

RYSZARD TOMICKI

ZWYCZAJE I OBRZĘDY
UWAGI NA MARGINESIE ARTYKUŁU K. KWAŚNIEWICZ

Konieczność stosunkowo szybkiego a jednocześnie możliwie wszechstronnego przedyskutowania szeregu problemów teoretyczno-metodologicznych leżących u podstaw teorii kultury formułowanej przez etnografię jest oczywista, czego dowodzi m. in. próba ustalenia definicji pojęcia „zwyczaj” będącą nie tylko cenną inicjatywą, lecz także doskonałą egzemplifikacją stopnia trudności tego zadania. Artykuł K. Kwaśniewicz prowadzi równocześnie do konkluzji, że problemu nie da się rozwiązać metodą kalejdoskopową polegającą na składaniu mozaiki z części najróżniejszych definicji zaczerpniętych z opracowań ogólnych, podręczników itp. Potrzebna jest gruntowna analiza problematyki nadzwyczaj trudnej i równie zaniedbanej.

Uwagi zamieszczone poniżej tyczą kilku najważniejszych naszym zdaniem kwestii poruszonych w artykule. Ze względu na fakt, iż tekst ten jest jedynie drukowanym głosem w dyskusji, nie może pretendować on do stanowienia całościowej kontrpropozycji; zawiera natomiast propozycję pewnych kierunków dyskusji.

Podstawową tezą artykułu K. Kwaśniewicz jest wprowadzenie pojęcia zwyczaj dla określania wszystkich właściwie sfer działalności ludzkiej w społecznościach chłopskich. Jedynym mankamentem tego zabiegu — pozostającym w bezpośrednim związku z niejasną definicją zwyczajów — jest nieoperatywność terminu, prowadząca w konsekwencji do konieczności uznania za tożsame zjawisk tak różnych, jak zdejmowanie czapki w trakcie powitania i np. topienie Marzanny czy tradycyjne sobótki.

Wydaje się, że propozycją rokującą lepsze perspektywy jako punkt wyjścia do dyskusji jest wprowadzenie do rozważań pojęcia *w z ó r z a c h o w a n i a* się (używanego przez autorkę w sposób nieco zakamuflovany) przy utrzymaniu terminów zwyczaj, obyczaj i obrzęd. Ten ostatni wyeliminowany na podstawie niezbyt oczywistych założeń wymaga szczególnej uwagi.

Czym jest wzór zachowania się? Obserwując życie konkretnej społeczności mamy do czynienia z zachowaniami jednostkowymi stanowiącymi realizację wzoru funkcjonującego w tej grupie. Wzór jest więc swego rodzaju tworem abstrakcyjnym pozwalającym na identyfikację danego zbioru zachowań indywidualnych, jeżeli tylko nie odbiegają od niego poza określone granice. Można stwierdzić, że wzór zachowania jest zespołem cech wyróżniających zachowania pewnej grupy ludzi (nie zawsze całej społeczności) w określonej sytuacji jako najbardziej prawdopodobne. W idealnych warunkach możliwa jest do pomyślenia sytuacja pełnej odpowiedniości między wzorem a zachowaniami jednostkowymi. Podkreślić przy tym należy szczegółowy charakter wzoru zachowania się oraz jego imperatywność dla określonych sytuacji. Stąd bierze się nieraz przez różnych badaczy podkreślana różnica między obyczajem rozumianym jako zespół wzorów zachowania się jakiejś grupy ludzi a moralnością ze względu na znaczną ogólność norm moralnych. M. Czerwiński pisze na przykład: „[...] normy moralne zachowują [...] zawsze znaczny stopień ogólności, zobowiązują nas, by szczegółowe sytuacje życia rozważyć ze stanowiska bardziej generalnie wskazanej wartości”¹. Wzory zachowań (czy szerzej działań) realizują się zazwyczaj w sposób nawykowy, a dzięki właściwościom tradycji, której część stanowią, chronione są w sposób niezwykle skuteczny przed zmianą mogącą podważyć lawinowo (by posłużyć się sugestywną metaforą) podstawowe zasady funkcjonowania społeczeństwa. Dla ścisłości trzeba zaznaczyć, że posługujemy się tu pojęciem „tradycja” (nadmierzająco wieloznacznym) w rozumieniu, jakie sformułowaliśmy w artykule *Tradycja i jej znaczenie w kulturze chłopskiej*².

Ustalenie wzoru zachowania się jest więc sprawą badacza — nie zawsze łatwą, zważywszy na rozbieżności istniejące często między stanem rzeczywistym a poglądami członków grupy.

