował. Z tego co ja wiem, jak już był starszy człowiekiem – to był ksiądz Kowalski – on już wrócił do wiary katolickiej, już jako staruszek taki, to prosił, że jak on umrze – bo się znalazł przypadkiem w Zgierzu – że jak umrze, to żeby go pochowano w kościele w bramie wejściowej, żeby

1924 r.), uznanie, że msza święta sprawowana przez kapłana za pieniądze lub w stanie grzechu ciężkiego jest nieważna (1924 r.), wprowadzenie kapłaństwa i biskupstwa kobiet oraz przyzwolenie na kapłańskie związki małżeńskie (1929 r.), zniesienie spowiedzi usznej (1930 r.), zakaz stosowania wody święconej (1933 r.). Równoległe w warstwie kultowej postępowała dywinizacja założycielki, Marii Franciszki Kozłowskiej. Przeciw-ideologie w odmienny sposób interpretują działalność arcybiskupa oraz prowadzenie się jego i całej społeczności duchownej, zamieszkującej klasztor przy Katedrze Miłosierdzia i Miłości.

wszyscy chodzili po jego szczątkach doczesnych. I on najprawdopodobniej jest pochowany w kościele świętej Katarzyny w Zgierzu. Ale nie powiem tego na sto procent, ale na 99, bo to wiem od mojej babci” (Kobieta, katoliczka, 61);

„O, dogmatu o nieomyślności papieża! Tego u nas nie uznają. A oni, kurde, mieli nieomyślność papieża, kruczaty, ile tysięcy ludzi poginęło... Wojska idące do walki z innowiercami, ginęły tysiące, nie ma to sensu, nie” (Kobieta, mariawitka, 52).

Elementy przeciw-ideologiczne odnajdujemy także w przeciwstawieniu Ojca świętego oraz świętej „Mateczki”, chociaż same te postaci – jako symbole – mogą spełniać też rolę elementów przeciw-reprezentacji. Uważam ponadto, że właśnie przeciw-ideologie, konstruowane od samego początku konfliktu przez księży mariawickich z jednej i biskupów rzymskokatolickich z drugiej strony, doprowadziły do rozłamu mariawityzmu z Watykanem w 1906 roku.

Obyczaje i przeciw-obyczaje

Kategorię przeciw-obyczajów sformułowali Harold D. Lasswell i Abraham Kaplan. Zgodnie z ich definicją: „Obyczaje to cechy kulturowe, odchylenie od których – jak się oczekuje – spotka się (i rzeczywiście się spotyka) ze względnie surowymi sankcjami, podczas gdy przeciw-obyczaje to takie cechy kulturowe, których wystąpienia można się spodziewać, mimo że są określone przez grupę jako odchylenia od obyczajów. (...) Jest znaczące, że wielu działań – które nie są aprobowane – mimo to się spodziewa, że mogą się wydarzyć. (...) Pewien poziom działalności przeciw-obyczajnej jest więc w tym sensie »normalny« (w sensie statystycznym i normatywnym) i musi być przez rzetelnego obserwatora ujęty jako część danej kultury. (...)” (1982, s. 49—50).

Na przeciw-obyczaje, wprowadzone przez Lasswella i Kaplana zwróciła uwagę także Maria Ossowska, która interpretuje je jako: „(...) pewne sposoby obchodzenia norm, które w danym społeczeństwie mają także jak gdyby postać zinstytucjonalizowaną i są traktowane ze znaczną łagodnością” (1986, s. 155).

Istotną kategorię stanowią one także dla Jacka Kurczewskiego, który w swej książce pod tym właśnie tytułem (*Przeciw-obyczaje*), tak konkluduje istniejącą opozycję między obyczajnym a przeciw-obyczajnym: „Razem oba typy »normalnej« – uwzorowanej, zinstytucjonalizowanej działalności ludzkiej – chwalebne obyczaje i naganne przeciw-obyczaje – tworzą ład społeczny” (Kurczewski, 2006, s. 20—21).

