

ADAM A. SZAFRAŃSKI*

JEPPE SINDING JENSEN A ANTROPOLOGICZNE DYSKUSJE WOKÓŁ RYTUAŁU. KU KONSTRUKTYWISTYCZNEJ REFLEKSJI NAD RYTUAŁEM RELIGIJNYM

Głównym celem niniejszej pracy jest ukazanie antropologicznej dyskusji nad rytuałem, w której, jak się wydaje, wybrzmiewa stopniowo ujęcie interpretacyjne, performatywne i konstruktywistyczne¹. Nie znaczy to jednak, że współcześni antropologowie, chociażby odwołując się do wymienionego w tytule Jensena, przekreślali dorobek koryfeuszy antropologii czy socjologii². Już przecież za czasów Bronisława Malinowskiego mówiono o interpretacji danych zgromadzonych przez badaczy. Problem w tym, że choć inaczej jest ona rozumiana przez współczesnych badaczy, jeśli mówimy o interpretacji performatywnej, to pierwsze takie próby odnajdujemy u badacza z Krakowa.

WPROWADZENIE

W historii refleksji nad zjawiskiem religii, rytuału/wierzeń religijnych³ zauważyć można było przesunięcie akcentów wzdłuż pewnego kontinuum – na jednym jego

* DR HAB. ADAM A. SZAFRAŃSKI, PROF. KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Socjologii, Katedra Socjologii Kultury i Religii.

¹ A. Szafrański, „*Nowa antropologia*” a dawniejsze ujęcia religii i magii, Kraków 2000; tenże, *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*, Lublin 2007; J.S. Jensen, *What is Religion?*, Durham 2014; tenże, *The Study of Religion in a New Key*, Åarhus 2003; tenże, *Rationality and the Study of Religion. Introduction*, w: *Rationality and the Study of Religion*, ed. J.S. Jensen and L.H. Martin, London-New York 2003; C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York 2009; Ch. Wulf, *Anthropology. A Continental Perspective*, transl. by D. Winter [et al.], Chicago, London 2013; *Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*, ed. J.D. Moore, 4th ed., Lanham 2012; J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013; P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004.

² Por. A. Singleton, *Religion, Culture and Society. A Global Approach*, London 2014, s. 18–34.

³ Zob. C. Wulf, *Anthropology*, s. 219.

krańcu dostrzegało się wiarę w postaci pobożności jako formy kontaktu z bóstwem, a na drugim rytuał. Początkowo wypowiadano się na temat religii, widząc w niej wierzenia i mity⁴ (tj. subiektywno-mentalną stronę religii), z czasem natomiast zaczęto kierować zainteresowania ku rytuałowi – jako rozpoznawalnemu znakowi instytucji⁵ będącej w centrum zainteresowań antropologów religii. Instytucje, jak sądzi Jensen, są często niezaplanowane, wyłaniające się samorzutnie w życiu społecznym – niekiedy nawet nieoczekiwane. Funkcjonalno-strukturalna perspektywa rozwijająca się w opozycji do klasycznego ewolucjonizmu, dla której rytuały są przeżytkami wcześniejszych stadiów pierwotnych religii, to nie tyle pewien sposób rozumienia świata, ile raczej skutecznego nań wpływania⁶. Po okresie rozkwitu na przełomie lat 30. i 40. XX wieku ustąpiła ona miejsca, jeśli można tak powiedzieć, podejściu semantycznemu w antropologii. Ze zrozumiałych względów antropologów przestał interesować w religii jej izolowany wymiar „wierzeniowy”, subiektywny – czy jest on racjonalny, czy też nie. Zaczęto natomiast opisywać rytuał przez pryzmat funkcji i struktury. Wraz z rozwojem refleksji humanistycznej w socjologii i antropologii przyszedł czas na postrzeganie rytuałów czy mitów jako tekstów⁷, które podlegają interpretacji.

OD TYLORA DO MALINOWSKIEGO: OD PRZEŻYTKU DO FUNKCJI

Jeśli człowiek pierwotny, tłumacząc jakieś nieszczęście, odwoływał się do rytuałów magicznych czy religijnych, to ten współczesny Tylorowi⁸ szukał przyczyn w świecie, którego był częścią, a który coraz częściej tłumaczył sobie w duchu filozofii pozytywistycznej, rezygnując z wyjaśnień metafizycznych, religijnych. Proces ten, jak zakładano wówczas, miał charakter uniwersalny. U jego podstaw można było odnaleźć zakładaną „jedność natury ludzkiej” – a ściślej „umysłu ludzkiego”. Konsekwentnie wierzenia i rytuały, podstawowe wydawałoby się domeny kultury, postrzegano jako tracące na znaczeniu elementy rozwijającej się całości. Sądono bowiem, że w jej rozwiniętej, naukowej formie nie będzie miejsca na religię czy magię, które uznano za elementy irracjonalne, a tym samym niepasujące do zrationalizowanego kształtu społeczeństwa i kultury. Z czasem – jak

⁴ Na temat mitu w kulturze traktuje praca Dariusza Wadowskiego *Mit w społeczeństwie i kulturze*, Lublin 2013.