Zastanović wypada się teraz nad relacją pojęć „wzór zachowania” (działania) i zwyczaj. Utożsamienie ich prowadzi do powstania szeregu niejasności. Wydaje się natomiast, że właściwą drogę rozumowania wskazują spotykane często w literaturze przedmiotu zwroty „zwyczajowe zachowanie się” czy „zwyczajowy wzór zachowania”. Intuicyjnie i etymologicznie słowo „zwyczaj” łączy się z takimi słowami jak: „zazwyczaj”, „zwykle”, „zwyczajny”, wskazującymi na normalność, powtarzalność jakiegoś faktu w pewnym układzie sytuacyjnym. Dodając tedy do pojęcia wzór zachowania przymiotnik z w y c z a j o w y stwierdzamy, iż

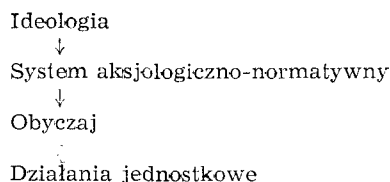
¹ M. Czerwiński, *Magia, mit i fikcja*, Warszawa 1973, s. 68.

² R. Tomicki, *Tradycja i jej znaczenie w kulturze chłopskiej*, „Etnografia Polska”, t. XVII: 1973, z. 2.

jest to taki wzór, który został określony przez tradycję grupy oraz jest względnie powszechnie uznany za właściwy i normalny. W ten sposób można mówić o zachowaniach zwyczajowych i niezwykłych — tzn. wprowadzonych na przykład przez modę — i używać tej antynomii (po jej precyzyjnym zdefiniowaniu) jako instrumentu do mierzenia stopnia zmian wzorów badając mieszcząc się bądź nie jakiegoś zachowania w skali zwyczajowego wzoru zachowania.

Przyjmując taki tok postępowania możliwe jest zastosowanie również terminu *o b y c z a j* w znaczeniu nadawanym mu np. przez *Encyclopedia of Social Sciences*³ jako oznaczającego ogół wzorów zachowania się grupy społecznej.

Zanim przejdziemy do kwestii obrzędów nasuwa się jeszcze jedna uwaga natury ogólniejszej. Otóż wydaje się, że analizy obyczaju ludowego nie można przeprowadzić w sposób wyczerpujący bez uwzględnienia miejsca tego typu zjawisk w systemie kulturowym. Chodzi tu przede wszystkim o rozpatrzenie różnorodnych sprzężeń między podsystemami o porządku hierarchicznym, obrazowanymi — z konieczności w uproszczeniu — przez poniższy schemat:



Analiza tak szerokiego kontekstu pozwoliłaby na ujawnienie nie tylko struktury pewnej sfery kultury, ale także skomplikowanego procesu zmian różniącego się tak swym charakterem, jak i tempem przebiegu w różnych podsystemach kultury.

Przechodząc do pojęcia obrzęd, wykluczonego praktycznie z rozważań, zauważyć trzeba, iż mimo stwierdzenia przez autorkę jego równości zakresowej z pojęciem zwyczaj zjawiska rzeczywistości określane zwykle terminem obrzęd wymykają się dość skutecznie sformułowanej definicji zwyczajów.

Przyjrzyjmy się argumentacji wyeliminowania *o b r z ę d u*. W zasadzie autorka przytacza dwa powody: zanik „motywacji religijnej” oraz fakt, że rytuał rozumiany jako „zewnętrzna, w pewien szczególny sposób rozbudowana ekspresja obrzędu” nie tłumaczy istoty swego związku z treściami, które transmituje. Samo określenie „motywacja religijna” jest wieloznaczne i mylące, gdyż motywacja typu religijnego uczestniczy również np. w akcie czynienia krzyża przy krajaniu chleba, a trudno

³ New York 1931, t. 4, s. 658.

uznać to zachowanie za obrzęd. Warunek ten nie jest cechą wyróżniającą. Być może nie idzie tu jednak o motywację, lecz o istnienie religijno-mitologicznego wyobrażenia (mitu) będącego scenariuszem działań obrzędowych. I ten fakt nie stanowi wystarczającego argumentu przemawiającego za nieistnieniem obrzędu, gdyż jak wiadomo mit nie zawsze występuje w postaci zwerbalizowanej. Spektakularne powiązanie działania z mitem może być jedynie pobożnym życzeniem badacza. Przykładem tego dość oczywistym jest obrzędowość kościelna (w tym przypadku autorka gotowa jest utrzymać termin obrzęd), w której ludność wiejska uczestniczyła i do dziś uczestniczy w sposób automatyczny, bez znajomości doktryny stanowiącej scenariusz tego czy innego obrzędu. Warto tu powołać się na badania E. Ciupaka i jego ustalenia o oddziaływaniu na masę wierzących, którym zwykle obca jest filozoficzna strona religii, ideologii zmaterializowanej w symbolicznych czynnościach⁴. W takim przypadku jednak każdy wie, iż jest to religia — a więc obrzęd. W tym miejscu zaczyna w grę wchodzić dość powszechna praktyka utożsamiania pojęcia religia z chrześcijaństwem, a wszystkich nie mieszczących się w tych ramach również religijnych zjawisk określania zwykle nieadekwatnymi bądź niejasnymi nazwami „wierzenia ludowe”, „wierzenia magiczne” czy mitologiczne itp. Tak więc niezwykle ważnym postulatem jest operowanie szerokim rozumieniem religii w oparciu o kategorie *sacrum* i *profanum*.

