

# Jacek Jan Pawlik

---

## Co kryje w sobie rytuał?

---

Nurt SVD 45/2 (130), 11-28

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Co kryje w sobie rytuał?

Jacek Jan Pawlik SVD



Antropolog kultury, afrykanista, profesor w Katedrze Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej UWM w Olsztynie; 1979-1993 misjonarz, wykładowca oraz badacz w Togo (Afryka Zachodnia); doktorat (1988) na Université René Descartes, Paris V (promotor: L.-V. Thomas) – *L'expérience sociale de la mort. Étude des rites funéraires des Bassar du Nord Togo* (Fribourg 1990); 1993-1999 redaktor w Międzynarodowym Instytucie Etnologii i Lingwistyki „Anthropos” w Sankt Augustin (Niemcy) oraz wykładowca etnologii w miejscowej Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej; od 1999 na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie; habilitacja (2007) na Wydziale Historycznym UAM w Poznaniu w zakresie etnologii na podstawie książki *Zaradzić nieszczęściu. Rytuály kryzysowe u ludu Basari z Togo* (Olsztyn 2007). Zainteresowania badawcze: obrzędowość religijna i świecka, antropologia ciała, taniec oraz związki sztuki i religii w społeczeństwach tradycyjnych. Ostatnia publikacja: antologia opowiadań ludowych ludu Basari – *Iciin takaldau. Les contes bassar* (Olsztyn 2010).

Czterdzieści pięć lat temu w Londynie, w dniach 10-12 czerwca 1965 roku odbyło się sympozjum zatytułowane „Ritualisation of Behaviour in Animals and Man” (Rytualizacja zachowań u zwierząt i ludzi), którego organizację Royal Society powierzyło sir Julianowi Sorellowi Huxley’owi. Uczyniono to nie bez powodu, ponieważ, obok Charlesa Otisa Whitmana i Oskara Heinrotha, ten brytyjski biolog i pisarz uchodzi za prekursora etologii<sup>1</sup>. Sympozjum

<sup>1</sup> W 1914 Julian S. Huxley publikuje studium nt. parad perkoza *The Courtship-Habits of the Great Crested Grebe* (*Podiceps cristatus*) with an *Addition to the Theory of Sexual Selection*, „Proceedings of the Zoological Society of London”, 84/3, 1914, s. 491-562.

zgrupowało m.in. ówczesne sławy naukowe: biologów, historyków sztuki i przedstawicieli nauk społecznych. Spośród najbardziej znanych należy wymienić przyjaciela Huxleya, Konrada Z. Lorenza, Ernsta H.J. Gombricha, Edmunda Leacha, Victora W. Turnera, Irenäusa Eibl-Eibesfelda, Meyera Fortesa, Ronalda D. Lainga oraz Erika Eirksona. Ten ostatni na zakończenie sympozjum postawił pytanie: czy bez rytualizacji człowiek miałby szansę na przetrwanie; czy w przyszłości będzie w stanie przeżyć bez pełnych i autentycznych równoważników rytualizacji, powstałych na bazie nowych technologii?

Pytanie to, postawione czterdzieści pięć lat temu, nie utraciło nic ze swej aktualności. Rytualizacja towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów. Jaki jest jej związek z zachowaniami zwierząt? Czy każda rytualizacja wchodzi w zakres rytuału? Czy rytuał koniecznie musi wiązać się ze sferą *sacrum*? Czy sekularyzacja nie wpływa na zanik zachowań rytualnych? Dlaczego człowiek nie może obejść się bez rytuałów? Jaka będzie ich forma w przyszłości?

Sprawozdanie z londyńskiej konferencji podkreśla wielkie zróżnicowanie w użyciu terminu „rytuał”. Fakt ten jednak nie dziwi, jeśli wziąć pod uwagę wielość reprezentowanych dyscyplin. Nawet w obrębie nauk humanistycznych nie ma zgody co do jednej definicji rytuału. Lansowane propozycje przejawiają uzależnienie od przesłanek teoretycznych, ponieważ rytuał jest kategorią analityczną i lepiej go określać za pomocą listy cech charakterystycznych niż przez definicję. Rytuał to (1) uporządkowana czynność o wysokim stopniu sformalizowania, (2) bez praktycznego celu, (3) mająca symboliczne, skodyfikowane znaczenie.

„Rytuał zmierza do celu przez wywołanie oczekiwanego skutku wykorzystując pewne praktyki angażujące umysł, który bardziej wierzy niż analizuje sens. [...] Rytuał wcale nie ogranicza się do sfery religijnej. To raczej sfera religijna, którą wyrażają rytuały, nie może bez nich się obejść, domagając się wyłączności w ich tworzeniu. Podobnie jak różne formy sztuki, często z nimi związane lub mające w nich swe korzenie, rytuały są wyjątkowo rozwiniętymi twórcami kulturowymi, które powstawały przez długie pokolenia przy udziale licznych osób”<sup>2</sup>.

Przedstawiony opis nie wyczerpuje istoty rytuału. Podobnie trudno byłoby jednym zdaniem scharakteryzować kulturę lub religię. Przez długie wieki rytuał dzielił los badań nad religią. Począwszy zaś

<sup>2</sup> P. Smith, *Rite*, [w:] P. Bonte, M. Izard (red.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris 1991, s. 630.

od prac Emila Durkheima zaczęto dostrzegać, że rytuał może zajmować znaczące miejsce w wielu obszarach społeczno-kulturowych. Jeśli nie wyłącznie religijny, uznany jako dzieło geniuszu ludzkiego – rytuał stał się przedmiotem badań nauk humanistycznych i społecznych. Po tej linii, od lat 70. XX wieku prowadzi się studia nad rytuałem jako nowe pole badań, nie dlatego, że wcześniej badania takie nie istniały, ale ponieważ konieczne stało się scalenie metod nauk humanistycznych i społecznych do prowadzenia badań nad rytuałem w kontekście porównawczym i międzykulturowym. Przedmiotem studiów stała się nie tylko teologia, antropologia kulturowa i historia, ale również terapiutyka, teatrologia, politologia, kinezyka i medycyna psychosomatyczna<sup>3</sup>. Tak wielostronne podejście zmusiło do poszerzenia definicji rytuału, który zaczęto traktować jako ekspresyjny wyraz ludzkiego działania, w znaczeniu rytualizacji. Jeśli dostarcza przekazów o charakterze społecznym i kulturowym, każde ludzkie działanie ma wymiar rytualny<sup>4</sup>.

