

MICHAŁ BUCHOWSKI

Instytut Etnologii  
UAM Poznań

## ETNOLOGICZNA INTERPRETACJA OBRZĘDÓW PRZEJŚCIA

Trudno nam dziś orzec na ile Arnold van Gennep, autor *Les rites de passage* (1909), świadomy był reperkusji jakie wywoła jego dzieło. Do-mniemywać jednak możemy, iż zdawał sobie sprawę z wielkiego nowa-torstwa zawartej w nim interpretacji obrzędów<sup>1</sup>. W roku 1914 napisał bowiem: „Przyznaję szczerze, że chociaż przywiązuję niewielką wagę do moich innych książek, to *Rites de passage* jest jakby częścią mego ciała i była efektem czegoś przypominającego wewnętrzne olśnienie, któ-re nagle rozproszyło swego rodzaju ciemność, w jakiej tkwiłem przez nieomal dziesięć lat”. (A. van Gennep, 1914, s. 39 - 40). Z pewnością jed-nak nie mógł przewidzieć w jakim kierunku pójdą badania nawiązujące do jego konstatacji na temat obrzędów ani też, które z nich poddane zo-staną najostrzejszej krytyce i najpowszechniejszym obiekccjom.

Natychmiast po ukazaniu się interesującego nas dzieła zostało ono surowo recenzowane i to przez samego M. Maussa (M. Mauss, 1909, s. 200 - 202). Opinia ze strony wybitnego przedstawiciela „francuskiej szkoły socjologicznej”, najczęściej zresztą ignorującej van Gennepa, była doprawdy bezlitosna. Stwierdził on, poza innymi zarzutami, że moż-na wprawdzie zaakceptować ogólną ideę obrzędów przejścia, lecz w swej istocie kategoria ta — zwłaszcza jako kategoria analityczna — jest truizmem. Doszukiwanie się implikowanej przez nią zasady w każdej niemal czynności obrzędowej, stymulującej zarazem sposoby myślenia jej uczest-ników, nie daje bowiem niczego istotnego z poznawczego punktu widze-nia. Ujmując rzecz krótko — kategoria ta rozmywa się, przez co przed-

<sup>1</sup> A. van Gennep stwierdzał sam, że przed ukazaniem się jego pracy podejmo-wano liczne, acz nie do końca skryształizowane próby poszukiwania analogii pomię-dzy rytuałami w stylu analogicznym częściowo do zaprezentowanego w *Les Rites de passage*. Wymienia tu m. in. Frazera, Ciszewskiego, Dielsa, Dietericha i Hertza. Wspominając kwestię obrzędów przejścia E. Leach powołuje się nawet na pracę tego ostatniego (R. Hertz, 1907) jako równorzędną z dziełem van Gennepa w kwe-stii wprowadzenia koncepcji obrzędów przejścia (E. Leach, 1962, s. 202). Zauważ-my, iż podobny schemat dostrzec już możemy w pracy H. Huberta i M. Maussa (1964): wejście → ofiara → wyjście.

stawia znikomą wartość dla poszukiwania *differentia specifica* poszczególnych działań społecznych, w szczególności zaś obrzędowych.

Z perspektywy wieloletnich już doświadczeń etnologii w zakresie badania obrzędowości zapytać możemy, jaka byłaby reakcja Maussa, gdyby zapoznał się z niektórymi „współczesnymi” próbami interpretacji obrzędów zbyt pochopnie, moim zdaniem, określanych mianem *rites de passage*. Obawiam się, że nie wytrzymałby tego nerwowo, bo papier wprawdzie jest cierpliwy i dużo zniesie, lecz z ludźmi bywa różnie. Znaczne rozszerzenie zakresu pojęcia będącego tu przedmiotem naszego zainteresowania, bezrefleksyjne i bezkrytyczne jego stosowanie, brak zastanowienia się nad jego istotą, przypisywanie go zjawiskom odległym od pierwotnie nadawanego mu sensu, wyrwanie z kontekstu zjawisk kulturowych i społecznych, czy nierozróżnianie odmiennych poziomów analizy — oto niektóre z nagromadzonych przez dziesięciolecia i powszechnych dziś praktyk etnografów, którzy „teoretycznie” próbują wyjaśniać badane obrzędy. Obok tego istnieje jednak refleksja etnologów usiłujących zoperacjonalizować, skonkretyzować i jednocześnie rozwinąć teoretycznie „odkrycie” van Gennepa. Zasygnalizowana właśnie sprzeczność tendencji rysująca się pomiędzy obydwojma dostrzegalnymi nurtami badań — które roboczo określić można mianem „ekspansywnego” i rygorystycznego” — konstytuuje zasadniczo przedmiot mych rozważań. Szkic poniższy będzie zatem skromną próbą rekapitulacji wybranych dotychczasowych ujęć zagadnienia obrzędów przejścia oraz zreinterpretowania samej kategorii badawczej z punktu przyjmowanej przeze mnie perspektywy teoretycznej, usiłującej twórczo wykorzystać odpowiednio przekształcony dorobek antropologii na tym polu.

