

JOLANTA KOWALSKA

Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

OBRZĘDY PRZEJŚCIA W RZECZYWISTOŚCI KOŃCA XX WIEKU. WPROWADZENIE

*To dziwne – zauważył Filomeno – Wciąż słyszę o Końcu Czasów.
Dlaczego nie mówi się o początku Czasów?
To będzie dopiero w Dniu Zmartwychwstania – powiedział Indianin.
Nie mam czasu czekać tak długo – odrzekł Murzyn.*

Alejo Carpentier

I

Niespodziewany przyczynek do zagadnień, którymi zajmuję się obecnie „dopisała” ulica. Oto, na budynku będącym siedzibą „Naszej Telewizji” w Warszawie umieszczony został anons informujący o liczbie dni pozostałych do końca XX wieku i – zarazem – drugiego tysiąclecia naszej ery. Przechodnie mogą widzieć każdego dnia zmniejszającą się cyfrę i bez mała czuć puls upływającego czasu. Czy jednak rzeczywiście informacja górująca nad ruchliwą, śródmiejską ulicą ma dla nich jakiegokolwiek znaczenie, czy też jest raczej jeszcze jednym elementem wszechogarniającego szumu informacyjnego? Mnie nasunęła skojarzenie z tzw. astronomicznym zegarem katedry w Strasburgu. Zegary tego rodzaju stanowiły uprzedmiotowioną metaforę działań Wielkiego Architekta (jak określano Boga).

Zbudowany w 1574 r. zegar katedry w Strasburgu był mechanizmem nader skomplikowanym i wyrafinowanym, wyposażonym m.in. w kalendarz, astrolabium i ruchome figury odgrywające na oczach gapiów Teatr Świata. „Figury symbolizujące dni tygodnia siedziały w rydwanach i poruszały się w taki sposób, że o północy ukazywała się właściwa dla danego dnia [...] Figury odpowiadające czterem okresom życia – dzieciństwu, młodości, wiekowi dojrzałości i starości ukazywały się co kwadrans, a na spotkanie każdej z nich wychodził Chrystus symbolizujący odkupienie. Godziny były wybijane przez Śmierć niosącą dzwon” (Haber 1988, s. 388–389). Boski ład, nieuniknioność przemijania zawarte w obrazach i ruchu figur poruszanych mechanizmem niedostrzegalnym dla oczu maluczkich miały stosowny do treści wymiar formalny. Zegar katedry w Strasburgu był cudem techniki swoich czasów.

Nazywano go „Feniksem wszystkich zegarów w chrześcijaństwie” (Haber 1988, s. 388). Jakże ubogo w zestawieniu z nim, wobec możliwości technicznych, jakie są w naszej dyspozycji, przedstawia się anons wiszący współcześnie w Warszawie, opodal skrzyżowania ulic Chmielnej, Szpitalnej i Zgoda, a odwołujący się wszak do podobnych treści.

Refleksja, którą zawdzięczam pomysłowi nieznanego redaktora stacji telewizyjnej stanowi jedynie przyczynek do rozważań poświęconych obrzędom przejścia w rzeczywistości końca XX wieku, na których koncentruję obecnie uwagę. Jednakże dzięki niej i „podróży w czasie” wywołanej skojarzeniem łączącym nasze nieuważne oczekiwanie na koniec wieku z wygrzywanym przez Śmierć *memento mori*, brzmiącym o każdej pełnej godzinie w głosie dzwonu zegara w Salzburgu, jaśniej uświadomiłam sobie szczególnie chrakter podjętego zadania badawczego.

W prezentowanym tu wprowadzeniu do dalszych prac interesować mnie będą kwalifikacje przypisywane w naszym kręgu cywilizacyjnym momentom przełomu, końcowi jednej i początkowi kolejnej epoki. Rodzaj klimatów – jednostkowych i globalnych – towarzyszących schyłkowym fazom długich okresów trwania. Pragnę też rozważyć czy w naszej współczesności jest miejsce na wypróbowaną przez pokolenia formę obcowania człowieka ze światem, jaką są obrzędy przejścia oraz czy obserwowane są ich nowe postaci.

II

„Czas i przestrzeń są ramionami, które zamykają w sobie całą rzeczywistość. Nie możemy pojąć żadnej rzeczy realnej inaczej jak tylko w warunkach czasu i przestrzeni” stwierdza Ernst Cassirer (1977, s. 108). Konstatacja ta przytaczana po wielokroć w literaturze antropologicznej zyskała już bez mała status pewnika w instrumentarium badawczym przedstawicieli tej dyscypliny. Jedynie dla porządku dodam więc, że kategorie te porządkując nasze postrzeganie rzeczywistości opatrywane są zarazem kulturowymi kwalifikacjami, waloryzowane i oceniane. Czas przy tym jest kategorią szczególną, bowiem obok przypisywanych mu – wśród wielu innych – cech świeckości i świętości, w szeregu kultur mamy do czynienia z jego deifikacją.

Aron Guriewicz w swej rozmowie z Wiktorem Osiatyńskim poświęconej zmienności kultur zwrócił uwagę na fakt, iż w końcu lat siedemdziesiątych i początku osiemdziesiątych czas stał się przedmiotem intensywnych badań zarówno humanistów jak i przedstawicieli nauk przyrodniczych. „Nigdy w historii ludzkości problem ten nie był stawiany równie ostro. A we współczesnej cywilizacji coś zmusza nas do tego, by zastanowić się, czym właściwie jest czas” (Osiatyński 1982, s. 334). Lapidarnie trafnej odpowiedzi czym jest owo „coś” udzielił A. Zajączkowski we wprowadzeniu do zredagowanej przezeń pracy *Czas w kulturze* (1988). Powiada on: „W naszym wieku, wieku zawrotnego przyspieszenia biegu historii, która zarazem staje się bardziej niż