Jak kategoria przeciw-obyczajów została przeformułowana w narzędzie badawcze organizacji dualistycznej? Laswell i Kaplan nie osadzili swojej kategorii w dualizmie, lecz w globalnym społeczeństwie z określoną kulturą i wachlarzem uwspólnionych norm. Inspirując się jednak prezentowaną już ideą badania ideologii pod kątem ich odmienności, postanowiłam analogicznie ująć zagadnienie zbiorowych obyczajów. Zmodyfikowałam zatem pierwotną kategorię Laswella i Kaplana w celu dostosowania jej do typów skrajnych poszukiwanych w dwuwyznaniowości, opierając się na założeniu, iż część obyczajów grupy A może być oceniana jako przeciw-obyczaje przez grupę B i odwrotnie – to, co przeciw-obyczajne dla grupy A, dla grupy B może nie wykraczać poza zakres akceptowalnego i obyczajnego zachowania.

Początkowo zakładałam, że przeciw-obyczaje można napotkać podczas bezpośredniej i jawnej rywalizacji politycznej, na przykład w kampanii wyborczej: miałyby wówczas na celu manifestację przewagi własnej grupy, o ile oczywiście dany kandydat w pierwszej kolejności identyfikowałby się ze swoim Kościołem. W żadnej z badanych społeczności nie pojawił się jednak „wyznaniowy” komitet wyborczy. Badania wykazały natomiast, że przeciw-obyczaje są obecne podczas ceremonii publicznych ukierunkowanych na globalną społeczność lokalną (w założeniu były to więc ceremonie nadrzędne wobec strukturalnego podziału), takich jak dożynki gminne oraz wydarzenia oznaczane lokalnie jako „ekumeniczne”. W takich bowiem

celebracjach odbywała się rywalizacja wyznaniowa, którą można interpretować jako niejawną rywalizację polityczną.¹² Mimo nadrzędnych założeń – a może właśnie ze względu na nie – okazywało się, że społeczna dychotomizacja była intensywnie odczuwana, symbole jednoczące równocześnie podkreślały istnienie strukturalnego podziału, a aktorzy (o określonym, powszechnie znanym wyznaniu) odgrywający w celebracjach znaczące role, potrafili wykorzystywać je na demonstrację przewagi swojej i grupy. Opisywane gesty stanowiły odchylenie od wcześniej przyjętego wspólnego scenariusza obchodów, a więc równocześnie odejście od pewnych przyjętych norm. Choć część uczestników (także tego samego wyznania, co przeciw-obyczajni aktorzy) nie aprobowała takiego zachowania, równocześnie była część aprobująca, a wszyscy zgromadzeni je tolerowali i nie byli zaskoczeni ich wystąpieniem.¹³

Innym przykładem przeciw-obyczaju, spotykanym jeszcze w latach 1980-tych, było szczególne uczestnictwo w pogrzebach: część żałobników wyznania A nie uczestniczyło w mszy pogrzebowej w kościele B, ale czekali przed kościołem na jej zakończenie i przyłączali się do dopiero do konduktu pogrzebowego. Praktyka zdarzała się wśród mieszkańców obu wyznań i przez uczestników pogrzebu tego wyznania co nieboszczyk nie była aprobowana, choć była tolerowana.¹⁴

Wreszcie, do kategorii przeciw-obyczajów można zaklasyfikować również sytuację z opowieści jednej z respondentek: w czasie drugiej wojny cmentarz rzymskokatolicki był zamknięty jako grzebalny, a zmarłych mariawicki organista chował na cmentarzu mariawickim. Po wojnie część rodzin katolickich poprzemosiła zwłoki swoich bliskich: przekładano je do nowych trumien i przewożono wozem na cmentarz katolicki, gdzie odbywała się nowa ceremonia. Dla mariawitów – zgodnie z ich opiniami – takie działanie stanowiło przeciw-obyczaj.

Podsumowanie

Podsumowując, skonstruowane narzędzie badawcze w postaci par typów skrajnych spełniło zakładany cel wskazania obszarów ujawniających się opozycji i ich stopnia. Zastosowane narzędzie pozwala także na prowadzenie dodatkowych badań porównawczych w innych ośrodkach dwuwyznaniowych.

Badany dualizm okazał się zróżnicowany w swej formie – w niektórych obszarach ostry, w innych pozostawał raczej łagodny.