Być może, niektóre stwierdzenia jakie pragnę obecnie przedstawić zabrzmią dla wielu zbyt oczywiście, niemniej chciałbym rozpocząć nasz przegląd — wyrażając się nieco literacko — od samych pierwocin, a to w tym celu, by móc wskazać na miejsce i rolę, jaką, w mej opinii, odgrywa dzieło van Gennepa w rozwoju wspomnianych powyżej obydwu tendencji. W *Les rites de passage* znajdujemy między innymi takie oto fragmenty: „Życie każdej jednostki w jakimkolwiek społeczeństwie jest serią przejść z jednej grupy wiekowej do następnej, z jednego stanowiska na drugie. Gdziekolwiek istnieje subtelna różnica pomiędzy poszczególnymi grupami wiekowymi i zawodowymi, przejściu z jednej grupy do drugiej towarzyszą specjalne działania podobne do tych, jakie przechodzą adeptci w naszym handlu. Wśród ludów niecywilizowanych działania takie przyodziane są w ceremonie, gdyż dla umysłu niecywilizowanego żaden akt nie jest w zupełności wolny od elementu sakralnego (...) Przejścia z grupy do grupy, z jednej sytuacji społecznej do następnej postrzegane są jako zawarte immanent-

nie w istocie egzystencji (...) Każdemu z tych wydarzeń towarzyszą ceremonie, których zasadniczym celem jest umożliwienie jednostce przejścia z jednej określonej pozycji do następnej, równie dokładnie zdefiniowanej" (podkreślenia moje). (A. van Gennep, 1977, s. 2-3). I dalej: „Ze względu na znaczenie tych przejść myślę, że uzasadnione jest wydzielenie *rites de passage* jako specjalnej kategorii, która przy dalszej analizie podzieloną być może na ryty separacji, ryty przejścia i ryty agregacji”<sup>2</sup> (s. 10-11). Rozdziały cytowanej pracy oraz inne zawarte w niej stwierdzenia uzmysławiają nam, że van Gennep zalicza do tej kategorii w pierwszym rzędzie „obrzędy towarzyszące każdej zmianie miejsca, stanu, pozycji społecznej i wieku” (V. W. Turner, 1969, s. 94), a więc ciąży i narodzinom, dzieciństwu, inicjacji, narzeczeństwu, małżeństwu i pogrzebom. Zalicza do nich ponadto rytuały związane z cyklem dorocznym (A. van Gennep, 1977, s. 3-4, 166-188). Poza tym wnioskować możemy, że swój, jak sam się dosłownie wyraża, „schemat” lub „wzór obrzędów przejścia” (s. 191), traktował głównie jako pełniący funkcję heurystyczną, jako narzędzie analizy w nieprzebranej mnogości zjawisk obrzędowych (N. Belmont, 1979, s. 66-67). Z drugiej strony niektóre z jego konstatacji sugerują bezpośrednie odniesienie tej abstrakcyjnej „sekwencji” do społecznej rzeczywistości.

