

JAN GRAD

OBYCZAJ — SYSTEM KOMUNIKACJI SYMBOLICZNO-KULTUROWEJ

Szkic niniejszy, prezentujący komunikacyjne ujęcie obyczaju i proponujący równocześnie pewien sposób rozumienia zwyczaju, stanowić może przyczynek do trwającej jeszcze na terenie etnografii dyskusji, dotyczącej właśnie tych i innych podstawowych dla tej dyscypliny pojęć (rytuał, obrzęd, ceremonia, święto, świętowanie itp.).

Zarysowana niżej koncepcja obyczaju konstruowana jest na gruncie założeń rozwijanej w poznańskim ośrodku kulturoznawczym teorii kultury. Założeń tych nie będziemy tu charakteryzować, ograniczając się do zdefiniowania ich w kontekście kluczowych, dla naszych rozważań pojęć, a mianowicie: doświadczenia społecznego, światopoglądu, waloryzacji światopoglądowej oraz komunikowania kulturowego.

Przez doświadczenie społeczne rozumiemy tedy za J. Kmitą „tę dziedzinę świadomości społecznej, która składa się z przekonań ogólnych oraz ich konsekwencji o postaci jednostkowych okresów warunkowych, reprezentujących wiedzę bezpośrednio-praktyczną o walorze przewidyściwnym — użytą bezpośrednio przez indywidualnych uczestników praktyki społecznej”¹. Światopogląd natomiast stanowi „zespół przekonań, który — prezentując taką czy inną wizję «całej» rzeczywistości — w każdym razie: (1) wyznacza pewien zbiór pozytywnych wartości nadrzędnych, tj. stanów rzeczy odgrywających rolę celów «ostatecznych» ludzkiej działalności (nie zaś środków służących do osiągnięcia celów tego rodzaju); (2) określa różnego typu powiązania zachodzące między wartościami nadrzędnymi a wartościami praktycznie uchwytnymi, tj. wartościami «życiowymi», realizowanymi przez poszczególne jednostki uczestniczące w różnych sferach praktyki społecznej. Powiązania, o których mowa powyżej, mogą być różnego, jak się rzekło typu; mogą one polegać na tym, że realizacja odnośnych wartości bezpośrednio-praktycznych prowadzi bezwarunkowo do realizacji odpowiednich wartości nad-

¹ J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa 1976, s. 17.

rzędnych, mogą jej nie sprzyjać, mogą ją uniemożliwiać, mogą być w tym względzie obojętne, itp. (...) Jest widoczne, że doświadczenie społeczne «zazębia się» niejako ze światopoglądem społecznym za pośrednictwem wartości bezpośrednio-praktycznych; doświadczenie społeczne określa sposób realizacji tych ostatnich, zaś światopogląd dostarcza aksjologicznego uzasadnienia dla owej realizacji («mówi», że należy je realizować lub — co bardziej typowe — po co należy je realizować, w imię jakich wartości nadrzędnych (...)²; w a l o r y z u j e j e w i ę c ś w i a t o p o g l ą d o w o. Rzeczone powiązania określają sposób i rodzaj waloryzacji światopoglądowej (pozytywnej bądź negatywnej — generalnie rzecz ujmując).

Wymienione w odnośnej definicji światopoglądu, wartości nadrzędne czyli „ostateczne” (jako, że stanowią cele same w sobie) opatrywane są mianem „wartości światopoglądowych”. Specyfikujące je przekonania normatywne jak również przekonania charakteryzujące związki między nimi zachodzące a wartościami praktycznie uchwytnymi („życiowymi”) — implikowane są przez odpowiednie zespoły przekonań nazywanych tu „przekazami światopoglądowymi” lub mitami (w specyficznym uogólnionym sensie tego słowa). Przekazy te, generowane przez społeczne praktyki światopoglądowotwórcze (magiczną, religijną i świecko-światopoglądową) są podstawowymi elementami systemów światopoglądowych (odpowiednio: magicznych, religijnych, świecko-światopoglądowych, filozoficzno-metafizycznych). Mają one najczęściej fabularną formę opowieści, jaką posiadają mity w tradycyjnym rozumieniu (np. przypowieści biblijne, mity społeczeństw plemiennych, itp.); rzadziej uzyskują postać dyskursywną, która jest notabene charakterystyczna dla świeckich przekazów światopoglądowych³. Okazywanie respektowania (akceptacji) przekazów światopoglądowych, w szczególności ich elementów normatywnych tj. wartości, odbywa się właśnie na terenie praktyki komunikacji obyczajowej.

Wchodzące tu w grę pojęcie komunikowania kulturowego może być zdefiniowane (a tym samym komunikowanie to może być podzielone) jako (a) o z n a k o w e, i n a c z e j s y m p t o m o w e, wyposażone w społecznie określone sensy polegające na manifestowaniu pewnych stanów rzeczy, (b) z n a k o w e, posiadające sensy polegające na podawaniu do wiadomości danych stanów rzeczy. Oba te typy komunikowania występują w praktyce obyczajowej. Ich szczegółowej charakterystyce poświęcone są poniższe rozważania.

² J. Kmita, *Światopogląd nauki — światopogląd naukowy* w: *Nauka i światopogląd*, pod red. J. Lipca, Kraków 1979, s. 299 i następane.

³ Dyskursywny charakter świeckich przekazów światopoglądowych, jak i wartościujące rozumienie mitu („mit jako zmyślenie”) implikuje pogląd o nieposługiwaniu się mitami przez świeckie systemy światopoglądowe.

OZNAKOWE KOMUNIKOWANIE OBYCZAJOWE — OBYCZAJ
NIESKONWENCJONALIZOWANY

1

Obyczaj jako dziedzinę kultury symbolicznej, jej komunikacyjnej sfery, czyli formę świadomości społecznej, funkcjonalnie związanej z praktyką komunikacji obyczajowej, konstytuuje zespół przekonań (sądów): (a) normatywnych, ustalających efekty komunikowania (obyczajowego) jako wartości oraz (b) dyrektywalnych, wyznaczających działania wiodące do realizacji różnych efektów komunikacyjnych. Przekonania te mogą być werbalizowane w postaci norm i dyrektyw (reguł) obyczajowych. Reguły obyczajowe zawierają — obok wiedzy instruującej, w jakich okolicznościach i w jaki sposób należy wykonywać czynności obyczajowe — również semantyczne przekonania dyrektywne przyporządkowujące odnośnym działaniom ich sensy komunikacyjno-obyczajowe, a więc ich odniesienia przedmiotowe. Zespół semantycznych obyczajowych przekonań dyrektywalnych tworzy semantykę obyczaju.

Każde ze składających się na semantykę obyczaju semantycznych przekonań dyrektywalnych, do momentu pełnej ich konwencjonalizacji (o której będzie jeszcze mowa) zakłada „myślowo” określone mity światopoglądowe, bądź pewne przekonania z zakresu potocznego doświadczenia społecznego. Mity oraz sądy praktyczno-potoczne stanowią z a ł o ż e n i a semantyki obyczaju. Są one zatem genetycznie pierwotne względem semantyki obyczaju. Tak więc, istnieją dwa źródła (genetyczne) reguł obyczajowych: (1) doświadczenie potoczne, (2) światopogląd.

Zilustrujmy obecnie ów szczególny sposób powiązania semantyki obyczaju z określonymi przekonaniem potoczno-doświadczalnymi i przekazami światopoglądowymi. Weźmy oto pod uwagę czynność noszenia futra. Najpierw wiadomo jest, że futro chroni przed zimnem, następnie wiadomo jest, że na futro „może sobie pozwolić” człowiek raczej zamożny. Ukonstytuowana w związku z tym przekonaniem dyrektywa obyczajowa ustala, jako sens tej czynności podejmowanej na terenie praktyki komunikacji obyczajowej, demonstrowanie: (1) faktu osiągnięcia tej wartości jaką jest zamożność i tym samym (2) przynależności do zbiorowości ludzi zamożnych. Generalnie rzecz biorąc, ubiór jest „wyrazem kultury pieniężnej” — jak to ujmuje T. Veblen autor *Teorii klasy próżniaczej*. Stanowi on najpowszechniejsze, stosowane w „życiu codziennym” ogólne (jakkolwiek często obecnie zawodne) kryterium segregowania ludzi na dobrze sytuowanych i niezamożnych. U podstaw obyczajowego manifestowania pozycji majątkowej leży najczęściej uogólniony, potoczny sąd o tym, że przejawianie odnośnych zachowań, czy (i) posiadanie określo-

nych przedmiotów, wymaga uprzedniego osiągnięcia pewnego stopnia zamożności.

Źródłem założeń semantyki działań obyczajowych okazujących wysoki status „materialny” może być także światopogląd, i to zarówno „prziemny” światopogląd konsumpcyjny, jak i system światopoglądowy innego typu. Tak np. na Triobriandach — jak pisze K. Birket-Smith — majątek uchodzi za zewnętrzny przejaw wewnętrznej mocy magicznej jego posiadacza i za nic więcej”⁴. Demonstrowanie zamożności jest tu więc komunikowaniem tego, iż dysponuje się znaczną siłą magiczną, lub też okazywaniem szczególnej opieki, życzliwości i przychylności „dobrych duchów” (często duchów zmarłych przodków).

Rozważmy jeszcze uczestnictwo w nabożeństwach. Jako zachowanie obyczajowe, wyznaczone ono jest przez przekonanie dyrektywne zakładające przekonanie religijne o konieczności uczestniczenia w nabożeństwach dla uzyskania określonych wartości religijnych, w szczególności osiągnięcia zbawienia duszy. W związku z tym udział w nabożeństwach manifestuje: (1) dbałość czy troskę o zbawienie duszy i wtórnie (2) przynależność do grupy wierzących. Najpierw więc — powtórzmy — wiadomo jest, że dla ludzi akceptujących określony światopogląd religijny partycypacja w nabożeństwach służy zbawieniu duszy, następnie dopiero sygnalizuje tożsamość światopoglądową biorących udział w nabożeństwie jednostek. Sensy komunikacyjno-obyczajowe łączymy z wszelkimi — jak się zdaje — działaniami światopoglądowymi i czynnościami praktycznymi, które realizują zwaloryzowane światopoglądowo wartości techniczno-użytkowe.

2

Ten dostrzegalny dla każdego fakt, iż szereg czynności obyczajowych jest równocześnie: (a) działaniami podejmowanymi na gruncie praktyk światopoglądowych, (b) czynnościami praktycznymi o pierwotnych sensach określonych przez reguły technologiczno-użytkowe (w takim przypadku w innych semiotycznych koncepcjach mówi się o „funkcji rzeczowej” i równolegle o „funkcji symbolicznej” działań praktycznych — por. tzw. funkcjo-znaki w ujęciu R. Barthesa) wskazuje na o z n a k o w y charakter odnośnych zachowań obyczajowych.

