

I. STUDIA I MATERIAŁY

MARCIN ANDRZEJ KAFAR

Łódź

ROZWAŻANIA O ANTROPOLOGII VICTORA WITTERA TURNERA

Dotychczas, o ile wiem, przetłumaczono na język polski tylko jeden tekst wybitnego brytyjskiego antropologa — Victora Turnera¹. Wszelako czytając literaturę z zakresu nauk społecznych i nauk o kulturze, dostrzegamy rosnące na przestrzeni kilku ostatnich lat zainteresowanie ideami brytyjskiego symbolisty. Rzeczowe odwołania do koncepcji dialektyki struktury i *communitas*, liminalności czy dramatów społecznych znajdujemy w pracach Jerzego Sławomira Wasilewskiego, Rocha Sulimy, Marka Czyżewskiego². Choć wymienieni autorzy — ze względu na obszary interpretacyjne, w jakich się poruszają — odnoszą się jedynie do niewielkiego skrawka bogatego dorobku Turnera, to ich rozważania zasługują na uwagę przede wszystkim dlatego, że podbudowane są znajomością oryginalnych tekstów autora *The Ritual Process*, co stworzyło szansę (moim zdaniem w dużej mierze wykorzystaną) na wystarczająco wnikliwą egzegezę jego myśli. Etnolog, folklorysta i socjolog pokazują także, co równie ważne, jak inspirujące i twórcze mogą być dziś pomysły Turnera dla różnych dyscyplin wiedzy. Tę niewątpliwie interesującą, ale wymagającą dalszych badań kwestię pozostawiam do rozwinięcia przy innej okazji.

¹ Chodzi o fragment książki Turnera *From Ritual to Theater. Human Seriousness of Play*, PAJ Publications, New York, 1982, wydany pt. *Teatr w codzienności, codzienność w teatrze* (Turner, 1988). Wiem, że obecnie redakcja kwartalnika „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” przygotowuje do druku dwa inne szkice Turnera. Obok nich prawdopodobnie ukaże się artykuł amerykańskiego uczonego, Mathieu Deflema, do którego sięgałem, pisząc niniejszy szkic (Zob. Deflem, 1991). O zamiarze publikacji tekstu Deflema dowiedziałem się po zakończeniu pracy nad moim artykułem.

² Jerzy Sławomir Wasilewski jako pierwszy z polskich badaczy odwołał się do koncepcji wypracowanych przez Turnera, wykorzystując je w kontekście etnologicznych rozważań o kulturowych tabu (Wasilewski, *Tabu...*, 1989). Roch Sulima w interesujący sposób zastosował nośne pojęcia struktury i *communitas* w analizie lokalnego fenomenu młodzieżowej subkultury operującej imieniem publicznym „Józef Tkaczuk” (Sulima, *Józef...*, 1995). Turnerowskim duchem przeniknięta jest również inna praca tego autora (Por. Sulima, 2000). Marek Czyżewski wykazał dużą wartość analityczną innych Turnerowskich kategorii, mianowicie dramatu społecznego i rytuału, włączając je w zaproponowaną przez siebie teorię dyskursu publicznego (Czyżewski, 1997).

W tym szkicu będzie mnie natomiast interesował proces wyłaniania się najważniejszych koncepcji teoretycznych Victora Turnera, które postaram się zaprezentować w powiązaniu z wątkami biograficznymi. Sądzę bowiem, że aby odczytać Turnerowskie idee we właściwym im kontekście, musimy mieć na uwadze także jego doświadczenia osobiste, można rzec, swoiste dramaty życiowe, jakie były udziałem tego wybitnego brytyjskiego antropologa, by użyć języka stosowanego przez niego samego. Punktem wyjścia moich rozważań jest przyjęcie stanowiska wypracowanego przez Mathieu Deflema, który w tekście syntetyzującym naukowe dokonania autora *Rytualnego procesu* mówi wprost o zbieżności zwrotów intelektualnych ze zwrotami w życiu prywatnym Turnera, słusznie, moim zdaniem, upatrując w tych ostatnich także źródeł zmian sposobu jego antropologicznego myślenia (w którym mieściło się również myślenie o antropologii) (Deflem, 1991).

Przygoda Turnera z nauką o kulturze w jej wymiarze akademickim zaczęła się po II wojnie światowej, kiedy to podjął on studia antropologiczne na University College w Londynie. Był to moment ponownego rozpoczęcia nauki w szkole, do której uczęszczał jeszcze przed wojną, wówczas studiując język angielski i literaturę. Kiedy dwudziestokilkuletni Turner (ur. w 1920 roku w szkockim Glasgow) wstępował na powrót w progi uczelni, miał w pamięci traumatyczne doświadczenia czasu wojny (ze względu na swe przekonania antymilitarne „przeczekanej” w siłach pomocniczych armii angielskiej) i dzieciństwo spędzone z matką — Violet Witter, aktorką Szkockiego



Teatru Narodowego, w domu jej rodziców. Ten fakt w biografii Turnera zasługuje na podkreślenie, gdyż, jak zgodnie uznają badacze i komentatorzy jego myśli³, późniejsze koncepcje dramatów społecznych narodziły się pośrednio właśnie dzięki wciąż żywej w pamięci Turnera atmosferze teatru, gry i aktorstwa doświadczonych w domu dzieciństwa, a praktykowanych jeszcze długo potem, także w czasie akademickich dysput i wykładów⁴.

Należy wspomnieć o jeszcze jednym ważnym wydarzeniu w życiu Turnera, jakie miało miejsce podczas wojny. Oto w 1943 roku poznaje i żeni się z Edith Davis — kobietą będącą nie tylko żoną

³ Piszą o tym m.in. Roger D. Abrahams (1995, s. V), Mathieu Deflem (1991), a także Beth Barrie (notatki..., www.indiana.edu).

⁴ Dla przykładu Roger Abrahams, wspominając Turnera, nazwał go nie tylko wspaniałym wykładowcą i pedagogiem, ale także „akademickim showmanem”, potrafiącym z równą swobodą wciełać się podczas wykładów w rolę mistrza ceremonii, kłowna czy mędrca (Abrahams, 1995, s. V).

i matką ich pięciorga dzieci, ale również muzą, twórczym natchnieniem podejmowanych przez niego wyzwań naukowych, krytykiem jego prac, a nierzadko też ich współautorem, nieraz, co charakterystyczne, współautorem kryjącym się za licznymi aluzjami i niuansami esejów sygnowanych nazwiskiem jej męża. W wymiarze osobistym była wreszcie Edith dla Turnera dobrym duchem, filarem, na którym mocno wspierał się przez całe swoje życie.

Pierwsze lata ich wspólnego życia cementowały przeciwności losu wojny, narodziny dwóch synów i — już po ogłoszeniu przez Niemcy kapitulacji — wędrówki z cygańskim taborem w okolicy miasteczka Rugby Town. To właśnie wtedy Turner w jednej z publicznych bibliotek trafia na książkę Margaret Mead *Dojrzwanie na Samoa* oraz *The Andaman Islanders* Roberta Radcliffe-Browna, i to właśnie wtedy antropologia zaczyna zapuszczać w nim, jak się dziś okazuje, głębokie korzenie. Grunt dla nich przygotowują wykłady i seminaria odbywane z tuzami ówczesnej antropologii brytyjskiej: Meyerem Fortesem, Daryllem Fordem, Edmundem Leachem, Raymondem Firthem, aby wspomnieć tylko kilka postaci z szerokiej plejady ówczesnych znakomitości intelektualnych napotkanych w University College. Tytuł BA (Bachelor of Arts), będący odpowiednikiem polskiego licencjatu, trafia do rąk Turnera w roku 1949, a rok później — już w Manchesterze — po obronieniu pracy u Maxa Gluckmana Turner otrzymuje stopień MA (Master of Arts). Wkrótce potem Gluckman, przewodzący wówczas katedrze antropologii na Manchester University, składa mu propozycję otrzymania grantu na badania w Afryce.

Korzystając z nadarzającej się okazji, Turner wyjeżdża w 1950 roku do Północnej Rodezji, by w ramach projektów realizowanych przez Rhodes Livingstone Institute prowadzić własne badania. Jego prace w Mukanza i innych wioskach zasiedlonych przez plemię Ndembu odbywały się w dwóch cyklach: pierwszy przypada na okres od grudnia 1950 do lutego 1952 roku, drugi zaś od maja 1953 do czerwca 1954⁵. Ich wynikiem jest obfity materiał etnograficzny przedstawiony w pierwotnej postaci jako monografia kultury



⁵ Deflem (1991) za Edith Turner zwraca uwagę na dość interesujący szczegół związany z wyjazdem Turnera do Afryki, mianowicie pierwotnie obiektem jego eksploracji miało być plemię Mambwe, ale w ostatniej chwili do Instytutu w Lusace, gdzie Turner przygotowywał się do rozpoczęcia pracy terenowej, dotarł telegram od Gluckmana, w którym sugerował on zmianę wcześniejszych planów i wyjazd do Mwinilunga, jednej z prowincji położonej w północno-zachodniej części Rodezji, zamieszkiwanej przez ludność Ndembu. Swoją drogą ciekawe, jak rozwinęłaby się myśl Turnerowska w przypadku zetknięcia z kulturą plemienia Mambwe, znacznie „uboższą” w rytuały niż kultura Ndembu.

Ndembu, za którą w 1955 roku jej autor otrzymuje doktorat. Dysertacja opublikowana jako *Schism and Continuity in African Society. A Study of Ndembu Village Life* (1957), gdy wziąć pod uwagę jej zawartość merytoryczną, mieści się ściśle w problematyce konfliktu społecznego, tematu na różne sposoby podejmowanego przez badaczy z kręgu szkoły manchesterskiej, do której głównych przedstawicieli zwykło się zaliczać także Turnera (Kuper, 1987, s. 197). W *Schism and Continuity* pokazuje on, w odniesieniu do przykładu systemu pokrewieństwa społeczności Ndembu, w jaki sposób grupy radzą sobie w sytuacjach sprzeczności interesów, pojawiających się w sferze ekonomicznej i hierarchiczności struktury społecznej, np. w postaci walki o władzę. Analizy zebranych przez siebie danych dokonuje, budując schemat dramatyzacji zachowań społecznych, które, jego zdaniem, mają charakter procesualny⁶. Dramat społeczny rozgrywa się niejako w czterech aktach. Pojawiający się konflikt daje się rozpoznać jako naruszenie ogólnie obowiązujących w danym systemie społecznym norm i zasad, regulujących obszar współżycia między członkami społeczności. Jest to pierwsza, inicjacyjna faza procesu, który następnie może rozwinąć się w dwóch kierunkach: konflikt daje się bardzo szybko zażegnać na poziomie „ograniczonego pola społecznej interakcji” lub następuje jego eskalacja obejmująca szerokie pola ważnych dla grupy obszarów społecznych działań. Turner nazywa tę fazę „fazą narastającego kryzysu” (*phase of mounting crisis*; Turner, 1978, s. 39). W przypadku zaistnienia sytuacji, gdy rozwój wypadków podlega scenariuszowi narastającego kryzysu, kolejną odsłoną dramatu jest faza uruchomienia różnorodnych mechanizmów mających na celu ograniczenie jego rozprzestrzeniania się. W zależności od skali postępujących rozłamów mogą to być zarówno indywidualne wystąpienia osób uznawanych za autorytety o różnej proveniencji, ale zadziałać mogą także instytucje prawne. Na tym etapie społeczności tradycyjne często sięgają również po rytuały, których „uzdrawiająca” siła okazuje się niekiedy nie do przecenienia. Zdarza się, że rytuały odgrywają niepoślednią rolę także w czwartej, zarazem końcowej, fazie procesu, która zakończyć się może na dwa sposoby: następuje reintegracja społecznej struktury lub ostateczna legitymizacja rozpadu grupy, czyli po prostu schizma. W przypadku badanych przez Turnera Ndembu schizma przybierała zazwyczaj postać przestrzennego odłączenia części wsi, a w sferze symbolicznej wyrażano ją na przykład

⁶ Podkreślane wielokrotnie przez Turnera przekonanie o procesualnym charakterze zjawisk społeczno-kulturowych jest punktem wyjścia właściwie wszystkich podejmowanych przez niego rozważań. Na wykrystalizowanie się takiego poglądu początkowo miał zapewne wpływ silnie oddziałujący na „młodego Turnera” Max Gluckman, optujący za dynamiczną perspektywą analizy zjawisk (Kuper, 1987, s. 186–217), później zaś (po wyjeździe do Ameryki w 1963 roku) zetknięcie z tendencjami szkoły chicagowskiej, przedkładającej ujmowanie rzeczywistości w kategoriach procesu nad posługiwaniem się perspektywą strukturalną. Na temat strukturalnego i procesualnego podejścia w naukach społecznych pisze m.in. M. Czyżewski (Czyżewski, 1997, s. 42–43).

przez ustanowienie nowego rytuału. Taką wymowę ma rytuał *Chihamba*, opisany w *Schism and Continuity*. Pomimo tego, że odprawiany jest w głównej wiosce — Mukanza, to bierze w nim udział kilkanaście innych wiosek, z których część związana była kiedyś ściśle terytorialnie z Mukanza, ale wskutek różnego typu społecznych konfliktów zostały od niej odłączone.