kiedykolwiek historią wspólną całego globu, a pojęcie czasu oznacza przede wszystkim efektywne działanie – coraz mocniej odczuwamy potrzebę uchwycenia i zrozumienia różnorodności rytmów życia, myślenia i działania”. Przyspieszenie, o którym wspomina cytowany badacz jest zjawiskiem stosunkowo nowym w życiu społeczności ludzkich. Do niedawna toczyło się ono niespiesznie, w znanym rytmie przeplatających się okresów pracy (codzienności) i świętowania. Od czasu rewolucji przemysłowej tempo życia w społecznościach wiejskich, limitowane zmianą pór roku i niezbędnych prac polowych zaczęło coraz wyraźniej odbiegać od rosnącego stopniowo pulsu egzystencji właściwego mieszkańcom miast. Jednak w obydwu środowiskach podstawę relacji człowieka z rzeczywistością stanowił tzw. „światopogląd tradycyjny” – intuicyjny, silnie nasycony treściami religijnymi, charakteryzujący się postrzeganiem rzeczywistości jako żywej struktury powierzonej pieczy, ale zarazem znajdującej się w mocy sił nadprzyrodzonych. Możliwość jej niezakłóconego trwania, jak i wszelkiego istnienia w ogóle, przypisywano interwencji owych mocy, człowiek zaś zobligowany był do wniesienia tu swego wkładu: życia w określony sposób, spełniania obowiązków wynikających z miejsca w społeczeństwie – płci, wieku i urodzenia (por. Cassirer 1977, s. 269–274; Eliade 1959, 1970; van der Leeuw 1978, s. 188–201). Przede wszystkim jednak: „By istnieć, by życie trwało po wsze czasy, trzeba było powtarzać wielki czas początku [...] to jedna z najistotniejszych zasad tradycyjnego światopoglądu, pozwalająca, czy nawet zmuszająca człowieka do świętowania, dokonywania obrzędów i rytuałów” (Zadrożyńska 1983, s. 6).

W kategoriach referowanego światopoglądu istnienie człowieka i świata, pomimo że powierzone mocy sił nadprzyrodzonych, jest kruche, łatwo ulega destrukcji, wymaga stałej troski, ponieważ jest śmiertelne, skończone. Co więcej, owe transcendentne moce nie są bynajmniej postrzegane jako z natury swej bezwzględnie przyjazne i pomocne. Przeciwnie, w przypisywanym im stosunku do ziemskich stworzeń znaleźć można pełną gamę odcieni mieszczących się pomiędzy dobrem i złem (por.: van der Leeuw 1978, s. 55–87; Riceour 1986, s. 166–198). W tej sytuacji niezmiernie ważnym dla naszych rozważań elementem tradycyjnego oglądu rzeczywistości stają się kategorie „życie” i „śmierć” oraz pojęcie kryzysu egzystencji, stanu swoistego zawieszenia, niebycia tym ani tamtym, niezdefiniowania. W planie życia ludzkiego widzianego z perspektywy biologii, dwóm pierwszym z nich odpowiadały fakty aż nadto oczywiste: narodziny, trwanie życia i przecinająca je śmierć. Natomiast w sensie kulturowym człowiek rodził się, żył i umierał po wielokroć, bowiem każda ważna zmiana w jego życiu, wspomniany tu wyżej kryzys egzystencjalny, klasyfikowana była jako śmierć (tego, co dotychczasowe) i ponowne narodziny (do tego, co nowe).

Stosunek człowieka do fenomenu kryzysu egzystencji kształtuje tradycyjna filozofia, której główne kategorie tworzą pary wzajemnie opozycyjne. Pierwszą i najważniejszą z nich są przedstawione tu wyżej i dzielące wszelką rzeczywistość na sferę życia lub śmierci. „Czas życia był normalną codziennością

człowieka wynikającą ze zwyczajnych norm społecznego współżycia umożliwiających pracę. Czas śmierci ustanawiał reguły niecodzienności, a wtedy wszystko co ludzkie stawało się zakazane. Był to czas chaosu [podkr. – J.K.], z którego nieodmiennie powinien powstać na nowo porządek zwykłości normalnego istnienia. Ten czas niezwykle – czas śmierci stanowił warunek konieczny i niezbędny czasu zwykłego, czasu życia” (Zadrożyńska 1983, s. 9).

Zatem kryzys istnienia to chaos pojawiający się u końca czasu, gdy dotychczasowe zasady przestają obowiązywać a nowe nie są jeszcze znane. Jakie reakcje jednostek i całych grup ludzkich stymulował on dawniej, a jakie w czasach nam współczesnych? Najbardziej znanym, jak sądzę, przykładem wpływu kryzysu – końca czasu na istnienie ludzkie jest *casus* upadku kultury Azteków w wyniku konkwisty. Życiem tego ludu rządziła koncepcja pięciu epok–Słońc, z których każda trwać miała 52 lata. Nie wnikając w subtelności tej tak odległej od nas w czasie i przestrzeni kultury (zob. Tomicki 1990; na temat epok–Słońc, s. 124–139) dla naszych tu rozważań istotne znaczenie ma fakt, że z końcem każdej epoki groziła zagłada Słońca a wraz z nim ludzi i świata. W czasie pojawienia się u wybrzeży Meksyku Hiszpanów kończyła się piąta epoka, co wraz z profecjami i całym systemem wierzeń tego ludu miało niebagatelny wpływ na przebieg zdarzeń i końcowy ich wynik – upadek i podbój silnego organizmu państwowego przez nieporównanie słabszych najeźdźców.

Koncepcja epok świata – kryzysów istnienia i tworzenia go na nowo – występuje w mitologii Indian obu Ameryk i wielkich cywilizacji Azji. Nieobca też była ludom Oceanii i Afryki w powszechnym motywie potopu stanowiącego cezurę pomiędzy czasem bezpowrotnie minonym, życiem przypadłym (z różnych zresztą powodów) a zainicjowanym od nowa. W tejsze postaci znana jest w kręgu kultur Morza Śródziemnego, jak również stanowi element przekazu biblijnego w judaizmie i chrześcijaństwie. Uprawnione jest domniemanie, że kryzys – koniec czasu, w jakiegokolwiek metaforze by nie był wyrażany, stanowi jeden z archetypów rządzących myśleniem człowieka i pojmowany jest jako czynnik sprawczy transformacji. „Archetyp transformacji – stwierdza J. Tokarska – to główny animator zmiany wewnętrznej, rozwoju, który dokonuje się w człowieku. Jest to proces zamierania życia starego i narodzin nowego, rytmizowany momentami inicjacji w wyższe stany bytu. Specyfikę jego dobrze ilustruje paradoks króla Edypa, który oślepił, by przejrzeć, uzyskać wtajemniczenie w wiedzę spraw ukrytych. Proces ten nigdy się nie kończy” (Tokarska brw., s. 1).