Obszar przeciw-reprezentacji wydaje się być w obu społecznościach najslabiej spolaryzowany – wynika z tego, iż wzajemna „obcość” została przez obie strony w dużym stopniu oswojona, a pierwotna dychotomia „nasi—obcy” została zastąpiona raczej dychotomią „my—oni”, bądź „nasi—nasi obcy”. Z tego względu przywoływane współcześnie przeciw-reprezentacje najczęściej nawiązują do przeszłości, czyli czasu gdy wzajemna obcość była znacznie większa. Takie przeciw-reprezentacje wiążą się często ze stereotypami podtrzymywanymi przez przeciw-ideologie: wówczas własna grupa jest identyfikowana przez cechę o znaku dodatnim, zaś opozycyjna przez cechę o znaku ujemnym (np.: patrioci—kolaboranci,

¹² W badaniach przyjęłam szeroką definicję „polityki”, inspirowaną teoriami uznającymi szeroki zakres jej oddziaływania w środowisku ludzkim (Balandier, 1967, s. 29–30). Zastosowanie takiej orientacji badawczej spleta się ze specyfiką opisywanych społeczności, które przez swą strukturalną dychotomiczność, są szczególnie wyczulone na wszelkie przejawy dominacji jednej z grup wyznaniowych, które przez samych mieszkańców nierzadko definiowane są jako manipulacje dystrybucji władzy i nadużycia polityczne.

¹³ Zob. opis procesji ekumenicznych: Herman, 2007a, s. 458–460 oraz Herman, 2007c, 211–216.

¹⁴ Jeden z proboszczów mariawickich opowiada: „Pierwszy pogrzeb, jaki miałem w 1973 roku, to rzymskokatolicy przyszli, ale stali albo na placu, albo przy bramie. I tak samo ze ślubem, aby tylko zobaczyć. A na pogrzebach, to dopiero, jak szliśmy na cmentarz, to się włączali. I to trwało tak ze 3 lata, czyli gdzieś tak do 76, 77 roku – a potem, jeżeli chodzi o ślub czy pogrzeb, to mariawici się musieli spieszyć, bo jak się spóźnili, to nie było gdzie usiąść. Więc była jakaś przychyłość”.

uczciwi—zakłamanii, sprawni—zbiurokratyzowani, itd.). Podczas badań ujawnił się również – wbrew założeniom – mechanizm takich przeciw-reprezentacji, które własną grupę prezentowały negatywnie, zaś opozycyjną pozytywnie; najczęściej oceny takie dotyczyły religijności i pobożności. Główną funkcją przeciw-reprezentacji jest wzmocnienie tożsamości grupowej przez dookreślenie kim jesteśmy, a kim nie jesteśmy. Ponadto funkcją przeciw-reprezentacji deprecjonujących opozycyjną grupę jest przede wszystkim podniesienie samooceny wynikającej z przynależności do własnej grupy. W sytuacji odwrotnej, docenienie opozycyjnej grupy ma na celu zwiększenie mobilizacji własnej grupy.

Najsilniejsza dychotomizacja w badanych organizacjach dualistycznych wystąpiła w obszarze przeciw-ideologii: opozycyjne interpretacje objęły nie tylko układ odniesień na poziomie mikro (dotyczący danej lokalności), ale także na poziomie makro (dotyczący zjawisk o znaczeniu globalnym)¹⁵. Co charakterystyczne, analiza porównawcza przeciw-ideologii dowiodła, iż są one obecne w obu badanych przez mnie ośrodkach dwuwyznaniowych, a także że symetryczne względem siebie przeciw-interpretacje (obu grup rzymskich katolików i obu grup starokatolickich mariawitów) – choć są podobnej treści i stopnia – to jednak w dużej mierze są konstruowane lokalnie. Funkcje przeciw-ideologii to wzmocnianie spójności grupowej poprzez konstruowanie spójnych interpretacji odrębnej, wspólnej wizji problematycznych sytuacji oraz podkreślenie przewagi własnej grupy w danej dziedzinie lub jej racji w określonym momencie historycznym.

Obszar przeciw-obyczajów w badanych społecznościach dualistycznych okazał się różny w obu ośrodkach. Respondenci z obu badanych społeczności podkreślali, że dawniej przeciw-obyczaje były spotykane znacznie częściej, zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Współcześnie tylko w jednym z tych ośrodków przeciw-obyczaje są nadal obecne w sferze publicznej i pełnią w niej funkcję manifestacji przewagi własnej grupy w lokalnej rywalizacji politycznej, co wiąże się z obecnym w tej społeczności faksjonalizmem (zob. Herman, 2007c, s. 205—224).