Podsumowując zatem hipotezy A. van Gennepa z dzisiejszej perspektywy i z punktu widzenia przyjętych w tym szkicu założeń podkreślić wypada, że: (1) *rites de passage* traktował on przede wszystkim jako obrzędy towarzyszące i „pomagające” zmianom statusu społecznego jednostek lub grup w obrębie danej społeczności, bądź występujące w kontekście obrzędów cyklicznych; (2) koncepcja ta była dla niego heurystycznym narzędziem analizy pozwalającym na systematyzację i porównywanie szeregu rytuałów; (3) choć twierdzi, iż jest to sekwencja powtarzalna w każdego typu społeczeństwie, uniwersalna, to jednak odnosi ją w pierwszym rzędzie do społeczeństw pierwotnych, wskazując przy tym na (4) konieczność wystąpienia w nich elementu sakralnego.

W kontekście rozważań jakie zamierzam dalej prowadzić powiedzieć można od razu, że w van Gennepowskim „odkryciu” zawarte są implicite wszelkie przesłanki dla nieporozumień i sprzeczności na temat obrzędów przejścia i zakresu tego pojęcia, jakie pojawiły się w toku późniejszych badań, a które zostały zasygnalizowane już na samym wstępie. Zauważmy, że gdy tylko dokonuje on jakiegokolwiek próby konkretyzacji pola analizy, to natychmiast pojawia się twierdzenie, które staje się potencjalnym asumptem dla jego poszerzenia. Nieuzasadniona byłaby — mym

---

<sup>2</sup> W literaturze polskiej stosuje się często wymiennie terminy: rytuały wyłączenia, przejścia i włączenia.

zdaniem — krytyka jego posunięć, gdyż inny przyświecał mu cel pracy, niż ten jaki pragniemy uzyskać obecnie. Podobnie chybione są zarzuty dotyczące niedostrzegania przez niego innych, tak istotnych z dzisiejszego punktu widzenia, aspektów obrzędu; lecz czy mógł on dysponować odpowiednim aparatem pojęciowym (np. funkcjonalizmu)? Praca jego wydaje się po prostu błyskotliwym wyrazem sposobu myślenia etnologów pragnących przezwyciężyć granice myślenia właściwego ewolucjonistom, a koncepcja *rites de passage* na dobre weszła — każdy chyba przyzna — do naukowego obiegu nauk humanistycznych.

Wraz z pojawieniem się nowych teorii etnologicznych nieomal oczywistym stawało się, że ustalenia autora *Les Rites de passage* poddane zostaną reinterpretacji i rozwinięciu. Do najbardziej znanych prac z tego zakresu należy studium Maxa Gluckmana (M. Gluckman, 1962). „Znajduję obecnie *Les rites de passage* jako nudne” (s. 7), stwierdza on dość bezwzględnie i bez ogródek, po czym przystępuje do analizy obrzędów z pozycji właściwych jego wersji brytyjskiego funkcjonalizmu. Uważa on, iż van Gennep stara się starą metodą dowodzić tego co odkrył. Bada mechanizmy rytuałów przejścia i ich znaczenia w dokonywaniu zmian społecznych, lecz nie potrafi w swych terminach odpowiedzieć na szereg pytań i wątpliwości, w tym na pytanie zasadnicze: Dlaczego obrzędy przejścia są tak powszechne w społeczeństwach plemiennych, a zanikają zupełnie w społeczeństwach industrialnych? Nie sposób odrzec na nie nie odwołując się w tym względzie do relacji społecznych. Otóż w społeczeństwach pierwotnych — wyjaśnia Gluckman — relacje społeczne ograniczone są do określonej, zamkniętej liczby osób i w stosunku do nich przychodzi jednostce odgrywać swe wielostronne i wielorakie role społeczne (*multiplex social relationship*). Obrzędy, a w tym w szczególności obrzędy przejścia, służą do kreowania tych ról, są ich wyznacznikiem. Społeczeństwa zurbanizowane, ze względu na swą heterogeniczność, na wielość ról odgrywanych wobec różnych partnerów w rozmaitych sytuacjach, nie potrzebują już tego rodzaju mechanizmów. Z drugiej strony ten funkcjonalny mechanizm, o którym mowa, pełni funkcję łagodzenia zakłóceń rodzących się w przełomowych momentach życia społeczeństw plemiennych. W konkluzji stwierdzić można, iż przedstawiciel „szkoły z Manchester” akcentuje i rozwija społeczną funkcję obrzędów przejścia: integrującą i różnicującą zarazem oraz funkcję mechanizmu umożliwiającego dokonywanie kolejnych przejść. Wiąże je zasadniczo ze społeczeństwami plemiennymi doszukując się uzasadnienia tego faktu w ich społecznej funkcjonalności.