Chihamba jest dla Turnera narzędziem radzenia sobie Ndembu z nową, kłopotliwą sytuacją wyrosłą w obrębie ich struktury społecznej; sytuacja wymagająca podjęcia zdecydowanych działań, w wyniku których społeczność na powrót będzie zdolna osiągnąć stan *equilibrium* (Turner, 1978, s. 41). Wykazując takie podejście do kwestii rytuału, Turner ograniczał się do wskazania jedynie jego funkcjonalnego charakteru. Tym samym nie odbiegał od ogólnej tendencji panującej wówczas w szkole manchesterskiej, jeśli chodzi o te zagadnienia. Były one zresztą traktowane przez to środowisko naukowe, mówiąc łagodnie, po macoszemu. Po latach sam Turner odnosi się do tych spraw w sposób bardzo wymowny, stwierdzając:

Kiedy zaczynałem badania terenowe wśród Ndembu, szedłem ścieżkami wyznaczonymi przez moich poprzedników zatrudnionych w Rhodes–Livingstone Institute for Sociological Research, mającym swą siedzibę w Lusace, administracyjnej stolicy Północnej Rodezji (teraz Zambii). Był to najwcześniej założony instytut w Afryce Brytyjskiej (1938). Aspirował do roli centrum, w którym problem ustanawiania i utrzymywania poprawnych kontaktów między ludnością miejscową a przybyszami wyznaczał podstawowy obszar badawczy. Pod przewodnictwem wpraw Godfreya Wilsona i Maxa Gluckmana, a później Elizabeth Colson oraz Clyde’a Mitchella, wyższych rangą badaczy terenowych (*research officers*), instytut prowadził badania nad plemiennym systemem politycznym, instytucją małżeństwa, systemem pokrewieństwa rodzin, a także nad pewnymi aspektami urbanizacji, migracji zarobkowej, struktury wsi oraz ekologicznych i ekonomicznych systemów plemiennych. Pracownicy instytutu zrobili też wiele w zakresie sporządzania map i klasyfikowania wszystkich plemion obszaru Północnej Rodezji, przyjmując podział na sześć grup i opisując je z użyciem stosowanego pierwotnie nazewnictwa. Jak zauważyła Lucy Mair (1960), rola Rhodes–Livingstone Institute w kształtowaniu polityki — podobnie jak miało to miejsce w przypadku innych instytutów z Afryki Brytyjskiej — polegała nie na „zaleceniu działań w odniesieniu do konkretnych sytuacji”, ale „raczej na takiej analizie sytuacji, w wyniku której tworzący politykę (*policymakers*) (mogli) widzieć bardziej wyraziście, z jakimi zmagają się siłami” (...).

Gdy zaczynałem prowadzić własne badania, rytuał zajmował wśród tych „sił” miejsce mało znaczące. Co więcej, zainteresowanie tymi kwestiami w środowisku badaczy Rhodes–Livingstone nigdy nie było duże: profesor Raymond Apthorpe (1961) zauważył, że wśród 99 publikacji wydanych przez instytut na przestrzeni około trzydziestu lat tylko w trzech ich autorzy poświęcają uwagę rytuałowi. Także teraz, pięć lat później, pomiędzy 31 krótkimi monografiami na temat życia plemiennego Centralnej Afryki wydanymi przez Rhodes–Livingstone, tylko cztery czynią rytuał wiodącym zagadnieniem, z czego autorem dwóch jest piszący te słowa (Turner, 1995, s. 5–6).

Jeśli już badacze z kręgu instytutu decydowali się na podjęcie problemu rytuału, to ograniczali się jedynie do wskazania jego kompensacyjnej roli, jaką pełnił on ich zdaniem w kontekście powstawania i rozwiązywania społecznych konfliktów. Idea była czytelna: oto dzięki rytuałom grupy utrzymują cały czas względną równowagę we wszystkich sferach życia, a ta przyczynia się z kolei do budowania i podtrzymywania społecznej spójności. Ta swoista siła grupowej konsolidacji wyłania się w procesie nieustannego rekapitulowania wartości wyznaczających normy współżycia społecznego. Przykładem wzorcowego stosowania się do tych założeń jest stanowisko ojca antropologii manchesterskiej — Gluckmana, który w jednej ze swych prac w sposób następujący wypowiadał się na temat rytuału:

Nie jest to po prostu wyrażanie spójności i wpajanie ludziom poczucia rangi wspólnoty oraz uczuć społecznych, jak było to ujęte w teoriach Durkheima i Radcliffe—Browna, lecz jest to spotęgowanie rzeczywistych konfliktów pomiędzy regułami życia społecznego oraz utwierdzanie przekonania, iż jedność istnieje pomimo owych konfliktów⁷.

Podporządkowany paradygmatowi szkoły Gluckmana stosunek Turnera do kwestii rytuału daje się zauważyć właśnie w *Schism and Continuity*, gdzie traktowany jest, jak mówi Deflem, jako rodzaj „«społecznego kleju» (*social glue*) spajającego społeczność Ndembu” (Deflem, 1991). Swoje rozważania poświęcone tym zagadnieniom zawiera w rozdziale, któremu nadaje charakterystyczny tytuł: *The Politically Integrative Function of Ritual* i który to rozdział stanowi — co równie wymowne — jedynie niewielką (1/12) część całej pracy.

Wiedząc dziś, jak znaczącą rolę odegrała w późniejszych koncepcjach Turnera problematyka związana z samym rytuałem, szerzej zaś z religijnością w ogóle, można zadać w tym miejscu zasadne, jak sądzę, pytanie: co wpłynęło na zmianę jego nastawienia do tych zagadnień? Odpowiedź na to pytanie jest z pewnością złożona i zdaję sobie sprawę, że przyjęta przeze mnie argumentacja jest jedną z możliwych. Otóż uważam, że zasadniczą rolę odegrały tutaj dwa powiązane ze sobą czynniki, a mianowicie: (i) pojawienie się w jego horyzoncie badawczym intelektualnych narzędzi, które umożliwiły mu przejście od zewnętrznego (funkcjonalno—strukturalnego) badania rytuałów do analizy ich morfologii (w tym badań nad symboliką); (ii) raczej światopoglądowe. Zanim skupimy się na tych kwestiach, zastanówmy się, co spowodowało, że Turner w ogóle zainteresował się problematyką rytuału. W tym wypadku rozsądne wydaje się zwrócenie się ku tropom związanym z badaniami terenowymi. Odnajdujemy je w pracy *The Ritual Process*, gdzie Turner dokonuje retrospekcji badań prowadzonych w Afryce, ukazując pewne

⁷ M. Gluckman, *Seven-year research plan of the Rhodes—Livingstone Institute...*, w: *Human Problems in British Central Africa*, 1945, s. 9; cyt. za: Kuper, 1987, s. 192.

ich aspekty niejako od kuchni, opisując między innymi swoje doświadczenie przełamywania niechęci do rytuału:

Przez pierwsze dziewięć miesięcy pracy w terenie gromadziłem znaczne ilości danych na temat systemu pokrewieństwa, układu przestrzennego wioski, małżeństwa i rozvodu, budżetu rodzinnego i indywidualnego, polityki plemiennej i wioskowej oraz cyklu wegetacyjnego. Zapełniałem mój notatnik genealogiami, odtwarzałem topografię wioski i przeprowadzałem spisy ludności; grasowałem wokół, wychwytyjąc rzadko stosowane terminy lineazy. Jednak **wciąż czulem**⁸, że przyglądam się wszystkiemu z zewnątrz. Uczucie to nie zniknęło nawet wówczas, gdy zacząłem sprawnie posługiwać się językiem tubylców. Jednocześnie przez cały ten czas **byłem świadom** tomotu rytualnych bębnow, rozbrzmiewających w sąsiedztwie mojego obozu, i ludzi, o których wiedziałem, że opuszczają mnie, aby spędzać dni na odgrywaniu rytuałów o tak egzotycznie brzmiących nazwach jak: *Nkula*, *Wubwang'u* czy *Wubinda*. **Ostatecznie pojąłem**, że jeśli rzeczywiście chcę wiedzieć, co jest rdzeniem kultury Ndembu, muszę przełamać moją antypatię do rytuałów i zacząć je badać (...).