Koniec epoki, czasu, mego życia – niezmiennie napęłnia ludzkie serca lękiem a umysły pragnieniem odkrycia tego, co stabilne, pewne. Amplituda postaw jest tu najszersza z możliwych – od zaprzeczania, negowania nieuniknionego (por. uwagi van der Leeuwa nt. stosunku do śmierci wyrażanego w nadawanych jej nazwach; 1978, s. 188–201) po ciekawość i wręcz fascynację skończonością życia. Wspomnijmy prawdziwą epidemię samobójstw w końcu minionego stulecia i rytm, klimat emocjonalny tamtych czasów tak sugestywnie

utrwalony w twórczości literackiej i plastycznej. *Fin de siecle*, koniec XIX wieku przyniósł gwałtowne odchodzenie w przeszłość dotychczasowych form życia społecznego, zmiany obyczajowości, dla jednych pożądane, dla innych gorszące, ferment intelektualny, wreszcie prawdziwą rewolucję w sztukach plastycznych i w muzyce. Kiedy świętowano początek wieku XX mówiono o nim jako o wieku rozumu. Późniejsze wydarzenia okrutnie zweryfikowały te nadzieje. Z jakimi oczekiwaniami – posłużę się tu jednym z ulubionych zwrotów żurnalistów – stajemy u progu XXI wieku? Czy różnimy się w nich zasadniczo od naszych przodków sprzed stu, dwustu i więcej lat? Jaki jest nasz świat?

Świat jest „jak zawsze przed każdym końcem świata”¹. Uruchomiony został mechanizm samospełniającej się przepowiedni – oczekujemy chaosu zatem widzimy go. Czy jednak tylko ten czynnik decyduje o powszechnym przekonaniu, iż obraz przed naszymi oczami jest niejasny i komplikuje się coraz bardziej, że stoimy u progu doniosłych zmian, zmian koniecznych jeśli nadal mamy pozostać rozumiejącym podmiotem zdarzeń? Niewątpliwie nie. Postęp techniczny, a zwłaszcza rewolucja informatyczna w zasadniczy sposób zmieniły jakość życia – ułatwiły je a zarazem skomplikowały. Ilość i różnorodność informacji docierających do ludzi za pośrednictwem dostępnych mediów jest ogromna i praktycznie rzecz biorąc niezmiernie trudna do opanowania. Szokujące jest też tempo ich przekazu. Nie opuszczając własnego mieszkania możemy – w zależności od wyboru kanału telewizora – obserwować dziejące się równocześnie zdarzenia w różnych punktach globu. Możemy żeglować po cyberprzestrzeni internetu penetrując np. sale wystawowe Galerii Uffizzi lub zawierając znajomość z ludźmi, których w innych warunkach zapewne nie mielibyśmy możliwości poznać. Urządzenia techniczne zapewniają nam jedyną w swoim rodzaju możliwość „pokonania” czasu i przestrzeni, a przynajmniej niektórzy z nas żywią to nazbyt optymistyczne przekonanie.

Często wykorzystywane jest porównanie współczesnego społeczeństwa do ucznia czarnoksiężnika. Skąd podobna supozycja? Zauważmy, że formacja mentalna wielu, jeśli nie większości, z nas jest nadal bardzo bliska ukształtowanej w ramach społeczności tradycyjnej. Nasuwa się obawa, że napięcia pomiędzy uwewnętrznionym systemem wartości a sposobami działania wynikającymi z możliwości stwarzanych przez nowe technologie, mogą przyczynić się do nieco schizofrenicznych reakcji ludzi uwikłanych w tę pułapkę nadmiaru. Doskonałym przykładem są tu stosunki pracy w Japonii. Elementy dawnej obyczajowości – bezwzględna lojalność i posłuszeństwo wobec zwierzchnika właściwe shierarchizowanej społeczności feudalnej – przeniesione do relacji łączących właściciela i pracownika wielkich zakładów przemysłowych stały się przyczyną powstania nowej jednostki chorobowej kończącej się niekiedy śmiercią z przepracowania drugiego z nich. Przestrzegalbym zarazem przed marginalizowaniem tego problemu i widzenia w nim elementu „kolorytu lokalnego”.

¹ Wykorzystuję tu stwierdzenie p. Anny Więckowskiej. Za zgodę na jego wykorzystanie dziękuję doc. dr hab. A. Woźniakowi.

Czym bowiem wobec tego tłumaczyć np. „wypalanie się” amerykańskich yuppies – ambitnych pracoholików nastawionych na karierę i sukces, wychowanych w społeczeństwie promującym indywidualizm, niezmiennie z powagą traktującym mit self-made man’a? W ich przypadku można mówić wprawdzie o purytańskim etosie pracy, ale czy będzie to argument wystarczający?

Przytoczone przykłady dysharmonii dotyczyły mieszkańców tzw. krajów wysoko rozwiniętych. Zastanówmy się teraz przez moment nad szczególną sytuacją społeczeństw krajów byłego obozu socjalistycznego. W moim przekonaniu możemy mówić o dwóch najważniejszych cezurach w ich XX-wiecznej historii. Z chwilą zakończenia II wojny światowej i ustalenia nowych stref wpływów kraje Europy Środkowej i Wschodniej znalazły się w orbicie oddziaływań Związku Radzieckiego z wszelkimi tego faktu konsekwencjami. W zaprzatającej naszą uwagę materii najważniejsze znaczenie miała niedoskonała wprawdzie, ale znaczna izolacja od wpływów drugiej strefy. Zaznaczyła się ona przede wszystkim w blokadzie przepływu informacji. Cezura druga to oczywiście rok 1989, określany mianem „jesieni narodów”, rok zmiany ustroju a zarazem otwarcia się na świat i ogromnej fali wiadomości, nowych bodźców, propozycji. Jak można było przewidywać „wyposzczeni tubylcy” zasiadłszy do zastawionego obficie stołu nie od razu umieli dokonywać wyboru. Oddali się – rzecz można – żywiołowej, nieskrępowanej, co też oznacza: nie zawsze rozsądnej, konsumpcji dóbr, wśród których znalazły się nowe wzory życia, a nade wszystko wolność często niestety mylona z samowolą. Z czasem uczą się dokonywania wyborów, są coraz bardziej wymagający i krytyczni, niemniej jednak „powódź” nowego nie zawsze w najlepszym gatunku, zostawiła ślady, a w pewnych obszarach naszego życia wciąż jeszcze docierają do nas jej kolejne fale.