To zawężenie perspektywy badawczej do społeczno-regulacyjnych mechanizmów spotkało się z krytyką Robina Hortona (1979, s. 243-254). Uważa on, że tezy Gluckmana są tylko po części słuszne, gdyż sprowa-

dzają obrzędy do roli „kleju” społecznego. Nie dostrzega on powodu, dlaczego rytuały miałyby być specjalnie predystynowane i przeznaczone do realizacji tego celu; wskazać można przecież cały ich szereg o charakterze dysharmonijnym. Istnieje, jego zdaniem, „coś ponadto”, co decyduje o istocie obrzędów przejścia — są to kryjące się za nimi wyobrażenia mistyczne. Wejście do nowej grupy to jednocześnie poddanie się jej kontroli, a w terminach subiektywnych oznacza to podporządkowanie się upersonifikowanym bóstwom symbolizującym i sankcjonującym działalność grupy. Rytuały takie są też wyrazem subordynacji wobec norm grupy, które przenikają tkanekę rytuału. Staje się on przy tym okazją do przekazania jednostkom najważniejszych pojęć grupowych o świecie otaczającym człowieka. W taki oto sposób Horton usiłuje, jak sam przyznaje, pogodzić konstatacje Frazera, Tylora i van Gennepa o myślowym źródle obrzędów, z funkcjonalizmem Gluckmana.

W kierunku poszukiwania światopoglądowego wymiaru działań rytualnych w jeszcze większym stopniu zmierzały wysiłki Victora W. Turnera. Interesowała go przede wszystkim ukryta w obrzędach przejścia warstwa znaczeniowa, innymi słowy — symbolika tych obrzędów. Doszedł do wniosku, iż mówić należy o kilku poziomach tych znaczeń (opierał się w tym względzie na materiałach zebranych wśród Ndembu w Zambii): (1) obrzędy odzwierciedlają najogólniejsze cechy życia społecznego; (2) niektóre rytuały oraz pojawiające się w nich postacie są alegorią zawartych we wszechświecie opozycji i (3) „Człowiek rytualny” (ritual man) pragnie wypowiedzieć niewyraźną w zasadzie zależność od „rzeczywistej istoty” leżącej u podstaw wszechogarniającego go chaosu i strumienia doświadczeń zmysłowych (V. W. Turner, 1969; R. Horton, s. 245 - 248).

Nie neguje on bynajmniej funkcji społecznej obrzędów, lecz podkreśla ich pozasocjalny wymiar; i tak np. o stosunku dorosłych do inicjowanych pisze: „Rozumieć trzeba, że autorytet starszych wobec neofitów wcale nie jest oparty na sankcjach prawnych; jest to w pewnym sensie personifikacja oczywistego samego przez się autorytetu tradycji. Autorytet starszych jest absolutny, ponieważ reprezentuje on absolut, aksjomatyczną wartość społeczeństwa, w której wyraża się wspólne dobro i wspólny interes”. (V. W. Turner, 1979, s. 237). W swej klasycznej już pracy *Betwixt and Between* stwierdza ponadto, iż „komunikowanie sacra” jest „istotą problemu fazy liminalnej” (1979, s. 239). Faza ta, będąc przecież istotą obrzędów przejścia, jak to wskazuje chociażby sama ich nazwa, pozwala na przekazywanie grupie w sposób zsakralizowany, przy pomocy odpowiednich rytuałów i utensyliów, wyobrażeń o wszechświecie podzielanych w danej kulturze.

Rzecz oczywista, że na tych nazwiskach nie kończy się lista „restryk-

tywistów". Zbliżając się do końca tego krótkiego przeglądu chciałbym tu wspomnieć jeszcze o pewnej próbie klasyfikacji obrzędów dokonanej przez fińskiego uczonego — Lauri Honko. Dzieliąc wszystkie obrzędy na obrzędy przejścia, kalendarzowe i kryzysowe, charakteryzuje te pierwsze jako zorientowane na jednostkę (to jednostkom umożliwiają one zmianę statusu), niepowtarzalne (zmiany danego statusu dokonuje się tylko raz w życiu jednostki) i antycypowane (gdyż ich rytm i kolejność jest z góry przewidziana) (L. Honko, 1979, s. 375). Cpis podanych przez niego obrzędów przejścia: ezoterycznych — inicjacja do tajnych grup, grup kultowych itp., zawodowych — nadanie wyjątkowego statusu, np. politycznego lub religijnego oraz wiekowych, każdorazowo zakłada, podobnie jak u innych autorów, odniesienie do sfery sacrum. Znajdujemy tu również rozróżnienie między „modelem” i „kategorią”; „model” stanowi w tym ujęciu procesualny „schemat” obrzędów, stosujący się zarówno do obrzędów przejścia jak i kalendarzowych, natomiast „kategoria” jest pojęciem czysto taksonomicznym (L. Honko, s. 372, 380).

Na polskim gruncie i w oparciu o materiały z terenu naszego kraju Ludwik Stomma proponuje, by za obrzędy przejścia uznać tylko te działania, którym towarzyszą: otwierające i zamykające (pozytywne i negatywne, dodatnie i ujemne) czynności objęte przez niego mianem magii Alkmeny<sup>3</sup>, obrzędowo-magiczne praktyki na granicach czasu i przestrzeni oraz pojawienie się demonów (L. Stomma, 1981, s. 43). Nie wdając się w szczegóły tych rozważań skonstatujmy tymczasem, że i tu zakłada się ścisły związek obrzędu ze sferą sacrum (wyjątkowo ściśle dookreśloną).

Ten lapidarny przegląd niektórych etnologicznych stanowisk dotyczących van Gennepowskiej koncepcji *rites de passage* wskazuje nam pośrednio na wielość problemów jakie piętrzyły się przy próbach jej redefinicji i dookreślenia. Historia tych zmagania wydawać się może — przynajmniej na pierwszy rzut oka — niezwykle chaotyczna i momentami sprzeczna. Sądzę jednak, iż daje się ona ująć w sposób systematyczny, ukazujący jednocześnie wkład każdej z tych teorii w rozwój badań nad obrzędami przejścia oraz umożliwiający zaproponowanie nowej ich perspektywy teoretycznej, wykorzystującej przy tym ustalenia dotychczasowe (metodolog powiedziałby o korespondencyjnym ich potraktowaniu).

By móc zrealizować to zamierzenie, rozpocząć wypada od przybliżenia kilku akceptowanych przeze mnie hipotez. Otóż z perspektywy kultury

<sup>3</sup> Termin ten wprowadza V. Turner w swej pracy: *Chihamba, The White Spirit* (1962, s. 82).

<sup>4</sup> Magia Alkmeny (termin zapożyczony z greckiej mitologii) to zdaniem Stommy z grubsza biorąc — wszelkie działania magiczne polegające na zawiązywaniu, zamykaniu, splątaniu itp. (—) i ich odwróceniu, a więc rozwiązywaniu, otwieraniu, rozplątaniu itp. (+).

nowożytno-europejskiej mówić możemy o wyróżnianiu w jej ramach trzech względnie autonomicznych zasadniczych sfer: techniczno-użytkowej, symboliczno-komunikacyjnej (w jej zakres wchodzi m. in. obyczaj, język, sztuka) i światopoglądowej (magia, religia, filozofia świecka) (J. Kmita, 1982, s. 63 - 90). W kulturach pierwotnych natomiast sfery te stanowią synkretyczną (syntetyczną) całość i dlatego to, co dla nas stanowi zupełnie odmienne porządki rzeczy, dla podmiotów świadomości magicznej (określenie to przyjmuje z merytorycznych powodów) jawi się jako nierozdzielna, jednodziedzina, zunifikowana całość (A. Pałubicka, 1984; M. Buchowski, w druku).