Jaki typ działania odwołuje się do rytuału? Meteorologia stwierdza stanowczo, że tańczenie nie może spowodować deszczu. Kiedy więc pewna grupa ludzi wykonuje taniec mający na celu sprowadzenie deszczu, czynność ta nazwana zostanie rytuałem. Ogólnie wiadomo, że pewne zabiegi na ciele, takie jak golenie głowy czy skaryfikacja – nie zmieniają osobowości danej osoby. Kiedy jednak przeprowadza się podobne zabiegi podczas inicjacji, nazywa się je „rytuałem”. Z punktu widzenia medycyny złożenie ofiary dla przodków nie może być przyczyną ustąpienia symptomów choroby. Kiedy jednak rodzina oddaje się kultowi zmarłych w celu uzdrowienia chorego, nazwiemy to rytuałem.

Problem rytuału – stwierdza William S. Sax – jest problemem racjonalności, negacją naukowej *episteme*. Jednak ci, którzy odprawiają rytuały, nie uważają ich za nieracjonalne, ponieważ rytuały wpisują się w ich kosmologię i w ramach tej kosmologii nadają im sens. Ponadto nie wolno zapominać, że dla odprawiających praktyka obrzędowa jest umiejętnością, w której nacisk kładzie się na poprawne wykonanie poszczególnych sentencji. Współczesne zaś określenie rytuału jest wynikiem refleksji pooświeceniowych<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> R.L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham 1982, s. XII.

<sup>4</sup> Zob. A.S. Buckner, *Ritual*, [w:] T. Barfield (red.), *The Dictionary of Anthropology*, Oxford 1997, s. 410.

<sup>5</sup> Zob. W.S. Sax, *Ritual and the Problem of Efficacy*, [w:] W.S. Sax, J. Quack, J. Weinhold (red.), *The Problem of Ritual Efficacy*, Oxford 2010, s. 4.

## Wymiary rytuału

Jako rzeczywistość autonomiczna rytuał ma charakter złożony, ponieważ łączy w sobie cechy kilku odrębnych wymiarów życia: rytualizacji, widowiskowości, komunikacji i ucieleśnienia. Gdyby umieścić te cztery wymiary na biegunach przecinających się linii, rytuał sytuowałby się na ich przecięciu, tworząc swoistą przestrzeń rytualną. Przeciwnością rytualizacji byłaby widowiskowość, przeciwieństwem komunikacji – ucieleśnienie. W przestrzeni te rytualne pary wpływają na siebie i wzajemnie się dopełniają.

Rozumianą w etologii jako adaptacyjna formalizacja zachowań umotywowanych emocjonalnie<sup>6</sup> rytualizację określa się w naukach humanistycznych jako sposób działania, który odróżnia się od czynności życia codziennego. Jest to aspekt formalny, pozwalający zakwalifikować pewne działanie jako rytuał. Rytualizacja nie oznacza działania samego przez się, ale sposób, w jaki każdy czyn może być zrealizowany lub modyfikację wewnętrznych cech działania. Istotą rytualizacji jest fakt, że nie wymaga ona intencjonalności w wykonaniu czynności, że wystarczy, aby przeprowadzono ją zgodnie z wyznaczoną formą zachowując kolejność sekwencji.

Jednak jak odróżnić rytualizację od zwykłej rutyny? Instynktowne lub mechaniczne powtarzanie czynności nie ma nic wspólnego z rytuałem. W kontekście rytuału – rytualizacji musi towarzyszyć intencjonalność, wyrażona widowiskowością. Widowiskowość suponuje pewną swobodę w wykonaniu czynności. Implikuje oryginalność i pomysłowość w sposobie realizacji. Dopuszcza kreatywność. To ona dodaje odprawianiu rytuału animuszu, czyni go interesującym dla oglądających<sup>7</sup>. Widowiskowość zakłada osobiste zaangażowanie i jest na miarę wysiłku włożonego w czynność rytualną. Stąd, mimo obowiązującego rygoru rytualizacji, odprawianie tego samego rytuału przebiega za każdym razem inaczej, w zależności od osoby przewodniczącej i od jej usposobienia. Bez widowiskowości związanej z intencjonalnością rytuał staje się martwą literą, zaś brak rytualizacji czyni z rytuału zabawę lub festyn.

Druga para wymiarów to komunikacja i ucieleśnienie. Cele komunikatywne, jakie wyrażają uczestnicy rytuału, odnoszą się do sił, do których skierowany jest rytuał. Zgodnie z najprostszym schematem

<sup>6</sup> J. Huxley, *Introduction*, [w:] J. Huxley (red.), *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris 1971, s. 9.

<sup>7</sup> S. Rostas, *From Ritualisation to Performativity. The Concheros of Mexico*, [w:] F. Hughes-Freeland (red.), *Ritual, Performance, Media*, London 1998, s. 90.

komunikacji nadawcą są uczestnicy rytuału (lub przewodnik w ich imieniu), odbiorcą – siły niewidzialne, a przekazem jest sama czynność rytualna i towarzyszące jej słowa. Rytuał jest środkiem komunikacji jednoczącym kosmos z codziennością, przeszłość z przyszłością, strukturę z wydarzeniami życia jednostki. Czynności illokucyjne – jak twierdzi John L. Austin<sup>8</sup> – odznaczają się skutecznością rytualną. Komunikacja podczas rytuału dąży do sprowadzenia dóbr pozanaturalnych nie siłą wypowiedzianych słów czy perswazją, ale wiedzona przekonaniem uczestników, że siły pozanaturalne są w stanie tych dóbr udzielić.

Komunikację dopełnia ucieleśnienie. Pojęcie ucieleśnienia (*embodiment*) zakłada, że ciało jest egzystencjalną podstawą kultury, a nie tylko przedmiotem, który należy studiować. W przypadku rytuału ucieleśnienie to wpływ czynności rytualnej na samych uczestników i otoczenie, z którym są związani, zakotwiczenie pewnych wartości i dyspozycji w ciele i wyrażenie ich przez ciało. Obejmuje sferę zmysłów aktywną podczas rytuału i oznacza emocjonalność przeżywanego doświadczenia.

„Praktyki rytualne są specyficznym rodzajem praktyk ucieleśnionych, wpisanym na ruchomej skali znaczeń, od wskaźnika do symbolu w rozumieniu C.S. Peirce’a. Jest to ruch od wskaźnika do symbolu, równoznaczny z ruchem od prostego do złożonego. Jako wskaźnik ciało pozostaje sobą; jako symbol staje się środkiem tropicznego poszerzenia”<sup>9</sup>.

Czasoprzestrzeń rytuału ma bardzo istotne znaczenie. Jest to najczęściej przestrzeń życia codziennego, która w pewnych okolicznościach jawi się w zmienionej perspektywie, pod innych kątem i w innych ramach. Rytuał ożywia pole sił, które uaktywniają się podczas odprawiania. W czasie trwania rytuału dom, podwórko, plac wioskowy, rozstaje dróg, brzeg, skraj, wydzielona przestrzeń święta – nabierają nowego znaczenia i stają się czymś więcej.

Rytuał stanowi rzeczywistość wirtualną odpowiadającą temu, co aktualne. W przeciwieństwie do życia codziennego rzeczywistość wirtualna rytuału jest spowolnieniem tempa i utrzymaniem w zawieszaniu niektórych jakości witalnych. Jest ona rodzajem przestrzeni fantasmagorycznej, która pozwala przybierać kształt i formę wszelkiego rodzaju możliwościom doświadczenia ludzkiego. Jest to zamknięta

<sup>8</sup> Zob. m.in. J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.

<sup>9</sup> A. Strathern, P.J. Stewart, *Embodiment and Communication. Two Frames for the Analysis of Ritual*, „Social Anthropology”, nr 2, 1998, s. 248.

w sobie przestrzeń wyobraźniowa, która pozwala uczestnikom uwolnić się od uzależnień życia codziennego, a której dynamiczność przerywa wcześniej zdeterminowane procesy; przestrzeń, w której uczestnicy mogą odnaleźć się na nowo, by w inny sposób zorganizować swoje życie codzienne<sup>10</sup>.

Czas przeprowadzania czynności rytualnych pozwala na ożywienie wirtualnej przestrzeni. W nim zawiera się istota rytuału – dynamika i sens działania.

„Teraźniejszość – jak pisał W. Dilthey – jest wypełnieniem pewnego momentu czasowego realnością; jest realnością w przeciwieństwie do wspomnienia bądź wyobrażeń przyszłości, jakie pojawiają się w pragnieniach, oczekiwaniu, nadziei, obawach i chceniu. To wypełnienie realnością bądź teraźniejszością utrzymuje się stale, podczas gdy to, co stanowi o treści przeżywania, zmienia się ustawicznie. [...] Teraźniejszość obecna jest zawsze i nic innego nie jest obecne, jak tylko to, co się w niej pojawia”<sup>11</sup>.

Wypełniona realnością bądź teraźniejszością przestrzeń rytualna stanowi *hic et nunc* doświadczenia, jakie przeżywa człowiek – uczestnik rytuału. Doświadczenie to pozwala na przeżycie wartości. Każda z wartości egzystencjalnych jest „akordem wypełniającym pewną teraźniejszość”<sup>12</sup>. Są to wartości ukierunkowane na cele, które są jedynie „relacjami możliwości, wyboru i podporządkowania”<sup>13</sup>. Ze względu na ten domniemany charakter celu jako pewna stała wyłania się jedynie kategoria znaczenia.

### Pochodzenie rytuału

Pozostawiając na uboczu kwestię struktury rytuału, prześledźmy uważnie jego rodowód. Zachowania zrytualizowane u zwierząt tworzą często stałe wzorce działania, uruchamiane automatycznie określonymi bodźcami i uwidaczniane charakterystycznymi częściami ciała: rogami łosia, pawim ogonem, czerwonym zadem pawiana w cza-

<sup>10</sup> B. Kapferer, *Ritual Dynamics and Virtual Practice. Beyond Representation and Meaning*, [w:] D. Handelman, G. Lindquist (red.), *Ritual in Its Own Right*, New York 2004, s. 47.

<sup>11</sup> W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 174-175.

<sup>12</sup> Tamże, s. 186.

<sup>13</sup> Tamże.



sie rui, jaskrawymi kolorami wielu gatunków ryb. Ewolucję rytuału można przedstawić w postaci drzewa genealogicznego. Im wyżej na drzewie, tym bliżej ludzkiego rodzaju. Ssaki naczelne zachowują się pod pewnymi względami bardzo podobnie do ludzi. Choć nie mówią, potrafią wyrażać i komunikować uczucia.

Zrytualizowane zachowania zwierząt mogą stać się inspiracją do zrozumienia zachowań ludzkich. Badając wilki Konrad Lorenz poczynił następującą obserwację: dwa wilki walczą ze sobą do chwili, w której jedno ze zwierząt bierze górę. Pokonany wilk poddaje wtedy nagle swoją gardziel przeciwnikowi, ale zwycięzca nie przegryza jej – nie może jej przegryźć. Poddanie się powstrzymuje śmierć. To zachowanie – zdaniem Lorenza – mogłoby tłumaczyć słowa Jezusa, który mówi: „Jeśli cię ktoś uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi” (Mt 5,39). Nie po to, aby wróg mógł cię ponownie uderzyć, ale po to, aby uczynić go niezdolnym do uderzenia. Niestety, ludzie nie zawsze mają podobne odruchy.