W ostatnim filmie dokumentalnym Wojciecha Fidyka *Kiniarze z Kalkuty* widz jest świadkiem zdarzenia szczególnego. Ekipa polskich dokumentalistów towarzyszyła trójce właścicieli kina objazdowego krążącego po najbardziej zapadłych kątach Indii. Marzeniem jednego z owych „kiniarzy” było dotarcie do wioski, której mieszkańcy nigdy dotychczas nie widzieli filmu. On sam nie zdołał zrealizować tego marzenia, natomiast jego współnicy do wsi takiej trafili. W ich zachowaniu i stosunku do gospodarzy wyraźnie dało o sobie znać poczucie wyższości i poczucie misji. Jednakże mieszkańcy Wioski Węży niezbyt wdzięcznym sercem przyjęli nowinkę z dalekiego świata. Podczas seansu, początkowo wypełniony szczelnie plac opustoszał a następnego dnia „kiniarze” usłyszeli uprzejme: „dziękujemy, że przyjechaliście, by pokazać nam film ale nie wracajcie tu więcej. To, co zobaczyliśmy sprawiło, że bolały nas głowy, nie mogliśmy myśleć”.

Przytoczona anegdota prezentuje postawę elitarną nie egalitarną, postawę świadomego odrzucenia szumu informacyjnego, który coraz szczelniej wypełnia życie uczestników cywilizacji technicznej. Nie wartościuje naszkicowanych tu postaw jedynie odnotowuję je. Poza wieloma innymi ich wariantami istnieje jeszcze jedna, ważna dla nas możliwość – zwrotu (nie powrotu, choć i ten miewa miejsce) ku wartościom światopoglądu tradycyjnego.

III

Od chwili wydania w roku 1909 *Les rites de passage* A. van Gennepa upłynęło dziewięćdziesiąt lat. W tym czasie stworzona przez francuskiego badacza koncepcja zyskała status szacownej klasyki a nawet „pokryła się patyną” na tyle, by deklarowana współcześnie chęć badania obrzędów przejścia budziła pewne zdziwienie. Gdzie ich bowiem szukać? Przychodzimy na świat i odchodzimy zeń w szpitalu, gdzie dwa te najdonioślejsze dla naszej egzystencji akty są technicyzowane i – w sensie społecznym – marginalizowane, a śmierć wręcz wstydliwie ukrywana. Przekraczanie progu dojrzałości rozmyło się, cezura jest nieostra, zaś wobec modnego kultu młodości fakt bycia człowiekiem dorosłym nie jest niczym, co warto byłoby demonstrować. Przeciwnie, jak ktoś powiedział o Hollywood: „Wszyscy są młodzi, tylko coraz trudniej wejść pod górę”. Prestiż społeczny, w tradycyjnych społecznościach najściślej związany z wiekiem, wiedzą i doświadczeniem, ma obecnie inne wyznaczniki.

O obrzędach przejścia, nie nazywając ich w ten sposób, pisano na wiele lat przed van Gennepem. Doskonałym przykładem jest tu chociażby praca F. Boasa poświęcona organizacji społecznej i tajnym stowarzyszeniom Kwakiutłów (1897). Jednakże to van Gennep pierwszy stwierdził, iż „życie jednostki w społeczeństwie jest serią przejść z jednej grupy wiekowej do kolejnej, z jednego stanowiska na drugie. Gdziekolwiek istnieje subtelna różnica pomiędzy poszczególnymi grupami wiekowymi i zawodowymi, przejściu z jednej z nich do drugiej towarzyszą specjalne działania” (van Gennep 1977, s. 2). Szczególnym rodzajem obrzędów przejścia jest inicjacja.

Nader ostrożną opinię co do możliwości prowadzenia prac poświęconych rejestrowanym obecnie obrzędom przejścia sformułował M. Buchowski. Postuluje on daleko idącą rozważę na etapie klasyfikowania badanych zjawisk. „Wydaje się, że obrzędy przejścia nie powinny być rozumiane zbyt szeroko, a więc jako wszelkie obrzędy, w których prawie zawsze doszukać się można zmiany statusu, lecz jako te, których podstawowym celem jest zmiana statusu społecznego” (1987a, s. 260). Wyraża także przekonanie, że w świetle przyjętego przezeń rozumienia terminu „inicjacja” – jako obrzędu wprowadzenia i włączenia jednostki lub grupy osób do określonej grupy wiekowej lub charakteryzującej się elitaryzmem, a także obrzędu nadania stanowiska lub pozycji społecznej – niemożliwe jest włączenie do tej kategorii „uroczystości właściwych współczesnym przejawom życia społecznego, bowiem analogie formalne nie mogą stanowić w tym przypadku decydującego kryterium” (Buchowski 1987b, s. 161).