Poszczególne badacze obrzędów przejścia, w ramach zakładanych przez siebie opcji i przyjmując stanowiska będące wyrazem podzielanego przez nich współczynnika metodologiczno-teoretycznego, akcentowali poszczególne aspekty tego zagadnienia. Na szczególną uwagę zasługuje w tym względzie podkreślenie „obecności sacrum”, konstatacje o przepojeniu obrzędów przez wyobrażenia magiczno-religijne (van Gennep, Horton, Turner, Honko, Stomma); zwróćmy uwagę, że w niezwykle rozpowszechnionym graficznym przedstawieniu obrzędów przejścia sporządzonym przez Leacha stan liminalny również charakteryzowany jest w pierwszym rzędzie poprzez kontakt z sacrum (E. Leach, 1961, s. 134; E. Leach, 1976, s. 77 - 79). Następnie wskazuje się w tym względzie na dokonywaną zmianę statusu społecznego jednostki lub grupy (van Gennep, Gluckman, Turner, Honko), wiążącą się — zdaniem Gluckmana — z funkcją integrująco-różnicującą obrzędu, czy nawet z funkcją narzędzia umożliwiającego dokonanie rzeczonyj zmiany (Gluckman, van Gennep). Ponadto Horton i częściowo Turner mówią o funkcji edukacyjnej, zaś ten ostatni akcentuje symboliczne znaczenie obrzędów przejścia rozwiązujących przy tym emocjonalno-egzystencjalne problemy człowieka.

Wykorzystując powyższe ustalenia stosownie do kontekstu mych założeń dotyczących myślenia typu magicznego (reprezentowanego przez podmioty kultury magicznej), sądzę, że za obrzędy przejścia sensu stricto (mam tu na myśli kategorię znajdującą swe bezpośrednie odniesienie przedmiotowe w rzeczywistości społecznej) uznać można obrzędy, w których dochodzi do synkretyzacji, lub — co faktycznie zachodzi najczęściej (o ile nie wyłącznie) — nie doszło jeszcze do dysocjacji, sfery praktycznej, komunikacyjnej i światopoglądowej, bądź przynajmniej wyodrębnionej już sfery światopoglądowej ze zunifikowaną wciąż sferą praktyczno-komunikacyjną. Występują one zatem jedynie w kontekście kultur reprezentujących magiczny lub religijny typ świadomości społecznej. Mówić zasadnie o nich można w sytuacji, gdy z pełniącymi swą integrująco-różnicującą i organizacyjną funkcję społeczną obrzędom towarzyszącym zmianie statusu społecznego jednostek idą w parze odpowiednie

przekonania światopoglądowe, utożsamiające te symboliczne akty z ich uchwytnymi praktycznie implikacjami, z ich odniesieniami przedmiotowymi. Innymi słowy, obrzędem przejścia jest tylko ten obrzęd, w trakcie którego (1) następuje zmiana statusu społecznego jednostki lub grupy, (2) towarzyszą mu określone treści światopoglądowe sankcjonujące niezbędność tego obrzędu w dokonaniu pożądanej zmiany i (3) punkty (1) i (2) (obrzęd i przekonania) są wzajemnymi transformacjami metaforycznymi, z czego — rzecz prosta — tkwiące w odpowiednim typie świadomości podmioty rytuału nie mogą sobie zdawać sprawy. W trybie obiektywnym nadrzędne funkcjonalnie są tu czynniki społeczne (1), natomiast w trybie subiektywnym czynniki myślowe (2).

Interpretując z tego punktu widzenia ustalenia dotychczasowe powiedzieć można co następuje: A. van Gennep twierdził, że sfera światopoglądu przepaja komunikacyjną (wraz z obyczajem), Turner poprzez sferę symboliczno-komunikacyjną pragnął odczytywać sferę światopoglądową, Horton zamierza iść jednocześnie w ślady ich obydwu, Gluckmana interesuje tylko sfera komunikacyjna, zaś Honko wydaje się dostrzegać ich odrębność, choć nie prowadzi go to do innych, poza taksonomicznymi, wniosków. Powyższym autorom trudno było jednak skonstatować nieodzowność „obecności” wszystkich wymienionych sfer kultury w obrzędzie przejścia w podanym wyżej sensie, gdyż patrzeli na nie z punktu widzenia własnych, nowożytno-europejskich kategorii kulturowych, „narzucanych” im bezpośrednio niejako przez konstatacje Arnolda van Gennepa.