Aby **doznać oświecenia**, sięgnąłem wpierw po Dziennik Dystryktowy (*District Notebook*), który jest kompilacją luźnych notatek z codziennych zdarzeń i zapisem obyczajów, sporządzanych na bieżąco przez urzędników administracji kolonialnej, których coś zainteresowało. Znalazłem tam krótkie opisy wierzeń Ndembu w Najwyższego Boga, duchy przodków i różne rodzaje obrzędów. (...) Ujmując różne zjawiska, opisy te nie dawały mi co prawda satysfakcjonujących wyjaśnień w kwestii rozbudowanych i złożonych rytuałów dojrzewania, które widziałem, aczkolwiek rzuciły pewne światło na rytuały, z którymi nie miałem wcześniej styczności.

Moim kolejnym krokiem było przeprowadzenie cyklu wywiadów z wyjątkowo uzdolnionym wodzem, Ikelenge, który posługiwał się angielskim. Wódz Ikelenge natychmiast zorientował się, o co mi chodzi, i dał mi spis nazw najważniejszych dla Ndembu rytuałów z krótkimi opisami każdego z nich. (...) Wkrótce potem Ikelenge zaprosił mnie do wzięcia udziału w jednym z rytuałów związanych z kultem łowców broni palnej, zwanym *Wuyang'a*. To właśnie w czasie trwania tego obrzędu **uświadomiłem sobie**, że przynajmniej jeden z obszarów ekonomicznych Ndembu, mianowicie łowiectwo, nie może być zrozumiany bez odniesień do idiomów ukrytych w rytuale związanym z pościgiem (...).

Przeniosłem mój obóz ze stolicy, gdzie rezydował wódz, do miejsca zasiedlonego przez zwykłych mieszkańców. Z biegiem czasu moja rodzina stała się w mniejszym lub większym stopniu integralną częścią społeczności i właśnie wtedy **moja żona i ja zaczęliśmy spostrzegać** to, co wcześniej było zaciemnione przez nasze teoretyczne okulary (Turner, 1995, s. 7–9).

W przytoczonym wyżej fragmencie na uwagę zasługuje dość szczególny zabieg, którym posłużył się Victor Turner. Oto swoje własne intuicje, przeżycia i doświadczenia bycia w kulturze, którą badał, potraktował na równi z innymi źródłami wiedzy etnograficznej — kwerendą archiwalną, przeprowadzaniem wywiadów, obserwacją. Co ważniejsze, nie jawią się owe doświad-

⁸ Wszystkie podkreślenia w powyższym cytacie pochodzą od autora niniejszego szkicu.

czenia tylko jako dodatek do uznanych za podstawowe sposobów zdobywania materiałów empirycznych, ale przynajmniej dla samego Turnera urastają do rangi niezbędnego czynnika, dzięki któremu doznał on swoistego oświecenia metodologicznego. Pozwalając niejako sobie samemu stać się na moment uczestnikiem zdarzeń, a nie tylko ich obserwatorem (choćby i uczestniczącym), przekroczył to, co wydawało się nieprzekraczalne, to, co jego kolegom badaczom jedynie migało przed oczyma, gdy w pośpiechu pędzili w poszukiwaniu strukturalnej prawdy skrytej w genealogiach. Można się zastanawiać, czy autor *The Forest of Symbols* odkryłby, jak sam mówi, „rdzeń kultury Ndembu”, gdyby, mówiąc metaforycznie, nie uległ rytmowi rytualnych bębnow. Można się też zastanawiać, czy napisałby tyle uznanych dzisiaj przez rzesze antropologów za genialne tekstów o symbolu, religii, *sacrum*...⁹.

Zapis wyników przeprowadzonych przez Turnera badań dokonany został początkowo w znanych mu wcześniej kategoriach, które w tekstach (m.in. w *Schism and Continuity*) pojawiły się jako rama analizy o charakterze strukturalno-funkcjonalnym. Trzeba było zaistnienia szczególnych okoliczności, aby uczynił on kilka kolejnych kroków w kierunku zmiany swego podejścia do zagadnień rytuału.

Wiele w tej kwestii wyjaśnić może spojrzenie na perspektywę czasową, w jakiej ukazywały się pierwsze ważne prace poświęcone motywom religijności, symboliki i rytuału. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual* — najbardziej znane dzieło, w którym Turner wykłada swoją teorię symboli, ukazuje się w 1967 roku, a więc z górą 12 lat po zakończeniu badań nad Ndembu. Jest to o tyle godne podkreślenia, że dane empiryczne wykorzystane w Turnerowskich analizach pochodzą właściwie w całości z tych badań. Między 1957 (data wydania *Schism and Continuity*) a 1961 rokiem nie opublikowano Turnerowi żadnych prac na ten temat, choć takowe powstają i zapełniają jego biurko. Oto na przykład w 1964 roku zostaje wydany artykuł *Symbols in Ndembu Ritual*¹⁰, w którym jego autor przedstawia podstawowe założenia analizy symbolicznej. Tekst ten, który jednocześnie można uznać za otwartą deklarację opowiedzenia się Turnera za nową formułą interpretacji antropologicznej, był gotowy już w roku 1957 i od tego momentu przez siedem lat po prostu leżał w szufladzie w oczekiwaniu na przysłowiowe lepsze czasy. Napisanie *Symbols in Ndembu Ritual* zyskuje dodatkową wymo-

⁹ Retrospekcja doświadczenia terenowego przedstawiona przez Turnera w *The Ritual Process* może być ciekawym przyczynkiem do toczącej się w kontekście refleksji postmodernistycznej dyskusji na temat roli, jaką odgrywa osoba samego badacza w procesie budowania wiedzy antropologicznej. W odwołaniu do motywów doświadczenia i pamięci wnikliwie rozważa te problemy Katarzyna Kaniowska w pracy *Opis — klucz do rozumienia kultury* (1999, tam też podana jest bogata literatura przedmiotu).