Z uwagi na waloryzację światopoglądową wartości praktycznych, powiedzieć możemy generalnie, iż rzeczone działania mają dwojakiego rodzaju sens: (a) światopoglądowy, (b) komunikacyjny, dzięki któremu należą do praktyki obyczajowej, polegający na zamanifestowaniu faktu, iż — najogólniej mówiąc — daną wartość realizuje się. Pierwszy składnik owego podwójnego sensu czynności obyczajowych, tj. światopoglądowy —

⁴ K. Birket-Smith, *Ścieżki kultury*, Warszawa 1974, s. 324 - 325.

charakteryzuje się — (a) genezą światopoglądową, np. przebieranie w „lachmany” dla niepoznaki przez złe moce”, lub też wylewanie wody z pierwszej kąpieli dziecka dopiero po upływie trzech dni po zachodzie słońca — są czynnościami obyczajowymi, podejmowanymi równolegle na terenie praktyki magicznej dla zapewnienia dziecku (niemowlęciu) szczęścia; jako czynności obyczajowe służą do demonstrowania faktu, iż te wartości właśnie (zapewnienie dziecku zdrowia i szczęścia) się respektuje (akceptuje); bądź (b) genezą praktyczną, np. określony sposób ubierania się, który pierwotnie miał na celu ochronę przed warunkami atmosferycznymi, a z czasem zaczął służyć także do komunikowania zwaloryzowanej światopoglądowo przynależności do odpowiedniej grupy społecznej⁵. W przypadku więc posiadania przez interesujące nas tu działania dwojakiego rodzaju sensu, aby rozpoznać ich sens komunikacyjny, aby podjąć je lub zrozumieć, trzeba zatem uzmysłwić sobie w poszczególnych indywidualnych sytuacjach, podejmowania ich czy interpretowania odpowiedni blok znaczeń (odpowiednią wiedzę). To samo — fenomenalistyczne rzecz biorąc — działanie jest obyczajowe, gdy wiążemy je ze społecznym sensem komunikacyjno-obyczajowym, natomiast światopoglądowe (światopoglądowotwórcze) bądź techniczno-użytkowe, gdy łączymy je z określonym innym sensem reprezentującym jeden z wchodzących tu w rachubę typów. Rzecz jasna, że wiążemy nie w sposób arbitralny, lecz uzasadniony: (1) generalnie — faktem rzeczywistego funkcjonowania społecznego odnośnych sensów, (2) konkretnie — danym kontekstem sytuacyjnym. W każdym więc razie należy pamiętać, iż zwrot: „czynność obyczajowa o podwójnym (dwojakim) sensie” jest stylistycznie dogodnym, ale niezupełnie precyzyjnym skrótem; ściślej rzecz biorąc należałoby tu mówić o działaniach obyczajowych, które równolegle są czynnościami praktyczno-uitylitarnymi albo światopoglądowymi.

Konkludując powiemy, iż oznakowy typ komunikowania obyczajowego jest m a n i f e s t o w a n i e m: (1) bezpośrednio: (a) faktu dążności do u-

⁵ Stwierdzany wielokrotnie fakt, że „sfera obyczajów rozciągać się może na wszystkie dziedziny ludzkiego postępowania, od takich czynności, jak mieszkanie, ubieranie się, jedzenie, do takich jak poszanowanie życia ludzkiego” — staje się więc zrozumiałą, jeśli weźmiemy właśnie pod uwagę to, że komunikowaniem obyczajowym objęte są wartości światopoglądowe i praktyczne światopoglądowo zwaloryzowane. Prezentowana koncepcja obyczaju dostarcza tym samym pewnego uzasadnienia stosowanemu powszechnie w „opisach” i „dziejach obyczajów” idiograficznemu, fenomenalistycznemu sposobowi przedstawiania obyczajowości danej grupy, polegającemu na charakteryzowaniu poszczególnych dziedzin kultury, od kultury materialnej (techniczno-użytkowej), po wierzenia i praktyki z nimi związane, a więc — charakteryzowaniu całości kultury danej społeczności czy społeczeństw. F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, T. I. *Wychowujące społeczeństwo*, Warszawa 1973, s. 253.

rzeczywistniania wartości światopoglądowych bądź praktycznych światopoglądowo zwaloryzowanych, przy czym w niektórych przypadkach — równocześnie dążności do perfekcyjnej realizacji pewnych wartości (np. religijnych czy moralnych), bądź (b) faktu respektowania, w szczególności akceptowania rzeczonych wartości; (2) pośrednio: przynależności do danej grupy społecznej, jeśli (a) wartości, których realizację czy respektowanie demonstruje się, są specyficznymi wartościami odnośnej grupy (w przypadkach okazywania osiągniętej, a indywidualnie nobilitującej perfekcji w ich urzeczywistnianiu może być także komunikowaniem członkostwa pewnej podgrupy w ramach danej grupy społecznej, np. pobożnych wśród wierzących), (b) jeśli w danej grupie społecznej obowiązuje odmienny (niż w innych grupach) sposób deklarowania, respektowania tych samych wartości światopoglądowych (np. ogólnospołecznych). „Dopełnianie czynności rytualnych (obyczajowych w naszym rozumieniu) porównać się da z okazywaniem legitymacji (...)”⁶ zauważa M. Czerwiński. Rzeczone więc działania obyczajowe funkcjonują jako oznaki kulturowe. Reguły obyczajowe, w kontekście których wykonuje się tego typu czynności, stanowią nieskonwencjonalizowaną semantykę.

Komunikacja obyczajowa w takiej mierze, w jakiej jest nieskonwencjonalizowana, stanowi więc środek deklarowania lojalności względem wartości światopoglądowych (i tym samym wobec implikujących je przekazów). Jak ujmuje to bowiem E. Ciupak, „aprobata dla określonego obyczaju współżycia jest zarazem sposobem wyrażania przez jednostkę określonego stylu życia obyczajowego, wyraża także akceptację różnego typu wartości: filozoficznych, etnicznych, politycznych, religijnych i innych”⁷. Albo więc za pośrednictwem nieskonwencjonalizowanej komunikacji obyczajowej demonstruje się fakt realizacji wartości światopoglądowych, albo też okazuje się fakt urzeczywistniania celów użytecznych (zwaloryzowanych światopoglądowo) — aż do momentu pełnej jej konwencjonalizacji.

3

Konwencjonalizacja polega bowiem na „wygasaniu” pamięci o odnośnych przekazach światopoglądowych i odpowiednich przekonaniach praktyczno-potocznych tworzących założenia semantyki obyczaju. Jest ona ułatwiona w sytuacji, kiedy działania światopoglądowo-obyczajowe (by użyć tego dogodnego skrótów) motywowane są przez pojedyncze przekonania (mity) światopoglądowe, czyli posiadają ustabilizowaną semantykę

⁶ M. Czerwiński, *Przemiany obyczaju*, Warszawa 1972, s. 150.

⁷ E. Ciupak, *Kultura obyczajowa we współczesnej Polsce*, w: E. Ciupak, M. Czerwiński, J. K. Maikullski, K. Żygulski, *Nowe obyczaje i obrzędy. Szkice*, Warszawa 1977, s. 61.

wyznaczającą jeden typ sensu danego działania. Stabilizacja semantyki polega bowiem na „jednakowości i stałości założeń powszechnie respektowanych w kontekście danej grupy społecznej lub społeczności”⁸.

Tak jest w przypadku podejmowanej na gruncie praktyki magicznej apotropicznej (znanej na całym obszarze kultury słowiańskiej) czynności umieszczania pod kołyską siekiery z ostrzem zwróconym ku górze w celu uchronienia dziecka przed „złem” (złymi demonami). Czynność ta, implikowana przez przekonanie magiczne, iż personifikowane demony obawiają się (podobnie jak człowiek) zetknięcia z wszelkimi ostrymi narzędziami, jako czynność obyczajowa okazuje troskę (dbałość) o zdrowie, czy generalnie o los dziecka.

Działania obyczajowe mogą posiadać ustabilizowaną semantykę już od momentu ich pojawienia się. Najczęściej jednak uzyskują ją poprzez stopniowe „rugowanie” ze świadomości społecznej określonych przekonań światopoglądowych, bądź praktyczno-potocznych. Tym sposobem ustabilizowaną semantykę osiągnęła znana ludowa, obyczajowa czynność obsypywania ziarnem osób, domów i zabudowań gospodarczych. W pewnym okresie historycznym — wedle danych etnograficznych — miało ją regulować równoległe szereg przekonań magicznych w kulturze ludów słowiańskich. „Wieloznaczną praktyką magiczną — pisze w tej kwestii K. Moszyński — jest (...) o b s y p y w a n i e z i a r n e m. Jak sądzą niektórzy badacze, rzucanie go na dach chaty, rozsiewanie po obejściu, etc. w związku z pewnymi obrzędami ma być ofiarą dla demonów czy w ogóle złych mocy, dzięki której lud pragnie zakupić sobie ich względy. Ponieważ (...) koncepcja ptaka — duszy jest niesłychanie pospolita, prastara i przy tym odgrywa wielką rolę w wierzeniach oraz obrzędach; a zaś — z drugiej strony — ziarno jest zwykłym pokarmem ptactwa, przeto można by też myśleć, że rzucając ziarno w trakcie obrzędów, miał wieśniak głównie na myśli dusze zmarłych; ale oczywiście i niektóre demony występują w postaci ptaków, a poza tym ziarno może być przecież przeznaczone nie tylko dla ptakokształtnych istot mitycznych. (...) ta sama czynność może mieć w pewnych przypadkach zgoła odmienne i z gruntu magiczne znaczenie. Może mianowicie zmierzać do tego, aby żywotność albo plenność, tkwiąca w ziarnie — udzieliły się obsypywanym osobom czy obejściu, a jednocześnie — gdy chodzi o obrządek pogrzebowy — by zneutralizowały złowrogi wpływ śmierci”⁹.

Odnośna czynność magiczno-obyczajowa dopuszcza więc — przy

⁸ K. Kobylińska, *Konwencjonalizacja i stabilizacja semantyki komunikacji symboliczno-kulturowej*, „Nurt” 1980, nr 1 (wkładka s. 3).

⁹ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, T. II, *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa 1967, s. 273.

uświadamianiu sobie wszelkich wchodzących tu w rachubę założeń (mitów) — szereg różnych możliwości interpretacyjnych. Posiada ona zatem nieustabilizowaną semantykę, a reguły, w oparciu o które jest podejmowana, mają nieautonomiczny charakter. „Semantyka komunikacji kulturowej — stwierdza E. Kobylińska — jest nieustabilizowana, gdy bądź (a) poszczególne dyrektywy są nieautonomiczne (wieloznaczność różne korpusy założeń funkcjonują na „równych prawach”), (b) dyrektyw właściwie nie ma, istnieją tylko indywidualne ich propozycje”¹⁰.

Określone zróżnicowane przekonania światopoglądowe bądź potoczno-doświadczone, będące założeniami tego czy innego działania obyczajowego w danym czasie, mogą nie tylko funkcjonować na „równych prawach”, ale w wielu przypadkach również w układzie hierarchicznym, wówczas mówi się o „głębszych” światopoglądowych sensach, czy „głębszej symbolice” danych działań obyczajowych. W sytuacji, kiedy wiele przekonań pełni równolegle, w sposób równoprawny, rolę przesłanek dla obyczajowych dyrektyw semantycznych, prawidłowa interpretacja sensów regulowanych przez te reguły działań jest znacznie utrudniona. Zachodzi wówczas konieczność uwzględnienia kontekstu (okoliczności) w jakich przebiega dane działanie. Najczęściej tego rodzaju czynności światopoglądowo-obyczajowe interpretowane są w kontekście określonych rytuałów (zespołów działań światopoglądowych) bądź obrzędów (zespołów czynności wyłącznie obyczajowych). Wyznaczający dany rytuał czy obrzęd, mit (zespół mitów) charakteryzujący globalny sens rytuału (obrzędu), przypisuje jednocześnie odpowiednie sensy wchodzących w jego skład działaniem, „biorąc z zasobu” regulujących je przekonań światopoglądowych, (określających w aspekcie obyczajowym ich semantykę) właściwe, któreś z nich wysuwa na pierwszy plan; ułatwia to rozpoznanie sensów rzeczonych działań.