Przyjęte tu stanowisko pozwala — moim zdaniem — dać odpowiedź na kilka wątpliwości nasuwających się przy rozważaniu naszego problemu. Pierwsze pytanie brzmi następująco: czy każda zmiana społeczna jest obrzędem przejścia? W świetle powyższych uwag odpowiedź na nie jest oczywiście negatywna. Społeczeństwa zurbanizowane dostarczają w tej mierze szeregu przykładów, gdy role i status społeczny mogą się zmieniać bez jakiegokolwiek obrzędu czy nawet ceremonii (np. przyjęcie do nowej pracy, przyjęcie do szkoły, ukończenie szkoły — udział w uroczystości absolutoryjnej nie jest warunkiem *sine qua non* otrzymania dyplomu rzeczywiście skończonych studiów, uzyskanie statusu członka Spółdzielni Mieszkaniowej!). Następnie zapytać można, czy każda zmiana związana z obrzędem jest obrzędem przejścia? I w tym wypadku wypada zaprzeczyć. Często bowiem mamy do czynienia z obrzędami, którym nie towarzyszą specjalne (wiążące się z tym przejściem) treści światopoglądowe. Przykładem niech będzie współczesne wesele stanowiące ceremonialną oprawę zaślubin, gdzie poszczególne rytuały nie są w ogóle traktowane jako konieczne, a tym bardziej światopoglądowo zwaloryzowane (usankcjonowane) wyznaczniki zmiany statusu społecznego nowo-

żeńców. Obrzęd i status pozbawione swego magiczno-religijnego spoiwa autonomizują się<sup>5</sup>.

Można wreszcie udzielić odpowiedzi na pytanie trzecie: czym różni się przejście „przy pomocy obrzędu”, od obrzędu, którego sensem jest przejście? Otóż pierwszy rodzaj obrzędów wykazuje, moim zdaniem, wyraźną dominację elementów światopoglądowo-symbolicznych nad elementami ze sfer pozostałych; typowego przykładu w tym względzie dostarczają nam obrzędy inicjacyjne. Drugie natomiast wykazują nadrzędność czynników symboliczno-komunikacyjnych (integrująco-różnicujących, dystynktywnych — zmiana statusu) w porównaniu do czynników innego rodzaju; tradycyjne wesele wiejskie może stać się egzemplifikacją tego typu obrzędów. Oczywiście, granica pomiędzy dyskutowanymi rodzajami rytuałów, zwłaszcza w przypadku konkretnych materiałów empirycznych, okazuje się niezwykle delikatna i trudna do określenia.

Powróćmy na koniec do wprowadzonego na wstępie rozróżnienia dwóch zasadniczych tendencji „ekspansywnej” i „restryktywnej” — zauważalnych w etnologicznych studiach nad „obrzędami przejścia”. Poczynione przed chwilą uwagi i ustalenia, odnoszące się do drugiego z tych nurtów (pierwszy bowiem, szeroko rozpowszechniony w pracach etnograficznych, nie wymaga specjalnego, dodatkowego jeszcze komentarza), nie miały bynajmniej na celu dyskredytacji bądź całkowitej negacji osiągnięć szeregu prac prowadzonych na gruncie tej dyscypliny, niezależnie od tego, który kierunek one reprezentują. Uważam, że problem ten, którego załączków — jak już wspomniano — doszukiwać się można w samej pracy van Gennepa, rozstrzygnąć można w myśl nie do końca rozwiniętych intencji Honko. Zdawać sobie sprawę należy z istnienia dwóch zdecydowanie różnych rozumień terminu obrzęd przejścia. Po pierwsze, jest to kategoria będąca instrumentem analizy, heurystycznym narzędziem doszukującym się triadycznej struktury w różnego typu działaniach obrzędowych, pozwalająca na systematykę opisu, studia komparatystyczne i poszukiwanie analogii. Po drugie, jest to także kategoria badawcza z jej — wskazanymi powyżej jako nieodzowne — cechami charakterystycznymi, znajdującą swe odniesienie przedmiotowe w społecznych realiach, w określonym kontekście całokształtu praktyki społecznej. Świadomość tej zasadniczej różnicy, jaka winna towarzyszyć wszelkim poczynaniom

<sup>5</sup> Na różnorakie znaczenie obrzędów przejścia w grupach podzielających różnego typu świadomości wskazywać może pośrednio kwestia krańcowo odmiennej oceny i społecznej akceptacji związków dwojga ludzi żyjących ze sobą po ślubie kościelnym, ślubie cywilnym (kontrakcie!) i w konkubinacie. Jest to zarazem wyraz „zmagania się” różnego typu przekonań (światopoglądów) funkcjonujących równolegle w danym społeczeństwie.

w tym względzie, to niezbędny warunek dalszego postępu poznawczego i gwarancja tego, że „odkrycie” Arnolda van Gennepa nie zostanie zaprzepaszczone i nie ulegnie dalszej dewaluacji.

## LITERATURA

- Belmont N.  
1979 *Arnold van Gennep. The Creator of French Ethnography*, Chicago.
- Buchowski M.  
w druku *Magia: jej funkcje i struktura*, Poznań.
- Gennep A. van  
1977 *The Rites of Passage*, London.
- Gennep A. van  
1914 *Religions, moeurs et legendes; Essais d'ethnographie et linguistique*, vol. 5, Paris.
- Gluckman M.  
1962 *Les Rites de Passage*, [w:] M. Gluckman (ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester.
- Hertz R.  
1907 *Contribution á une étude sur la représentation collective de la morte*, „Année Sociologique”, vol. X, s. 48 - 137.
- Honko L.,  
1979 *Theories Concerning the Ritual Process: An Orientation*, [w:] L. Honko (ed.), *Science of Religion: Studies in Methodology*, Hague, s. 369 - 390.
- Horton R.  
1979 *Ritual Man in Africa*, [w:] W. A. Lessa and Z. Vcgt (eds.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, New York, s. 243 - 254.
- Hubert H., Mauss M.  
1964 *Sacrifice: its Nature and Function*, London.
- Kmita J.,  
1982 *O kulturze symbolicznej*, Warszawa.
- Leach E.  
1961 *Rethinking Anthropology*, London.
- Leach E.  
1976 *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge.
- Leach E.  
1982 *Social Anthropology*, Glasgow.
- Mauss M.  
1909 „L'Année Sociologique”, vol. XI, s. 200 - 202.
- Pałubicka A.  
*Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa—Poznań.
- Stomma L.  
1981 *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa.
- Turner V. W.  
1962 *Chihamba, The White Spirit*, Manchester.

Turner V. W.

1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago.

Turner V. W.

1979 *Between and Between: The Liminal Period in the Rites de Passage*, [w:] W. A. Lessa and Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, New York, s. 234 - 243.

Michał Buchowski

## ETHNOLOGICAL INTERPRETATION OF RITES DE PASSAGE

(summary)

The author indicates in brief, in his opinion, the most important features of van Gennep's conception of rites de passage. The author ascertains that ambiguity of his statements became an assumption of creation in ethnological reflection two opposite currents: "expansional" nonreflectively searching for presence of "rites de passage" in each ceremonial act and also "restrictive" attempting to operate and theoretically develop "discovery" of A. van Gennep.

Afterwards, assuming synthetism of primitive thinking (inseparation of practical-technical, communicative and world outlook spheres) the author proposes to recognize as rites de passage strictly only these ritual acts during which: 1) there is a change of social status of individuals, 2) in presence of defined world outlook content authorizing indispensability, 3) rite and convictions are mutually transformations. Due to the fact the rites de passage as a category in social reality is present only in communities which share magic or religious type of consciousness (style of thinking).

The consciousness of difference between understanding "rites de passage" as a taxonomic scheme, and as a searching category being reflected in social practice, is prerequisite for sine qua non of creative application of the idea.