Przytoczone uwagi, zwłaszcza dotyczące zakresu terminu „inicjacja” sugerują twierdzącą odpowiedź na pytanie czy obrzędy przejścia należą do przeszłości. O ile jednak w pełni podzialam troskę ich Autora o klarowny ogląd badanych zjawisk, o tyle nie do końca zgadzam się z wyznaczonymi przezeń granicami. W wydanej ponad dwadzieścia lat temu pracy trójki polskich etnologów – T.M. Ciołka, J. Olędzkiego i A. Zadrożyńskiej – poświęconej

świętowaniu w Polsce znalazły się także rozważania dotyczące współczesnych form inicjacji występujących w naszej kulturze. Czytamy: „Teraz, tak samo jak niegdyś, człowiek z racji swej egzystencji biologicznej i społecznej podlega szeregowi rytuałów uświadamiających jemu i odpowiedniej grupie społecznej, kim jest, co powinien, co może, a czego mu nie wolno czynić od tej pory i jaki jest nadrzędny układ odniesienia obowiązujących go od tej chwili norm. Mamy więc dziś do czynienia z uroczystościami inicjacyjnymi związanymi z przyjściem człowieka na świat [...], zawieraniem związku małżeńskiego [...], szczególną reinicjacją do stanu wolnego [...], jaką stanowi rozwód, oraz z uroczystościami rozstania się z życiem [...]. Jednocześnie też niezwykle ważne są współczesne inicjacje wynikające z toczącego się życia człowieka i zdobywania przez niego przeróżnych umiejętności. Inicjacją jest więc «pasowanie na ucznia», a także coroczne wręczenie świadectw szkolnych, matura [...], immatrykulacja [...] czy uroczyste wręczenie dyplomu uprawniające do wykonywania określonego zawodu. Inicjacją jest również uroczyste wręczenie pierwszego dowodu osobistego [...], przysięga składana przez żołnierzy [...], akademicka uroczystość promowania doktorów” (1976, s. 212–213).

Różnica w sposobie widzenia badanych zjawisk przez cytowanych badaczy jest oczywista. Na obecnym etapie moich własnych prac nie chciałabym rozstrzygać czyje stanowisko uważam za słuszne. Spodziewam się, że dalsze badania dostarczą mi argumentów umożliwiających podjęcie decyzji. Nie wydaje mi się przy tym słuszne wypowiadanie się w sposób kategoryczny, dopóki nie rozpoznam – choćby w najogólniejszych zarysach – możliwego spectrum najnowszych form obrzędów przejścia. Czy zaliczyć do nich np. takie rytuały pop-kultury jak talk-show czy teleturnieje? Jak sklasyfikować „falę”, jak traumatyczne doświadczenie pobytu w szpitalu² a jak – charakterystyczny dla społeczeństwa postmodernistycznego – renesans parapsychologii?

Współczesne badania obrzędów prowadzone w obrębie kilku dyscyplin, zwłaszcza ich nurt wykrystalizowany na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych a kontynuowany obecnie – zatem przypadający na okres późniejszy niż ten, w którym sformułowane zostały przytoczone opinie – sugerują niezwykle ciekawe możliwości poznawcze obejmujące także obrzędy przejścia³.

IV

W literaturze poświęconej interesującej nas kategorii działań do najbardziej cenionych należą prace V.W. Turnera, który stał się niekwestionowanym autorytetem w tej dziedzinie. Jego pierwszy artykuł, na temat fazy liminalnej,

² Na zagadnienie to zwrócił moją uwagę pan Tomasz Rakowski. Przygotowuje on pracę magisterską z zakresu *body language*, na przykładzie zachowań osób hospitalizowanych.

³ Obszerne omówienie stanu badań, obejmujące także okres przed rokiem 1990, zob.: Kowalska 1995, s. 26–36.

ukazał się w roku 1964 w tomie materiałów z sympozjum poświęconego nowym podejściom w badaniach religii, wydanym pod redakcją J. Helm, a w osiem lat później wszedł do zbioru najbardziej znaczących publikacji religioznawczych, wydanego przez W.A. Lessę i E.Z. Vogta (1972). W latach następnych ukazały się kolejne jego prace (Turner 1969, 1979, 1986) wraz z najgłośniejszą – *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual* (1967).

Z grona innych badaczy, którzy wnieśli znaczący wkład w dziedzinie interesujących nas badań należy wymienić przynajmniej tych najważniejszych. Najwcześniej, bo w roku 1957 ukazało się dzieło Mircea Eliadego poświęcone mistycznym narodzinom inicjowanego. Z kolei M. Gluckman zredagował tom *Essays on the Ritual of Social Relations* (1962) publikując w nim artykuł poświęcony obrzędom przejścia, a w roku 1965 ukazała się praca F.W. Younga *Initiation Ceremonies: A Cross-cultural Study of Status and Dramatization*. J. La Fontaine zawdzięczamy dzieło *Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge across the World* (1985) poprzedzone o ponad dekadę udziałem tegoż badacza w zbiorowym przedsięwzięciu *The Interpretation of Ritual* (1972). W drugiej połowie lat siedemdziesiątych. Pojawiły się prace podsumowujące dotychczasowe badania. M. Vizedom przedstawiła wówczas interesujące studium poświęcone miejscu obrzędów przejścia w badaniach antropologicznych (1976), zaś wartościowa propozycja metodologiczna stanowiła przedmiot dysertacji doktorskiej J.A.M. Snoecka (1987). Sygnałem swoistej „dekadencji” kierunku jest praca M. Green *The Path through the Labyrinth. The Quest for Initiation into the Western Mystery Tradition* (1988) skoncentrowana na okultystycznych wątkach obrzędów przejścia. Poczynając od lat dziewięćdziesiątych widzimy powrót do analiz obrzędów zarejestrowanych w społecznościach plemiennych. Należą do nich m.in. praca J. Towlesa poświęcona inicjacji ludu Mbu z Zairu (1993) i zbiorowe dzieło pod redakcją N.C. Lutkehaus i P.B. Roscoe na temat kobiecych inicjacji z terenu Melanezji (1995). Pojawiają się też nowe próby ujęcia całości problematyki jak np. *Rites de passage* J. Holm i J. Bowkera (1994).

Jeśli idzie o polskie badania obrzędów interesującej nas kategorii najważniejsze wydają mi się trzy prace. W kilkanaście lat po ukazaniu się dzieła van Gennepa, S. Poniatowski opublikował studium *Przyczynek do badania izolacji obrzędowej* (1921). W roku 1954 z kolei, R. Stopa przedstawił artykuł *Inicjacja u krajowców Afryki Południowo-Zachodniej jak prototyp instytucji kształcącej i wychowawczej*. A wreszcie w roku 1966, więc równoległe z pracami Turnera, Younga i Gluckmana, ukazał się artykuł M. Wieruszewskiej *Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w belchatowskim*. Do cymeliów zaś należy zaliczyć rozprawkę T. Sinko *Misteria eleuzyjskie i egzaminy dojrzałości* (1934).