Stabilizacja semantyki obyczaju polega — powtórzmy — na ustaleniu się jednego typu sensu implikowanego przez jedno z wchodzących w rachubę przekonań i wyeliminowaniu pozostałych. Nasza przykładowa czynność obsypywania ziarnem (owsem) z „wieloznacznej praktyki magicznej” stała się jedynie czynnością wykonywaną w kontekście tzw. magii imitacyjnej (naśladawczej) mającej na celu zapewnienie pomyślności życiowej i dobrobytu. „Jest to jeden z szeroko praktykowanych zabiegów gospodarskich mających niejako zakłąć urodzaj i spowodować, aby równie obficie sypało się ziarno z kłosów”¹¹. W niektórych regionach Polski działanie to, podejmowane jeszcze współcześnie dość powszechnie przez mie-

¹⁰ K. Kobylińska, *op. cit.*, s. 1.

¹¹ J. Dydowiczowa, *Zwyczaje i obrzędy doroczne*, w: *Kultura ludowa Wielkopolski*, pod red. J. Burszty, t. III, Poznań 1967, s. 35.

szańców wsi na „św. Szczepana” (drugi dzień świąt Bożego Narodzenia) motywowane jest przez — niejasno już sobie wprawdzie uświadamiane indywidualnie — przekonanie, z dziedziny tzw. magii kontaktowej (prze- nośnej), że obsypywanie ziarnem owsa zagwarantuje „temu domowi” zdrowie i szczęście; wyraża to wygłaszana przy tym formuła o charakterze zaklęcia: „Na szczęście, na zdrowie na ten święty Szczepan”. Siła magiczna ziarna, powodująca jego żywotność i plenność, przeniesiona tu zostaje — w myśl rzeczono- go wierzenia — na obsypywane nim osoby. W aspekcie obyczajowym idzie tu o zama- nifestowanie troski o zdrowie i szczęście obsypywanych osób, bądź okazanie dbałości o pomyślność i dobrobyt (wysokie plony).

Jak powiedzieliśmy, rzeczone przekonania magiczne mgliście obecnie są sobie uświadamiane przez poszczególne jednostki. Semantykę odnoś- nych działań obyczajowych cechuje więc aktualnie znaczny stopień kon- wencjonalizacji.

ZNAKOWE KOMUNIKOWANIE OBYCZAJOWE — OBYCZAJ SKONWENCJONALIZOWANY

Konwencjonalizacja — o czym już wspominaliśmy — polega na stop- niowym eliminowaniu ze społecznej świadomości przekazów światopoglą- dowych i przekonań z zakresu potocznego doświadczenia społecznego sta- nowiących założenia komunikacji kulturowej; obyczajowej w naszym przypadku. W komunikowaniu skonwencjonalizowanym dyrektywy se- mantyczne funkcjonują samodzielnie względem swych dotychczasowych (ulegających zapomnieniu) założeń. Czynienie rekursu do tych uświada- mianych sobie jeszcze niekiedy przez niektóre jednostki — przekonań konstytuujących założenia semantyki reguł komunikacji kulturowej, staje się zbędne w skali masowej (w powszechnym komunikowaniu).

W rezultacie konwencjonalizacji semantyki działania obyczajowe funk- cjonują jako z n a k i. Ich sens komunikacyjny ogranicza się wówczas do sygnalizowania przynależności do danej grupy społecznej czy społeczności. Weźmy przykładowo: znaną podejmowaną w kontekście skonwencjona- lizowanych reguł obyczajowych czy konwencji¹² — złożoną czynność oby- czajową kładzenia kamienia węgielnego w miejscu przeznaczonym do budowy określonego obiektu i wmurowywanie aktu erekcyjnego. Czyn-

¹² Skonwencjonalizowane reguły semantycznej komunikacyjnej sfery kultury, w tym, rzecz jasna, i obyczaju, obejmuje się często mianem konwencji. Usy- stematyzowany zbiór konwencji obyczajowych regulujących „życie towarzyskie” zwie się zwykle k o n w e n a n s e m.

ność ta, niegdyś magiczna — mająca na celu zapewnienie nowozakładanej osadzie (miastu) czy mieszkańcom nowowznoszonych budynków pomyślność i ochronę przed ewentualnymi nieszczęściami, poprzez zakopanie w miejscu budowy odpowiednich przedmiotów o charakterze talizmanu (zwanym telesmatem lub telestą) — demonstrowała na gruncie praktyki obyczajowej troskę o dobro, pomyślność osady, miasta itp; obecnie posiada tylko status tylko obyczajowy. Stanowi rodzaj znaku, komunikujący przynależność do społeczności, w której obowiązuje wykonywanie tego typu działań podkreślających doniosłość społeczną wznoszonego obiektu. Do świadomości potocznej czynność ta stanowi uroczysty akt rozpoczęcia jego budowy. Usiłując ją jednak uzasadnić, „zracjonalizować”, „usensownić”, powiada się, iż wmurowanie aktu erekcyjnego ma na celu dostarczenie określonych informacji „przyszłym pokoleniom” (czas budowy, przeznaczenie, inwestor, wykonawca obiektu, aktualne informacje polityczne itp.).

Bardziej może instruktywnym przykładem będzie czynność z zakresu „dobrych obyczajów” towarzyskich, podejmowana na mocy konwencji, zabraniającej w „towarzystwie” trzymania przez mężczyzn rąk w kieszeniach. Nietrzymanie rąk w kieszeniach komunikuje, od pewnego czasu, jedynie przynależność do kręgu ludzi „dobrze wychowanych”, „ogładzonych” (posiadających ogładę towarzyską). Niegdyś, zgodnie z określonym przekonaniem praktyczno-potocznym stanowiącym założenie semantyki odnośnego działania obyczajowego, demonstrować ono miało przyjazne zamiary; konkretnie to, że nie ukrywa się „zdradzieckiego ostrza” w kieszeni. Generalnie orzec należy, iż skonwencjonalizowany charakter posiadają głównie czynności podejmowane w ramach „życia towarzyskiego”.

Warto w tym miejscu dodać, iż nasze pojęcie obyczaju skonwencjonalizowanego koresponduje z pewnym pojęciem zwyczaju egzystującym w refleksji nad obyczajem. Wedle tego rozumienia zwyczaju, „jako zwyczaj (*Brauch*) należałoby określić wymarły, do czystej formy doprowadzony obyczaj (*Sitte*), który dla społeczności ludowej w żadnym innym względzie nie może stać się częścią składową jego światopoglądu. Pod pojęciem zwyczaju (*Brauch*) chciałbym rozumieć beztreściowy obyczaj (*Sitte*), tj. obyczaj, którego pierwotny i rzeczywisty sens nie jest już więcej znany, który kontynuuje się tylko z konserwatyizmu, któremu jednak może zostać podsunęty wtórnie, nowy lecz w stosunku do pierwotnego fałszywy sens”¹³. To pojęcie zwyczaju, dane przez ludoznawcę O. Speisera, wynika z przyjętego przezeń ujęcia obyczaju, który z kolei definiuje następująco: „jako obyczaj (*Sitte*) powinno być określane tylko to, co jeszcze żywo

¹³ A. Hultkrantz, *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore*, Volume I, *General Ethnological Concepts*, Copenhagen 1960, s. 239.

wypływa z jednolitego światopoglądu społeczności, co przez każdego członka tej społeczności, jako pełne sensu, może być zrozumiane”¹⁴. Tak pojęty obyczaj zdaje się być bliski pojęciu obyczaju nieskonwencjonalizowanego.

Zauważmy tu jeszcze odnośnie skonstatowanego przez cytowanego tu badacza faktu; iż w pewnych okolicznościach zwyczajowi może być nadany wtórny, nowy sens — co, jak należy rozumieć — przekształca dany zwyczaj w obyczaj — że najprawdopodobniej idzie w tym przypadku o dekonwencjonalizację obyczaju (w naszym rozumieniu). Skonwencjonalizowane działania obyczajowe będące zarówno rezultatem uprzedniej konwencjonalizacji, jak również czynności obyczajowe „od początku” posiadające skonwencjonalizowaną semantykę, mogą ulegać dekonwencjonalizacji. Dokonywać się ona może spontanicznie, żywiołowo, bądź w efekcie odpowiedniej, zinstytucjonalizowanej działalności odpowiadającej na ujawniające się rzeczywiste i autentyczne zapotrzebowania społeczne na światopoglądowe czy praktyczne (prakseologiczne często) „uzasadnienie” danych „niezrozumiałych”, nierzadko uważanych za „nieracjonalne” działań obyczajowych. Być może, że ze świadomą działalnością tego rodzaju mamy do czynienia w przypadku opisywanej przez badacza mitologii świata starożytnego M. Granta — czynności obyczajowej należącej do zakresu praktyki obyczajowej starożytnej Grecji. Podaje on, że „pierwotni mieszkańcy Grecji zastanawiali się nad tym, dlaczego podczas obrządku ofiarnego najlepszych części mięsa nie dawano bogom, lecz zjadali je czciciele. Aby wytłumaczyć ten zwyczaj, Hezjod wyjaśniał, że Prometeusz niegdyś owinął najlepsze kawałki mięsa tłuszczem, a z pozostałych czynił inne zawiniątko; gdy powiedział Zeusowi aby wybierał, wybrał gorszą paczkę”¹⁵.

Nadmiemy tu jeszcze, iż reguły obyczajowe o ustabilizowanej bądź skonwencjonalizowanej semantyce posiadają status autonomiczny. Oznacza on „jedność dyrektywy semantycznej (w określonym odcinku czasu) dla danej jednostki znakowej”¹⁶.

W przypadku, kiedy reguły obyczajowe posiadają nieautonomiczny charakter, trafną interpretację podejmowanych w ich kontekście działań ułatwia — jak już sygnalizowaliśmy — występowanie danej czynności obyczajowej w ramach pewnych zespołów działań światopoglądowo-obyczajowych zwanych rytuałami, obrzędami bądź ceremoniami czy uroczystościami. Przejdźmy zatem do charakterystyki rzeczonych układów działań komunikacyjno-obyczajowych, rozpoczynając od rytuału.

¹⁴ Tamże, s. 87 - 88.

¹⁵ M. Grant, *Mity rzymskie*, Warszawa 1978, s. 250.

¹⁶ K. Kobylińska, *op. cit.*, s. 1.

RYTUALY

1

Pod pojęciem rytuału rozumie się: (1) „zespół czynności stanowiących formę zewnętrzną społecznie doniosłego aktu, obrzędu religijnego, uroczystości itp., ceremonial”¹⁷, (2) „wyższy następny po fazie rytu etap rozwoju kultu; cechuje scalenie coraz bardziej złożonych czynności kultowych, w jeden rygorystyczny system, (3) większy wycinek kultu, zespół aktów kultowych, obrzędów; ceremonia (1), (4) ustalony niezmienny sposób dokonywania czynności kultowych (5) księga zawierająca przepisy normujące odprawianie czynności kultowych”¹⁸.

Funkcjonujące w etnologii definicje podkreślają najczęściej symboliczny charakter zachowań rytualnych. I tak wedle E. Sapira „rytuały są zazwyczaj symbolicznymi działaniami (...). Niektórzy etnologowie skłonni byli traktować rytuał jako niewiele więcej niż tylko odpowiednik dramatycznego lub pantomimicznego przedstawienia. (...) Zewnętrznie rzecz biorąc, rytuał można opisać jako dramat religijny; pod względem subiektywnym dostarcza on uczestnikom przeżycia tajemnicy i mocy, której fetysze i inne przedmioty religijne są tylko zewnętrznymi symbolami”¹⁹. Na gruncie etnografii polskiej postuluje się następujące pojęcie rytuału: Na ogół zwyczaj i obyczaj wsparte są r y t u a ł e m, to znaczy takimi gestami, słowami i rekwizytami, które nadają normalnej czynności czy zachowaniu sens symbolu czy znaku, komunikującego ważność i powagę sytuacji. Rozpoczęcie pierwszej orki, pierwszego siewu, zakończenie żniw, wręczenie nowonarodzonego dziecka ojcu, oczepiny, rozpoczęcie akademii czy pochodu pierwszomajowego itp. są zrytualizowanymi zachowaniami podkreślającymi i wyjaśniającymi wartość przekazywanej treści, nakazującymi jej uszanowanie”²⁰. Dla socjologii typowe jest ujęcie rytuału jako ceremonii czy ceremonialu. Tak zdaje się rozumieć rytuał jej przedstawiciel, badacz kultury obyczajowej, E. Ciupak. Pisze on, iż „zespół czynności powtarzających się w ramach życia zbiorowego, w których występują co najmniej trzy podstawowe elementy i określone formuły słowne, zgodność czynności ze skodyfikowanymi lub przyjętymi konwen-

¹⁷ *Słownik wyrazów obcych PWN*, pod red. J. Tokarskiego, Warszawa 1971, s. 659 - 660.

¹⁸ *Maty słownik religioznawczy*, pod red. Z. Poniatowskiego, Warszawa 1969, s. 384.

¹⁹ E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978, s. 220.

²⁰ M. Ciołek, J. Oledzki, A. Zadrożyńska, *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*, Warszawa 1976, s. 11.

ejonalnie regulami oraz wyznaczone role zachowań dla poszczególnych osób — nazwiemy «rytuałem»²¹.

W proponowanej w niniejszej pracy koncepcji rytuału nawiązuję do tradycji pojęciowej antropologii kulturowej a także religioznawstwa, wedle której pojmuje się rytuał jako „ustaloną formę zabiegów magicznych i praktyk religijnych”. Wiąże więc tym samym rytuały ze światopoglądową sferą kultury, nie zaś z obyczajem.

Ujmuję tu więc rytuały jako układy działań „czysto” światopoglądowych, o wyraźnie dominujących sensach światopoglądowych nad ich sensami komunikacyjno-obyczajowymi łączonymi z partycypacją w rytuałach. Rytuały zorientowane są ku określonym, nadrzędnym wartościom światopoglądowym i wymagane czynne (co nie znaczy profesjonalne) uczestnictwo w nich nie jest nastawione na obyczajowe manifestowanie faktu realizacji wchodzących w grę wartości. W tego typu partycypacji — tak jak uregulowana jest ona przez społecznie respektowany światopogląd — chodzi niemalże wyłącznie o urzeczywistnianie (intencjonalne) odnośnych wartości po prostu. Sens komunikacyjno-obyczajowy jaki jest zwykle łączony z tego rodzaju udziałem, jest — jak uważam — wtórnym sensem interpretacyjnym, z punktu widzenia którego sam fakt uczestnictwa (np. uczestniczenie we mszy św.) zmierza do okazywania odpowiednich wartości światopoglądowych bądź (i) przynależności do określonej grupy wyznaniowej (do grupy wierzących generalnie). Wydaje się, że tylko bierny sposób partycypacji w rytuałach może być motywowany względami komunikacyjno-obyczajowym (dyktowanymi np. chęcią niewyróżniania się w danym środowisku czy społeczności), może więc być konformistycznie, nadawczo oraz odbiorczo, ukierunkowane na demonstrowanie tylko respektowania odnośnych wartości, obowiązującego w grupie światopoglądu.

Typowymi rytuałami są — jak sądzę — wszelkie nabożeństwa religijne oraz posiadające złożony charakter zabiegi magiczne. Rozważmy obecnie tytułem przykładu mszę w religii katolickiej. Jest ona układem czynności religijnych (liturgicznych), formuł słownych i pieśni, którego globalnym sensem jest symboliczna „ofiara ciała i krwi Chrystusa pod postacią chleba i wina”. Składa się ona z dwóch zasadniczych części (zespółów działań): (I) tzw. mszy katechumenów, będącej swoistą kontynuacją dawniejszych rytów religii żydowskiej (śpiew, czytanie Pisma i kazanie) oraz (II) tzw. mszy wiernych rozwiniętej z pierwotnych chrześcijańskich posiłków wiernych organizowanych na pamiątkę Ostatniej Wieczery zwanych agapami; jej centralnymi czynnościami są: (1) „akt przeistoczenia”, w którym zgodnie z określonym przekonaniem religijnym —

²¹ E. Ciupak, *op. cit.* ... s. 54.

wymówienie *distincte et attente*, będącej typowym zaklęciem — formuły dokonuje się przemiana chleba i wina w krew i ciało Chrystusa, czyli tzw. cud przeistoczenia; (2) ofiara ciała i krwi Chrystusa; (3) komunია zwana Ucztą Pańską lub Sakramentem Ołtarza (stanowiąca formę teofagii), polegająca na spożywaniu przez (uprzednio oczyszczonych z grzechów w Sakramencie Pokuty) wiernych hostii mającej wyobrażać ciało Chrystusa; wierni w ten mistyczny sposób uczestniczą w naturze *sacrum*.

Realizacja sensów poszczególnych następujących po sobie czynności — elementów mszy — jest ściśle uzależniona od wykonania czynności pośrednio i bezpośrednio je poprzedzających. Msza tworzy więc hierarchiczny układ czynności, reprezentujący pewien typ hierarchicznej struktury humanistycznej. Generalnie rzecz biorąc, każdy rytuał stanowi rzeczoną strukturę, organizowaną przez relację podporządkowania instrumentalnego; każde działanie rytualne (wchodzące w skład rytuału) jest bezpośrednio lub pośrednio instrumentalnie podporządkowane działaniom po nim następujących.

Ścisłe przestrzeganie kolejności poszczególnych czynności rytualnych jest jednym z warunków realizacji globalnego sensu rytuału i uzyskania zakładanych efektów praktycznych (o czym będzie jeszcze mowa). Innym z koniecznych warunków urzeczywistnienia sensu rytuału jest bezbłędne (nierzadko perfekcyjne) wykonanie rzeczonych czynności. Jeśli już dopuszcza się nieznaczne odchylenia w „przepisowym” wykonaniu działań rytualnych, to w każdym razie nie dotyczy to zaklęć. W przypadku np. mszy katolickiej przepisy liturgiczne nakazują wymówić regułę konsekracyjną, na mocy której dokonuje się cud przeistaczania *distincte et attente*: szeptem bez najmniejszego opuszczenia, dodania zbędnych słów, czy przeinaczenia — pod groźbą unieważnienia całego rytuału.

Urzeczywistnienie sensu rytuału, tj. osiągnięcie wchodzących w grę wartości światopoglądowych (i ewentualnie jeszcze celów praktycznych), uzależnione jest również od (1) świadomej, w pełni autentycznej i głębokiej przy tym akceptacji owych wartości oraz implikujących je mitów, a także (2) od głębokiego przekonania (pewności), że sens rytuału (zamierzony efekt praktyczny) zostanie zrealizowany. Tego typu akceptacja oraz głęboka pewność wchodzi w skład treści słowa: „wiera”. Od „siły” tej wiary zależy pozyskanie przychylności nadprzyrodzonych mocy i tym samym urzeczywistnienie bliższych i dalszych sensów działań rytualnych, np. przemiana chleba i wina w ciało i krew Chrystusa, a następnie uzależnione od tego spełnienie się sensu mszy.

Jak wspomniano wyżej, przy pomocy uprawiania czy uczestnictwa w rytuałach mogą być — zgodnie z powszechnym wyobrażeniem — osiągnięte również określone skutki praktyczne. Dotyczy to przede wszystkim rytuałów magicznych kultywowanych z reguły w celu uzyskania efektów

praktycznych, jakkolwiek i rytuały religijne kontynuują pod tym względem tradycję magiczną i odprawiane zostają w „intencji kogoś” lub „czegoś” (np. uzdrowienie, spowodowanie opadów deszczu podczas suszy, zapewnienie obfitych plonów itp. — ale także nawrócenie niewiernego, uzyskanie zbawienia duszy zmarłego, przyspieszenie bytowania w niebie dusz czyścowych itp.). Odprawianie nabożeństw religijnych w danej intencji jest rezultatem przeniesienia „myślenia magicznego” na rytuały religijne zorientowane pierwotnie wyłącznie na osiągnięcie wartości religijnych. W przypadku religii katolickiej jest to wyraz genetycznego jej nawiązania do zastanej, magicznej tradycji myślowej. Zważmy bowiem, że odprawianie mszy w intencji zapoczątkowane zostało i upowszechniło się w średniowieczu na terenie niedawno schryścianizowanej Europy, kiedy „żywe były” jeszcze tradycje magiczne (przekonania magiczne). Było to wówczas niezgodne z oficjalną, ortodoksyjną doktryną katolicką. „Zwyczaj ten (tj. odprawiania mszy „w intencji” — przyp. J.G.) jest dość późnego pochodzenia, bo jeszcze św. Franciszek z Asyżu nie uznawał go i potępiał — pisze J. Keller. Jest on swoistą kontynuacją zwyczaju pogańskiego polegającego na tym, że kapłani wykonali rozmaite czynności rytualne na prośbę poszczególnych ludzi, którzy w ten sposób usiłowali uzyskać jakiejś określone korzyści”²².

Bez względu na praktyczny czy poza praktyczny („czysto” światopoglądowy) sens rytuału czy poszczególnych czynnościowych elementów rytuału — jego spełnienie się uzależnione jest — o czym już wzmiankowano — od prawidłowego, dokładnego, ściśle według odnośnych dyrektyw przeprowadzonego wykonania wchodzących w grę czynności (szczególną rolę odgrywa właśnie kolejność, czas, miejsce i tok wykonania). Jeśli zamierzone efekty nie zachodzą (co oczywiście może być stwierdzone tylko w przypadku, gdy posiadają one charakter praktyczny), powszechnie uważa się, iż zostało to spowodowane pewnymi, niedostrzeżonymi w porę uchybieniami w ich wykonaniu bądź (i) niedotrzymaniem innych obowiązujących dla rytuałów warunków.

Po poczynionych tutaj odnośnie rytuału uwagach, dokładniej zdefiniujemy rytuał jako rodzaj złożonych, usystematyzowanych i sformalizowanych działań i formuł słownych o charakterze performatywnym (zaklęć), zorientowanych na realizację całych układów wartości światopoglądowych, zwykle z jedną instrumentalnie nadrzędną wartością określającą ich globalny sens światopoglądowy, tj. całościowy sens rytuału.

Ujmując rytuały jako układy czynności światopoglądowych przeciwstawiamy je obrzędowi stanowiącemu zespół działań obyczajowych. Spróbujmy obecnie bliżej je scharakteryzować.

²² J. Keller, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w chrześcijaństwie*, w: *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1978, s. 428.

OBRZĘDY — ZESPOŁY CZYNNOSCI OBYCZAJOWYCH

Obrzęd identyfikowany jest często z rytuałem; niekiedy ujmowany on jest jako zespół rytuałów. W ten sposób rozumieją obrzęd autorzy cytowanej już pracy *Wyrzeczysko*. Piszą oni, iż „obrzęd składa się z szeregu rytuałów powiązanych wspólnym sensem, tworzących całość komunikatu o skomplikowanej treści. Zależnie od kompozycji gestów, słów i rekwizytów, powstają prawie nieograniczone możliwości wyjawiania najważniejszych spraw dotyczących człowieka. Następuje wielowarstwowe i wielopłaszczyznowe porozumienie, wymiana istotnych sygnałów wskazujących na cenione wartości”²³. Zwykle jednak pojmuje się obrzęd jako „zespół uświęconych tradycją, często określonych przepisami, czynności i praktyk o znaczeniu symbolicznym, towarzyszących jakiejś uroczystości o charakterze rodzinnym, społecznym, politycznym czy religijnym”²⁴. Wedle *Słownika folkloru polskiego* (autorka hasła „obrzędy” T. Brzozowska) „obrzędy” to — „ceremonie związane z kultem, zespoły określonych i zachowanych przez tradycję czynności, gestów i słów stanowiących zewnętrzną stronę uroczystości wierzeniowych oraz aktów społeczno-prawnych”²⁵. Podobnie definiuje obrzęd badacz socjalistycznego obyczaju L. J. Pełka. Stwierdza on, że obrzędy to „zespoły określonych czynności, słów i gestów wykonywanych wedle trybu ustalonego przez tradycję, obyczaj i prawo stanowiące zarazem zewnętrzną stronę wszelkiego rodzaju ważnych wydarzeń, sytuacji i rocznic występujących tak w życiu publicznym, jak i prywatnym”²⁶. Do tego ujęcia obrzędu przychyliła się E. Ciupak pisząc, iż „obrzędy są zespołem czynności, których cechą wyróżniającą jest to, że ogniskują się wokół pewnych, ważnych z punktu widzenia życia zbiorowego, wydarzeń”²⁷. Dodajmy tu, że to pojęcie obrzędu (koresponduje z jednym ze znaczeń terminu „obrzątek”. *Słownik języka polskiego* np. ustala, że obrządek to „zespół czynności wykonywanych według ustalonego trybu w związku z uroczystością; ceremonie”²⁸). Uznając odnośne definicje za nieprecyzyjne i pomijające w gruncie rzeczy istotę zjawiska, podejmę obecnie próbę eksplikacji pojęcia obrzędu w przyjętym tu jednolitym aparacie terminologicznym.

Wyjdźmy przede wszystkim od upowszechnionego głównie na terenie

²³ M. Ciołek i inni, *op. cit.*..., s. 11.

²⁴ *Słownik języka polskiego*, pod red. M. Szymczaka, t. II, Warszawa 1979, s. 426.

²⁵ *Słownik folkloru polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1965, s. 275.

²⁶ L. J. Pełka, *Polski rok obrzędowy. Tradycje i współczesność*, Warszawa 1930, s. 18.

²⁷ E. Ciupak, *op. cit.*..., s. 54.

²⁸ *Słownik języka polskiego*, *op. cit.*..., s. 425 - 426.

etnografii poglądu głoszącego, iż obrzędy związane są z tzw. przełomowymi momentami w życiu człowieka jakimi są w szczególności: narodziny, małżeństwo i śmierć, oraz z doniosłymi dla danej grupy najczęściej powtarzającymi się cyklicznie wydarzeniami (tzw. obrzędy doroczne, kalendarzowe bądź cykliczne). Owe przełomowe momenty i grupowe wydarzenia dotyczą — co łatwo zauważyć — podstawowych dla każdego człowieka i grupy społecznej wartości bezpośrednio-praktycznych. Tak więc narodziny stanowią wartość praktyczną, której urzeczywistnienie rozpoczyna cykl realizacji wszelkich, dostępnych każdej jednostce wartości „życiowych”; małżeństwo stanowi tego rodzaju wartość, której osiągnięcie rozszerza — w sposób społecznie usankcjonowany — zakres możliwych do uzyskania wartości praktycznych a także światopoglądowych, stanowiąc określoną cezurę w życiu człowieka; kończy ów cykl realizacji wartości życiowych („doczesnych” — dla jednostek uznających „życie po śmierci”) śmierć. Scharakteryzowane tu podstawowe wartości nie wyczerpują rzecz jasna zbioru wartości praktycznych, których urzeczywistnienie wyznacza określone etapy życia człowieka. Wymienić tu jeszcze można m. in. zdobycie wykształcenia, objęcie danej posady (rozpoczęcie pracy zawodowej), uzyskanie mieszkania itp. Z nadrzędnych wartości techniczno-użytkowych, posiadających doniosłe znaczenie dla jednostek jak i grupy społecznej, podać chociażby można służbę w wojsku, zebranie plonów czy osiągnięcie innych ważnych efektów na terenie praktyki produkcji, wymiany i konsumpcji. Dość tu koniecznie trzeba, iż rzeczona wartości „życiowe” muszą być „obowiązkowo” zwaloryzowane światopoglądowo, aby mogły stać się obiektem obrzędowego komunikowania obyczajowego.

Proponujemy zatem ujmować obrzęd jako układ (zespół) czynności obyczajowych, współwystępujących z określonymi formułami słownymi, (zwykle o charakterze performatywnym) o sensie globalnym polegającym na: (1) manifestowaniu faktu realizacji lub respektowania (akceptacji) danej podstawowej wartości bezpośrednio-praktycznej, bądź dbałości o jej urzeczywistnienie, bądź (i) na (2) komunikowaniu przynależności jednostki, najczęściej właśnie rozpoczynającej się bądź kończącej — do danej grupy społecznej. Sens typu (1) jest pierwszoplanowym, charakterystycznym sensem obrzędów dorocznych; sens typu (2) realizują głównie obrzędy rodzinne, szczególnie pewna ich grupa zwana obrzędami przejścia, obrzędami inicjacyjnymi, albo też niekiedy obrzędami izolacyjnymi, czasami także — recepcyjnymi. Mówiąc, że obrzędy stanowią zespół działań obyczajowych mam na myśli to, iż działania te, mimo ich często podwójnego charakteru (światopoglądowo-obyczajowego bądź praktyczno-obyczajowego) funkcjonują w obrzędach wyłącznie jako czynności obyczajowe (o sensach komunikacyjno-obyczajowych).

Obrzędy, podobnie jak rytuały, reprezentują sobą hierarchiczną strukturę humanistyczną. Tak przykładowo: rozbudowany kilkudniowy ludowy obrzęd wesela zorganizowany jest wokół następujących, zasadniczych, podejmowanych kolejno działań: (1) swaty (wywiad matrymonialny, zawarcie — umowy przedmałżeńskiej), (2) zrękowiny, (3) sprosiny, (4) ślub (kościelny), (5) uczta weselna, (6) oczepiny manifestujące przejście nowoposłubionej dziewczyny z grona panien do grupy mężatek (nałożenie czepca) oraz często (7) przenosiny. Poszczególne elementy czynnościowe obrzędu są również podporządkowane sobie w sposób instrumentalny, jakkolwiek powiązanie to zdaje się tu być luźniejsze niż w rytuałach; niektóre czynności bywają tu pomijane, inne mogą funkcjonować także samodzielnie. Kolejność składających się na obrzęd działań jest z reguły zachowywana, jednakże w sposobie ich wykonania dopuszczalne są dość znaczne nawet niekiedy odchylenia; nie stanowią one jednak żadnych czy poważniejszych przeszkód w realizacji czy prawidłowym odbiorze ich sensów i globalnego sensu obrzędu.

Semantyka obrzędów, jako pewnych całości czynnościowych, może być skonwencjonalizowana, przy czym wchodzące w ich obręb poszczególne działania obyczajowe mogą mieć różny pod tym względem status. Wydaje mi się jednak, że w przypadku skonwencjonalizowania się globalnej semantyki obrzędu, wszelkie składające się nań czynności będą miały również charakter skonwencjonalizowany. Obrzędy, jak również rytuały, których wszystkie składowe działania posiadają semantykę w pełni skonwencjonalizowaną (o ukończonej konwencjonalizacji), stają się komunikatami czysto obyczajowymi zwanymi *c e r e m o n i a m i*, lub *c e r e m o n i a ł a m i*²⁹ (np. ceremonial wojskowy, protokół dyplomatyczny itp.). Nie znaczy to rzecz jasna, że ceremonie nie mogą pojawić się, ukształtować bez uprzedniego procesu konwencjonalizacji semantyki generujących je obrzędów, czy rytuałów.

Zauważmy tu jeszcze, iż szereg obrzędów funkcjonuje zarówno samodzielnie, jak i w pewnym układzie z rytuałami, wkomponowanymi weń rytuałami, bądź tworząc pewną specyficzną całość „z przeplatającymi” się czynnościami rytualnymi i obrzędowymi; np. katolicki (kościelny) obrzęd ślubu dokonywany podczas mszy; tworzą one pewną całość roz-

²⁹ Termin „ceremoniał” służy niekiedy wyłącznie na określenie zespołu zasad (przepisów) regulujących sposób wykonywania ceremonii. Najczęściej jednak pojmuje się ceremoniał w sposób dwojaki: (1) jako określony zespół czynności obyczajowych, (2) jako zbiór dyrektyw obyczajowych określających sposób organizacji ceremonii w wykonywaniu wchodzących w jego skład działań. Cytowany tu *Słownik języka polskiego* ustala właśnie iż „ceremoniał” to „Ogół przepisów i form obowiązujących w czasie jakichś obrzędów, uroczystości, ceremonii, określona etykieta podczas oficjalnych przyjęć” (t. I, Warszawa 1978, s. 244).

członkowaną na odpowiednie zespoły czynności rytualnych i obyczajowych.

Generalnie rzecz biorąc, występowanie w określonym, najczęściej zorganizowanym w sposób celowy i planowy bloku („kompozycji”) (a) rytuałów czy pojedynczych działań obyczajowych, albo (b) obrzędów (ceremonii) oraz często także samodzielnie funkcjonujących zachowań obyczajowych, lub tylko (c) różnorodnych, zwykle dobranych czynności obyczajowych czasami również i rytualnych, konstytuuje zjawisko obyczajowe zwane uroczystością. Przyjmuję tu szerokie rozumienie uroczystości, aby obejmowało ono możliwie wiele zjawisk, względem których używa się pojęcia uroczystość. Sądzę, iż nasze pojęcie uroczystości mieści to znaczenie terminu „uroczystość”, według którego uroczystość to „grupy obrzędów o charakterze nadzwyczajnym” utożsamianych niekiedy z ceremoniami (np. L. J. Pełka). Nie wchodzi tu tylko w grę ujęcie uroczystości identyfikujące uroczystość ze świętem. Przy naszym rozumieniu uroczystości i święta (o czym będzie za chwilę mowa) można jedynie mówić o uroczystościach świątecznych jako określonym bloku rytuałów, obrzędów i pojedynczych czynności obyczajowych występujących w czasie świąt. Przyjrzyjmy się obecnie temu specyficznemu zjawisku kulturowemu jakiego stanowi święto.

ŚWIĘTO — ZJAWISKO ŚWIATOPOGŁĄDOWO-OBYCZAJOWE

1

Respektując pewne potoczne intuicje znaczeniowe łączone z terminem święto i szereg idących za nimi słownikowych określeń (tj. traktując jedne i drugie jako zjawiska, których wyjaśnienie teoretyczne odsłania pojawiającą się w nich „istotę rzeczy”) chcę rozumieć święto jako okres czasu (zwykle dzień, kilka dni), który świadomość danej społeczności lub (i) intencja podmiotu (zwykle grupowego) władania politycznego, bądź władania kulturowo-światopoglądowego — przeznacza na „obowiązującą” intensywną, masową realizację odnośnych wartości światopoglądowych i związanych z nimi obyczajowych, w związku z czym świadomość ta lub intencja zwalnia jednocześnie w mniej lub bardziej pełnym zakresie od obowiązku (w szczególności prawnego) wykonywania codziennych czynności wchodzących w skład praktyki „materialnej”.

Z uwagi na to, że w czasie dni świątecznych wymagana jest masowa realizacja wartości światopoglądowych i ich komunikowanie obyczajowe „święto jest (...) tą fazą w życiu społecznym, w której szczególnie wyraźnie ujawniają się jego mechanizmy — przede wszystkim systemy

wartości”³⁰. Co się tyczy sposobu urzeczywistniania w trakcie „święta” wartości *sacrum* (szeroko rozumianych) zauważyć należy, iż realizowane są one zazwyczaj przy pomocy „czystych” działań światopoglądowych. Mam tu na myśli, że wartości te intencjonalnie realizowane są w sposób bezpośredni, nie zaś — za pośrednictwem określonych działań praktycznych, które — jako zwaloryzowane — stanowić mają pośredni środek urzeczywistniania wartości światopoglądowych. Pośredniość taka właściwa jest w „życiu codziennym”, natomiast święto tym różni się od niego, że wymaga działań „czysto” światopoglądowych, zorganizowanych przy tym w większości przypadków w rytuały.

Najbardziej uchwytną dla potocznego oglądu cechą święta jest niewątpliwie odnotowane skądinąd w naszej definicji „zawieszenie” realizacji wartości bezpośrednio-praktycznych w sferze przede wszystkim produkcji i handlu, a niekiedy w pewnym zakresie — również wartości konsumpcyjnych (post). Stąd też w „języku rosyjskim termin *prazdnik* (święto pochodzi od przymiotnika *prazdny* oznaczającego, jeśli chodzi o miejsce nie zajęty, pusty, próżny, jeśli chodzi o czas (*prazdnoej wremia*) — okres, kiedy nie trzeba pracować, kiedy można próżnować”. W związku z tym „najnowsze wydanie *Wielkiej Encyklopedii Radzieckiej* sens święta wyjaśnia w haśle: *Prazdniczyje dni*³¹. To „zawieszenie” działalności głównie w dziedzinie praktyki „materialnej” wynika — jak to sygnalizowano — właśnie z faktu „obowiązkowego” koncentrowania się na realizacji w czasie święta odpowiednich wartości światopoglądowych. Tego typu „wstrzymanie się od pracy” uzyskało tym samym pozytywną waloryzację światopoglądową i demonstrowało zarówno respektowanie odnośnych wartości światopoglądowych, jak i samego czasu świątecznego (uznanego także jako wartość). Z uwagi na tę cechę święta, na to, że zwykle jest to „czas wolny od pracy”, wszelkie inne wolne dni od pracy także kojarzone są ze świętowaniem, przy czym zauważyć można tendencję do traktowania święta jako wyłącznie czasu wolnego w abstrakcji od jego społeczno-subiektywnego kulturowego sensu.

2

Należy zgodzić się z poglądem, że u genezy święta leży odprawianie magicznych rytuałów i obrzędów łączących się bezpośrednio z pierwotną działalnością produkcyjno-konsumpcyjną, lecz nie identyfikowałbym wykonania owych zespołów czynności zorientowanych światopoglądowo i obyczajowo ze świętem (w znaczeniu tu przyjętym). Nie utożsamiał-

³⁰ K. Zygulski, *Święto i kultura. Święta dawne i nowe*, Warszawa 1931, s. 7.

³¹ Tamże, s. 15.

bym — z uwagi na to, że w kulturze pierwotnej, zwłaszcza we wcześniejszych fazach jej rozwoju historycznego, intencjonalna realizacja wartości światopoglądowych nie była oddzielona od urzeczywistniania praktycznych wartości „życiowych”. Pierwotny światopogląd magiczny był ściśle zespolony z wiedzą praktyczną, z potocznym doświadczeniem społecznym, tworząc wespół z nim jednolity system świadomościowy³². Dyrektywne przekonania technologiczno-użytkowe motywowały równoległe z przekonaniami magicznymi „przemieszanie” z nimi, działalność podejmowaną na terenie praktyki produkcji, wymiany i konsumpcji.

Rytuały magiczne nie mają więc tu swojego samoistnego sensu i odprawiane były do czasu wyodrębnienia się magii jako odrębnej formy świadomości społecznej jedynie w uzasadnionych praktycznie sytuacjach. Obejmowanie przeto czasu ich wykonywania mianem święta wydaje się być błędem. Co najwyżej można by tu mówić o uroczystości w znaczeniu przez nas przyjętym.

Z ustanowieniem święta mamy do czynienia właśnie dopiero po wyodrębnieniu się magii jako odrębnej formy świadomości społecznej. Było ono rezultatem stopniowego oddzielania się dyrektywalnych przekonań i norm magicznych od spojonych dotychczas z nimi dyrektyw technologicznych i użytkowych. Następuje więc „odmagicznianie się” odczarowanie — jak powiedziałby Weber — zwane często racjonalizowaniem się społecznej praktyki „materialnej”. Powoduje ono generalnie stopniowo postępujący rozdział pierwotnego magicznego światopoglądu od doświadczenia społecznego. Magia zaczyna odtąd funkcjonować obiektywnie głównie w trybie waloryzacyjnym, nie zaś jak dotąd w trybie systematyzująco-waloryzacyjnym (systematyzowanie myślowe potocznego doświadczenia); dostarcza też założeń semantyce obyczaju.

Święta zapoczątkowane zostały więc w okresie, kiedy bezpośrednia realizacja wartości magicznych oficjalnie oddzielona została w „życiu codziennym” od urzeczywistniania wartości praktycznych³³. Realizację tę oparto na przekazach światopoglądowych związanych z deifikacją (ubóstwieniem) zjawisk przyrody, z wyodrębnieniem bóstw magicznych i kon-

³² Zwraca na to uwagę J. Kmita w znajdującej się w druku pracy *Elementy teorii kultury*. W odniesieniu do świadomości społecznej społeczeństw plemiennych K. Birket-Smith czyni następujące spostrzeżenie: „Dla Eskimosa harpun to skuteczna broń w jego ręku, ale niepomysłne połowy fok przypisuje on temu, iż ktoś obraził Matkę Morskich Ssaków. Karibu i wół piźmowy żyją w górach, wie o tym, lecz również dobrze wie, że włóczęą się tam obce istoty duchowe. Dla niego nie ma ustalonych granic między wiedzą a wiarą, kiedy zawodzi go doświadczenie, zaczyna pracować imaginacja, a w wyniku tego nie ma zasadniczej różnicy”. K. Birket-Smith, *op. cit.*..., s. 401 (podkr. K. B-S).

³³ Piszę o tym szerzej w artykule *Święto — światopogląd — obyczaj*, „Studia Metodologiczne” z. 23, (w druku).

centrowano w „dni bóstwa” (w religii „dni bogów”) — jak nierzadko określano święta. Ich ustanawianie było pierwotnie procesem spontanicznym, kontynuującym uprzednie odprawianie rytuałów dla uzyskania efektów praktycznych. Z instytucjonalizacją i planowym działaniem w tym zakresie mamy do czynienia nieco później.

Formalnego proklamowania święta dokonują instytucjonalni dyspenci (szeroko rozumianych) środków partycypacji w praktykach typu światopoglądowego lub (i) prawno-politycznego. Między tymi dwiema instancjami może jednak — jak poucza historia — zachodzić konflikt różnorodnie determinowany obiektywnie. W szczególności podmiot władzy prawno-politycznej może przeprowadzić „zniesienie” pewnych świąt, które odtąd mogą być obchodzone co najwyżej nieoficjalnie, jeśli nie nielegalnie. Święto jednak nadal istnieje na mocy swojego faktycznego, społecznego funkcjonowania, mimo że pozbawione jest szeregu akcesoriów uważanych potocznie za niezbędne, jak np. „czas wolny od pracy”. Bowiem podstawowy komponent święta, jakim są rytualno-obyczajowe działania zorientowane na odpowiednie wartości światopoglądowe, pozostaje, mimo funkcjonalno-prawnego uprzywątlenia świętowania. Uczestnictwo (czynne bądź bierne) w rytuałach stanowi bowiem zasadniczy sposób świętowania, podobnie jak partycypacja w obrzędach, ceremoniach, jest głównym środkiem obyczajowego manifestowania respektowania czasu świątecznego i deklarowania wierności i lojalności wobec wartości *sacrum* ukierunkowujących dane święto. Dochodzimy w ten sposób do pojęcia obyczaju świątecznego (obyczaju świętowania), którym zajmujemy się obecnie.

3

„Obyczaj świętowania” rozumie się — jak sądzę — zarówno jako (1) zespół działań obyczajowych, demonstrujących respektowanie święta (czasu świątecznego), poprzez: „wstrzymanie się od pracy”, przywdzianie odpowiedniego stroju (tzw. strój świąteczny), uczestnictwo w festynach i innych zajęciach rekreacyjno-rozrywkowych itp. (2) udział w obrzędach, obchodach i ceremoniach świątecznych.

Zajmijmy się obecnie wariantem (2) naszego pojęcia, rozumiejąc ów udział jako manifestację nie tyle tego, że się świętuje właśnie, ile — że respektuje się czy akceptuje te wartości światopoglądowe, których określone święta dotyczą. W przypadku może lepiej byłoby mówić raczej o obyczajach świątecznych. Obyczaj świąteczny wiąże się przede wszystkim z obrzędami (uczestnictwem w nich): „każde święto związane jest z pewną grupą obrzędów, za pomocą których przekazywane są zawarte w nich treści”³⁴ stwierdza L. J. Pełka. Szereg świąt rzeczywiście posiada

³⁴ L. J. Pełka, *op. cit.* . . . , s. 19.

swoje specyficzne obrzędy, większość jednak świąt, szczególnie współczesnych przynajmniej w kręgu kultury euro-amerykańskiej — obsługiwana jest przez niewielką liczbę ceremonii.

Dzięki bowiem swej konwencjonalizacji neutralizującej komunikowane treści światopoglądowe, ceremonie wykorzystywane są w obchodach świąt genetycznie związanych z odmiennymi typami światopoglądów (np. ceremoniał wojskowy). Ceremoniał używany jest szczególnie w święta już w pewnym stopniu skonwencjonalizowane (często są skonwencjonalizowane już w momencie ich proklamowania). Z tego względu bywają one z reguły jedynie obyczajowo o b c h o d z o n e.

Obchody charakterystyczne są dla świąt świeckich. Wynika to ze znacznego stopnia konwencjonalizacji świeckich przekazów światopoglądowych, których dyskursywna „nieatrakcyjna” forma ułatwia i przyspiesza proces ich zapominania przebiegający intensywniej, niż w przypadku „fabularnych” mitów magiczno-religijnych. Obumieranie świeckich przekazów (często skądinąd utożsamianych z normami światopoglądowymi) powoduje zacieranie się świadomości rodzaju wartości przezeń implikowanych; pozostaje tylko skonwencjonalizowane komunikowanie obyczajowe.

Generalnie zresztą, co się tyczy współczesnych świąt zarówno religijnych, jak i laickich, obserwuje się proces ich konwencjonalizowania się; tracą one swój charakter światopoglądowy stając się wyłącznie zjawiskiem obyczajowym, utrzymującym się, by tak rzec, jedynie ze względów konformistycznych: nie wyróżniać się w grupie, aby nie narażać się na sankcje zagrażające przy indywidualnej partycypacji w innych, bardziej „materialnych” dziedzinach praktyki. To „uobyczajowienie” święta polega na wyłącznym, coraz to powszechniejszym demonstrowaniu jedynie wierności wartościom grupowym, a tym samym przywiązania czy tylko lojalności wobec macierzystej grupy. Badacze obserwujący współczesne przemiany święta łączą je z kryzysem czy wręcz z „rozpadem” tradycyjnych światopoglądów i dotychczasowej moralności; ma on swoje wielorakie skutki dla „życia społecznego”, a m. in. dla sposobu i obyczaju świętowania.

Kończąc tę partię rozważań podkreślmy fakt, że zaprezentowane tu komunikacyjne ujęcie obyczaju koresponduje w sposób mniej lub bardziej korygujący z egzystującymi w naukach o kulturze koncepcjami obyczaju (staraliśmy się niekiedy to uwidaczniać odwołując się do charakterystyk obyczaju danych przez niektórych badaczy), w których niejednokrotnie daje się zauważyć nieświadome (co typowe), bądź milczące założenie o komunikacyjności obyczaju. Trudno bowiem inaczej zinterpretować traktowanie obyczaju jako swoistego „przekaznika”, czy „formę przeka-

zu” czy „uzewnętrzniania” bądź „transmitowania treści mitycznych i religijnych, moralnych i filozoficznych”. Dość często mówi się wręcz o „symbolice” lub „funkcji symbolicznej zachowań obyczajowych” (rytualnych w innej terminologii). Świadomie ujmują obyczaj, w tym szczególnie pewne jego dziedziny (etykieta, maniery, protokół dyplomatyczny, moda) lub zespoły działań obyczajowych (rytuał, obrzęd, ceremonia, uroczystość) jako systemy komunikacji kulturowej, przedstawiciele różnych „szkół” badań semiologicznych. Powiada się tedy, że obyczaj (sekwencja zachowań obyczajowych) stanowi odmianę „parajęzyka”, kodu kulturowego, jest pewnym „tekstem kulturowym”, „zespołem przedmiotów semiotycznych”. Nawiasem mówiąc, w wielu koncepcjach semiotycznych znakiem jest wszystko (pansemiotyzm), co skazuje nas często na intuicyjne wychwytywanie spośród rozlicznych „zachowań znakowych” czynności obyczajowych. Z drugiej strony w ujęciach tych dochodzi do myślenia (utożsamiania) funkcji obiektywnej obyczaju z jego komunikacyjnością. Weźmy np. pod uwagę Lévi-Straussówką wymianę kobiet między plemionami. Jest to zbitka: akt zaślubin, szereg aktów wyrażania postawy „autorytatywnej surowości” bądź „familiarnej zażyłości” — to działania komunikacyjno-obyczajowe: okazują realizację wartości światopoglądowych i dopiero „masa” faktów komunikowania tych sensów funkcjonuje tak, że stabilizuje pewne relacje wewnątrz plemienne i międzyplemienne. Ale ta funkcja — jak zobaczymy wkrótce — to już nie „funkcja komunikacyjna”, lecz obiektywna funkcja tamtego komunikowania.

FUNKCJE OBIEKTYWNE PRAKTYKI KOMUNIKACJI OBYCZAJOWEJ

Ujmując obyczaj jako komunikacyjną dziedzinę kultury symbolicznej czyli formę świadomości symboliczno-kulturowej (społecznej generalnie) założyliśmy tym samym — respektując podstawowe tezy wykorzystywanej tu koncepcji kultury — że obiektywnym odpowiednikiem obyczaju jest praktyka obyczajowa będąca jednym z typów praktyki społecznej (jednym z członów — szeroko pojmowanego ogólnospołecznego podziału pracy). Tworzący ją ogół specyficznych czynności komunikacyjnych stanowi pewną podstrukturę funkcjonalną (przy ujęciu praktyki społecznej jako diachronicznej i hierarchicznej struktury funkcjonalnej) podporządkowaną bezpośrednio — generalnie i w uproszczeniu rzecz biorąc — praktyce „materialnej” (praktyce produkcji, wymiany i konsumpcji). Praktyka obyczajowa odpowiada bowiem na zapotrzebowanie tej ostatniej w zakresie odtwarzania i przetwarzania podziału społeczeństwa wy-

znaczonego przez dany stan stosunków produkcji³⁵. Określa ono podstawową funkcję obiektywną komunikacji obyczajowej, polegającej — najogólniej mówiąc — na sankcjonowaniu istniejącego porządku społecznego.

FUNKCJA INTEGRUJĄCO-RÓŻNICUJĄCA

Efekty bowiem powszechnego, obyczajowego komunikowania (a) faktów realizacji wartości obowiązujących w poszczególnych grupach społecznych (klasach) oraz (b) komunikowania przynależności do danej grupy — funkcjonują obiektywnie w ten sposób, że integrują subiektywnie członków odnośnych grup społecznych (implikując i wzmacniając poczucie przynależności grupowej), przeciwstawiając ich członkom grup o odmiennej praktyce obyczajowej (i innym systemie wartości). Utrwala się tym samym aktualna struktura społeczna, bądź stabilizuje się kształtujący się nowy podział społeczeństwa, czy też modyfikujący się (modernizujący się) „stary porządek”. „Masa” faktów komunikowania obyczajowego funkcjonuje tak — powtórzmy — że ustala relacje wewnątrzgrupowe i międzygrupowe, skupiając (konsolidując) członków poszczególnych grup społecznych wokół danego zespołu wartości. Utrwalanie zatem podziałów grupowych (klasowych generalnie) poprzez integrowanie wewnątrz grupy oraz odpowiednich relacji intergrupowych, a w konsekwencji petryfikacja zastanych stosunków społecznych — to obiektywne skutki (z punktu widzenia materializmu historycznego) praktyki obyczajowej. Tak określaną pierwszoplanową funkcję praktyki komunikowania obyczajowego nazywamy funkcją integrująco-różnicującą. Tę funkcję praktyki obyczajowej zdają się również mieć na uwadze badacze mówiący o „klasowości

³⁵ Funkcjonalny (obiektywny) zatem porządek determinacyjny odnoszący się do kształtowania się danego rodzaju praktyki obyczajowej przedstawia się następująco: (1) zapotrzebowanie na czynniki integrująco-różnicujące; (2) dany rodzaj praktyki komunikacji obyczajowej i jej specyficzne zapotrzebowania (na subiektywne jej podstawy); (3) określony typ praktyki światopoglądowotwórczej generujący właściwe mu przekazy światopoglądowe i związane z nimi przekonania normatywno-dyrektywne. Dla potocznego oglądu porządek ów ma się akurat odwrotnie. Jest to zrozumiałe zważywszy fakt, iż „taki jest właśnie subiektywny porządek naszego myślenia. Ale wyobrażanie sobie, że obiektywna rzeczywistość podlega prawidłowościom określonym przez nasz subiektywny porządek myślenia, jest właśnie wyrazem idealizmu „odwracającego ideologicznie” obiektywny porządek determinacji funkcjonalnej” — stwierdza J. Kmita.

W tym kontekście dyskutowany ciągle i nierozstrzygnięty dotąd problem czy „najpierw był mit, czy rytuał” uzyskuje swoje rozwiązanie. Z obiektywnego (funkcjonalnego) punktu widzenia „pierwszy był rytuał” (praktyka obyczajowa), z subiektywnego (genetycznego inaczej) punktu widzenia „pierwszy był mit”.

obyczajów”, czy o funkcji regulacyjnej obyczajów (regulacja i kontrola zachowań). Wskazuje na to chociażby poniższa wypowiedź: „Obyczaje są z jednej strony czynnikiem regulującym działania zbiorowe, czynnikiem spajającym całość społeczną, z drugiej strony stanowią jakby kryterium odróżniania własnych członków danej zbiorowości od obcych czy buntowników i heretyków”³⁶.

FUNKCJA OBRZĘDOWEJ WALORYZACJI ŚWIATOPOGŁĄDOWEJ

Wyjdźmy w tym miejscu od przypomnienia, że eksplikując pojęcie obrzędu w stosowanym w niniejszym opracowaniu aparacie pojęciowym, powiedzieliśmy między innymi, iż komunikowane w obrzędzie podstawowe wartości techniczno-użytkowe, podobnie tak jak wszelkie „pomniejsze” wartości praktyczne, których realizację manifestuje się na gruncie praktyki obyczajowej, muszą być waloryzowane światopoglądowo. Mogą one być już uprzednio zwaloryzowane światopoglądowo stanowiąc w systemie światopoglądowym danej społeczności środki realizacji naczelnych wartości światopoglądowych, bądź uzyskiwać ową waloryzację właśnie w trakcie określonego obrzędu. Tak przykładowo: akt narodzin ze względu na światopoglądową waloryzację życia (lub status życia jako wartości światopoglądowej) jest już pośrednio zwaloryzowany światopoglądowo w wielu światopoglądach. Bezpośrednią waloryzację światopoglądową uzyskują jednak narodziny w obrzędzie chrztu. Na gruncie np. katolickiego światopoglądu religijnego polega ona na uznaniu nowonarodzonego za „dziecię Boże”, a jego życia doczesnego za należące do Boga; dany osobnik winien je przeżyć „ku chwale Bożej”, realizując w ciągu życia wartości religijne, którą to realizację umożliwi mu na początku drogi życiowej sam obrzęd chrztu. W obrzędzie tym manifestuje się więc — generalnie — fakt włączenia odnośnej jednostki do „społeczności wiernych” („dzieci Bożych”). W pierwotnym magicznym, pogańskim światopoglądzie ludów germańskich akt narodzin swoją waloryzację światopoglądową uzyskiwał wyłącznie w obrzędzie nadania imienia. Świadczy o tym ta okoliczność, że do czasu obrzędowego włączenia do grupy, rodziny (rodu) i plemienia poprzez akt nadania dziecku imienia jego życie nie było moralnie (i prawnie) chronione. „W krajach germańskich — pisze w tej kwestii J. S. Bystron — znany był już w czasach pogańskich zwyczaj polewania dziecka wodą, niby chrzest przedchrześcijański. Polewanie to następowało, zdaje się, zaraz po urodzeniu dziecka, równocześnie nadano dziecku imię; kto polewał, ten i imię nadawał. Aż do tego czasu można

³⁶ Z. Cackowski, *Główne pojęcia materializmu historycznego*, Warszawa 1977, s. 430.

było dziecko zabić, względnie wystawić, dopiero ów chrzest nadawał dziecku prawa obywatelskie”³⁷.

Weźmy jeszcze pod uwagę obrzęd dożynek. „Zebranie plonów rolniczych jest, oczywiście, realizacją pewnej wartości techniczno-użytkowej, ku której zmierza szereg czynności poprzedzających, poczynając od przygotowania pola pod zasiew, a na żniwach skończywszy; zespół czynności dożynekowych komunikuje nie tyle fakt realizacji owej wartości, ile jest aktem komunikującym przekazanie plonów prawowitemu gospodarzowi (kimkolwiek byłby on: chłopskim bądź szlacheckim posiadaczem czy osobowym rzecznikiem społecznej własności). Tak więc powiązanie ze sobą czynności realizujących pewną wartość techniczno-użytkową: zebranie plonów rolniczych — z zespołem dożynekowych czynności obyczajowych, komunikujących przekazanie tych plonów odpowiedniej instancji — waloryzuje światopoglądowo ową wartość techniczno-użytkową, jako środek realizacji wartości nadrzędnej, którą to realizację komunikuje właśnie zespół dożynekowych czynności obyczajowych (przekazanie plonów odpowiedniej instancji). Tak właśnie funkcjonują, w trybie waloryzacji światopoglądowej, układy czynności zwane obrzędami”³⁸ stwierdza J. Kmita. Obrzędowa waloryzacja światopoglądowa stanowi drugoplanową funkcję praktyki komunikacji obyczajowej.

Tytułem podsumowania zawartych w niniejszym szkicu rozważań sformułujemy kilka uwag dotyczących przyjętego przez nas sposobu rozumienia zwyczaju.

ZWYCZAJE — TRWAŁE OSOBLIWOŚCI INDYWIDUALNYCH ZACHOWAŃ

Ujmując obyczaj jako społeczny system komunikacji kulturowej przeciwstawiamy regulowane przezeń działania, czyli poszczególne obyczaje — zwyczajom, biorąc pod uwagę pewną intuicję znaczeniową związaną z tym drugim terminem. W myśl tej intuicji zwyczaje nie posiadają społecznego charakteru, ponieważ nie podlegają szczegółowej reglamentacji społecznej (brak sankcji). Urzeczywistniane bowiem w ich ramach wartości nie są społecznie sankcjonowane; dopuszczalne są wszelkie takie zwyczaje indywidualne, które nie pozostają w kolizji ze społecznie akceptowanymi wartościami³⁹, a przy tym nie przyporządkowuje się im żadnego określonego społecznie sensu. Zwyczaje stanowiące właściwe dla

³⁷ J. S. Bystron, *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Kraków 1926, s. 101.

³⁸ J. Kmita, *Elementy*, op. cit. . . .

³⁹ Å. Hultkrantz ujmuje to w sposób następujący: „zwyczaj (nawyk — *habit*) jest indywidualnym, własnym wzorem zachowania dotąd, dopóki nie jest motywowany przez wymogi społeczeństwa...”, Å. Hultkrantz, op. cit. . . . s. 160.

jednostki (jednostek) sposoby realizacji wartości bezpośrednio-praktycznych, nie waloryzowanych przez społecznie obowiązujące wartości światopoglądowe (rąbanie drewna, picie ulubionych napojów, uprawianie gimnastyki porannej itp.), nie są nastawione na interpretację; posiadają one sens techniczno-użytkowy. Wiedza, którą kieruje się podmiot danej czynności zwyczajowej urzeczywistniając odnośne wartości, jest jej wiedzą „czysto” utylitarną, przedmiotową (rzecową) wygenerowaną przez jej indywidualną (jakkolwiek zazwyczaj uregulowaną społecznie) praktykę „życiową”. Zawiera ona „zdobyte przez jednostkę drogą licznych „życiowych doświadczeń” zdroworozsądkowe sądy dyrektywne wyznaczające (1) najbardziej dlań optymalne (uważane często za najbardziej efektywne) z tego względu regularnie podejmowane działania mające realizować dane wartości utylitarne, lub (2) trwałe, stałe sposoby najbardziej sprawnego (niekiedy wygodniejszego), „ekonomicznego” wykonywania czynności podejmowanych w procesie partycypacji w praktyce społecznej, określonych przez odnośne reguły kulturowe. Stąd np. sposoby wykonywania działań produkcyjnych na gruncie praktyki „materialnej” wyznaczonych przez reguły technologiczne są odmienne dla różnych jednostek, uwarunkowane najczęściej jej cechami psycho-fizycznymi i (bądź tylko) właśnie względami natury ergonomicznej, czyli mającej na uwadze „ekonomię ruchów” oraz zręczniejsze, sprawniejsze czy wygodniejsze wykonanie danych czynności. Tak więc, dajmy na to, określone indywidualne „techniki” posługiwania się narzędziami są różne dla różnych osób. Uzależnione one mogą być od takich cech fizycznych jednostek, jak chociażby leworęczność czy wzrost i ewentualnie jeszcze biorąc pod uwagę sprawność, efektywność, „komfort” (zapobiegający szybkiemu zmęczeniu) danej „metody”, jakkolwiek mogą to być również czasami z punktu widzenia efektywności i wygodności „techniki nieracjonalne”⁴⁰.

Podobnie jak czynności przedsiębrane na terenie praktyki produkcji, wymiany i konsumpcji „obudowane są” zwyczajami (indywidualnymi), tak i wiele działań przebiegających w kontekście innych typów praktyki społecznej wykonywanych jest na szereg różnych indywidualnych sposobów. Dotyczy to również działań obyczajowych. W przypadku np. czynności powitania spotykamy się regularnie u określonych osób z moc-

⁴⁰ Owe prywatne „techniki” wykonywania czynności w obrębie całokształtu praktyki społecznej modyfikujące indywidualnie „przepisowe” sposoby ich wykonywania kolidować mogą z odpowiednimi przekonaniem dyrektywnymi danych dziedzin kultury powodując pewne uboczne skutki przy realizacji zakładanych wartości społecznych (np. wypadki przy pracy), lub istotne uchybienia zniekształcające społecznie określone sensy danych działań. Tego rodzaju zwyczaje „zahaczające” o społecznie sankcjonowane wartości poddawane są obecnie opinii publicznej i dość często narażają jednostkę na określone sankcje społeczne, nierzadko i administracyjne.

nym uściskiem dłoni, podczas gdy inni jakby lekko wsuwali dłoń, a niektórzy podają do uściśnięcia tylko końce palców, a jeszcze inni robią z dłoni „łódeczkę”, albo witają się z rozmachem z tzw. szerokim gestem podnosząc rękę do góry i opuszczając na dół w celu jej uściśnięcia przez pozdrawianą osobę, a szereg witających się osobników dodatkowo kilkakrotnie potrząsa pozostającymi w uścisku dłońmi. Tego rodzaju charakterystyczne dla jednostek sposoby wykonywania różnego typu działań podejmowanych w ramach wszystkich typów praktyki społecznej są również zwyczajami, obok trwałych przejawianych poza praktyką społeczną indywidualnych zachowań (działań).

Z zakresu pojęcia zwyczaju wykluczamy jednakże — zgodnie z powszechną intuicją znaczeniową — wszelkie prawidłowości zachowaniowe (powszechne sposoby postępowania) nie zdeterminowane indywidualnie w sposób specyficzny dla danej jednostki i nie motywowane w trybie subiektywnym przez prywatną wiedzę jednostki, lecz „wymuszone” przez określone okoliczności zewnętrzne związane z uczestnictwem jednostki w praktyce społecznej i regulowane przez społeczne przekonania (np. codzienne uczęszczanie do pracy i korzystanie przy tym ze środków komunikacji miejskiej). Szereg tego typu powszechnie przejawianych zachowań nie zaliczymy również do sfery obyczaju; nie są one bowiem nastawione na interpretację (nie są zorientowane na cele komunikacyjne przy komunikacyjnym ujęciu obyczaju). Generalnie zatem rzecz biorąc, za zwyczaje uważać należy wszelkie indywidualne osobliwości zachowaniowe jednostki.

Zwyczaje, jako wypracowane sobie przez jednostkę sposoby uzyskiwania jej celów życiowych, stają się powszednimi, normalnymi, zwykłymi czy zwyczajnymi zachowaniami jej „życia codziennego”; stąd właśnie termin „zwyczaj”. Ich regularne podejmowanie, utrwala je, powoduje stopniowe zacieranie się świadomości ich podejmowania; wykonuje się je wówczas mechanicznie (automatycznie), bezrefleksyjnie, niejako odruchowo; kształtują się odpowiednie skłonności, dyspozycje do podejmowania danych zachowań, których wykonanie staje się przyzwyczajeniem czy, inaczej mówiąc, nawykiem. Uważa się więc nierzadko, że „trafniejsze będą te określenia, w których zwyczaj traktuje się jako rodzaj norm społecznych respektowanych na zasadzie przyzwyczajenia (*przywyczka*) (E. M. Pienkow, W. B. Badajew). Poprzez przyzwyczajenie rozumie się utrwalanie treści jakiejś normy społecznej w świadomości i zachowaniu jednostki”⁴¹. Rzeczony dyspozycje czy nawyki czyni się często odpowiedzialnymi za pojawienie się zwyczajów. Stwierdza się to *explicite* w poniższym słownikowym określeniu zwyczaju: „zwyczaj to sposób postępowania

⁴¹ W. G. Iwanow, W. P. Koblakow, P. G. Marczew, *Problemy i kierunki rozwoju współczesnej etyki radzieckiej*, „Etyka” nr 7(1970), s. 13.

nia, postępowanie wynikające z nabytej dyspozycji, z przyzwyczajenia”⁴². Zwyczaj zatem ujmować należy jako uogólnione pojęcie nawyku.

Warto w tym miejscu zauważyć jeszcze, że określone zachowanie zwyczajowe może być charakterystyczne dla wielu osób (np. codzienne spacerowanie). Dany zwyczaj jest więc zwyczajem zbiorowym. Zwyczaje zbiorowe nie posiadają jednak charakteru społecznego (w ścisłym sensie tego słowa). Stąd — jak sądzę — powszechne jest posługiwanie się terminem „zwyczaje zbiorowe”, a nie „zwyczaje społeczne”. Fakt ten również ujawnia tę intuicję właśnie, że zwyczaj posiada charakter indywidualny.

JAN GRAD

CUSTOM. A SYSTEM OF SYMBOLIC AND CULTURAL COMMUNICATION

(Summary)

Presented in the above-published article communicative conception of custom uses a notion of communication which distinguishes two types of communication, i.e. symptom communication, which manifests certain state of affairs and sign communication, which informs about given state of affairs. Both types of communication are to be found in customs. Symptom communication is represented by these customary activities, which constitute ideological actions or practical actions realizing ideologically valorized techno-utilizable values. Such customary behaviors aim at demonstrating, primarily, a fact of realization of certain values and, secondly, affiliation to specific social group in which these values are obligatory. The semantics of symptom customary activities is unconventionalized and quite often also unstabilized. However, the semantics of customary actions functioning as signs is conventionalized. Their sense is to communicate group affiliation only.

Customary activities undertaken on a large scale function objectively so that they renew and strengthen intragroup relations and consolidate certain social divisions. The basic function of a custom is an integrative and differentiation function. It is accompanied by a function of ceremonial valorization of ideology, which grants certain ideological sanctions to specific practical values connected with given rites. Rites are treated here as groups of customary actions as opposed to rituals treated as a system of ideological activities.

Conventionalized rites (and rituals) become ceremonies. Rites, rituals and ceremonies are often performed on holidays. A holiday is a specific ideological and customary phenomenon other than feast which is usually understood as a special configuration of customary and/or ideological actions including ceremonies, rites and rituals.

Treating customs as communicative activities of certain social status we contrast them with habits which are permanent and regular behaviors of an individual of no social character.

⁴² *Mały słownik języka polskiego*, pod red. S. Skorupki, H. Auderskiej, Z. Lem-pockiej, Warszawa 1966, s. 1026.