¹⁰ *Symbols in Ndembu Ritual*, w: *Closed Systems and Open Minds. The Limits of Naively in Social Anthropology*, ed. by M. Gluckman, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1964. Podają za: Deflem, 1991.

wę, gdy zwrócimy uwagę na inne wydarzenia, które miały miejsce w 1957 roku. Wtedy to właśnie Turner rezygnuje z członkostwa w Komunistycznej Partii Wielkiej Brytanii, porzuca ideologię marksizmu i decyduje się na przystąpienie do Kościoła katolickiego¹¹. Nawrócenie na katolicyzm (bez względu na to, jakie motywacje stały za podjęciem takiej decyzji), oznaczało dla Victora Turnera, jak przypuszczam, nie tylko krok milowy w sferze duchowej, ale także radykalne zmiany w sferze mentalnej. Nie mogło to oczywiście pozostać bez wpływu na dziedzinę dociekań naukowych, otwierając przed brytyjskim antropologiem nowe pola wiedzy i jej rozumienia. Zanim jednak znalazł on obszary, w obrębie których mógł swobodnie prezentować swoje stanowisko, przez pewien czas pozostawał jeszcze w kręgu oddziaływania szkoły manchesterskiej¹². Wiadomo, że grono współpracowników Gluckmana tworzyły osoby mocno zaangażowane politycznie, w przeważającej większości o poglądach lewicowych. Praca w środowisku, w którym, jak mówi Kuper, powszechne było powiedzenie „wszyscy tu jesteśmy marksistami” (Kuper, 1987, s. 168), narzucała określoną konwencję myślenia, znacznie różniącą się od tego, co interesowało w tym czasie autora *The Forest of Symbols*. Zrozumiałe staje się zatem, że rozwijające się w takim klimacie intelektualnym Turnerowskie idee krążące wokół tematyki religii siłą rzeczy nie mogły być w pełni (jeśli w ogóle) akceptowane w Manchesterze.

Sytuacja Turnera zmieniła się na początku lat 60., kiedy to złożono mu propozycję współpracy z Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciences w Kalifornii w Stanach Zjednoczonych (Deflem, 1991). Przygotowując się do wyjazdu, w związku z kłopotami wizowymi zmuszony był zatrzymać się na dłużej w Hastings w Anglii. Czas potrzebny na załatwienie niezbędnych formalności spędzał zaś w bibliotece, gdzie nadrabiał zaległości w czytaniu lektur. W jego ręce wpadła wówczas praca *The Rites of Passage* Arnolda van Gennepa. Jak się okazało, tworzące teoretyczną oś *Les Rites de passage* (wydanej po raz pierwszy we Francji w 1909) rytualne koncepcje przejścia znakomicie uzupełniły Turnerowi wcześniejsze odkrycia, a także, jak sądzę, pozwoliły mu zwerbalizować wiele intuicji, stając się zaczynem dalszych poważnych studiów (mam tutaj na myśli przede wszystkim rozszerzone znaczenia kategorii liminalności i związanej z nią *communitas*, o czym będę mówił dalej). Pomimo tego, że podstawowe założenia, w oparciu o które zbudowany jest schemat przejścia van Gennepa, są dość dobrze znane, to myślę, iż warto poświęcić im kilka słów w kontekście niniejszych rozważań.

¹¹ Deflem (1991) wspominając o rozbracie autora *The Ritual Process* ze światopoglądem marksistowskim, upatruje w tej decyzji protestu skierowanego przeciwko interwencji wojsk radzieckich na Węgrzech. Wydaje mi się, że taka argumentacja przynajmniej częściowo jest słuszna, gdy spojrzymy na nią choćby w świetle pacyfistycznej postawy Turnera z czasów II wojny światowej.

¹² Po uzyskaniu doktoratu Turner pracował w Manchesterze do czasu wyjazdu do Ameryki.

Tak więc rytę przejścia dla belgijskiego badacza to zespół ściśle określonych działań towarzyszących sytuacjom wszelkich przełomów w życiu społecznym. Van Gennep wyróżniał je zarówno w odniesieniu do cyklu obrzędów dorocznych, jak i cyklu życia jednostkowego. W grupach plemiennych — na materiale, z obrzędów których została stworzona teoria *rites de passage* — wyrazistymi przykładami takich przełomów są między innymi momenty wchodzenia w dorosłość, w których — podobnie jak dzieje się to w przypadku każdej innej zmiany społecznego statusu czy pozycji (np. narodziny, dzieciństwo, narzeczeństwo) — inicjowani, zanim zostanie uprawomocniony ich nowy społeczny stan, muszą przejść przez trzy wyraźnie zaznaczone, następujące po sobie w czasie fazy: a) zostają wykluczeni ze społeczności poprzez szereg czynności znoszących wszelkie oznaki ich społecznego przypisania; b) znajdują się w stanie marginalnym czy też liminalnym (z łac. *limen*, próg), kiedy to symbolicznie lub wprost podkreśla się ich pośredniość, bycie **po między** tym, co **już było**, a tym, co **doty dopiero będzie**; c) zostają na powrót włączeni do starego świata jako osoby o swoistej, odmienionej społecznej tożsamości¹³.

W oparciu o ustalenia van Gennepa, Turner mógł zrewidować swój dotychczasowy sposób postrzegania rytuałów. Belgijski folklorysta dostarczał mu przede wszystkim narzędzi konceptualnych, z pomocą których dało się odejść od statycznego modelu rytuału (włączonego jedynie w społeczne działania dramatyczne) na rzecz ujęcia go w kategoriach swoistej, społecznej akcji, rozgrywającej się w konkretnym miejscu i czasie. Tak rozumiany rytuał sam jest procesem (składa się bowiem z wyodrębnionych faz), w którym grupa zaczyna posługiwać się symbolami. „Rytuał — powiada Turner — jest sekwencyjnym układem działań (obejmujących gesty, słowa i przedmioty), które podejmowane są w odosobnionym miejscu, a ich celem jest wpłynięcie na istoty nadprzyrodzone lub inne siły w taki sposób, aby zadziały one na korzyść aktorów biorących w nich udział” (Turner, 1972).

W odniesieniu do kultury Afryki Turner wyróżnia dwa zasadnicze typy rytuałów: okresowe (*seasonal*) i sytuacyjne (*contingent*), związane z sytuacjami przełomowymi zarówno dla jednostek, jak też grupy. Rytuały okresowe zaznaczają moment zmiany pory roku (przejścia: zima/wiosna, wiosna/lato, jesień/zima); w tej grupie mieszczą się także rytuały cyklu wegetacyjnego. W grupę rytuałów sytuacyjnych włączone są: a) rytuały, czyli ceremonie krytycznych momentów życia (*life-crisis ceremonies*), tzn. narodzin, małżeństwa, śmierci etc.; b) rytuały cierpienia (*rituals of affliction*), odprowadzane w celu zneutralizowania wpływu sił nadprzyrodzonych, sprowadzających różnego rodzaju nieszczęścia w postaci choroby, niepowodzenia w polowaniu,

¹³ O koncepcji van Gennepa i jej recepcji w antropologii obszernie piszą Michał Buchowski i Wojciech J. Burszta w pracy *O założeniach interpretacji antropologicznej* (1992). W kontekście teorii rytów przejścia nawiązują również do pomysłów wypracowanych przez Victora Turnera (por. tamże rozdział „Rites de passage”).

groźnych urazów fizycznych itp.; c) rytuały zapewniające powodzenie (*divinatory rituals*), wykorzystywane np. w sytuacjach wstępowania do tajnych stowarzyszeń czy obejmowania urzędów politycznych¹⁴.