Szczególny wpływ na rozkwit zainteresowań badaniami różnych form obrzędów, zachowań rytualizowanych i symboliki ruchu miała inicjatywa sir J. Huxleya. W czerwcu 1965 roku zorganizował on w Towarzystwie Królewskim w Londynie dyskusję na temat rytualizacji zachowań ludzi i zwierząt. W dyskusji tej wzięli udział najbardziej prominentni badacze

z grona zoologów i antropologów zajmujących się zagadnieniami wspomnianymi i pokrewnymi. Byli wśród nich – oprócz organizatora – K. Lorenz, R.A. Hinde, D. Morris, N. McCullen i I. Eibl-Eibesfeld, a ze strony antropologów kultury E. Leach, M. Fortes i V. Turner – by wymienić najbardziej znanych. Wyniki dyskusji opublikowane zostały w *Philosophical Transactions of the Royal Society in London* (1966).

Jak w przypadku większości znaczących inicjatyw interdyscyplinarnych, tak i tym razem ujawnione zostały nowe możliwości badawcze. Przede wszystkim zmianie uległo podejście do badań obrzędów poszerzone o aspekt symboliczny i biologiczny. Bez *Dyskusji* nie powstałyby zapewne takie prace jak *Symbolism in a Ritual Context: Aspects of Symbolic Action* N. Munn (1973), *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual* G. Lewisa (1980), doskonałe analizy rytuału M. Blocha (1980, 1992) czy niezmiernie ważne opracowanie zbiorowe *The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis* wydane pod opieką merytoryczną m.in. E. d'Aquili, Ch. Laughlina i J. McManus (1979). Znalazło się w nim miejsce dla takich zagadnień jak: rytuał i etnologia porozumiewania się, neurobiologiczne podstawy mitów i rytuałów, w tym zwłaszcza rytuałów prowadzących do transu, rytuał a społeczna percepcja, rytuał a stres itp.

Bez *Dyskusji* nie otrzymalibyśmy też najpewniej znaczących prac zbiorowych powstałych w ostatnich latach. Do najważniejszych wśród nich zaliczam *Shooting the Sun. Ritual as meaning in West Sepik* wydaną pod redakcją B. Juillerat (1992), *Understanding rituals* zredagowaną przez D. de Coppeta (1992), *Celebrations of Identity. Multiple Voices in American Ritual Performance* przygotowaną pod merytoryczną opieką P. Frese (1993). Niemniej ważne wydają mi się prace C. Humprey i J. Laidlaw *The archetypal Action of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite Worship* (1994) oraz J. Rose-Evans *Passages of the Soul. Ritual Today* (1994). Ostatnia wśród wymienionych jest pozycją zasługującą na szczególną uwagę. Sam jej autor zresztą jest postacią nietuzinkową – dyrektor teatru o opinii nowatora, wykładowca w Juilliard School of Music w Nowym Jorku i Royal Academy of Dramatic Art w Londynie a także kaznodzieja (sic!) w Westminster Abbey. W *Passages of the Soul* wychodzi w swych rozważaniach od analizy funkcjonowania w rytuale archetypicznych form ruchu takich jak podróż, pielgrzymka, okrażanie góry itp. Odwołuje się do kulturowych korzeni ich znaczeń i mówi o zastosowaniu w życiu współczesnym. Wykorzystuje przy tym m.in. własne doświadczenia wyniesione z prowadzenia warsztatów ruchowych.

Dyskusja zainicjowana przez sir Huxleya miała niewątpliwie wpływ na rozwój badań w dziedzinach komunikowania się niewerbalnego i antropologii ciała, docenianych przez każdego odpowiedzialnego badacza wszelkich form obrzędów. Wśród powstałych w ostatniej dekadzie prac poświęconych komunikowaniu niewerbalnemu na uwagę zasługują dwie pozycje – *Experiments in Social Interaction*, zbiorowe przedsięwzięcie wydane przez M. Argyle (1994) i *Human Action Signs in Cultural Context. The Visible and Invisible in Move-*

ment and Dance pod redakcją B. Fanell (1995). Z kolei, wśród publikacji z dziedziny antropologii ciała należy wymienić *The Body of Myth. Mythology, Shamanistic Trance and the Secret Geography of the Body* autorstwa N.J. Sansonese (1994) oraz pracę zbiorową zredagowaną przez F. Mascia-Lees i P. Shape, *Taboo, Torture Mutilation and Adornment. The Dematuralization of the Body in the Culture and Text* (1992). Pragnę też wspomnieć o ciekawej propozycji polskiego autora, Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności* (1995).

Jeden jeszcze nurt badań nie może tu zostać pominięty. Myślę o pracach poświęconych subkulturom, zwłaszcza subkulturom młodzieżowym. Do ważniejszych ujęć tego zagadnienia zaliczana jest praca zbiorowa zredagowana przez E. Fuchs (1976). W kilka lat później T. Polhemus i L. Proctor zajęli się stylem pop (1984) a M. Brake dokonał opracowania kultur i subkultur młodzieżowych w Ameryce, Wielkiej Brytanii i Kanadzie (1985). W Polsce, z przyczyn oczywistych, zagadnienia te długo nie były badane. Bibliografię opracowań poświęconych subkulturze młodzieżowej, obejmującą lata 1980–1994 zestawiała A. Śliwińska. Sklasyfikowaniem jego form zajął się M. Pęczak (1992), genezą T. Sołtysiak, a analizą światopoglądu młodzieży A. Gurycka (1994), M. Jędrzejewski (1993) i grono badaczy skupionych wokół M. John-Borys (1994). Podkultury młodzieżowe w środowisku szkolnym i poza nim stały się przedmiotem zbiorowego opracowania pod redakcją S. Kawuli i H. Machela (1995).