Jeśli jednak istnieją homologie pomiędzy zachowaniem zwierząt i ludzkim rytuałem czy sztuką, są też istotne różnice. Choć taniec pszczoł może wydawać się podobny do tańca ludzi, pszczoły nie tańczą w takim sensie jak na przykład aktorzy teatru tańca. Nie ma tu nauki ani improwizacji, ale wszystko zdeterminowane jest genetycznie. Tym, co najlepszego może się przydarzyć, jest przypadkowa, korzystna odmiana genetyczna.

„Zarówno zwierzęce, jak i ludzkie działania rytualne bardzo zbliżone są do teatru” – pisze Richard Schechner.

„W teatrze również kondensuje się, komponuje, rytmizuje i poddaje przesadzie zachowania. Używa się w teatrze kolorowych kostiumów i masek, maluje się twarz i ciało tak efektownie, jak efektowny jest pawie ogon lub rogi łosia. Odgrywa się niebezpieczne podróże i zgubne konflikty. Nawet farsy i komedie ledwie skrywają przemoc między swymi wierszami. Przemoc w rytuale, podobnie jak w teatrze, jest zarazem obecna i nieobecna, zostaje przedstawiona i powstrzymana. Przedstawia się działania rytualne, a zarazem powstrzymuje «rzeczywiste»”<sup>14</sup>.

Czy potrzeba rytuału wynika z naturalnych skłonności ludzkich? Jako argument przemawiający za związkami rytualizacji u zwierząt i u ludzi służyłyby podobieństwa zachowań dotyczących delimi-

<sup>14</sup> R. Schechner, *Przyszłość rytuału*, tłum. T. Kubikowski, Warszawa 2000, s. 223-224.



tacji terytorium, wypracowania sekwencji czasowych działania, hierarchizacji miejsc między jednostkami czy podział ról zgodnie z płcią. Etolodzy często łączą rytualizację zachowań zwierząt i ludzi. Jednym z nich był Konrad Z. Lorenz, który pisał:

„[...] rytuały, pochodzące zarówno z formacji filogenetycznej, jak i kulturowej, służą w istocie rzeczy tym samym funkcjom komunikacji, kanalizacji agresji i utrzymania spójności par i grup. [...] Normy zachowania, które człowiek dziedziczy, zostały ukształtowane selekcjami podczas filogenezy w taki sposób, żeby musiały zostać uzupełnione tradycją kulturową”<sup>15</sup>.

Niemniej bardzo ważne jest rozróżnienie rytualizacji zachowań, jaka ma miejsce u zwierząt, i obrzędowości jako pewnego potencjału zachowań ludzkich. Choć u ludzi i zwierząt występuje zdolność do rytualizacji, tzn. zdolność uciekania się do pewnej stałości i reprodukcji w celu uszanowania granicy między jednostkami tego samego gatunku, niemniej należy wyraźnie odróżnić rytualizację u zwierząt od obrzędowości u ludzi. W istocie rzeczy nie istnieje kontinuum prowadzące od natury do kultury, ale obie te rzeczywistości wzajemnie się zazębiają i przenikają.

Pod wpływem prac etologów i rodzącej się neuronauki Victor W. Turner pod koniec swego życia prowadził badania na rolę, jaką odgrywa mózg w działaniu rytuału.

„Rytmiczność czynności rytualnej, wspomaganej bodźcami dźwiękowymi, wizualnymi, świetlnymi i wszelkimi innymi, może prowadzić z czasem do równoczesnego, maksymalnego pobudzenia obydwu półkul sprawiając, że uczestnicy rytuału doświadczają czegoś, co niektórzy autorzy nazywają «pozytywnym, niewysłowionym efektem». W tym kontekście używa się także freudowskiego terminu «uczucie oceaniczne», jak również «ekstaza jogina» czy chrześcijańskiej *unio mystica*. Jest to doświadczenie jedności przeciwieństw wyodrębnionych w procesie poznawczym”<sup>16</sup>.

Doświadczenie rytuału prowadzi do Durheimowskich uniesień zbiorowych lub Turnerowskich *communitas*<sup>17</sup> – stanów, w których

<sup>15</sup> K. Lorenz, *Évolution de la ritualisation dans les domaines de la biologie et de la culture*, [w:] J. Huxley (red.), *Le comportement rituel*, dz. cyt., s. 54-57.

<sup>16</sup> V.W. Turner, *The Anthropology of Performance*, New York 1986, s. 165.

<sup>17</sup> O związkach Turnerowskiego *communitas* i Durheimowskiego zbiorowego uniesienia zob. S.A. Wargacki, *Zbiorowe uniesienie* (effervescence collective)

grupa ludzi wspólnie doznaje intensywnego emocjonalnego przeżycia, prowadzącego do uformowania silnych więzi i ogólnego poczucia wspólnoty.

„Zbiorowe uniesienie wzmacnia solidarność grupy, pełni funkcję integracyjną, odnawia tożsamość zbiorową i «jest pierwowzorem rzeczy świętych»; zaciera podziały między jednostkami i podgrupami. Gdy ludzie żyją we wzajemnej bliskości oraz nawiązują ściśle i żywe kontakty, spontanicznie dochodzi do ekscytacji i zbiorowego uniesienia, z których, jak podkreśla Durkheim, «zrodziła się idea religii»<sup>18</sup>.

Opisy prymatologów wskazują, że „szympansie karnawały” przypominają doświadczenia „uniesień zbiorowych”. Grupy małp z różnych terenów zbierają się na jednym miejscu obfitującym w pożywienie, a następnie prowadzą „małpie zabawy” polegające na potrząsaniu gałęzi, skakaniu z drzewa na drzewo czy wzajemnych gonitwach. Uderzają w ziemię i bębnią w konary drzew; wydają głośne, niekiedy rytmiczne bądź chóralne dźwięki. Zwieńczeniem takich zachowań może być aktywność seksualna<sup>19</sup>. Niemniej, przy tego typu porównaniach wciąż borykamy się z problemem intencjonalności, która stanowi wyraźną cezurę między światem ludzi i zwierząt.