Powołując do życia nowy czy odgrywając wcześniej ustanowiony rytuał, społeczności posługują się symbolami, czyli właśnie „gestami, słowami i przedmiotami”, które posiadają już przypisane (lub którym dopiero nadaje się) znaczenia. Symbole — zawsze występujące w rytuale w ściśle określonych układach — dzielone są na dwie kategorie: dominujące i instrumentalne, zwane również podległymi. Rozróżnienie dokonane przez Turnera wynika z założenia, że dana społeczność operuje ograniczoną liczbą rytuałów (ta oczywiście może ulec zmianie zgodnie z zasadą procesualności wszelkich zachowań społecznych), które pozostają ze sobą w związkach. W ramach danego systemu pewna grupa symboli wykorzystywana jest częściej niż pozostałe. Pojawiają się one w cyklach rytualnych (takie tworzą np. powiązane ze sobą rytuały okresowe–wegetacyjne siewów i zbioru plonów) lub innej konfiguracji działań rytualnych i określa się je mianem symboli dominujących. Charakteryzują się one skrajną wieloznacznością (*extreme multivocality*), co znaczy, że skrywają w sobie różnorodne kulturowe sensy, których są nośnikami (*symbol vehicles*). Dzięki temu zajmują zazwyczaj centralne miejsce w każdym z rytuałów, w którym się pojawiają. Symbole podległe natomiast rozpoznawane są w określonym kontekście symboli dominujących, niejako je dopełniając. W przeciwieństwie do dominujących, symbole podległe są jednoznaczne (*univocal*), odznaczają się tym samym ograniczoną wartością semantyczną w stosunku do dominujących (Turner, 1972).

Ze względu na szkicowy charakter tego tekstu nie będę dalej rozwijał złożonej teorii wyróżniania pól semantycznych symboli, ani też metod badawczych służących określaniu przypisywanych im własności, co wnikliwie w kilku pracach czyni sam Turner (Turner, 1972)¹⁵.

Na uwagę natomiast zasługuje w tym miejscu fakt, którego dostrzeżenie pozwoli nam przejść do dalszych rozważań nad Turnerowskimi koncepcjami. Oto wszystkie pomysły teoretyczne i interpretacyjne dotyczące symboliki i rytuału zostają w pełni rozwinięte dopiero po jego wyjeździe do Stanów Zjednoczonych. Opublikowane zostają wówczas: wpierv *The Forest of Symbols*, następnie *The Drums of Affliction* i wreszcie *The Ritual Process*. Wśród wyżej wymienionych na szczególną uwagę zasługuje, moim zdaniem, właśnie *Rytualny Proces*. Książkę tę — złożoną z cyklu wykładów wygłoszo-

¹⁴ Podział zgodnie z klasyfikacją dokonaną przez Turnera w latach 70. (por. Turner, 1972). We wcześniejszych swoich pracach (m.in. w *Schism and Continuity* oraz *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*), odnoszących się do kultury Ndembu stosował analityczny podział na rytuały krytycznych momentów życia i rytuały cierpienia.

¹⁵ Do najważniejszych prac Turnera na temat rytuału należą: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual* (1967), *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia* (1968) oraz *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (1995).

nych przez Turnera w 1965 roku w Rochester University — można bowiem odczytać, jak sądzę, jako jego ostateczne pożegnanie się z paradygmatem manchesterskim. W te same prace zostają podsumowane stare i wyznaczone nowe (niektóre rozbudowywane aż do śmierci ich autora¹⁶) tematy dociekań antropologicznych. Do bodaj najciekawszych z nich należą — cieszące się do dziś dużym interpretacyjnym powodzeniem w kręgach badaczy społecznych — kategorie *communitas* i struktury oraz liminalności.

Jak już wspomnieliśmy wcześniej, pojęcie liminalności zostało zaczerpnięte przez Turnera z koncepcji *rites de passage* Arnolda van Gennepa, który określa za jego pomocą stan środkowej fazy przejścia. Odwołując się do teorii przejścia, autor *Rytualnego procesu* zwraca szczególną uwagę na atrybuty liminalności (jako stanu społecznego zawieszenia przed- i porytualnych praw) i cechy przypisane przechodzącym inicjację. Turner nazywa takie postacie „ludźmi progu” (*threshold people* lub *liminal personae*) i wskazuje na ich czasowe rytualne znalezienie się **pośród** (*betwixt and between*) „pozycjami wyznaczonymi i porządkowanymi przez prawo, zwyczaj, konwencję” (Turner, 1995, s. 95), organizujących ekonomiczno-techniczną przestrzeń społecznego życia codziennego (strukturę). Każda społeczność dla wyrażenia liminalności posługuje się wieloma symbolami zaznaczającymi moment przejścia. W rytuale pojawiają się one w postaci przedmiotów (np. masek, ubrań, instrumentów), gestów (np. tańca, procesji) i formuł językowych (np. mitycznych opowieści), które splecione ze sobą tworzą rodzaj symbolicznej całości, ogniskującej różnorodne sensory kulturowych działań człowieka.

Oprócz symbolicznego, faza liminalna mieści w sobie także istotny komponent społeczny, widoczny jako odejście od skomplikowanych stratyfikacji wyznaczających układ pozycji strukturalnych, obowiązujących na co dzień każdego członka grupy, na rzecz uproszczonych relacji międzyludzkich. Jedyną dystynkcją, jaka pojawia się w obrzędzie, dotyczy podległej roli inicjowanych w stosunku do autorytetów czuwających nad ścisłym przestrzeganiem kanonu wymaganych zachowań. Absolutna **równość** wszystkich neofitów podkreślana jest na różne sposoby: mogą oni być pozbawieni wszelkiego okrycia czy insygniów zaznaczających ich społeczne pochodzenie, muszą wykonywać bez żadnego sprzeciwu wszystkie wydawane polecenia, a także z pokorą przyjmować nakładane na nich kary. Stosunki, jakie tworzą się wówczas między samymi inicjowanymi, przypominają rodzaj silnego zbliżenia, przechodzącego momentami w stan totalnego zbratania, rodzącego się we wspólnym doświadczeniu. Aby określić ten szczególny typ więzi międzyludzkiej, Turner sięga po pojęcie *communitas*. Zastosowanie terminu łacińskiego uzasadnia potrzebą określenia specyficznego pola semantycznego dla opisywanych przez siebie zjawisk. Podstawowe znaczenia *communitas* to:

¹⁶ Turner zmarł w Stanach Zjednoczonych w 1983 roku.