Pracą pozornie odległą tematycznie od wspomnianych tu wyżej są *Transgresje*, czterotomowe wydawnictwo powstałe w wyniku konwersatorium prowadzonego przez M. Janion na Uniwersytecie Gdańskim, na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Przedmiotem konwersatorium było „przekraczanie siebie, norm, konwencji, ról, przyjętych wyobrażeń – pokonywanie tego, co gotowe” (Janion 1981, z tekstu na skrzydełku). Zgromadzone materiały – opracowania, analizy i oryginalne teksty tworzące rodzaj przewrotnych „wypisów z literatury”, w swej głębokiej warstwie są różnymi wariantami odpowiedzi na pytanie o środki i mechanizmy, którymi człowiek posługuje się w konfrontacji ze światem.

Transgresje, przejścia.... Być może skojarzenie z obrzędami przejścia wyda się w pierwszej chwili nieco limerackie. Czy jednak rzeczywiście? Na to i szereg innych pytań chciałabym znaleźć odpowiedź. Bezpośrednią wskazówką odnośnie perspektyw badania obrzędów przejścia we współczesności jest pozyskana przeze mnie w roku ubiegłym informacja o pracach prowadzonych przez francuską uczoną dr Michelle Fellous, przygotowującą książkę na temat kreacji rytów w zachodnim społeczeństwie posmodernistycznym⁴.

⁴ Za przekazanie ich dziękuję p. dr Marii Gołębskiej z Zespołu Filozofii Kultury IFiS PAN.

LITERATURA

- d'Aquili E. G., Laughlin Ch. D., McManus J. (and others)
1979 *The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis*, New York.
- Argyle M. (red.)
1994 *Experiments in Social Interaction*, Aldershot.
- Bauman Z.
Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności, Warszawa.
- Benthall J., Polhemus T. (red.)
1975 *The Body as a Medium of Expression. Essays Based on a Course of Lectures Given at the Institute of Contemporary Arts*, London.
- Bloch M.
1980 *Ritual Symbolism and Nonrepresentation of Society*, [w:] M. Le Cron-Foster, S.H. Brandes, *Symbol as Sense*, New York–London–Toronto, s. 93–102.
1992 *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge–New York–Port Chester–Melbourne–Sydney.
- Boas F.
1897 *The Social Organisation and the Secret Societies of Kwakiutl Indians*, Annual Reports of the Smithsonian Institution for the Year Ending June 30.1895, Washington.
- Brake M.
1985 *Comparative Youth Culture. The Sociology of Youth Cultures and Youth Subcultures in America, Britain and Canada*, London.
- Buchowski M.
1987a *Inicjacja*, [w:] Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa–Poznań, s. 160–161.
1987b *Obrzędy przejścia*, [w:] Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, s. 259–260, Warszawa–Poznań.
1992 *Logika sprawczej mocy obrzędów*, [w:] B. Tuchańska (red.), *Miedzy sensem i genami*, Warszawa, s. 105–126.
- Caillouis R.
1976 *Żywiol i ład*, Warszawa.
- Carpentier A.
1977 *Koncert barokowy*, Warszawa.
- Cassirer E.
1977 *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa.
- Ciołek M., Olędzki J., Zadrożyńska A.
1976 *Wyrzeczysko. Rzecz o świętowaniu w Polsce*, Warszawa.
- Coppet D. de (red.)
1992 *Understanding Rituals*, London–New York.
- Eliade M.
1997 *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne: narodziny mistyczne*, Kraków (I wyd. 1956).
- Farnell B. (red.)
1995 *Human Action Signs in Cultural Context. Visible and Invisible in Movement and Dance*, London.
- Fellous M.
1998 *Narodziny i życie rytów, tezy wykładu wygłoszonego w październiku 1998 r., w Warszawie, maszynopis w posiadaniu autorki.*
- Frese P. R. (red.)
1993 *Celebrations of Identity: Multiple Voices in American Ritual Performance*, Westport–London.

- Fuchs E. (red.)
1976 *Youth in a Changing World. Cross-cultural Perspectives and Adolescence*, World Anthropology, The Hague.
- Gennep A. van
1909 *Les rites de passage*, Paris.
- Gluckman M.
1962 *Les rites de passage*, [w:] M. Gluckman (red.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester.
- Green M.
1988 *The Path through the Labyrinth. The Quest for Initiation into the Western Mystery Tradition*, Shaftsbury.
- Gurycka A.
1994 *Reprezentacja świata w umysłach młodzieży. Geneza*, Warszawa–Olsztyn.
- Haber F. C.
1988 *Darwinowska rewolucja w pojęciu czasu*, [w:] A. Zajączkowski (red.), *Czas w kulturze*, Warszawa, s. 375–402.
- Haydu G. G. (red.)
1979 *Experience Forms. Their Cultural and Individual Place and Function*, World Anthropology, The Hague–Paris–New York.
- Herd G. H.
1982 *Rituals and Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*, Berkeley–London.
- Holm J., Bowker J.
1994 *Rites of the Passage*, London.
- Humphrey C., Laidlaw J.
1994 *The Archetypal actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by Jain Rite of Worship*, Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology, Oxford.
- Huxley J. S. (red.)
1966 *A Discussion of Ritualization of Behavior in Animal and Men*, Philosophical Transactions of the Royal Society in London, series B, no 772, vol. 251, London, s. 247–524.
- Janion M., Majchrowski Z. (red.)
1982 *Odmieńcy*, [w:] *Transgresje*, t. 2, Gdańsk, s. .
- Janion M., Rosiek S. (red.)
1984 *Osoby*, [w:] *Transgresje*, t. 3, Gdańsk, s. .
1986 *Maski*, [w:] *Transgresje*, t. 4, cz. 1–2, Gdańsk, s. .
- Jędrzejewski M.
1993 *My, śmiecie (git ludzie, sataniści, krysznaici)*, Warszawa.
- John-Borys M. (red.)
1994 *Dorastający w relacjach ze światem*, Katowice.
- Juillerat B. (red.)
1992 *Shooting the Sun. Ritual as Meaning in West Sepik*, Washington.
- Kawula S., Machel H. (red.)
1995 *Podkultury młodzieżowe w środowisku szkolnym i pozaszkolnym*, Warszawa.
- Kowalska J.
1995 *Koło bogów. Ruch i taniec w mitach i obrzędach*, [w:] A. Woźniak (red.), *Biblioteka Etnografii Polskiej*, t. 50, Warszawa.
- Krasnodębski Z.
1986 *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa.
- La Fontaine J.
1985 *Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*, Harmondsworth.
- La Fontane J. (red.)
1972 *The Interpretation of Ritual*, London.

- Leeuw G., van der
1978 *Femomenologia religii*, Warszawa.
- Le Goff J.
1988 *Od czasu średniowiecznego do czasu nowożytnego*, [w:] A. Zajączkowski, *Czas w kulturze*, Warszawa, s. .
- Lewis G.
1980 *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual*, Cambridge.
- Lutkehaus N. C., Roscoe P. B. (red.)
1995 *Gender Rituals. Female Initiation in Melanesia*, New York-London.
- Mascia-Lees F. E., Shape P. (red.)
1992 *Tattoo, Torture, Mutilation and Adornment. The Denaturalization of the Body in the Culture and Text*, Albany.
- Mayled J.
1986 *Initiation Rites*, Hove.
- Munn N. D.
1973 *Symbolism in a Ritual Context. Aspects of Symbolic Action*, [w:] J. J. Honigmann, *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, s. 579-612.
- Osiatyński W.
1980 *Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi amerykańskimi*, Warszawa.
1982 *Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi radzieckimi*, Warszawa.
- Pęczak M.
1992 *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa.
- Polhemus T., Proctor L.
1984 *Pop Styles*, London.
- Poniatowski S.
1921 *Przyczynek do badania izolacji obrzędowej*, *Archiwum Nauk Antropologicznych*, t. 1, nr 7, Lwów.
- Ricoeur P.
1986 *Symbolika zła*, Warszawa.
- Roose-Evans J.
1994 *Passages of the Soul. Ritual Today*, Shaftsbury.
- Sansonese J. N.
1994 *The Body of Myth. Mythology, Shamanistic Trance and the Sacred Geography of the Body*, Rochester.
- Sinko T.
1934 *Misteria eleuzyjskie i egzaminy dojrzałości*, „Przegląd Powszechny”, t. 51 (201), s. 221-240.
- Snoeck J. A. M.
1987 *Initiations: A Methodological Approach. The Application of Classification and Definition Theory in the Study of Rituals*, Leiden.
- Sołtysiak T.
1995 *Uwarunkowania środowiskowe i determinanty subiektywne uczestnictwa nieletnich w podkulturach*, Bydgoszcz.
- Stopa R.
1954 *Inicjacja u krajowców Afryki Południowo-Zachodniej jako prototyp instytucji kształcącej i wychowawczej*, „Przegląd Orientalistyczny”, t. 18, s. 10-18.
- Śliwińska A.
1994 *Subkultury młodzieżowe. Wybór literatury z lat 1980-1994*, Opole.
- Tokarska J.
brw. *Analiza obrzędów inicjacji*, maszynopis w posiadaniu autorki.
- Tomicki R.
1990 *Ludzie i bogowie. Indianie meksykańscy wobec Hiszpanów we wczesnej fazie konkwisty*, [w:] M. Frankowska (red.), *Biblioteka Etnografii Polskiej*, t. 43, Warszawa.

- Towles J. A.
 1993 *Nkumbi Initiation. Ritual and Structure among the Mbu of Zaire*, Annales Musée Royal de l'Afrique Centrale, Series humaines, vol. 137.
- Turner V. W.
 1964 *Between and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, [w:] J. Helm (red.) *Symposium on New Approaches to the Study of Religion*, Seattle.
 1967 *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, New York.
 1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Chicago.
 1979 *Process, Performance and Pilgrimage. A Study in Comparative Symbolology*, Ranchi Anthropology Series, vol. 1, New Delhi.
 1986 *The Anthropology of Performance*, New York.
- Vizedom M.
 1976 *Rites and Relationship. Rites of Passage and Contemporary Anthropology*, Sage Research Papers in the Social Science. Cross-Cultural Series, vol. 4, no 90–127.
- Wieruszevska M.
 1966 *Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w bełchatowskim*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 8, s. 23–80.
- Young F. W.
 1965 *Initiation Ceremonies. A Cross-cultural Study of Status Dramatization*, New York.
- Zadrozńska A.
 1988 *Powtarzać czas początku, cz. II: O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia*, Warszawa.

JOLANTA KOWALSKA

THE CONCEPT OF THE RITE OF PASSAGE AND THE CULTURAL REALITY OF THE END OF THE 20th CENTURY. AN INTRODUCTION

Summary

Ninety years have passed since A. van Gennep first published his "Rites de passage" in 1909. The concept now belongs to the "much respected classical heritage of social sciences", some even say "covered with patina". Contemporary attempts at studying rites of passage of our times may seem odd. Where should we look for them?

The two most important "passages" of our life – birth and death – take place in hospitals where they are the objects of technicalization and social marginalization, death tends to be concealed. Passage to maturity is obliterated with no clear borderline. Young age is fashionable and worshipped and thus adulthood is nothing worth displaying. It is only in traditional societies where social prestige was associated with age, knowledge and experience, in modern times prestige has quite different determinants.

In 1987 Michał Buchowski wrote about possibilities of studying and describing contemporary rites of passage, particularly initiations. He recommended a great circumspection already at the stage of classifying objects of our studies. I agree with him and his concern for clarity of the image of the phenomena, nevertheless I don't wholly approve of the suggested limits. Studies on contemporary rituals, especially the approach formed in the late 80ties and early 90ties still continued seem very promising in their cognitive possibilities, providing interesting explanations of rites of passage.

The article presented here is an introduction to the studies intended to be continued. I consider the qualities which in our culture are attached to the turning points – the end of one epoch and beginning of the next one. The kind of atmosphere associated with the end of "periods of long duration", both in individual and global dimensions.

My own considerations are presented together with the assumptions and results of the studies on the subject within recent ten years.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek