

AGNIESZKA K. CHOIŃSKA  
Uniwersytet Medyczny w Białymstoku

## RYTUAŁY ŚWIĘTOWANIA W UJĘCIU PIERRE'A BOURDIEU

Teorie socjologiczne dotyczące rytuałów pojawiły się pod koniec XIX wieku. Émile Durkheim jako pierwszy zainteresował się rytuałami społecznymi w odniesieniu do *sacrum* sfery religijnej, widząc w nich ważny element integrujący życie społeczne. Religia — fakt społeczny — decyduje o przejściu z *profanum* w *sacrum*, które wywiera zewnętrzny i społeczny wpływ na jednostkę, uwalniając człowieczeństwo spod wpływu instynktu i popędów. Przejście to dokonuje się przy udziale rytuałów, wzbudzając społeczne emocje i przyczyniając się do integracji moralnej społeczeństwa.

Inny francuski uczony — Claude Lévi-Strauss — podszedł do zagadnienia rytuałów z innej strony. W jego interpretacji rytuał ma za zadanie porządkować nadmiar ludzkich doświadczeń. Inaczej niż u Durkheima — rytuał nie wywodzi się tu z doświadczenia, lecz je kategoryzuje i utrwala. Jego epistemologiczne zadanie to wypełnienie pustki intelektualnej, integracja logiczna, czyli zagwarantowanie ciągłości znaczeń i wydarzeń społecznych. Rytuał ma wyzwalać z niepokoju i niepewności, jak twierdził również Bronisław Malinowski, poprzez schematyzację zjawisk społecznych i poczynione uogólnienia dotyczące świata. Faktycznie w rytuale to człowiek porządkuje swoje myśli i lęk przed światem.

Interakcjonistów i etnometodologów zainteresował rytuał ujmowany jako fenomen społeczny życia codziennego. Ta naturalna i oczywista część życia społecznego jest także indywidualnym światem działających jednostek. W kategoriach pojęciowych fenomenologa Alfreda Schütza rytuał jest rodzajem „intersubiektywności”, to jest wspólnym, subiektywnym światem wśród wielości

jednostek wchodzących między sobą w interakcje rytualne. Erving Goffman uważał, że codzienne rytuały są istotnym elementem porządku społecznego, a aktorzy społeczni kierują się pewnymi stereotypowymi sekwencjami zachowań. Teoria i kategoryzacja rytuałów Goffmana zostały później wykorzystane przez etnometodologów. Analizując język mówiony wraz z jego kontekstem społecznym, skupili się oni na interpretacjach działań aktorów społecznych i wynikających z tych działań definicji sytuacji.

Bourdieu podchodzi krytycznie do swoich poprzedników, kładąc akcent na niekompletność i iluzoryczność interpretacji rytuałów w socjologii oraz na trudności, jakie napotyka badacz podejmujący się analizy tego faktu społecznego. Naukowe wyjaśnienie zachowań rytualnych, według Bourdieu, jest możliwe pod warunkiem uświadomienia sobie skutków, jakie wywiera praktyka naukowa przez sam fakt totalizacji<sup>1</sup>, którą rozumie jako „zdolność uzyskania i zademonstrowania synoptycznego spojrzenia na całość, jak również jedność relacji (rytualnych), co stanowi warunek poprawnego odczytania” (Bourdieu 2007b, s. 113). Niemniej jednak badacz zawsze skłonny jest, w opinii Bourdieu, do popełniania błędu, który polega na myleniu punktu widzenia aktora społecznego z punktem widzenia obserwatora. Przykład stanowi szukanie odpowiedzi na pytania, które stawia obserwator, a których nie można odnaleźć w praktyce rytualnej. Świadom tych niebezpieczeństw proponuje własne podejście — prakseologiczne. Uwzględnia ono zarówno poznanie obiektywistyczne wyrażone przez strukturalizm, jak i fenomenologiczne podejścia interakcjonistów i etnometodologów. Bourdieu szeroko ujmuje zagadnienia rytuałów, jednak tutaj zamierzam wyeksponować charakterystyczne dla jego myśli społecznej substancjalne aspekty dotyczące rytuałów świętowania.

## RYTUAŁ ŚWIĘTOWANIA — LOGIKA PRAKTYKI RYTUALNEJ

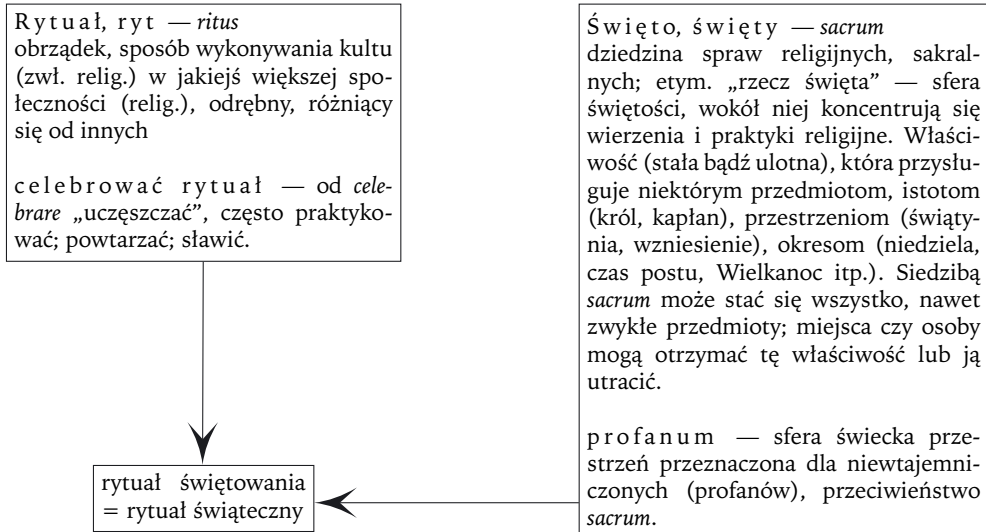
W ujęciu etymologicznym „rytuał świętowania” jest pojęciem odwołującym się do dwóch łacińskich słów *sacrum* i *ritus* (rys. 1).

*Sacrum*, czyli to, co należy do dziedziny spraw religijnych, stanowi wartość najwyższą, a — według Bourdieu (2004 s. 25) — zostaje uznane w procesie zwanym konsekracją. Ten proces określa on jako legitymizację społecznej dystynkcji — funkcji poprzednio sprawowanej głównie przez religię (zob. Swartz 1997, s. 117, 124–126). Bourdieu przeformułował kluczowe ka-

---

<sup>1</sup> Po pierwsze, zakłada „neutralizację funkcji praktycznych” (w nawiasie współrzędne czasowe), po drugie, zastosowanie „narzędzi utrwalania” metod, schematów, technik zapisu danych itp. (Bourdieu 2007b, s. 112). Bourdieu przytacza schemat synoptyczny, którego skuteczność naukowa jest wynikiem „efektu synchronizacji”, czyli zestawienia serii relacji opozycji lub równoważności. Schemat taki umożliwia kontrolowanie relacji między poszczególnymi punktami odniesienia, podziałami, ujawniając zachodzące relacje rytualne, które faktycznie w praktyce nie zachodzą. Nie są systemowo pomyślane i używane. Prowadzi to do tworzenia artefaktów zarazem pozbawionych realności, jak i doskonałych w swojej konstrukcji.