„łączność, więź, obcowanie, poczucie łączności ogólnoludzkiej”, a także „wspólne posiadanie, wspólnota czegoś, wspólny udział w czymś”. Etymologicznie *communitas* wiąże się z *communis* („wspólny, ogólny, powszechny, bezpośredni, przyjacielski”) i *communio* („otoczyć, zamknąć, obwarować, ochraniać, osłaniać, wzmacniać”) (*Słownik...*, 1959)¹⁷. Turner był przekonany, że dostrzeżona przez niego w liminalnej fazie *rites de passage* „modalność społecznych stosunków” ufundowana jest na zupełnie innych podstawach niż stosunki społeczne pojawiające się w „obszarze życia codziennego”. O ile codzienność, w której operuje **społeczeństwo**, zdominowana jest przez **strukturę**¹⁸, rozumianą jako układ „pozycji polityczno-prawno-ekonomicznych”, wyznaczających dość ściśle granice działań jednostki, o tyle stan liminalny sprzyja ujawnieniu się *communitas*, w której człowiek — wyłączony czasowo spod wpływu społeczeństwa — ciąży ku bezinteresownej, pełnej obecności z drugim człowiekiem. Pojęcia struktury i *communitas* określają dwa przeciwstawne typy związków, w jakich pozostają względem siebie członkowie społeczności. Z jednej strony mamy do czynienia z silnie zhierarchizowaną konfiguracją pozycji zajmowanych przez jednostki (struktura), z drugiej zaś strony dochodzi do przełamывania na różne sposoby struktury i tworzenia się *communitas*. Owo przełamывanie struktury Turner określa jako działanie **anty—strukturalne**. W fazie liminalnej pojawia się ono właśnie jako *communitas* (stan powszechnej równości i silnego zbratania inicjowanych) i występuje w powiązaniu z innymi własnościami, które przedstawione są przez autora *The Ritual Process* w postaci szeregu opozycji m.in.: równość/nierówność, całkowite podporządkowanie/podporządkowanie tylko wyższemu w hierarchii społecznej, wstrzemięźliwość seksualna/swoboda seksualna, nagość lub jednolite ubranie/zróźnicowanie ubioru itd. (Turner, 1995, s. 106).

Działania anty—strukturalne Turner odnosi nie tylko do środkowej fazy obrzędów przejścia, ale — rozbudowując teorię liminalności — odnajduje je również w kulturowych fenomenach, pojawiających się w społeczeństwach postindustrialnych. Zjawiska, które — dla odróżnienia od liminalnych — nazywa on quasi—liminalnymi czy liminoidalnymi, pojawiają się w takich obszarach społecznej aktywności, jak np.: współczesne widowiska masowe (mecze, koncerty rockowe itp.), sztuka (w tym teatr, balet, film, literatura) i różnego typu inne formy spędzania wolnego czasu. Wskazując na powiązania między zachowaniami liminalnymi a liminoidalnymi, Turner zauważa, że

„poważne” gatunki symbolicznych działań — rytuał, mit, tragedia i komedia (u źródeł ich narodzin) — są głęboko wplecione w cykliczno—repetycyjny proces

¹⁷ Patrz hasła: *communitas*, *communis*, *communio*.

¹⁸ U Turnera znajdujemy wiele prób zdefiniowania pojęcia „struktury”, wszelako wszystkie one przeniknięte są duchem brytyjskiej antropologii społecznej, postrzegającej jednostkę jako wplecioną w sieć powiązań społecznych.

społeczny, podczas gdy gatunki, które rozwinęły się od czasu rewolucji industrialnej (współczesna sztuka i nauka), pomimo tego, iż w oczach ogółu jawią się jako mniej poważne (czystość badań, rozrywka, interesy elity), w istocie wykazują większy potencjał, jeśli chodzi o zmiany w sposobie relacji międzyludzkich. Silne outsiderstwo tych gatunków przejawia się w tym, że operują one poza areną bezpośrednich działań ekonomicznych, i jako takie konstytuują „liminoidalne” analogie liminalnych procesów i fenomenów społeczeństw plemiennych i wczesnoagrarnych, co odłącza je od bezpośrednich funkcjonalnych działań, jakie podejmują członkowie społeczeństwa. (...) Brak przymusu i ograniczeń narzucanych na nie z zewnątrz nadaje im niezobowiązujący charakter, co sprawia, że są łatwiejsze do przyswojenia przez świadome jednostki (Turner, 1978, s. 16).

Liminoidalność — mimo swego substancjalnego pokrewieństwa z liminalnością — dość znacznie różni się jednak od tej ostatniej. Liminalność ściśle wiąże się z działaniami skierowanymi na utrzymanie *status quo* społeczności plemiennych i wczesnoagrarnych, które w momentach przełomów (rytuały sytuacyjne i okresowe) podejmują zbiorową aktywność. Pomimo tego, że owa aktywność jest wynikiem swoistej społecznej i kulturowej konieczności (i jako taka wiąże się z przymusem uczestnictwa w niej), zawiera w sobie również pierwiastek „nowego” — może powołać do życia wcześniej nieznane symbole i idee, służące często odbudowywaniu społeczno-kulturowego porządku.

Liminoidy natomiast wyłaniają się w sferze działań społeczeństw przemysłowych, w których mamy do czynienia z silnymi stratyfikacjami, powstającymi ze względu na ekonomiczny podział pracy. Proces społeczny ma tutaj charakter otwarty i jego przebieg często zależy od działania jednostek, mających dużo większą niezależność niż w przypadku społeczeństw plemiennych. To właśnie jednostki o dużym potencjale „progowości”, czyli outsiderzy i ludzie marginesu (Turner zalicza do nich m.in. pisarzy, filozofów, poetów), a także okupujący niski status w strukturze (biedacy, ułomni itp.) często stoją „na straży” wartości ogólnoludzkich (są reprezentantami *communitas*), na różne sposoby poddając krytyce społeczne normy współżycia (Turner, 1995, s. 108–112).

Przedstawione przeze mnie w ogólnym zarysie pojęcia *communitas*, anty-struktury i liminalności zostały po raz pierwszy zastosowane jako narzędzia analityczne i interpretacyjne w *The Ritual Process*. Turner wykorzystuje je, pisząc m.in. o współczesnych ruchach millenarystycznych, doktrynie franciszkańskiej, kontrkulturze hipisów i systemach pokrewieństwa w społeczności Tallensi i u Nuerów.

Wiemy, że *Rytualny Proces* był jedynie wprowadzeniem do późniejszych wnikliwych analiz, które przez samego Turnera nazywane były „symbolizmem porównawczym” (*comparative symbology*), a których przedmiotem stały się np. *communitas* w historii religii, pielgrzymki, rytuały i ceremonie w chrześcijaństwie. To tylko kilka z szeregu tematów, które Turner podjął, aby silnym, pełnym przekonania głosem mówić o uprawianiu „autentycznej antropologii”, rozumia-

nej jako transdyscyplinarna „nauka o człowieku”. W przedmowie do wydanej w 1974 roku *Dramas, Fields and Metaphors* stwierdza:

W moich analizach sięgam do geografii i historii Indii, Afryki, Europy, Chin i Mezoameryki, odwołuję się do społeczeństwa antycznego, dotykam wieków średnich i współczesnych rewolucyjnych czasów. Wiem, że niejednokrotnie przekroczyłem granice kompetencji wyznaczone przez moją dyscyplinę. Usprawiedliwieniem takiego postępowania jest **moje** (podkr. M.A.K.) widzenie rodzaju ludzkiego jako jednego w swej istocie, mimo cechującej go różnorodności w sposobie wyrażania siebie, aktach twórczych, a nie jedynie zwykłej adaptacyjności. Każde poważne studia nad człowiekiem muszą podążać za nim, gdziekolwiek się udaje, i uwzględniać to, co Florian Znaniecki nazywa „współczynnikiem humanistycznym”, za pomocą którego systemy społeczno-kulturowe zależą (...) od istnienia opartego na uczestnictwie świadomych humanistycznych reprezentantów i wzajemnych relacjach międzyludzkich. To właśnie czynnik owej „świadomości” powinien doprowadzić antropologów do poszerzonych studiów nad złożonymi kulturami, w których najbardziej wyrazisty i świadomy głos wartości należy do „liminoidalnych” poetów, filozofów, dramatopisarzy, prozaików, malarzy itp.