### Rytuał jako twór kultury

Jako podmiot naturalny człowiek uczestniczy w procesie włączania do środowiska podobnie jak zwierzę, z tą jednak różnicą, że ma zdolność zdystansowania się do tego procesu i do jego analizy. Obrzędowość przedstawia się głównie jako proces akulturacji, który polega na wykrojeniu naturalnego zachowania rytualnego i wpisania go w odpowiednie formy społeczne w stosownym momencie. Jean-Luc Brackelaire ujmuje to w następujący sposób:

„Przynależenie do tego szczególnego gatunku, jakim jest człowiek, oznacza w istocie posiadanie ciała, które jest nośnikiem kultury, od którego jest ona zależna, oraz natury, której szczególną właściwością jest zdolność do denaturalizacji. Można by

*i communitas, czyli od Durkheima do Turnera*, „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 2 (6) 2009, s. 197-212.

<sup>18</sup> S.A. Wargacki, *Zbiorowe uniesienie*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004, s. 464.

<sup>19</sup> Zob. S.A. Wargacki, *Zbiorowe uniesienie (effervescence collective)...*, dz. cyt., s. 203.

również stwierdzić, że przystępując do kultury nie odrywamy się od ciała, ale urzeczywistniamy możliwość przewyciężenia jego naturalności<sup>20</sup>.

Zakorzenie w naturze sprawia, że zachowanie człowieka nigdy nie osiągnie precyzji automatu ani też ideału czystej formy. Ze względu na to, że czynności rytualne sprawują ludzie, zachowania te nigdy nie ograniczają się do prostej funkcji komunikacji w sensie wymiany adekwatnej informacji między nadajnikiem a odbiornikiem. Są one zawsze wpisane w czasoprzestrzeń rozmowy i zawierają pewną dozę nieporozumień, dwuznaczności, pomyłek, przemilczeń i sugestii. Mówią zawsze więcej i co innego niż tylko to, co można pojąć zmysłami. Angażują całego człowieka, dlatego uczestnictwo w rytuale jest czymś obligatoryjnym.

Skłonność do rytualizacji stanowi nieodzowny warunek wszelkiej ekspresji rytualnej. Jest to potencjalność, która podlega realizacji w konkretnych sytuacjach, stając się efektywną i dostrzegalną. Rytuał jest bowiem przede wszystkim czymś ukształtowanym, skonstruowanym i wybranym jako udane działanie. Porządkuje i formuje, nadaje znaczenie pozwalające odczytać dane społeczne i naturalne, które bez tego byłyby czystym chaosem pozbawionym zrozumienia. Zanurza podmiot w matrycy spójnych odpowiedzi już istniejących, skonstruowanych i dostarczanych przez wspólnotę, która go poprzedza i otacza.

Praktyka rytualna następuje po fakcie ukulturowienia natury, czerpiąc z przyjętych wzorów i norm – a jednocześnie zapoczątkowuje odwrotny proces naturalizacji kultury, wykorzystując ciało i inne symbole naturalne. Niemniej rytuał jest stale wystawiony na niebezpieczeństwo reifikacji tego procesu, tzn. na pewną automatyzację ruchów i gestów, w wyniku czego staje się zwykłym stereotypem, powtarzającym się, odruchowym gestem lub po prostu powoli zanika. I to właśnie ta tendencja do reifikacji rytuału zmusza do refleksji, ponownego wznowienia czynności i reinterpretacji. Rytuał ożywa, potencjał ulega aktualizacji.

Współcześnie mówi się o postępującej sekularyzacji oraz znikaniu wierzeń religijnych. Czy jednak rytuał będzie dzielił los instytucji religijnych? Wydaje się, że rytuał idzie jakby własną drogą:

---

<sup>20</sup> J.-L. Bracelaira, *La personne et la société. Principes et changements de l'identité et de la responsabilité*, Bruxelles 1995, s. 113, cyt. [za:] J.-Y. Dartiguenave, *Rites et ritualité. Essai sur l'altération sémantique de la ritualité*, Paris 2001, s. 33.

„Laicyzacja [...] typowa dla naszej nowoczesności – laicyzacja, która niemniej pozostaje relatywna, o czym świadczy pewna odnowa religijna i odrodzenie nauk okultystycznych, astrologii i technik wróżbiarskich – nigdy nie wykorzeniła u ludzi tendencji do osadzania swej wątlej kondycji ludzkiej na odwoływaniu się do pewnego ładu transcendentalnego. Dla naszych rozważań nie ma to większego znaczenia, czy przedstawia on świat mityczny przodków lub bóstw, jak to było w społeczeństwach tradycyjnych, czy też wyraża się bardziej powszechnie w obrazie, który, jak wiadomo, odgrywa istotną rolę w społeczeństwach współczesnych. Istotne jest, że rytuał odnosi się, w taki lub inny sposób, do transcendentnego archetypu, tzn. do czegoś, co jednocześnie przedstawia i przekracza percepcyjne dane”<sup>21</sup>.

Większość ludzi działa rutynowo pod wpływem przyzwyczajęń. Niemniej, kiedy zdarza się coś nieprzewidzianego, każdy próbuje odpowiednio zareagować, stosując często przekazane przez tradycję środki: obrzędy i ich symbolikę. W przeróżnych sytuacjach jednostka musi poradzić sobie z przeżyciami, które wymagają rytualnej ekspresji. Są to ważne chwile życia, których nie można uniknąć i z którymi trzeba się zmierzyć. Dla jednych przeżyć potrzebne są jedynie drobne zabiegi, w innych przypadkach wymagane są poważne modyfikacje, które zmieniają kierunek życia. W takich sytuacjach ważną rolę odgrywa zdolność człowieka do rytualizacji i do symbolizacji, które pozwolą na ogarnięcie lęku związanego z nieznanym.

Rytuał stał się przedmiotem zainteresowania neuroteologii. Jest to nowa dziedzina nauki zajmująca się badaniami nad neurobiologiczną podstawą religii i duchowości. Neuroteolodzy twierdzą, że Bóg jest wpisany w nasz mózg i badają, które jego obszary są aktywne, a które się wyłączają podczas rytuałów religijnych, medytacji, ekstazy, transów szamańskich, przeżyć mistycznych i innych doświadczeń związanych z odmiennymi stanami świadomości. Owo zaprogramowanie mózgu na religię i duchowość, zdaniem neuroteologów, odegrało pozytywną rolę w ewolucyjnym rozwoju człowieka. Ważną rolę w tym procesie, jak twierdzi Michael Winkelmann, odegrał szamanizm, który był pierwotną „neuroteologią”, duchową praktyką leczniczą opartą na podstawowych zasadach działania mózgu. Jego zdaniem szamanizm odgrywa też główną rolę w odkrywaniu istoty neuroteologii, ponie-

<sup>21</sup> J.-Y. Dartiguenave, *Rites et ritualité...*, dz. cyt., s. 70.

waż stanowi pierwszy teologiczny i duchowy system ludzkości<sup>22</sup>.

Podkreślając powszechną potrzebę tworzenia mitów i rytuałów religijnych, neuroteologdy twierdzą, że to wiara religijna – a nie jej brak – jest naturalną właściwością ludzkiego umysłu. Jednak sprowadzając doświadczenia religijne do schematów zjawisk neurologicznych, neuroteologia reprezentuje podejście redukcjonistyczne. Pozostawia bowiem bez odpowiedzi pytanie, czy procesy neurologiczne tworzą ideę Boga, czy też Bóg uczynił nas zdolnymi do takich doświadczeń<sup>23</sup>.

Wszelkie badania na gruncie nauk przyrodniczych i humanistycznych dotyczące istoty rytuału pozostawiają bez odpowiedzi pytanie o skuteczność rytuału, zadawalając się wskazywaniem na jego drugorzędne skutki: psychiczne i emocjonalne więzi społeczne, przeżycia estetyczne. Dlatego do badania rytuału niezbędna jest również teologia, która spojrzy na rytuał oczami człowieka wierzącego, tego, który poświęcił wiele wysiłku na przygotowanie i przeprowadzenie rytuału i który oczekuje jego skutków na poziomie nadprzyrodzonym. Rytuał religijny nabiera bowiem pełnego znaczenia tylko dla człowieka wierzącego. Dotyczy to wszystkich rytuałów religijnych i wszystkich religii. Przyjmując jako główną przesłankę fakt objawienia – teologia dysponuje właściwymi metodami, aby dotrzeć do głębi zjawiska rytuałów religijnych. Potrafi wyrazić te aspekty rzeczywistości, które nauki przyrodnicze i humanistyczne w ramach swych możliwości badawczych nie są w stanie uchwycić.

### „Rytuał: od etologii do teologii”

Odbywająca się w dniach 25-26 października 2010 roku, w ramach XI Dni Interdyscyplinarnych Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, konferencja naukowa pod wymienionym wyżej tytułem zakładała spojrzenie na rytuał z perspektywy najróżnorodniejszych dziedzin wiedzy. Jako ramy poruszanych zagadnień przyjęto cztery wymiary rytuału: rytualizację, widowiskowość, komunikację i ucieleśnienie. W pierwszej grupie zagadnień postawiono następujące pytania badawcze: czy każda zrytualizowana czynność jest rytuałem? Czy rytuał tkwi w naturze zwierząt i ludzi? Czym jest norma dla rytualizacji? Jakie znaczenie ma akt powtarzania pewnych czynności dla *mimesis*

<sup>22</sup> M. Winkelman, *Shamanism. The Neural Ecology of Consciousness and Healing*, Westport 2000, cyt. [za:] S. Wargacki, *Mistyczne – odmienne stany świadomości – neuroteologia*, „Nomos”, 57-58, 2007, s. 123-140.

<sup>23</sup> Zob. S. Wargacki, *Neuroteologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 964-965.

i tradycji? Czy samo sformalizowanie powtarzającej się czynności, na przykład prasowanie u wielu gospodyń, pozwala mówić o rytuale?

Inna grupa zagadnień dotyczyła szeroko pojętej komunikacji: Jakie treści wyraża rytuał, w jaki sposób i przy pomocy jakich środków? Jaką rolę w rytuale spełniają czynności illokucyjne? Czy rytuał komunikuje jedynie prawdę i wierzenia, czy też jest skutecznym narzędziem do komunikowania uczuć, nastrojów i pragnień? Na ile jest to komunikacja słowna, a na ile niewerbalna i symboliczna?

Widowiskowość jako wymiar rytuału idzie w parze z rytualizacją. Na ile widowiskowość sprzeciwia się rytualizacji? Jakie jest znaczenie widowiskowości dla rytuału? Czy widowisko kulturowe może być platformą przeżyć rytualnych? Na ile wiedza o teatrze może być pomocna w kształtowaniu przewodników rytuału? Jakie są funkcje obrzędowości w życiu rodzinnym? Czy da się wytyczyć przejście od rytuału do teatru?

Jako ostatni zaplanowano panel na temat ucieleśnienia. Jakie znaczenie ma uczestnictwo i zaangażowanie w rytuale? Jak może być wykorzystana metafora ciała społecznego, komunii i *communitas* do badań nad rytuałem? Jak przedstawia się zmysłowe przeżywanie rytuału? Na ile rytuał jest środkiem kanalizowania emocji? Jak wielkie znaczenie dla przeżyć religijnych ma estetyczny wymiar rytuału? Jaką funkcję pełni posiłek rytualny? Jaką rolę w rytuale pełnią oprawa taneczna, trans i odmienne stany osobowości?<sup>24</sup>

Zoolodzy opowiadają z pasją o rytualizacji w świecie zwierząt. Nie ma w zasadzie rzędu zwierząt, w którym pewne zachowanie nie byłoby zrytualizowane – począwszy od wspomnianych już małych człekokształtnych, a skończywszy na minimalnych rozmiarów bezkręgowcach. Przykładem może służyć taniec cierników, sygnalizacja świetlików czy gody ogrodników długoczubych budujących altanki zalotów na Nowej Gwinei i w Australii. Są to zachowanie celowe, zapisane genetycznie i wykonywane instynktownie.

O ceremoniach w świecie zwierząt pisze Jerzy A. Chmurzyński i Maria Magdalena Weker. Zachowania te autorzy określają jako racjomorficzne, tzn. analogiczne do procedur logicznych pod względem formalnym, ale nie mające nic wspólnego z wiadomym rozumem. Do zachowań ceremonialnych zaliczają popisy, pozy, rytuały i ceremonie. Te ostatnie dzielą na ceremonie socjalne: powitalne, karmienia, zalotów, na ceremonie związane z indywidualnymi działaniami spełnia-

<sup>24</sup> Jeśli pierwsze trzy panele udało się zrealizować zgodnie z zamierzeniem, czwarty napotkał spore trudności wynikające z braku zgłoszeń prelegentów.

jącymi: oddawanie moczu i kału, oraz na ceremonie „nietypowe”, na przykład żebranie. Autorzy wysuwają wniosek, że zespoły specyficznych zachowań ceremonialnych to pozatechniczne, zestandaryzowane działania społeczne, których celem jest oddziaływanie socjalne lub zaspokojenie indywidualnych potrzeb społecznych.

Istotną rolę w tworzeniu rytuału odgrywa proces widzenia. Aleksander Bielecki i Joanna M. Cichocka przedstawiają widzenie jako kolebkę rytualizacji i rytuału u pijawek. Szczegółowy opis reakcji pijawek na zmianę oświetlenia (światło-cień) odkrywa zrytualizowany proces reakcji, które pozwalają zdobyć pokarm. W istocie rzeczy, zdaniem autorów, przetrwanie organizmów żywych zależy w dużym stopniu od poziomu adaptacji, która jest najprawdopodobniej pierwotną bazą rytualizacji.

Zrytualizowane działanie, nie esencjalistycznie pojmowany rytuał, odnajdziemy w pracach Catherine Bell<sup>25</sup>, dla której rytuał to przede wszystkim praktyka. Nawiązując do prac Pierre’a Bourdieu autorka postuluje istnienie „zmysłu rytualnego” w zrytualizowanym ciele. Zmysł rytualny jest równoznaczny z posiadaniem uzależnionej od kultury „rytualnej zdolności” wpisanej w ciało, które generuje poczucie tego, co w rytuale jest do zaakceptowania lub nie<sup>26</sup>.

Zmysł rytualny zakłada świadome lub nieświadome wyuczenie kodów właściwych dla danej kultury. Jest pewnego rodzaju wrażliwością na zachowania zrytualizowane, którymi charakteryzują się ludzie. Łącznikiem między światem zwierząt i ludzi byłby instynkt rytualny, o którym pisze Ludwig Wittgenstein w swych uwagach do *Złotej gałęzi* J.G. Frazera<sup>27</sup> jako o bazowym, przedrefleksyjnym aspekcie ludzkich istnień, który może być częścią różnych działań.

„Całowanie zdjęcia ukochanej osoby nie zasadza się z pewnością na wierzeniu, że będzie to miało określony wpływ na obiekt, które to zdjęcie przedstawia. Ma ono za cel pewne zadowolenie i ten cel osiąga. Lub raczej, nie ma żadnego celu. Tak się zachowujemy, po czym czujemy się zadowoleni”<sup>28</sup>.

A więc nie oczekuje się skutków przyczynowych, nie pragnie się wyrażać uczuć, po prostu instynktownie zachowujemy się w ten, a nie inny sposób.

<sup>25</sup> C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 1992; tenże, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford 2009.

<sup>26</sup> C. Bell, *Ritual Theory...*, dz. cyt., s. 80-81.

<sup>27</sup> L. Wittgenstein, *Remarks on Frazer’s Golden Bough*, Norfolk 1993.

<sup>28</sup> Tamże, s. 4.



Zrytualizowane zachowanie, ruch czy gest służy za podstawowy środek komunikacji niewerbalnej, która stanowi bardzo rozległy przedmiot badań. Spośród rozpowszechnionych na gruncie polskim prac należy wspomnieć dzieła E. Goffmana i E.T. Halla. Cezary Opalach przedstawia istotne elementy komunikacji niewerbalnej i werbalnej w życiu rodziny. Omawia czynniki decydujące o prawidłowej komunikacji rodzinnej w podsystemach małżeńskim, rodzicielskim i rodzeństwa.

Istotnym źródłem badań znaczenia zachowań zrytualizowanych może być literatura piękna. Mirosław Pawliszyn analizując filozoficzne aspekty nawrócenia sięga do przykładów literackich: nawrócenia Raskolnikowa w *Zbrodni i karze* F. Dostojewskiego i nawrócenie św. Augustyna na podstawie jego *Wyznań*. Ewa Nikadem-Malinowska omawia rytualizację śmierci w powieści Władimira Sorokina *Lód*, a Olga Letka-Spychała przedstawia rytualny wymiar pożegnania w poezji Inny Lisnianskiej. Świat literatury ukazuje bohaterów podczas czynności zrytualizowanych, bez praktycznego celu, mających skodyfikowane znaczenie. Na ile pod tekstem kryje się rzeczywistość? Niemalą zasługą dekonstruktywizmu jest wskazanie na jego subiektywność oraz uwikłanie w konteksty. O biograficznych perypetiach między pismem rytuału a pamięcią Jacquesa Derridy pisze Zdzisław Kunicki.

Widowiskowość należy do istotnych wymiarów rytuału. Czy jednak w kontekście teatru można mówić o rytuale artystycznym? W nawiązaniu do tez J. Grotowskiego, R. Schechnera i innych za taką tezę opowiada się Anna Kawalec. Dla autorki teatr i *performans* mogą mieć charakter rytualny.

Badaniom rytuału najwięcej materiału empirycznego dostarczają historia, socjologia, archeologia oraz etnologia. W niniejszym tomie badania te reprezentują cztery studia przypadków – mianowicie Marcin Z. Peschke przedstawia rolę tzw. „boskich łodzi” w sumeryjskim rytuale i kulcie religijnym, opierając się na źródłach archeologicznych; Anna Nadolska-Styczyńska ukazuje wernisaż muzealny jako formę zrytualizowanej ceremonii; Anna Maria Seweryn, nawiązując do prac C. Geertza, przeprowadza analizę *Nocy Spowiedzi* w łódzkim duszpasterstwie akademickim; a Marta Kowalczyk zastanawia się nad desakralizacją kościołów. Czy sakralizacji świątyni przez akt konsekracyjny nie powinien odpowiadać rytuał desakralizacyjny, kiedy budynek sakralny zmienia swoje przeznaczenie? Choć bardzo zróżnicowane ze względu na przedmiot badań, studia te wskazują na bogactwo problematyki związanej z rytuałem.

Tom zamyka filozoficzna refleksja Zdzisława Kieliszka nad kwestią powstania narodu europejskiego. Autor analizuje m.in. podstawy ontologiczne narodu, a następnie podkreśla znaczenie wspólnych symboli tożsamości narodowej. W celu zjednoczenia grupy ludzkiej w naród kultura musi posiadać określony system znaków-symboli, oznaczających wydarzenia i kluczowe wartości stanowiące o tożsamości danej grupy. Dla autora kwestia powstania narodu europejskiego nie jest jeszcze ostatecznie rozstrzygnięta.

### Zakończenie

Rytuał jest rzeczywistością, która zmusza do refleksji ze względu na pokaźny ładunek treściowy i emocjonalny. Jako wyraz przeżyć religijnych i gwarant dóbr pozanaturalnych jest on oczywistością dla ludzi wierzących. Również z perspektywy ludzi niewierzących, którzy wyznają wzniosłe idee humanizmu, rytuał jawi się jako odpowiedni środek do wyrażania uczuć patriotyzmu i solidarności. Niemniej, choć nie brakuje zwolenników zachowań rytualnych, istnieje również grupa, która twierdzi, że rytuał, mimo niepodważalnych walorów estetycznych, umyka wszelkiej logice, a więc nie ma sensu. Nikt jednak nie zaprzecza, że rytuał należy do najbardziej twórczych kulturowo dzieł ludzkich.

Bogactwo rytuałów wyraża ich wieloaspektowość, zarazem rytualizacja i widowiskowość, jak również komunikacja i ucieleśnienie. Przebieg takiego stylizowanego zachowania wpływa na obserwujących w taki sposób, że wydarzenie odbierane jest jako coś szczególnego, coś, co się dzieje w wyjątkowym miejscu i w szczególnym czasie, na specjalną okazję. Skuteczność tego zachowania polega na użyciu właściwego dla danej kultury harmonijnego zespołu wieloznacznych symboli, które są wielokrotnie odgrywane i przetwarzane w multimedialnych przedstawieniach<sup>29</sup>.

Wielość i głębia form rytualnych sprawiają, że każda próba ujęcia rytuału nie wyraża jego pełni. Kiedyś światowej sławy tancerka, legenda tańca nowoczesnego, Isadora Duncan zapytana przez publiczność, czym jest taniec, odpowiedziała: „Gdybym mogła wam powiedzieć, co znaczy taniec, nie miałyby sensu tańczyć”<sup>30</sup>. Podobnie

<sup>29</sup> J. Platvoet, *Ritual in Plural and Pluralist Society. Instruments for Analysis*, [w:] J. Platvoet, K. van der Toorn (red.), *Plurality and Identity. Studies in Ritual Behaviour*, Leiden 1995, s. 41-42.

<sup>30</sup> F. Staal, *The Meaninglessness of Ritual*, „Numen”, 26/1, 1979, s. 4.

jest z rytuałem, który bardzo często łączy się z tańcem. Nie jesteśmy w stanie dać wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o naturę rytuału. Dla jednych będzie on wzbudzeniem emocji, dla innych uniesieniem zbiorowym, dla jeszcze innych aktualizacją mocy bożej. Choć zdajemy sobie sprawę z niemożliwości dotarcia do celu, każdy przyczynek do studiów nad rytuałem pozwala na odsłonięcie rąbka jego tajemnicy, co spodziewają się uczynić autorzy niniejszego tomu.

W świetle współczesnych faktów i badań – odpowiedź na pytanie dotyczące możliwości przetrwania człowieka bez rytualizacji, które postawił 45 lat temu Erik Erikson, wydaje się wskazywać, że rytuał jest konieczny dla dobrego funkcjonowania społeczeństwa. Nie należy obawiać się, że zaniknie, bowiem, jak to podkreśla Martine Segalen<sup>31</sup>, jego cechą charakterystyczną jest plastyczność, zdolność dostosowania do zmieniających się kontekstów.

### Streszczenie

Zrytualizowane zachowania są przedmiotem szerokich badań interdyscyplinarnych, rozciągających się od etologii po teologię. Choć można by pokusić się o pewne analogie podobieństw zachowań u ludzi i zwierząt pod względem formy, różnica dotycząca intencjonalności rozdziela radykalnie rytuał u ludzi i rytualizację u zwierząt. Forma rytuału, będąca tworem kultury, ulega naturalizacji przez nawiązanie do ludzkiego ciała i naturalnych symboli. Autor przedstawia wymiary rytuału: rytualizację i widowiskowość, komunikację i ucieleśnienie. Wymiary te uzupełniają się w przestrzeni rytualnej tworzącej pewną rzeczywistość wirtualną, aktualizowaną na czas rytuału. Artykuł jest wprowadzeniem do pozostałych artykułów publikacji, obejmujących przyczynki uczestników konferencji „Rytuał: od etologii do teologii”, która odbyła się na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie w 2010 roku.

### Abstract

The ritualised behaviour is a subject of wide interdisciplinary research from ethology to theology. Though it is possible to find similarities concerning the form between the ritual compartments of man and animal, there is a radical difference of intentionality which separates the ritual of man and the ritualisation of animal behaviour. Ritual

<sup>31</sup> M. Segalen, *Obrzędy i rytuały współczesne*, tłum. J.J. Pawlik, Warszawa 2009, s. 119-149.

as a creation of culture is naturalized through the human body and natural symbols. The author presents four dimensions of ritual: ritualisation, performativity, communication and embodiment. These dimensions are completed in the ritual space which builds a virtual reality, actualised during the ritual. The paper introduces other contributions of these volume which are the fruits of an interdisciplinary conference: „Ritual: from Ethology to Theology” that took place at Faculty of Theology of the University of Warmia and Mazury in Olsztyn in 2010.