## Rytuał / Święto — zależności pojęciowe



Źródło: opracowanie własne.

tegorie socjologii religii Maksa Webera, aby rozwinąć własny aparat teoretyczny. Czerpiąc z opisu Webera, dotyczącego przeciwieństwa między kapłanami i prorokami, Bourdieu ukazuje konflikt na przykładzie dwóch grup: broniących ortodoksyjności i tych, którzy popierają herezję. Fundamentalna struktura konfliktu jest według niego paradygmatyczna nie tylko w polu religijnym, ale we wszystkich polach kulturowych. Ortodoksyjna / heterodoksyjna opozycja jest walką o „monopol kulturowej zasadności i prawo do wstrzymywania i przyznawania konsekracji w imię fundamentalnie różnych zasad” (Bourdieu 1971, s. 278).

W wyniku starć między kapłanami (ortodoksja) a prorokami (herezja) toczą się walki społeczne o uznanie. To, co uznane, konstytuuje społeczne *sacrum*. Niewątpliwie, u początków święta stoją odniesienia do sfery religijnej. Bourdieu jednak wskazuje, iż świętowanie, które w swej istocie nie może być pozbawione elementu ideologicznego, koncentruje się również wokół ideałów i wartości uznanych społecznie bez ich odniesień sakralnych i religijnych, czyli w sferze *profanum*. Rytuał — *ritus* — może stanowić strategię społeczną ukierunkowaną względem tego, co „święte” zarówno w polu religijnym, jak i społecznym oraz kulturowym. Według Bourdieu (2007b, s. 216), przyswajanie rytuałów to przyswajanie struktur — „ćwiczenia strukturalne”, których celem jest opanowanie praktyki społecznej na każdym polu.

W opinii Bourdieu, rytuał, będący bez wątpienia „strukturującym i strukturalizowanym działaniem o charakterze symbolicznym”, tak jak wszystkie formy działań symbolicznych pełni funkcję komunikatywną. Odbywa się on zgodnie z ustalonym wzorem, od którego nie może odbiegać, nadając symboliczny, postrzegalny i komunikatywny wyraz abstrakcyjnym ideom. Bourdieu (2007b, s. 196) jest jednak daleki od mechanistycznych ujęć funkcjonowania konstruktów rytualnych: „modeli”, „norm”, „ról”, „reguł”, których liczbę i układy uważa za nieskończone. Rytuał jest strukturą złożoną: należą do niej symbole werbalne, gesty, dźwięki, obrazy, przedmioty materialne, ciała ludzkie, wreszcie elementy czasu i przestrzeni. Wszystko to w rytuale świętowania staje się symbolem wydzielonym z codziennej przestrzeni i czasu, tworzącym wielorakie i znaczące sekwencje o sformalizowanej strukturze. Jakie więc rytuały świętowania Bourdieu poddał naukowej analizie, a następnie objął tą teorią? Mówi on o wielości rytuałów świętowania, gdyż święto odnosi się do wielu aspektów życia społecznego. Mamy do czynienia z różnymi rodzajami rytualnej aktywności społecznej: obrzezanie, zawarcie małżeństwa, śmierć i pogrzeb, uroczystości szkolne i uniwersyteckie, świętowanie wszelakich awansów społecznych i zawodowych itd.

Bourdieu proponuje własną kategoryzację rytuałów. Nawiązuje do tradycyjnego określenia „rytuał przejścia”, wprowadzonego przez Arnolda van Gennepa, a następnie rozwiniętego przez Viktora Turnera, który przedstawił systematyczny i dokładny opis faz rytuału. Bourdieu (1986, s. 206) poszedł dalej i „postawił teorii rytuału przejścia pytania, których ona nie stawia”, w szczególności dotyczące funkcji społecznej rytuału: kierunku, granicy i charakteru przejścia. W rzeczywistości, jak sądzi Bourdieu, można się zastanawiać, czy kładąc akcent na przejście czasowe — na przykład od dzieciństwa do dorosłości — ta teoria nie maskuje jednego z istotnych skutków rytuału, to jest oddzielenia tych, którzy go przeszli, nie od tych, którzy go nie doświadczyli, ale od tych, którzy nie doświadczają go w żaden sposób. Następuje ustanowienie stałej różnicy między tymi, których rytuał dotyczy, a tymi, których nie dotyczy. Dlatego też Bourdieu (1986, s. 206 i nast.) chętniej niż rytuał przejścia używa określeń: „rytuał uświęcenia” lub „rytuał uznania”, „rytuał nadania” lub po prostu „rytuał wprowadzenia w życie” (nadając terminowi znaczenie aktywne, takie jakie występuje na przykład w wyrażeniu „ustanowienie spadkobiercy”). Rytuał skupia uwagę obserwatora na samym dokonaniu przejścia (stąd wyrażenie: rytuał przejścia, które autor, mimo krytycznego podejścia do tak tradycyjnego ujęcia zagadnienia, wielokrotnie stosuje w późniejszych pracach).

Tymczasem efekt rytuału przejścia, na przykład obrzezania, według Bourdieu, to to, co jest całkowicie niezauważone, różny sposób traktowania mężczyzn i kobiet. Rytuał uświęca (konsekuje) różnicę<sup>2</sup>; ustanawiając

<sup>2</sup> Ten aspekt rytualnej (czy też społecznej) praktyki został szeroko opisany przy wielu uczonych, można go znaleźć chociażby w „schizmogenezie” Gregory Batesona, u Terence’a Turnera w jego

za jednym razem mężczyznę jako mężczyznę, to znaczy obrzezanego, a kobietę jako kobietę, to znaczy nie podlegającą tej rytualnej czynności. Zostało to wyraźnie wyeksponowane w analizie kabyłskiego rytuału. Obrzezanie oddziela młodego chłopca nie tyle od jego dzieciństwa lub od chłopców, jeszcze w wieku dziecięcym, lecz od kobiet i świata kobiet, to znaczy od matki i od symboliki z nią związanej: tego, co wilgotne, niedojrzałe, surowe, wiosny, mleka, tego, co mdłe itd. Idąc dalej, Bourdieu podkreśla, że rytuał inicjacji ma logiczną tendencję do integrowania i naturalizowania opozycji czysto społecznych, takich jak męski/żeński, w seriach opozycji kosmologicznych — z relacjami takimi jak mężczyzna do kobiety, słońce do księżyca.

Rytuały nie tylko decydują o różnicach naturalnych, ale dokonują faktycznego rozróżnienia o charakterze prawnym i instytucjonalnym. „Inicjować w tym przypadku to zatwierdzać, to znaczy usankcjonować i zatwierdzać stan rzeczy, ustalony porządek jako fakt, dokładnie ustanawiać w sensie prawnopolitycznym” (Bourdieu 1986, s. 207).

Tak oto od rytuału nadania Bourdieu przechodzi do rytuału instytucjonalnego. Wprowadza bowiem rozróżnienie między pojęciem uznania a pojęciem zatwierdzania. Ten ostatni termin oznacza ideę rozpoznania rzeczywistości wcześniej danej. Rytuały wprowadzania w życie mogą być skuteczne tylko pod warunkiem, że odzwierciedlają adekwatnie świat pozycji już danych; kształtują stosunek sił, wyrażają raczej niż tworzą układy społeczne.

Ostatecznie, Bourdieu wyszczególnia następujące kategorie rytuałów: nadania, przejścia oraz instytucjonalne. Każdej z nich odpowiada święto/święta bądź uroczystości (Bourdieu 2007b, s. 184), zarówno o charakterze religijnym, jak i świeckim (zob. zestawienie). Bourdieu nie kwestionuje wcześniejszych kategoryzacji rytuałów. Jest raczej skłonny do nadania im nowej interpretacji, która uwypukla cechy i funkcje rytuałów wcześniej niezauważone lub niedocenione.

W lepszym zrozumieniu tych zależności pomocne są dwa pojęcia kluczowe dla koncepcji Bourdieu: *habitus* i *praktyka*. Pierwsze z nich określa, co to jest rytuał świętowania — *habitus*, będąc „systemem trwałych dyspozycji, zróżnicowanych struktur, dostosowanych do funkcjonowania w charakterze struktur różnicujących, to znaczy zasad generowania i kształtowania struktur dotyczących praktyk i zachowań” (Bourdieu 2007b, s. 192–193), uwzględnia również społeczno-kulturową strukturę rytuału.

Interioryzacja struktury *habitusu* dokonuje się przez pamięciowe przyswojenie społecznej mądrości, która z kolei umacnia *etos*, i przez wychowanie ciała, które dostosowuje się do pewnych schematów zachowania. *Hexis* (kondycja) cielesna i ciało jako *geometra* zmieniają się według właściwych sobie praw. Ciało wyznacza — nakreśla granice — uwewnętrznionym schematom

---

studium nad dwoistymi przeciwstawieniami, a także w spostrzeżeniu Jonathana Z. Smitha, że „rytuał jest przede wszystkim domaganiem się uznania różnicy” (zob. Bell 1990, s. 303–304).

## Kategoryzacja rytuałów świętowania w dziełach Pierre'a Bourdieu

Wybrane dzieła Bourdieu	Kategoria	Przykłady świętowania
<i>Męska dominacja</i> <i>Medytacja pascaliańska</i> <i>Zmysł praktyczny</i>	rytuał nadania: ustanowienie granicy społecznej między tymi, którzy są godni, a tymi, którzy są wykluczeni; otrzymanie pewnej godności społecznej ze względu na cechy (wiek, płeć), które nie stanowią zasługi	obrzezanie
<i>Szkic teorii praktyki</i> <i>Zmysł praktyczny</i> <i>Męska dominacja</i>	rytuał przejścia: służy celebracji zmiany, zrywa z dawnym statusem i przypisanymi do niego wzorami zachowań	zawarcie małżeństwa śmierć i pogrzeb
<i>Les rites comme actes d'institution</i> <i>Homo Academicus</i> <i>Medytacje pascaliańskie</i> <i>Dystynkcja</i> <i>Reguły sztuki</i>	rytuał instytucjonalny: akt mianowania tych, którzy są poddani rytuałowi w odróżnieniu od tych nie poddanych; ma charakter polityczny	zakończenie szkoły uzyskanie promocji akademickiej uznanie kwalifikacji zawodowych otrzymanie wysokiego urzędu, stanowiska

Źródło: opracowanie własne.

myślowym w wymiarze indywidualnym, ale także w zachowaniu społecznym. Ciało porusza się w przestrzeni tych schematów, aby uczynić je widocznymi i czytelnymi, nadaje im praktyczne zastosowanie (Bourdieu 2007b, s. 242–246; 2006, s. 205). Treść habitusu formuje się w procesach uspołecznienia (o czym Bourdieu mówił niejednokrotnie) — jako struktury generujące, które zarówno mentalnie, jak i fizycznie generują określone reakcje w świetle tego, co prezentuje się w określonym polu, w określonym czasie, a także ustanowione na skutek tego praktyki.

Można wnioskować, że przy tak rozumianym habitusie rytuał jest ukształtowaną (socjalizowaną) dyspozycją do określonego zachowania. Bourdieu postrzega rytuał nie jedynie jako regularność statyczną charakterystyczną dla święta — *opus operatum*, lecz jako dynamiczną zasadę produkcji — *modus operandi* (Bourdieu 2007b, s. 192). Zdecydowana deklaracja francuskiego socjologa nie pozostawia żadnych wątpliwości, co do złożonej definicji rytuału świętowania: „w *opus operatum*, i tylko w nim, ujawnia się *modus operandi*, wytworzona przez kulturę dyspozycja, której nie można opanować wyłącznie na drodze refleksyjnego dystansu” (Bourdieu 2007b, s. 228). Dlatego należy zwrócić uwagę na drugie pojęcie — praktyka (*praxis*) — odnoszące się do funkcjonowania rytuałów święta.

Najkrótszą, a jednocześnie najbardziej wyczerpującą definicję praktyki można ująć we wzór: (habitus × kapitał) + pole = praktyka. Pokazuje on, iż habitus i kapitał w obrębie pól stanowią praktykę społeczną (Bourdieu 2005, s. 218–219). Praktyki społeczne są rezultatem interioryzacji struktur świata społecznego, czyli inkorporują habitus. Używając terminologii Bourdieu (2007b, s. 192–214), społecznymi praktykami są zarówno te, które są wytwarzane, jak i te tworzące. Twierdzi on, że świat społeczny jest podzielony na pola. Każde pole to „osobny społeczny wszechświat mający swoje własne prawa funkcjonowania niezależne od praw wartości...” (Bourdieu 1993, s. 162). Rozróżnianie działań społecznych — praktyk społecznych — pozwala na konstruowanie różnych, relatywnie autonomicznych przestrzeni społecznych: kulturowych, religijnych, instytucjonalnych, rytualnych itp.<sup>3</sup> Owe pola działań są zhierarchizowane, a aktorzy społeczni próbują w ich obrębie zająć dominujące pozycje. Teoria praktyki Bourdieu służy analizie mechanizmów reprodukcji hierarchii społecznych. W tych procesach istotną rolę odgrywają nie tylko czynniki ekonomiczne (kapitał ekonomiczny), ale także kulturowe (kapitał kulturowy). Bourdieu kładzie nacisk na pomysłowość i zdolność aktorów społecznych do aktywnego narzucania i przyjmowania kulturowych produktów oraz systemów symbolicznych. Odgrywają one bowiem istotną rolę w procesie kulturowej reprodukcji struktur dominacji. Jednakże, jak zauważa, praktyka społeczna jest czymś więcej niż reprodukcja „gramatyki działania” leżącej u jej podłoża. Świat to nie tylko bierne poznanie, ale czynne praktyki, zakorzenione w obiektywnych relacjach rządzących różnymi sferami działania aktorów. Pole<sup>4</sup> jest więc mediatorem pomiędzy habitusem i praktyką społeczną.

Interioryzacja czy, jak chciałby Bourdieu, „wcielenie” struktur dokonuje się również poprzez praktykę rytualną. Należy zauważyć, iż płynnie przechodzi on od dyskusji nad praktykami społecznymi w ogólności do dyskusji o praktykach rytualnych, dając niewielkie objaśnienie związku między nimi. Sugestia, że rytuał jest formą praktyki społecznej, wyraża się w tendencji do odłączania rytuału od innych form aktywności społecznej, a także rytuału świętowania od innych form rytualnych życia codziennego. Jednakże praktyka społeczna stanowi ramy dla praktyki rytualnej i praktyki świątecznej. Społeczne konteksty przenikają te rytualne, które z kolei wywierają niezatarty ślad na strukturze społecznej, utrwalając bądź obalając istniejące schematy.

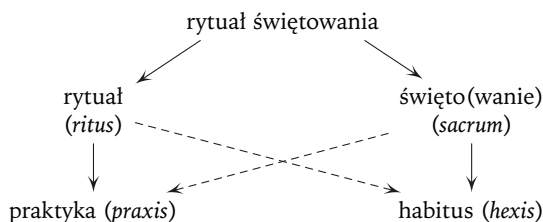
Zależności opisane wyżej możemy ująć w pewien schemat (rys. 2).

Powstaje pytanie: jak Bourdieu charakteryzuje rytuał świętowania w kategoriach praktyki społecznej?

<sup>3</sup> Bourdieu nie analizuje społeczeństwa jedynie w terminach klasowości. Mówi o polu jako arenie społecznej, na której ludzie strategicznie dążą do określonych celów.

<sup>4</sup> Pole istnieje dopóty, dopóki aktorzy społeczni posiadają dyspozycje i schematy niezbędne do jego konstytuowania.

Zależności pojęciowe: rytuał / świętowanie w interpretacji Pierre'a Bourdieu



Źródło: opracowanie własne.

Świąteczne praktyki rytualne niewątpliwie są wyróżniającymi się praktykami społecznymi. Z tej perspektywy rytuał świętowania nie jest zestawem określonych aktów, lecz sposobem działania (*modus operandi*), który nakreśla uprzywilejowane przeciwieństwo między tym, co jest wykonywane, a innymi działaniami odtwarzanymi i odgrywanymi przez to przeciwieństwo (eucharystia — strawa duchowa / posiłek codzienny — fizyczne spożywanie posiłku). Prawdopodobnie jest zatem bardziej właściwe, by mówić o rytualizacji, kiedy nawiązujemy do sposobu wykonywania pewnych czynności, odróżniającego czynności świąteczne od innych bardziej konwencjonalnych. W ten sposób został podkreślony aspekt dynamiczny, związany nie tylko z generowaniem struktur rytualnych, lecz także z ich samoistną zdolnością do tworzenia nowych elementów struktury. Realizacja tej rytualnej dynamiki dokonuje się poprzez tworzenie się i działanie przeciwieństw, na przykład kobieta — księżyc lub mężczyzna — słońce (czyli społeczna pozycja kobiety wobec mężczyzny znajduje odzwierciedlenie w kosmologicznym przeciwieństwie i relacji księżyc a słońce). Tego typu rozróżnienia mogą być nakreślane na różne sposoby, które są kulturowo doprecyzowane w wypadku świąt, jak również takie, w których czynności rytualne są postrzegane jako dominujące, co mniej więcej oznacza, że czynności rytualne mogą skutecznie tworzyć ten typ przeciwieństwa, któremu same nadają szczególny status.

Bourdieu podejmuje próbę wyjaśnienia tego aspektu rytualnej praktyki w opozycji do innych praktyk społecznych i w kategoriach konkretnej logiki, której używa rytuał świąteczny. Uważa on bowiem, że logika, poprzez którą praktyki rytualne generują i tworzą podstawowe i uprzywilejowane przeciwieństwa, nie jest logiką teoretyczną — narzuconą z góry, lecz logiką praktyki, w której rytualizacja jest właściwym rozwiązaniem, po części skutecznym z samej tylko zwięzłości własnej logiki (Bourdieu 2008, s. 111–150).

Bardzo trafnie podsumowała to Catherine Bell (1992, s. 69–70, 179 i nast.). Stwierdziła, że ta logika praktyczna Bourdieu zasadniczo jest kwestią kilku prostych operacji (Bell 1990, s. 303). Potwierdzają to słowa samego Bour-



dieu (2008, s. 117): „Ta praktyczna logika [...] organizuje wszystkie myśli, postrzeżenia, działania za pomocą kilku zasad generatywnych ściśle ze sobą powiązanych i tworzących praktycznie zintegrowaną całość”.

Po pierwsze, pierwotne przeciwieństwa tworzą się na zasadzie fundamentalnej, lecz niemożliwej do wyrażenia dychotomii. Po drugie, różne symboliczne szablony mają zastosowanie w przypadku poszczególnego przedmiotu/obiektu. Na przykład młoda dziewczyna przechodząca inicjację może być wciągnięta w szereg czynności obejmujących szablony otwierania/zamykania, puchnięcia/kurczenia się itd. Po trzecie, każdy pojedynczy szablon jest używany do wielu logicznych uniwersów. Na przykład kategorie *jin* i *jang* są zazwyczaj używane do rozróżnienia płci żeńskiej od męskiej, ale mogą być również stosowane do każdej płci, gdy się chce rozróżnić podsystemy w obrębie żeńskiego czy też męskiego ciała.

Całe systemy wzajemnych związków mogą być zorganizowane za pomocą niewielkiej liczby przeciwieństw, które w ostatecznym rozrachunku pozwalają pewnym symbolom czy też zespołom symboli na dominowanie nad innymi. Ponadto relacjom między symbolami nadawany jest szeroki sens usystematyzowanej kompletności. Nie chodzi tu tylko o homologiczne pary przeciwieństw, przykładowo podane wcześniej, ale o ciągłość działań praktycznych i umiejętni operowanie w zróżnicowanych kontekstach społecznych.

#### MAGIA PERFORMATYWNA RYTUAŁÓW ŚWIĘTOWANIA

W zaproponowanym przez Bourdieu opisie praktyk społecznych święto jest umiejscowione w czasie — jako moment historyczny, do którego adresowane są konkretne praktyki. Istnieją takie praktyki rytualne, które prowadzą do celebracji święta, ale są również takie, które po nim następują. Bourdieu zainteresował się kalendarzem kabylskim nie tylko jako dziełem literackim<sup>5</sup>, ale jako społecznymi i kulturowymi ramami wyznaczającymi granice obrzędowości i świętowania oraz odprawiania rytuałów plemiennych. Postrzegał kalendarz jako sposób przedstawienia czasu linearnego, jednorodnego, ciągłego „[...] w miejsce czasu praktycznego składającego się z odcinków o niewspółmiernej długości, obdarzonych swoistym rytmem czasu, który pędzi lub się wlecze, zależnie od tego co się robi, czyli zależnie od funkcji, jakie przyznaje czasowi działanie, które się w nim dokonuje; rozmieszczając na linii ciągłej owe punkty odniesienia, jakimi są ceremonie i prace, kalendarz zmienia je w punkty podziału połączone prostą relacją następstwa, ze wszystkich części tworząc w ten sposób kwestię interwałów i powiązań między punktami równoważnymi metrycznie, a nie typologicznie” (Bourdieu 2008, s. 115–116). W Algierii obowiązywały różne kalendarze: rolny, księżycowy, juliański (słoneczny), a wraz z Francuzami przybył kalen-

<sup>5</sup> Kalendarz kabylski jest jednym z pierwszych dowodów kultury i piśmiennictwa berberyjskiego.

darz gregoriański. Nazwy świąt, obrzędów i ceremonii też miały różne nazwy. Niektóre wywodziły się z języka berberyjskiego inne z arabskiego lub francuskiego. W praktyce kalendarze elastycznie nakładały się na siebie (Bourdieu 2008, s. 271–276). „Ten sam” okres mógł być umiejscowiony albo w miesiącu słonecznym (nosząc imię rzymskiego pochodzenia), albo w księżycowym lub w odniesieniu do cyklu rolnego (lub we wszystkich trzech).

Ostatecznie podczas pobytu w Algierii Bourdieu odkrył, że wiedza kalendarzowa jest niesystematyczna, a cywilny kalendarz świata zachodniego rządzi pracą i w coraz wyższym stopniu wtapia się w lokalne pojęcie czasu. Aby uniknąć „synoptycznej iluzji” (zob. Goodman 2003, s. 782–783) łączenia różnych opisów w formę złożonego kalendarza, Bourdieu podjął głębszą analizę świątecznych praktyk rytualnych, sięgając do powiedzeń i przysłów. Skupił się więc na języku rytualnym, a nawet ściślej — na źródłach performatywnego aspektu języka rytualnego. Starał się odkryć „schematy twórcze”, które łączyły różne rytualne wymiary życia Kabylów, począwszy od cykli rolnych, a skończywszy na czynnościach kobiet, od rytuałów ornych do obrzędów małżeńskich, uroczystości, od struktury dnia do cyklu reprodukcji. Po części dzięki tym ustnym tekstom udało mu się ustalić homologię między codziennymi i rytualnymi domenami życia Kabylów. Na przykład znajomość funkcjonujących powiedzeń umożliwiła mu ustanowienie związku między cyklem życia a rytuałem zbioru plonów: „z życia czerpią śmierć, ze śmierci czerpią życie”. Aby ustanowić homologię między zasiewaniem a śmiercią, wykorzystał zagadkę:

*Zagadka:* Zasiałem ziarno, lecz ono nie wzeszło.

*Odpowiedź:* Martwy człowiek (Bourdieu 2007b, s. 138).

Z kolei uwzględniając rytuały związane z ceremoniami zaślubin odnalazł powiedzenia: „poślubić córkę *amm*<sup>6</sup> to mieć miód na ustach”, „moim bratem jest ten kto, gdybym umarł, mógłby poślubić moją żonę i znalazłoby to uznanie”, „wnętrze jest lepsze niż zewnątrz”, „niech twój dom będzie otwarty tak jak meczet”. Powiedzenia te wyznaczają całe serie rytualnych zachowań, które respektują *sacrum*: honor kobiety (*hurma*) i mężczyzny (*nif*), przestrzeń domu kabylskiego, świątyni itp. (Bourdieu 2007b, s. 145, 153). Wiele przysłów i powiedzeń pochodziło od marabutów (świętobliwych mężów) i poetów kabylskich (*imusnawen*<sup>7</sup>), tworzone je także wspólnie (zagadka i riposta publiczności) podczas wystąpień na zebraniach plemiennych. Te uroczyste zebrania wioski Bourdieu (1978, s. 54) określa jako: „wyszukane formy spędzania wolnego czasu”. W ten sposób nadaje im większe znaczenie niż to, jakie przysługuje tylko rozrywce. Słowa poety-recytatora (*amedah*), przekazywane w formie poematów, miały ogromną wartość społeczną i kulturową. Uczyły mądrości i sztuki życia (*tamusni*) oraz kształtowały tradycję i stanowiły treści

<sup>6</sup> Kuzynka równoległa.

<sup>7</sup> *Imusnawen* — l.mn. od *amusnaw*, kabylski poeta.

rytuałów plemiennych. Podstawą autorytetu kabylskiego poety jest więc mistrzostwo języka — jak mówi Bourdieu (Bourdieu, Mammeri 1978, s. 61) — „siła sprawcza słów”. *Imusnawen* mają niemal własny tajemniczy język ezoteryczny, głębszy niż potoczny, ze swoją specyficzną logiką. Poeta sam wybierał moment na recytację, która stawała się wyjątkowym wydarzeniem. Podczas takich uroczystości filozoficzne poematy, opowieści i powiedzenia *tamusni* zyskiwały publiczne uprawomocnienie — co wyrażało się w aprobach i czynnym zaangażowaniu mieszkańców wioski. Trzeba było umieć dostosować się do sytuacji, publiczności oraz okazji. Działaniami tymi kierował nie oportunizm, lecz świadomość, iż „prawdziwa sztuka dyskursu to sztuka dostosowania się do momentu” (Bourdieu, Mammeri 1978, s. 60). Ten kto znajdzie ten moment, kto umie się do niego dostosować, ten odnosi sukces, a jego słowo ma pełną skuteczność. Wygrywa w dialogu ten, kto doskonale opanował reguły dyskursu i to właśnie on tworzy ową społeczną magię rytuału święta.

Mówiąc o performatywności rytuałów świętowania, Bourdieu kładzie również akcent na ciało i habitus cielesny (*hexis*) jako istotny element rytuału. Umiejscawia koncepcję *hexis* w kontekście głębszej analizy praktyk społecznych. Nadają one ciału strukturę poprzez uwewnętrznienie podstawowych szablonów i wartości, a tym samym tworzą „społeczne byty”. Ciało jest zatem tym, co kreuje całe działanie. Jest sposobem na internalizację i odtworzenie wartości społecznych, a także na równoczesne ukonstytuowanie zarówno siebie, jak i świata relacji społecznych. Bourdieu (2008, s. 124) podkreśla: „Jako praktyka performatywna, która stara się sprawić, by zaistniało to, co robi lub mówi, rytuał to najczęściej po prostu praktyczna *mimesis* naturalnego procesu, dla którego trzeba stworzyć sprzyjające warunki”. Dobrym przykładem jest rycerz, który wypowiada swoje ślubowanie: koncentruje się na odpowiedniej postawie cielesnej i gestach nadających znaczenie słowom przysięgi (dotyk relikwii, krzyża).

Znowu odnajdujemy działanie rytualizacji jako zaplanowanego sposobu tworzenia, wywołującego zmiany w przewadze wśród różnorodnych symbolicznych schematów. Rytuał — zwłaszcza ten wyjątkowy: świętowanie — uprawomocnia takie zmiany. Sam opis rytuału nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób rytualizacja sama w sobie jest postrzegana jako rzecz odpowiednia, a w określonych okolicznościach skuteczna. Aby określić to specyficzne upelnomocnienie rytuału, należy zbadać jak rytualizacja jest zorganizowana. Następnie umiejscowić konkretną sytuację w kontekście, w którym ona rzeczywiście przebiega — ze względu na ten element praktyk rytualnych, który skupia się na ciele jako na czymś najbardziej miarodajnym.

Bourdieu sugeruje, że sposoby i efekt rytualizacji są wyraźnie tworzeniem ciała rytualnego. Jak rytualizacja tworzy ciało rytualne? „Jest to dialektyczna relacja pomiędzy ciałem i przestrzenią według mitologiczno-rytualnych przeciwieństw” (Bourdieu 2007b, s. 217), według których ktoś odgrywa *par excellence* formę istoty terminu, uzewnętrzniając i realizując poprzez ciało to, co

zakłada rytuał. Ciało rytualne jest ciałem świadomym istnienia uprzywilejowanego przeciwieństwa względem innych ciał umieszczonych w przestrzeni społecznej. Przywołać tutaj należy rozróżnienie między tym, co zwyczajne, a tym, co nadzwyczajne (Bourdieu 2007b, s. 133). Oznacza to, że ciało jest ulokowane między schematami, których rozwój może zmieniać wielorakość sytuacji socjokulturowych w inne, zdominowane przez to ciało rytualne (chłopiec staje się mężczyzną, dziewczyna — kobietą, student — magistrem, kandydat na prezydenta — prezydentem). Strategiczna skuteczność rytualizacji zasadza się na nieartykułowanym wytwarzaniu ciała rytualnego, które jest w stanie urzeczywistniać i tworzyć te wzorce bez przenoszenia którejkolwiek z tych operacji na poziom jednoznacznego dyskursu. Proces ten jest cyrkulacyjny w taki sposób, że ciało rytualne ma umiejętność „praktycznego opanowania” strategicznego planowania rytualizacji po to, żeby nakreślać przeciwieństwa osadzone w ciele w sposób niezauważalny i dać poczucie odrębności i kontroli. Bourdieu (2007b, s. 242–257, 261–265) podkreśla, że ta rytualna strategia nie jest świadomą wiedzą o zasadach rytuału, ale raczej jest „udoskonaloną” dyspozycją — „wyczuciem” rytuału, owym zmysłem praktycznym, tkwiącym w odruchach ciała przechodzącego proces akulturacji.

Możemy zatem mówić o „praktycznym mistrzostwie”, wirtuozerii, dynamice charakterystycznej dla rytualnego zachowania (Bourdieu 2007b, s. 243 i nast.), czyli o z precyzją zastosowanych symbolach kulturowych i odpowiadających im zachowaniach cielesnych. Rytualizacja jest sposobem na generowanie uprzywilejowanych przeciwieństw między działaniami wykonywanymi a tymi, które są porównywane czy też różnicowane, tak aby wytworzyć ciała rytualne. Aktorzy przepojeni są chęcią stworzenia praktyk ukonstytuowanych za pomocą takich uprzywilejowanych przeciwieństw. Te z kolei są postrzegane jako działające na rzecz stworzenia otoczenia o jeszcze większym natężeniu kulturalnym (Bourdieu 2007b, s. 251), gdyż bogactwo symboli daje możliwość odkrywania nowych znaczeń społecznych i konstruowania zależności strukturalnych.

Innymi słowy, poprzez cały szereg gestów praktyki rytualne kształtują określoną atmosferę, tworzoną przez praktyczne wzorce uprzywilejowanego przeciwieństwa (opozycji). Tworzenie tej atmosfery jest jednocześnie kształtowaniem ciał w jej obrębie — proces postrzegany jest jako narzucanie aktorom społecznym z zewnątrz wartości i doświadczeń. W ten sposób, przez zorganizowanie rytualnych przeciwieństw, w których kilka z nich w sposób niezauważalny zaczyna dominować nad innymi, społeczeństwo (ciało społeczne) przyswaja zasady atmosfery, która ma zdolność generowania świąt. Umieszczone w obrębie ciała społecznego zasady umożliwiają osobie rytualnej wytworzenie strategicznych systemów, które zawłaszczą lub zdominują inne socjokulturowe sytuacje. Te immanentne schematy praktyki rytualnej organizują percepcję przedmiotów: narzędzi, okoliczności, czasu i miejsca oraz możliwych podmiotów świątecznego działania. Na tej podstawie dokonuje

się strategiczna „produkcja” praktyk rytualnych, związana z ruchami i przemieszczeniami — praktyka geometryczna w ramach wytworzonego społecznie uniwersum mitycznego (Bourdieu 2007b, s. 244–245). Rytualizacja jako rodzaj socjologicznej praktyki wymaga zatem systemu uprzywilejowanego kontrastowania, tak samo jak procesy internalizacji czy obiektywizacji, które pojawiają się w sposób wręcz niezauważalny, gdy zachodzi interakcja między ciałem a rytualnie wytwarzaną atmosferą.

czas	+	język	+	ciało	+	atmosfera	=	magia
(kalendarze, rytm, tempo)		(powiedzenia, przysłowia, poematy)		(gesty, postawa, ruch)		(mitologizacja, magia społeczna)		performatywna świętowania

Bourdieu kładzie akcent na performatywny charakter rytuału świętowania. Traktowanie go jako prostego ozdobnika, pustej formy byłoby równoznaczne z niedocenianiem działania symbolicznego. Nie pozostaje ono bez konsekwencji; w rytuale coś się dokonuje i dlatego nie możemy się bez niego obejść. Przyznając praktyce rytualnej cechy pozytywne, Bourdieu rozumie dobrze, że symbolika bierze udział w budowaniu rzeczywistości społecznej. Czas i rytm oraz język i ciało w rytuale mają zdolność ustanawiania, intronizowania, inwestowania: tworzą dystynkcje, opozycje, hierarchie. Aktor społeczny przetwarza rzeczywistość i osiąga cele, które sobie wyznaczył, używając odpowiednio przystosowanych środków. W tym sensie można słusznie wyróżniać rytuał świętowania jako praktykę społeczną.

#### LAICKOŚĆ RYTUAŁÓW ŚWIĘTOWANIA — „ŚWIĘTE” PROFANUM

W opinii Bourdieu państwo konsekruje, a więc decyduje o tym, kto jest godny uczczenia i co jest godne celebracji. Rytuał świętowania nabiera charakteru instytucjonalnego. U jego podłoża leży akt *mianowania*, który łączy się z delegacją osoby do przemawiania w imieniu wspólnoty; na przykład poeta kabyłski, profesor uniwersytetu, minister, prezydent. „Ustanowienie rycerza, posła, prezydenta republiki itd. polega na usankcjonowaniu i zatwierdzeniu różnicy (istniejącej wcześniej lub nie), by przez uczynienie jej znaną i rozpoznawalną sprawić, że istnieje ona jako różnica społeczna [...]” (Bourdieu 1986, s. 208). Jednym z najbardziej znaczących świątecznych rytuałów instytucjonalnych jest właśnie nadanie godności społecznej. Bourdieu zwraca uwagę na inwestycję wynikającą z tego rytuału. Aktor społeczny uczestniczy w wydarzeniach, które go wyróżniają, nobilitują, podkreślają pozycję lub nadają nowy status społeczny. Rytuał bowiem ludziom postawionym wyżej w hierarchii daje możliwość wykonywania czynności, które są zabronione dla osób o niższym statusie. Osoby o niższym statusie podziwiają i naśladowują te o statusie wyższym, mające możliwość użyczenia własnego autorytetu w dalszych aktach konsekracji.

Bourdieu (1982, s. 101) wykazuje, że „tajemnica magii performatywnej rozwiązuje się w ten sposób w tajemnicy urzędu [...], to znaczy w alchemii reprezentowania (w różnych znaczeniach słownych), przez które przedstawiciel tworzy grupę, która go tworzy: rzecznik obdarzony pełnią władzy mówienia i oddziaływania w imię grupy, a przede wszystkim oddziaływania na grupę, przez magię słowa rozkazującego, jest substytutem grupy, która istnieje tylko dzięki temu upoważnieniu”.

W założeniach rytuałów inicjacji, przejścia odnajdujemy relacje reprezentowania. Narzucenie sensu jest impulsem tego, który gra rolę rzecznika zbiorowości (społeczności). Nabiera tutaj znaczenia wyrażenie: „szaleństwo mające podstawy”<sup>8</sup>, które Bourdieu zastosował do magii społecznej. W społeczeństwach przedkapitalistycznych, a także w naszym własnym świecie, dyplom uniwersytecki, tak samo jak amulety, należy do magii. W rzeczywistości działania przemocy symbolicznej mają skuteczność tylko dlatego, że noszą niezatarty znak reprezentowania. Ten kto mówi, sprawuje rytuał, jest nośnikiem pewnej prawidłowości. Według Bourdieu, nie ma prawidłowości poza aktem delegowania, którego grupa udziela przedstawicielowi. Rzecznik jest angażowany przez grupę, jest on depozytariuszem jej władzy. W zamian za co czuje się zobowiązany wypełnić misję, która została mu przyznana. Na tym polega sama istota relacji delegowania. Pełnomocnik pozostaje w stosunku metonimii do grupy, ponieważ tworzy jej część i równocześnie jest znakiem tej jedności. Poprzez funkcję reprezentowania podmioty rozproszone — aktorzy społeczni — w całości stają się ciałem politycznym. Reprezentanci grupy, podejmując odpowiedzialność za pozostałych członków grupy, wchodzą w relacje, dialogi i zależności społeczne. Stąd przejście od tego, co indywidualne i rozproszone w polu społecznym, do tego, co wspólne o charakterze strukturalnym.

Należy wyciągnąć teoretyczne konsekwencje z tej dwubiegowości zjawiska delegowania. Według Bourdieu, istnieje podstawowy i zarazem pierwotny krąg reprezentowania: nie ma przedstawiciela bez grupy, która go wyznacza, nie ma grupy bez osoby, która materializuje jej jedność.

Alchemia reprezentowania grupy ma swe źródła również w stylu życia, w którym uczestniczy reprezentant. Poeta i mędrzec kabyłski nie może stać się amusnawem, jeśli nie podziela stylu życia wspólnoty plemiennej. Podobnie młody uczoney nie stanie się profesorem, jeśli nie przyswoi stylu pokonywania szczybli kariery uniwersyteckiej, wraz z jej obrzędowością i wymaganiami cielesnego habitusu — *hexis* (Bourdieu 1988, s. 144, 150, 91)

Związek między rytuałem a stylem życia wyraża się w przynależności do behawioralnej teorii habitusu (Bourdieu 2005, s. 215, 223). Według Bourdieu, rytuał coraz częściej łączy się z elastycznym pojęciem stylu życia, zmiennością i dobrowolnością zachowania niż z generowanym z pokolenia na pokolenie

<sup>8</sup> Odwołanie do słów wypowiedzianych przez Durkheima w odniesieniu do religii.

pojęciem tradycji. Wpływa na to wiele czynników: zwiększona elastyczność rytuałów świętowania, definiowanie ich jako elementów gry społecznej oraz coraz większe przywiązanie do „konsekracji” w sferze *profanum* — do możliwości funkcjonalnych instytucji społecznych i państwa. Święto i świętowanie staje się grą rytualną, tworzeniem magii społecznej, obejmującą szersze kategorie życia społecznego, które nawzajem się inspirują i konstytuują. Znakoomicie wyraża to Bourdieu w dziele *Dystynkcja. Krytyka władzy sądownia* (2005), wyraźnie wskazując, iż rytualizacja jest procesem dynamicznym, uwzględniającym elastyczną zmienność upodobań i gustów w wielorakich wymiarach życia społecznego: partycypacji w kulturze, spędzania wolnego czasu, upodobań kulinarnych, sportowych, wystroju wnętrza w mieszkaniu, ubierania się itp. Chociaż mechanizmy rytuałów przynależnych świętowaniu pozostają niezmiennie, to ich treść i performatywność nabierają zróżnicowanego charakteru. Tworząc magię świąt przez rytualizację działań społecznych, realizuje się styl świętowania uzależniony od kontekstowych czynników społecznych. Decyduje o tym reprezentant grupy, któremu została udzielona delegacja, aktor społeczny umiejscowiony, a tym samym determinowany, w określonej strukturze społecznej, o określonym statusie, prestiżu oraz możliwościach i upodobaniach.

Bourdieu w swoich badaniach eksponuje zwłaszcza zależności występujące między kapitałem kulturowym (rozumianym jako ilość i jakość wykształcenia otrzymanego przez respondentów i/lub ich rodziców) a kapitałem ekonomicznym (dochód z pracy lub z kapitału) oraz strukturalnymi dyspozycjami habitusu: stylu życia i rytuałów. Kapitał w każdej postaci (kulturowej i ekonomicznej) ma swoją wielkość (wielkość kapitałowa: WK) dodatnią — „plus” (+) lub „ujemną” (–). Oznacza to, że podmioty społeczne (jednostki bądź grupy) posiadają go w nadmiarze albo są nim obdarzone w mniejszym stopniu (zob. rys. 3).

Bourdieu nie tworzy formalnych modeli odpowiadających słownym definicjom. Najważniejsze jest to, że dwa wymiary są zależne, budowane na różnych kombinacjach dwóch podstawowych zmiennych: kapitału ekonomicznego (KE) i kulturowego (KK). Wzajemne ich oddziaływanie zwiększa dynamikę procesów rytualizacji i tworzenia magii społecznej świętowania, które są uwikłane w konteksty społeczne szerszego wpływu: stylu życia i wspólnotowych hierarchii strukturalnych.

Jednak Bourdieu (2005, s. 149–167) wprowadza również nowe zmienne: globalnej wielkości kapitału (GWK) oraz kompozycji kapitału (Kom. K) lub struktury kapitału.

Oba pojęcia odnoszą się zarówno do kapitału kulturowego, jak i ekonomicznego, gdyż wartości kapitałowe nie pozostają w izolacji i rozproszeniu. Nie tylko konstytuują one społeczne hierarchie, ale różnicują praktykę rytualną święta stosownie do możliwości grup i jednostek mających określone wielkości i kompozycje kapitałowe. Tak jak w przypadku klas społecznych, mamy prawie

Praktyka rytuału świętowania z uwzględnieniem uwarunkowań pola kulturowego

		Kapitał kulturowy	
		+	-
Kapitał ekonomiczny	Wielkości kapitałowe		
	+	<i>hexis</i> ↑ ↓ R Ś ↑ ↓ styl życia	<i>hexis</i> ↑ ↓ R Ś ↑ ↓ styl życia
	-	<i>hexis</i> ↑ ↓ R Ś ↑ ↓ styl życia	<i>hexis</i> ↑ ↓ R Ś ↑ ↓ styl życia

Źródło: opracowanie własne na podstawie P. Bourdieu, *Dystynkcja...* (2005, s. 149, 325–327).

zawsze do czynienia z ciągłymi dystrybucjami zasobów społecznych oraz faktem, że różne zasady dyferencjacji powodują wielorakie podziały, które nigdy całkowicie się nie nakładają. W tym przypadku liczba możliwych kombinacji jest bardziej zróżnicowana, a tym samym praktyka rytuałów świętowania (RS) tworzy, jak się wydaje, samodzielne pole gry społecznej, w którego granicach następuje ciągła dystrybucja wartości kapitałowych i strukturalizacja kompozycji kapitałowych (zob. rys. 4).

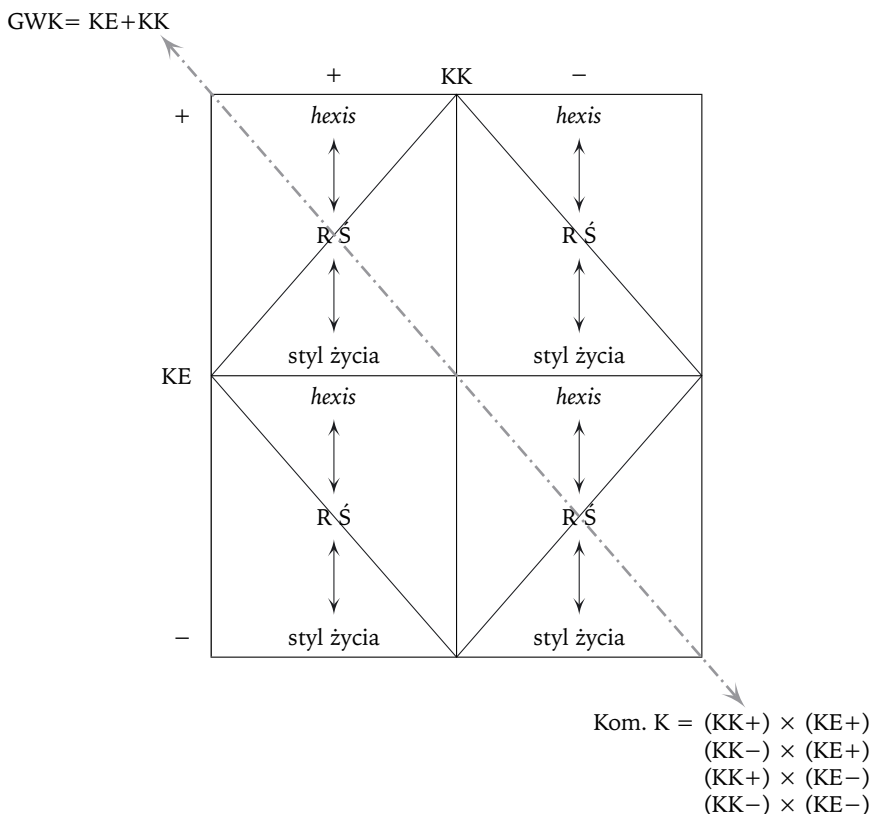
\*

Według Bourdieu rytuały świętowania są regularnie przekształcane w podstawowe konstrukcje kultury. Konstytuują niebywałe mistrzostwo wiedzy kulturowej, zawarte w zorganizowanych symbolach i umocnione poprzez doświadczenie. Rytuały świętowania, ujęte w dynamicznym procesie rytualizacji, nie mogą być traktowane wyłącznie jako środek do powielania relacji międzyludzkich w zakresie przemocy symbolicznej, przywłaszczania jednostki przez społeczeństwo lub przywłaszczania przez jednostkę ustawodawczych zasad porządku społecznego. Rytualizacja tworzy raczej przestrzeń (pole), w której



Rysunek 4

Globalna wielkość kapitału i kompozycje kapitałowe w relacji do rytuałów świętowania



Źródło: opracowanie własne.

może się uzewnętrznić dynamika świętowania. Innymi słowy, jest to tworzenie areny dla wzajemnej zależności sił. Zależności te wytyczają miejsce dla konkretnego ciała społecznego w relacji do większej organizacji społecznej, w którą wpisana jest jego lokalizacja i konfiguracja.

Ponadto społeczno-kulturowy kontekst rytuału nie jest konstrukcją statyczną, kontekst tworzy się w działaniu. Innymi słowy, rytualizacja jest praktyką historyczną, tworzącą historię, włączoną w istotne procesy społeczne. Interpretacja rytuału święta czy świętowania nie jest więc kwestią ustalania referencji czy doświadczeń, jakie wnosi w życie lub wyraża rytuał, ani kwestią rozszyfrowywania logiki wewnętrznej. Na tę interpretację powinna składać się praktyczna konieczność odnowy rytuału świętowania — warunki materialne (ekonomiczne i społeczne) tworzenia tych praktyk oraz wieloaspektowe zrozumienie funkcji społecznej, jaką one pełnią w każdym momencie historii.

## BIBLIOGRAFIA

- Bell Catherine, 1990, *The Ritual Body and Dynamics of Ritual Power*, „Journal of Ritual Studies”, t. 4, nr 2, s. 299–313.
- Bell Catherine, 1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Polity Press, Oxford.
- Bourdieu Pierre, 1958, *Sociologie de l'Algérie*, Minuit, Paris.
- Bourdieu Pierre, 1971, *Génèse et structure du champ religieux*, „Revue française de sociologie”, t. 12, nr 3, s. 295–334.
- Bourdieu Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris.
- Bourdieu Pierre, 1986, *Les rites comme actes d'institution*, w: Pierre Centlivres, Jacques Hainard (red.), *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, L'Âge d'homme, Lausanne.
- Bourdieu Pierre, 1988, *Homo Academicus*, Stanford University Press, London.
- Bourdieu Pierre, 1993, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Polity Press, Oxford.
- Bourdieu Pierre, 2004 [1998], *Męska dominacja*, tłum. Lucyna Kopciwicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, 2005 [1979], *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzania*, tłum. Piotr Bilos, Scholar, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, 2006 [1997], *Medytacje pascaliańskie*, tłum. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, 2007a [1992], *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. Andrzej Zawadzki, Universitas, Kraków.
- Bourdieu Pierre, 2007b [1972], *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*, tłum. Wiesław Kroker, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty.
- Bourdieu Pierre, 2008 [1980], *Zmysł praktyczny*, tłum. Maciej Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bourdieu Pierre, Mammeri Mouloud, 1978, *Dialogue sur la poésie orale en Kabyle*, „Actes de la recherche en science sociales”, t. 23, s. 51–65.
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, 2006 [1970], *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. Elżbieta Neyman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Goodman Jane, 2003, *Proverbial Bourdieu: Habitus and the Politics of Presentation in the Ethnography of Kabylia*, „American Anthropologist”, t. 105, s. 782–783.
- Swartz David, 1997, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, University of Chicago Press, Chicago.

## PIERRE BOURDIEU'S VIEW OF RITUAL CELEBRATIONS

## Summary

In Pierre Bourdieu's theory, a holiday is a ritual understood as a particular social structure. It has elements such as time and ritual space, objects and interactions, as well as a body and a language. Describing and analysing the dynamic of social celebratory rituals allows the role they play in social life and culture to be revealed. It emerges that on the one hand, the integrating nature of rituals strengthens the social structure and maintains cultural values and norms, while on the other it influences the shaping of the habitus and its transformation. Bourdieu takes into account traditional and contemporary aspects of celebration — (1) religious and magic, etc., rites of passage

in the society of Kabylia in Algeria, and (2) French culture, which is familiar to him. Celebratory rituals are subject to institutionalisation, differentiation and individualisation. A change in the meaning of the idea of the *sacrum* in celebrating entails new traits that are characteristic of lay rituals. Ritual — ‘the structuring structure’ and the ‘structured structure’ — reflects social transformation, as is captured in Bourdieu’s analysis of different cultures’ experience of celebrating, in different times and locations.

#### Key words/słowa kluczowe

holiday / święto; holiday ritual / rytuał świąteczny; ritual practice / praktyka rytualna; mythical-ritual space / przestrzeń mityczno-rytualna; rite of passage / rytuał przejścia; institutional ritual / rytuał instytucjonalny; ritual symbolism / symbolika rytualna; *sacrum–profanum*