Książka ta jest niejako z konieczności programowa, ponieważ błąka się po granicach dyscypliny. Jej podstawowa niedoskonałość wynika właśnie z przebijającego w niej zawłaszczającego nomadyzmu. Wszelako zwracam się z prośbą do moich kolegów, aby nabyli humanistyczne umiejętności, które pozwolą im czuć się bardziej komfortowo w obszarach, gdzie mistrzowie myśli ludzkiej i sztuki rezydują od dawna. **Musi się to zdarzyć, jeśli uprawianie połączonej nauki o człowieku, autentycznej antropologii, miałoby być kiedykolwiek możliwe** (podkr. M.A.K.). Nie jestem zwolennikiem porzucania metod nauki behawioralnej, ale dostosowania ich do zachowania nowatorskiej, liminalnej istoty, do gatunku, którego przedstawicielami są: Homer, Dante i Shakespeare, a także Galileusz, Newton i Einstein (Turner, 1978, s. 17–18).

Turner rozumiał antropologię na swój własny, oryginalny, można rzec „niepopularny”, w jemu współczesnych czasach, sposób. Gdy postuluje uprawianie nauki o człowieku, to w jego zamyśle leży badanie wielowarstwowe, docierające do głębokich sensów wszelkich działań człowieka, który — w co, jak myślę, sam głęboko wierzył — poszukuje możliwości pełnego wyrażenia siebie w tym, co robi. Poszukuje też możliwości porozumienia się z drugim człowiekiem. Antropologia pełna to jednocześnie antropologia otwarta także na człowieka, wchodząca z nim w dialog i ten dialog podtrzymująca.

Myślę, że antropologia turnerowska, bo o takiej można mówić, dobrze rozumiana i mądrze uprawiana, ma spore szanse na to, by być pożytecznym sposobem badania zarówno współczesności, jak i historii. Z powodzeniem mogą z niej korzystać ci, którzy lubują się w chadzaniu głównymi traktami (Turner bowiem jest już klasykiem), jak i czerpiący przyjemność z zaglądania w zaułki, w których bije tętno kultury.

Niniejsze, z założenia wstępne, rozważania o antropologii Victora Wittera Turnera zakończę słowami wypowiedzianymi przez amerykańskiego folklo-

rystę B. Babcocka, który po śmierci Victora Wittera stwierdził: „Jeszcze wiele pokoleń badaczy będzie się zmagać z tym, co zrobił Turner, zanim zdołają ogarnąć różnorodne i wzajemnie powiązane ze sobą implikacje wielkiej sieci idei, którą on zaplątał”¹⁹.

BIBLIOGRAFIA

- Abrahams R.D.
1995 *Foreword to the Aldine paperback edition of The Ritual Process*, w: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York.
- Barrie B.
b.r.w. notatki o życiu i koncepcjach teoretycznych Victora Wittera Turnera, bez tytułu; źródło: strona internetowa <http://www.indiana.edu/~wanthro/turner.htm>.
- Buchowski M., Burszta W.J.
1992 *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa.
- Czyżewski M.
1997 *W stronę teorii dyskursu publicznego*, w: *Rytualny chaos. Studium dyskursu społecznego*, red. M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, Kraków, s. 42–115.
- Deflem M.
1991 *Ritual, anti-structure, and religion: a discussion of Victor Turner's processual symbolic analysis*, „Journal for the Scientific Study of Religion” vol. 30 (1); źródło bezpośrednie: strona internetowa <http://www.sla.purdue.edu/people/soc/mdeflem/zturn.htm>.
- Dziekan J.
2002 *Teatr z rytuałem za pan brat? Notatki na marginesie „Teatru w codzienności, codzienności w teatrze” Victora W. Turnera*, w: *Ojczyzny słowa*, red. W.J. Burszta, W. Kuligowski, Biblioteka Telgte, Poznań, s. 167–191.
- Graham St J.,
b.r.w. *Alternative Cultural Heterotopia: ConFest as Australia's Marginal Centre*; źródło: strona internetowa: <http://www.angelfire.com/pq/edgcentral/twopartone.html>.
- Kaniowska K.
1999 *Opis — klucz do rozumienia kultury*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. XXXIX, Łódź.
- Kuper A.
1987 *Między charyzmą i rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, Łódź.
- Sulima R.
1995 *Józef Tkaczuk i inni, czyli o imionach widywanych na murach. Przyczynek do etnografii miasta*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” nr 2, s. 52–64.
2000 *Antropologia codzienności*, Kraków.
- Turner V.
1967 *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca.

¹⁹ B. Babcock, *Obituary: Victor W. Turner (1920–1983)*, „Journal of American Folklore” vol. 97, 1984; cyt. za: Graham St John, www.angelfire.com.

- 1968 *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Clarendon Press, Oxford.
- 1972 *Symbols in African Ritual*, „Science” vol. 179, March 16; źródło bezpośrednio: strona internetowa <http://www.coas.drexel.edu/humanities/faculty/thury/turner2html>.
- 1978 *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- 1988 *Teatr w codzienności, codzienność w teatrze*, „Dialog” nr 9, s. 97–115.
- 1995 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Aldine de Gruyter, New York.
- Wasilewski J.S.
1989 *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa.

Marcin Andrzej Kafar

DISCUSSION OF THE ANTHROPOLOGY OF VICTOR WITTER TURNER

(Summary)

The author is interested in how the most important theoretical concepts of Victor Turner emerged. These are presented in connection with biographic stories. The author assumes that in order to read Turner's ideas in the right context, one must take into account his personal experience and life dramas of this eminent British anthropologist. The author starts with the adoption of a position developed by Mathieu Deflem who in *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, a literary piece which synthetically describes Turner's scholarly achievements, speaks about the convergence of intellectual turns with turns in Turner's private life, seeing in the latter sources for the changes in his anthropological thinking.

Turner understood anthropology in his own way, „unpopular” at his times. When he postulated to practice the science of man, he postulated thorough research reaching to the deep senses of all human doings. Turner believed that man is looking for ways to completely express himself in what he is doing. He is also looking for ways of communicating with another man. Complete anthropology is also anthropology open to man, starting and maintaining dialogue with man.

In Andrzej Kafar's opinion Turner's anthropology, well understood and wisely practiced, stands a chance to be a useful way of research both modern times and history. It can be successfully used by those who love going along the main roads and those who derive pleasure from visiting small streets where the heart of culture is beating.