Podsumowując można stwierdzić, że podstawowa funkcja dualizmu w badanych społecznościach polega na poszukiwaniu i uwypuklaniu różnic, o których wiedza jest następnie włączana do zasobów własnej grupy. Wpływa to na utrzymanie tożsamości grupowej jej mieszkańców i w szczególny sposób pozwala konstruować ład społeczny. Członkowie organizacji dualistycznych z konieczności muszą stale zabiegać o interesy grupowe i takiegoż znaczenia nabiera ich ustrukturyzowanie. Służą temu w sposób szczególnie wypracowywane własne, sprzeczne konstrukcjami drugiej grupy ideologie, obyczaje oraz reprezentacje.

¹⁵ Szczególnie podatnymi na opozycyjne interpretacje ideologiczne okazały się wydarzenia historyczne kluczowe dla współczesnego podziału wyznaniowego.

BIBLIOGRAFIA

- Balandier G. (1967). *Anthropologie politique*. Paris: Presses Universitaires de France
- Bloch M. (2007). oprac. hasła *Ideology*. W: Barnard A., Spencer J. (red.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. New York: Routledge
- Crocker Ch. J. Selves and Alters among the Eastern Bororo. W: Maybury-Lewis D. (red.), *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brasil*, Cambridge—Massachusetts—London: Harvard University Press
- Herman A. (2007a). *Roman Catholics Poles and Mariavite Poles. Religious Divisions as a Source of Differentiation of Local Structure*. *Polish Sociological Review*, 4 (160)
- Herman A. (2007b). *Uświęcony bunt ludowy – wierni w służbie idei. Obraz dwustronnego przepływu wyznawców Kościołów: rzymskokatolickiego i Starokatolickiego Mariawitów*. *Przegląd Religioznawczy*, 4/226
- Herman A. (2007c). *Pęknięta społeczność. Zarys i specyfika polityki lokalnej w dwuwyznaniowej wsi*. W: *Lokalne wzory kultury politycznej*. Kurczewski J. (red.), Warszawa: Trio
- Jaworska P. (2005). *Część jedenasta*. [Online]. Protokół dostępu: <http://www.mariawita.pl/htmls/m11.html> [wrzesień 2006]
- Kurczewska J. (2007). *Projekty socjologiczne i ideologiczne lokalności*. W: *Lokalne wzory kultury politycznej*, Kurczewski J. (red.). Warszawa: Trio
- Kurczewski J. (2006). *Przeciw-obyczaj*, Warszawa: Trio
- Kurczewski J. (1976). *Ambiguous Reciprocity*. *The Polish Sociological Bulletin*, 2
- Lasswell H. D., Kaplan A. (1982). *Power and Society: a Framework for Political Inquiry*. New Heaven—London: Yale University Press,
- Lévi-Strauss C. (1969). *The Elementary Structures of Kinship*, Boston: Beacon Press
- Maybury-Lewis D. (1989). *Social Theory and Social Practice: Binary Systems in Central Brasil*. W: *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*. Maybury-Lewis D., Almagor U. (red.), USA: The University of Michigan Press
- Maybury-Lewis D. (1979). *Conclusion: Kinship, Ideology and, Culture*. W: *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brasil*, Maybury-Lewis D. (red.), Cambridge—Massachusetts—London: Harvard University Press
- Mazur K. (1991), *Mariawityzm w Polsce*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos
- Ossowska M. (1986). *Socjologia moralności: zarys zagadnień*, Warszawa: PWN
- Peterkiewicz J. (1975). *The Third Adam*. London: Oxford University Press
- Podgórski A. R. (1998). *Starokatolicki Kościół Mariawitów. Studium historyczno-socjologiczne*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos
- Rybak S. (1992), *Mariawityzm. Studium historyczne*, Warszawa: Lege
- Stomma L. (1986). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax
- Wagley Ch. (1979). *Foreword*. W: *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brasil*. Maybury-Lewis D. (red.). Cambridge—Massachusetts—London: Harvard University Press

- Warchoł E., ks. (2006). *Proces Wydzielania się Związku Mariawitów Nieustającej Adoracji Ublagania z doktrynalnych i organizacyjnych ram Kościoła Katolickiego*, Radom: Wydawnictwo Diecezji Radomskiej
- Warchoł E., ks. (2007). *Wybrane zagadnienia z historii mariawityzmu*, Radom: Wydawnictwo Diecezji Radomskiej Ave
- Wojciechowski J. M. R., ks. (2003). *Pisma wybrane. Dzieło Bożego Ratunku*, Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów