

KAROLINA DOBOSZ

**RYTUAŁ JAKO STYMULATOR AKTUALIZOWANIA DYSPOZYCJI
INDYWIDUÓW DO UCZESTNICTWA W ŻYCIU SPOŁECZNYM**

Rekomendacja: mgr Anna Zaczekowska

Rytuały należą do złożonych zjawisk społeczno-kulturowych. Większość badaczy zgadza się co do opinii, że w zjawisku tym wyróżnić można wiele różnorodnych aspektów badawczych, jak np. aspekt psychologiczny, kulturowy, społeczny, polityczny, symboliczny, ekonomiczny, historyczny czy językoznawczy, przez co dokonanie całościowego opisu bądź analizy przekracza możliwości przedstawiciela jakiegokolwiek dziedziny nauk humanistycznych lub społecznych. Z tego właśnie względu rytuał stał się w pełni autonomicznym przedmiotem interdyscyplinarnych przedsięwzięć badawczych prowadzonych w ramach tzw. *Ritual Studies* od lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku w Stanach Zjednoczonych. Za początek ery kompleksowych badań nad rytuałem możemy uznać rok 1987, kiedy to opublikowano pierwszy numer „The Journal of Ritual Studies”¹.

Odwołując się do nowszych prac z dziedziny badań nad rytuałem, warto przywołać opinię Erica W. Rothenduhlera, który zauważa, że „rytuał jest kategorią rozpoznawalną, przebiega on jednak w poprzek miriady innych kategorii zdrowego rozsądku oraz teorii społecznej i na nowo je porządkuje”². Koncentruje on swą uwagę na zasadzie komunikacji ukrytej w rytuale, często pomijanej w literaturze przedmiotu, o której jeszcze wspomnę w niniejszym artykule.

¹<http://www.pitt.edu/~strather/journal.htm>, odczyt: 04.09.2008.

²Rothenduhler E. W., *Komunikacja rytualna od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Kraków 2003, s. 22.

Rytuály ulegają stylizacji kulturowej i psychiczno-umysłowej, częściowo zanikają przekształcając się w puste ryty, częściowo są odnawiane - zwłaszcza na poziomie sensu, a częściowo są przejmowane i włączane w inne typy zachowań. Niektóre rytuały, a w szczególności stojące za nimi sensory, są niezbędne dla utrzymania integracji człowieka, a ich zaniedbanie okazałoby się wielce niekorzystne dla jego kondycji.

I tak np. koncepcja rytuału opracowana przez Emila Durkheima przedstawia rytuał z jego nadrzędnym celem, jakim jest odtworzenie bytu moralnego, od którego zależą wszyscy ludzie i - co podkreśla Durkheim - całe społeczeństwa³. Dowodzi on też istoty rytuału (a konkretnie rytuału religijnego) jako podstawowej kategorii poznawczej i logicznej ludzi, która nadając myślom i działaniom odpowiedni kształt, upowszechnia określoną nierzeczywistość oraz normatywne wartości konstytuujące daną zbiorowość ludzką we wspólnotę wierzeń.

Według Durkheima istnieją pewne wzorce działania, będące stałymi elementami życia społecznego człowieka, które odzwierciedlają jego skłonność do traktowania pewnych rzeczy w sposób podkreślający odmiennosc ich znaczenia względem pozostałych. W celu wskazania owych cech świata społecznego wyszczególnionych dzięki uwadze, jaką ludzie kierują ku takim rzeczom, ukuł on termin „życie poważne”. W jego ramach mają miejsce praktyki religijne, które według Durkheima - umożliwiają wiernemu kontakt ze świętością zapobiegając nieporządanej mieszaniu się *sacrum* i *profanum*. Rytuály zbliżania się i unikania pozwalają zatem na kontakt ze „świętymi mocami społeczności”⁴.

Wydarzenia rytualne pozwalają ich uczestnikom brać udział w „życiu poważnym”, a „życie poważne”, jako kategoria fenomenologiczna, zmienia się wraz z ludzkim doświadczeniem, którego jest elementem. Jednak możemy mieć pewność co do zachowawczego charakteru owj „powagi”, o czym pisał Edward Shils:

³Filipiak M., *Wstęp [w:] Rytuał - przeszłość i dziś*, pod red. M.Filipiaka i M. Rajewskiego, Lublin 2006.

⁴Rothenbuhler E., *op. cit.*, s. 42.

RYTUAŁ JAKO SYMULATOR AKTUALIZOWANIA DYSPOZYCJI INDYWIDUÓW DO UCZESTNICTWA W ŻYCIU SPOŁECZNYM

„Dopóki kategoria ‘powagi’ istnieje w życiu człowieka, dopóty istnieć będzie głęboka podnieta – wyrażająca się w słowach i działaniach o symbolicznej doniosłości – do potwierdzania i wyrażania uznania tej ‘powagi’⁵.

„Życie poważne”, którego element stanowi rytuał, jest nierozzerwalnie związane ze sferą *sacrum*. Dlatego też wydarzenia rytualne mogą wprost odsyłać do świętości, takiej jak postrzegają ją ich uczestnicy. Zdarza się jednak że nawet rytuały postrzegane przez nich jako świeckie, nadal pozostają takie, że badacze mogą powiedzieć o nich, iż są strukturalnie identyczne ze swymi odpowiednikami uczestnictwa wiernych w ceremonii religijnej.⁶

Ogólnie możemy stwierdzić, iż rytualne elementy „życia poważnego” są mechanizmami moralnego porządkowania spraw świeckich. Postawa powagi człowieka powoduje, że przeprowadzany rytuał jest przeżywany przez ludzi i tworzy nową rzeczywistość. Jak zauważa Geertz: „W rytuale światy: przeżywany i wyobrażony, połączone za pomocą jednego zbioru form symbolicznych, okazują się tym samym światem”⁷.

Dzieje się tak, ponieważ rytuał tworzy nowe stany umysłów ludzi, którzy tę nierzeczywistość organizują. Nierzeczywistość ta to zarówno kultura jak i instytucje, które mają za zadanie organizować ład ludzki. Ta nierzeczywistość może w większym lub mniejszym stopniu być bliższa lub dalsza rzeczywistości, jednak odpowiada zawsze potrzebom psycho-fizycznym zbiorowości ludzkich. Mówiąc precyzyjniej, mamy tu do czynienia z trybem łączącym, w którym zazwyczaj rytuał występuje. Rytuały są jakby modelami pewnej wersji porządku społecznego, a więc przedstawiają jego ideę lub te idee reprezentują, ale nigdy nie odzwierciedlają bezpośrednio strukturalnego *status quo*. Dotyczą więc nie tego, co jest, ale tego, co mogłoby być, może być lub powinno być⁸.

⁵*Ibidem*.

⁶*Ibidem*.

⁷Cyt. za: <http://fuzjakultur.wordpress.com/2007/07/13/rytual-jako-komunikacja/>, odczyt: 04.09.2008.

⁸Rothenbuhler E., *op. cit.*, s. 32

Idąc tym tokiem rozumowania, dochodzimy do spostrzeżenia, że rytuał nie oznajmia, bowiem nie opisuje we właściwy sposób świata, w którym jest dokonywany. Pełni on raczej inną ważną funkcję społeczną, polegającą na tym, że poprzez wyłączenie z typowych ograniczeń spraw praktycznych, pozwala w pewnym sensie skonceptualizować, jak dana rzecz mogłaby się przedstawiać, a także ocenić, jak się przedstawiać powinna⁹.

Mimo racjonalizacji postrzegania świata przez człowieka funkcjonującego w kręgu cywilizacji zachodniej, dawne rytuały, symbole i mity pozostały w wielu kulturach jako obyczaj lub jako tradycja, konstytuująca tożsamość ludzi. J. Z. Smith traktuje rytuał jako skuteczne narzędzie niezbędne człowiekowi w celu zaprowadzenia porządku w chaotycznej rzeczywistości. Wskazuje on na duży potencjał zachowań rytualnych, umożliwiając powstawanie zjawiska tożsamości oraz grupowej solidarności różnego rodzaju subkultur¹⁰. Rytuały są więc nośnikami tradycji i jako takie pełnią funkcje ideologiczne, podtrzymując spójność grupy oraz legitymizując relacje występujące w jej ramach¹¹. Jak twierdzi Goffman, „społecznie lub rytualnie ustruktrowane postępowanie ukazuje nam – gdy bliżej się mu przyjrzymy – kim jesteśmy”¹² (a w świetle wcześniejszych rozważań, kim moglibyśmy być lub powinniśmy być – K.D).

Jeżeli potraktujemy rytuał jako formę komunikacji, która działa na irracjonalne postrzeganie świata przez człowieka, dostrzeżemy, w jak wielkim stopniu to właśnie rytuał wpływa na podejmowane przez nas decyzje – czasem równie silnie jak racjonalna kalkulacja, niezwykle ważna dla trwania społeczeństwa i jego funkcjonowania. Co istotne, rytuał może zawierać obok zachowań, ekspresji, sensu, także komunikaty metanoiczne. Może wywoływać więc przemianę w indywidualach¹³.

⁹*Ibidem.*

¹⁰Filipiak M., *op. cit.*

¹¹*Ibidem.*

¹²Rothenbuhler E., *op. cit.*, s. 43

¹³Ostasz Lech, *Rozumienie człowieka, Antropologia filozoficzna*, Olsztyn 2003, s.85

RYTUAŁ JAKO SYMULATOR AKTUALIZOWANIA DYSPOZYCJI INDYWIDUÓW DO UCZESTNICTWA W ŻYCIU SPOŁECZNYM

Wynika to między innymi z faktu, że symbole rytuału są prawdziwie skuteczne. Owa skuteczność ujawnia się ponad i poza sposobami językowego kreowania zjawisk. Jak twierdzi wielu antropologów (np. Bloch, Goodman, Turner, by wymienić tylko niektórych) „ekwiwalentną skuteczność wykazują symbole wszystkich rytuałów, nawet wtedy, gdy transformacje społeczne – odmieniając psychikę i doświadczenie społeczne – nie są wyrażanym wprost celem rytuału¹⁴ .

Symbole rytualne to zatem symbole społecznie istotne. Złożone są one z warstw znaczeniowych i różnorodnych ale jednoczesnych odniesień, co związane jest z ich charakterystyczną cechą - kondensacją. W ujęciu antropologicznym oznacza to, że wielorakie znaczenia, działania i zjawiska mogą być przedstawiane jednocześnie. I tak, skondensowane symbole religijne, patriotyczne czy nacjonalistyczne eksplodują znaczeniem, gdy tylko zostaną wyzwolone w sytuacji rytualnej. Jak pisze E. W. Rothenbuhler: „zalewają świadomość, zmniejszając znaczenie ego, wypełniając ją natomiast doświadczanym nieuchronnym przepływem znaczenia”. Ten amerykański antropolog powołuje się przy tym na analizy Turnera, który wskazywał, że kondensacyjna natura symboli rytualnych pozwala na stopienie się ich znaczeń emocjonalnych i ideologicznych w ceremonii i jej następstwach:

„W sytuacji działania rytuału, z towarzyszącym mu podnieceniem społecznym oraz obecnością bezpośrednich fizycznych bodźców, takich jak magia, śpiew, taniec, alkohol, palenie kadziła i niezwykle stroje, symbol rytualny – można by rzec – dokonuje wymiany jakości (...). Nieprzyjemność przymusu moralnego zostaje przekształcona w 'umiłowanie cnoty’”¹⁵.

Więcej o kondensacji równych odniesień i wartościowań w rytuale możemy dowiedzieć się z innej wypowiedzi wspomnianego badacza:

„Symbol rytualny posiada, na równi z symbolem sennym, cechę odkrytą przez Freuda – pozostawania kompromisem między dwiema przeciwstawnymi

¹⁴Rothenbuhler E., *op. cit.*, s.33

tendencjami. Jest to kompromis między potrzebą kontroli społecznej a pewną wrodzoną i uniwersalną ludzką motoryczną siłą, której pełne zaspokojenie prowadzi do załamania się owej kontroli”¹⁶.

W trakcie badań antropologicznych ustala się zatem odpowiedniość pomiędzy rytuałem a inklinacjami, nastawieniami, potrzebami i w ogóle strukturami bytu ludzkiego. Aby w pełni zrozumieć owe struktury niezbędne jest przedstawienie rytuału w kontekście świadomości mitologicznej. Ale czym jest świadomość mitologiczna?

Najlepiej będzie powołać się tu na koncepcje świadomości mitologicznej sformułowaną przez B. Uspieńskiego i J. Łotmana. Wymieniają oni cztery jej zasadnicze cechy. Po pierwsze wykazują, że wszystkie rzeczy są traktowane tak, jakby pochodziły z tego samego poziomu rzeczywistości. Po drugie, rzeczy ujmowane są całościowo, w związku z czym każda rzecz jest niepowtarzalna w swojej konkretności. Stąd i trzecia cecha, odmawiająca rzeczom w porządku mitologicznym prawa do abstrakcji, bowiem nie ma w nim podstaw do grupowania rzeczy w większe klasy. Z kolei czwarta cecha odnosi się do semiozy, która w przypadku świadomości mitologicznej jest semiozą nominacyjną, co oznacza że znaki w obrębie świadomości mitologicznej mają za każdym razem charakter nazw własnych. Podsumowując, świadomość mitologiczna to świadomość, w świetle której wszystkie znaki są motywowane, a więc funkcjonują w niej szeregi koniecznych relacji między różnymi elementami¹⁷.

Tak więc, w kontekście świadomości mitologicznej rytuał stanowić będzie konwencjonalne działanie, a więc powtarzalne, mające charakter społeczny, jako że jest odtwarzaniem pewnego scenariusza, tworzonego w ramach owej świadomości, która zakłada specyficzne pojmowanie relacji oznaczania. Uspieński i Łotman, którzy przyczynili się do wytworzenia zupełnie nowej definicji rytuału, uważają że

¹⁵Rothenbuhler E., *op. cit.*, s 35

¹⁶Rothenbuhler E., *op. cit.*, s.36

¹⁷Mańko Grzegorz, *Krytyczna analiza pojęcia rytuału*, dostępne w: Internet: <http://antropologia.isns.uw.edu.pl/manko1s1.html>, dostęp: 04.09.08

RYTUAŁ JAKO SYMULATOR AKTUALIZOWANIA DYSPOZYCJI INDYWIDUÓW DO UCZESTNICTWA W ŻYCIU SPOŁECZNYM

rytualizacja działań ma miejsce wyłącznie w kulturach, określanych przez nich jako „zorientowane na wyrażanie”. Piszą:

„Jasne jest, że już sam fakt większego nastawienia na wyrażenie, ściślej rytualizacji form zachowania jest zazwyczaj wynikiem uznania wzajemnej i jednoznacznej (nie zaś dowolnej) relacji między planem wyrażenia a planem treści, ich zasadniczej nierozłączności lub uznania wpływu wyrażenia na treść”¹⁸.

Podobne stanowisko zajmował Edmund Leach. Twierdził on, że rytuał stanowi faktyczną reprezentację mitu w działaniach, która odnosi się do tego samego zbioru referencji i wartości, chociaż konstruowanego z innej materii. Ernest Gellner tak interpretuje stanowisko Leacha:

„Mit i rytuał to jedno i to samo: mit, uważany za wypowiedź za pomocą słów, “mówi” to samo, co rytuał, uważany za wypowiedź za pomocą działania”¹⁹.

W kontekście tej wypowiedzi możemy też rozpatrywać nieco bardziej abstrakcyjnie sformułowane stanowisko Mircea Eliadego, którego zdaniem rytualność wyraża ludzką tęsknotę za czasem mitycznym przez docieranie do symbolicznego i sensotwórczego aspektu kultury²⁰.

Analiza Leacha zawiera też zagadnienie logiki generatywnej rytuału. To właśnie zgodnie z zasadami tej logiki następuje przekształcenie jakiegoś zachowania w rytuał, ponieważ każdy rytuał ją zakłada. Dlatego tam gdzie występuje rytuał, „odpowiednio uwzorowane zachowanie ustanawia symbole, które są skuteczne poza samym tym zachowanie”²¹. W ramach owej logiki, możemy bliżej określić podstawowe cechy rytuału:

¹⁸Uspieński B., Łotman J., *O semiotycznym mechanizmie kultury* (1977), w: Mayenowa M.R., Janus E. (red.) *Semiotyka kultury*, Warszawa 1977

¹⁹Mańko G., *op.cit.*

²⁰Eliade Mircea, *Inicjacje, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, Kraków 1997, s.13

²¹Rothenbuhler E., *op. cit.*, s.44

- stereotypowość i formalność;
- istnienie reguł wykonania przepisu, którego aktor nie jest autorem;
- istnienie zewnętrznego wsparcia dla danego zachowania, w postaci instytucji, systemu moralnego, obecności *sacrum* czy struktury kosmicznej;
- istnienie wyraźnie określonego elementu symbolicznego o materialnej podstawie w ludzkim zachowaniu;
- istnienie odniesienia idealnego wynikającego z terminu symbolicznego;
- skuteczność symbolu nie wynika z rzeczywistej relacji środków-celów²².

Logika generatywna rytuału jest zarazem logiką generatywną komunikacji, bowiem rytuał i komunikacja są pokrewne i pozostają ze sobą w logicznym związku, dzieląc cechy tego samego zbioru. W związku z tym w każdym rytuale obecna jest zasada komunikacji, mówiąca iż, „każdy, kto odprawia rytuał, przyjmuje ideę, przynajmniej domyślnie, że jego/jej uwzorowane zachowanie jest symbolicznie znaczące i skuteczne”²³. To z kolei oznacza, że uczestnicy rytuału używają symboli w celu osiągnięcia celów społecznych. Tę samą myśl wyraża definicja rytuału skonstruowana przez Michała Buchowskiego i Wojciecha Bursztę (która nie uchroniła się jednak przed falą krytyki, odnalazłam ją m.in. w pracy Grzegorza Mańko; jednak pierwszy jej człon, definiujący rytuał jako „zestandaryzowane działanie społeczne” możemy uznać za prawdziwy). Zwraca ona uwagę na społeczny charakter rytuału, przy czym nie musi on oznaczać, że rytuał nie może być domeną jednej osoby. Wynika to z faktu, że osoba przebywająca w samotności nie zostaje wyłączona poza obręb społeczeństwa, nadal pozostaje w sytuacji społecznej, bowiem może orientować swoje działania na innych ludzi, do czego nie jest niezbędna ich fizyczna bliskość²⁴.

²²*Ibidem.*

²³*Ibidem.*

²⁴Mańko G., *op.cit.*

RYTUAŁ JAKO SYMULATOR AKTUALIZOWANIA DYSPOZYCJI INDYWIDUÓW DO UCZESTNICTWA W ŻYCIU SPOŁECZNYM

Tak sformułowany związek rytuału ze zjawiskiem komunikacji społecznej podzielany jest też przez większość psychologów. W podsumowaniu warto więc przytoczyć stwierdzenie Catherine Herriger:

„Efektywna komunikacja bez rytuałów jest nie do pomyslenia, pozostałaby na poziomie informacji. Bez ich wspierającej mocy nie może zaistnieć żadna wymiana stwarzająca rzeczywistość i trwałą więź”²⁵.

²⁵ Herriger Catherine, *Komunikacja bez słów, Rytuały społeczne*, Wrocław 1997, s. 66

BIBLIOGRAFIA:

Herriger C., *Komunikacja bez słów, Rytuaty społeczne*, Wrocław 1997.

Eliade M., *Inicjacje, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, Kraków 1997.

Mańko G., *Krytyczna analiza pojęcia rytuału*, dostęp na:

<http://antropologia.isns.uw.edu.pl/manko1s1.html>, odczyt: 04.09.2008.

Ostasz L., *Rozumienie człowieka, Antropologia filozoficzna*, Olsztyn 2003.

<http://www.pitt.edu/~strather/journal.htm>, odczyt: 04.09.2008.

Rothenbuhler E. W., *Komunikacja rytualna od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Kraków 2003.

Filipiak M., *Wstęp*, [w:] *Rytuał - przeszłość i dziś*, pod red. M. Filipiaka i M. Rajewskiego, Lublin 2006.

Uspieński B., Łotman J., *O semiotycznym mechanizmie kultury* [w:] *Semiotyka kultury*, red. M. R. Mayenowa, E. Janus, Warszawa 1977.