Wróćmy jeszcze na moment do kwestii związku obrzędu z szeroko pojmowanym mitem. Autorka suponuje, że działania obrzędowe funkcjonują bez treści, li tylko na podstawie atrakcyjności formy. Twierdzenie to nie uwzględnia jednak całej złożoności wzajemnych relacji obrzędu i jego ideologicznego odnośnika. Przykładem niech posłuży definicja „tekstu religijnego”:

„Przez tekst religijny (kultowy) rozumiemy wszelki zespół oznaczeń obiektów kultowych wzięty oddzielnie od kultowego działania (nie wynika stąd, że uważamy, iż »tekst« był historyczną przesłanką kultu: »tekst« nie mógł bowiem powstać w oderwaniu od kultu). [...] Zarówno księgi »święte« (i odpowiadające im opowieści w społecznościach przedliterackich), jak i ustalony tryb obrzędów [podkr. moje — RT] traktujemy tu jako różne warianty tekstów kultowych, jako »zapisy« treści religijnych [...]”⁵.

Widzimy więc, że treść religijna kryje się w samym akcie działania. Osobną sprawą nasuwającą się na marginesie tych rozważań jest pojmowanie celu pracy badacza — wydaje się, iż nie polega on na zbieraniu opinii, zracjonalizowanych motywacji itp., lecz na analizie struktury zjawiska i wyjawieniu jego rzeczywistego znaczenia.

⁴ E. Ciupak, *Kultura religijna wsi*, Warszawa 1961, s. 47.

⁵ J. A. Lewada, *Společná natura religii*, Warszawa 1968, s. 126.

Do wspomnianego wyżej drugiego argumentu autorki podnoszącego sprawę rytuału wrócimy później. Zastanówmy się na razie nad cechami wyróżniającymi zjawiska nazywane obrzędami od wzorów zachowania się czy w terminologii odnośnego artykułu zwyczajów. Na podstawie różnych definicji można wydzielić kilka powtarzających się cech. Są to: 1) istnienie scenariusza określającego w sposób jednoznaczny akcję; 2) istnienie grupy ludzi będących aktorami, między którymi zachodzi podział ról; 3) istnienie publiczności biorącej udział w akcji na innej zasadzie niż aktorzy.

Już na tej podstawie wyraźnie uwidacznia się różnica między wzorem działania a obrzędem. Ten ostatni jest celowo podejmowaną w określonych momentach działalnością grupy ludzi angażującą zwykle znaczną część społeczności lokalnej. Ponadto wydaje się, że o ile wzór zachowania się jest instrumentem regulacji stosunków międzyludzkich, oznaczania relacji między jednostkami, o tyle obrzęd — jakkolwiek może pełnić i taką rolę — zasadniczo służy regulacji stosunków między grupą społeczną a otaczającą rzeczywistością (włączając w to pojęcie byty nadprzyrodzone). W ścisłym związku z powyższym pozostaje fakt, iż obrzęd jest działaniem kreacyjnym. W klasycznych przypadkach, kiedy scenariusza dostarcza mity, działania ludzkie są po prostu odtworzeniem działań istot nadprzyrodzonych (bogów, bohaterów). Dzięki temu obrzęd konstytuuje sytuację jakościowo różną od codzienności — następuje przeniesienie w mityczny czas i w mityczną przestrzeń. Działania ludzkie nabierają wartości symboli. W istocie więc obrzęd jest powtórzeniem wydarzeń rozgrywających się na innej płaszczyźnie niż społeczna — niejednokrotnie zresztą przybierając formę prowokacji.

Różnica między zwyczajem (wzorem zachowania się) i obrzędem wskazana wyżej jest kwestią dość oczywistą dla badaczy tej problematyki. Odnośna literatura liczy wiele pozycji. Zacytujmy tu przykładowo H. Wallona, autora książki *Od czynu do myśli*⁶. Odrębność obrzędu upatruje on w tym, iż

„[...] gest rytualny [...] jest [...] nie tyle czynem, ile obrazowym przedstawieniem czynu. Poszukiwane konsekwencje nie są zawarte w nim samym, lecz w tych siłach, które stara się on odtworzyć, tzn. w tym, co reprezentuje. Rytuał wprowadza wyobrażenie i przez to wyobrażenie staje się pośrednikiem czy kondensatorem przyczynowości, która nie tkwi jedynie w zwykłym operowaniu rzeczami, w zwykłej czynności mięśniowej przy zetknięciu się z przedmiotami”.

Powstaje jednak pytanie, czy posługiwanie się tak lub podobnie rozumianym pojęciem obrzęd jest uzasadnione w stosunku do społeczności chłopskich.

⁶ H. Wallon, *Od czynu do myśli*, Warszawa 1950, s. 129-130.

Odpowiedź może być tylko pozytywna, i to z dwóch względów. Po pierwsze dlatego, iż jesteśmy w posiadaniu materiałów świadczących o istnieniu w końcu XIX wieku obrzędów wraz z ich ideologicznym odnośnikiem — nie myślimy bynajmniej wyłącznie o obrzędach kościelnych *sensu stricto*. Po drugie ku temu, by termin powyższy odrzucić, nie ma żadnych podstaw, zważywszy na brak badań nad strukturą i znaczeniem zjawisk kulturowych tak dotychczas określanych.

Nie ulega chyba wątpliwości, że nie można bez istotnych negatywnych konsekwencji poznawczych wtłaczać obrzędów w zakres zwyczajów w proponowanym sensie. Zaprzecza temu nawet pobieżna obserwacja. I tak wiadomo, iż scenariusz obrzędu uwzględnia często zachowania (działania) nieakceptowane w sytuacji normalnej, w życiu codziennym, i co więcej wykonanie ich przez aktorów obrzędu jest oczekiwane i pożądane. Druga sprawa to rodzaje sankcji. Obrzęd jest strzeżony nie tyle przez sankcje o charakterze społecznym, ile przez sankcje nadprzyrodzone. Nie wykluczają one pierwszych, lecz umniejszają ich znaczenie chociażby ze względu na ważność sfer, w których działają. Sankcje społeczne typowe dla wzorów zachowań funkcjonują w sferze społecznej, ograniczają się najczęściej do „niesfornego” podmiotu działania, podczas gdy sankcje nadprzyrodzone operują w sferze egzystencjalnej i odnoszą się do całej grupy społecznej. Wiąże się to z ogólnogrupowym charakterem obrzędów, w którym oprócz aktorów bierze udział pozostała część społeczności bądź to w roli przedmiotów działania, bądź obserwatorów. Wszystkie te cechy nie występują i nie są konieczne w przypadkach realizacji wzorów zachowań. Różnica między tym ostatnim a obrzędem uwidacznia się ponadto w funkcjach — wymienić wystarczy funkcje estetyczno-emocyjne czy psychoterapeutyczne jako nie pojawiające się zwykle przy realizacji wzorów zachowań.

Pozostała nam do wspomnienia sprawa rytuału. Termin ten był i jest używany przez niektórych badaczy jako synonim obrzędu (przykładem cytowany wyżej Wallon). Nieraz używa się go zamiennie ze słowem ceremoniał. Ten drugi wariant wydaje nam się stosowniejszy i zgodny z intuicją językową. Naszym zdaniem rytuałem nazwać można ściśle określony tryb wykonywania pewnych czynności. W takim znaczeniu rytuał nie jest cechą właściwą wyłącznie obrzędom, lecz także wzorom zachowań. Często mówi się o zrytualizowanych zachowaniach w społecznościach tradycyjnych, co więcej, uważa się je za jeden z wskaźników w analizach typologicznych. Powszechnie spotykany pogląd na ewolucję obrzędów stwierdzający, że treści religijne ulegały zanikowi, a rozbudowywał się rytuał, jest co najmniej uproszczeniem. Związek bowiem między rytuałem a treściami niewątpliwie istnieje i stanowi niezwykle ważny element mechanizmu działania przekazu międzypokoleniowego.

Naszym zdaniem dla dobra ostatecznego rezultatu dyskusji warto sięgnąć do dorobku badaczy, którzy nie zawsze dostarczali gotowych definicji, lecz za to zgłębiali interesujące nas problemy. Do grona ich należy niewątpliwie Cezaria Baudouin de Courtenay-Jędrzejewiczowa. Przywołujemy to nazwisko, gdyż wiąże się ono ponadto z perspektywą antropologiczną w badaniach kultury tak często obecnie pomijaną na rzecz ujęć socjologicznych. Tendencja ta daje się zauważyć również w artykule K. Kwaśniewicz. Specyfika etnografii jako samodzielnej dyscypliny naukowej wymaga stosowania właściwych jej metod analiz.