⁵ Zdaniem Jensaena aż do XVII wieku u podstaw studiów nad rytuałem można było dostrzec teologiczną koncepcję sprzeciwiającą się „usprawiedliwieniu przez pracę”, a raczej poprzez łaskę. Zob. Jensen, *What is Religion?*, s. 95–96.

⁶ Tamże, s. 97.

⁷ Więcej na ten temat zob. Szafrański, *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*, s. 61–74.

⁸ J.S. Jensen, *What is Religion?*, s. 96–100.

podkreślił to A. Kroeber (na tamte czasy jeden z najwybitniejszych antropologów amerykańskich) – staliśmy się bardziej pokorni i obecnie staramy się nie tyle budować jakieś uniwersalne modele, ile próbujemy uchwycić badaną kulturę i religię w jej „niepowtarzalnych” kategoriach „tu i teraz”. Jak się później okaże, także ten projekt był „na wyrost”. Bronisław Malinowski i jego uczniowie na zasadzie jakiegoś sprzeciwu wobec schematów ewolucjonistycznych zaczęli postrzegać kulturę – w tym rytuały i wierzenia – jako pewien konstrukt ahistoryczny, jako zintegrowaną, a nie rozwijającą się całość.

Wspomniany Bronisław Malinowski uważał, że rytuały religijne są tak stare jak człowiek. Jednak ich początek nie był dla niego, podobnie jak dla Radcliffe’a-Browna, przedmiotem analiz. Problematykę rytuałów i wierzeń badacze ci ujmowali głównie bądź to w kontekście funkcji, bądź struktury. W pierwszym wypadku elementy te widziano jako czynniki stabilizujące system kulturowy w takim stopniu, jak tego wymagał. Sądono, że rytualna komunikacja z „innym światem” wzmacnia idee, wartości i normy. Jeśli ten „inny świat” za czasów Tylora wyprowadzany był z marzeń sennych i transów, to Durkheim sprowadzał go do tego, co społeczne. Spadkobiercy Durkheima umieszczali rytuały nie w kontekście bóstw, ale w świecie zwykłych ludzi⁹, dostrzegali je we wzorach zachowań aktywizujących się w sytuacji psychologicznego stresu mającego swe źródło w wydarzeniach traumatycznych.

OD EVANS-PRITCHARDA DO LEACHA: RYTUAŁ A STRUKTURA SPOŁECZNA

E. Evans-Pritchard widział rytuały religijne i magiczne przez pryzmat struktury społecznej¹⁰. Wyodrębnione przez tegoż badacza kategorie istot pozaziemskich (Istoty Najwyższej, duchów niebiańskich, chtonicznych i przodków), występujące w rytuałach, były – jego zdaniem – odbiciem struktury społecznej i niczym więcej. Różnorodność tych manifestacji uwidoczniła w działaniu, które **odbiegało** (podkreśl. A.Sz.) swoją naturą od ludzkiej aktywności, dawała Evans-Pritchardowi do myślenia. Na przykład Istocie Najwyższej przypisywano cechy ludzkie, wiązano ją jednak z niebem i zjawiskami atmosferycznymi oraz z bytem osobowym różnym od człowieka. W działaniu łączyła ona funkcje stwórcy, ojca i sędziego. Przy tym wierzone, że *nie ma ona początku ani końca*, czego nie można było powiedzieć o duchach niebiańskich, które są zależne w swym istnieniu od Istoty Najwyższej.

⁹ Tamże, s. 98.

¹⁰ A. Sz a f r a ń s k i, „Nowa antropologia” wobec dawniejszych koncepcji religii i magii, s. 42–58; por. *Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*, ed. J.D. Moore, 4th ed., Lanham 2012, s. 134–161.

W przeciwieństwie do niej działanie duchów niebiańskich może być ambiwalentne, a daje o sobie znać poprzez proroków i wróżbitów. „Zaniedbane” ujawniają się przez choroby, domagając się w ten sposób większej uwagi. Ich działanie ma na celu przywracanie wewnętrznej harmonii w rodzinie i lineażu. Z kolei tzw. bóstwa rodowe (zwane niekiedy totemami) funkcjonowały w życiu konkretnych jednostek.

Relacje Evans-Pritcharda na temat stosunku badanych do manifestacji uwidocznione w sprawowanych rytuałach mówiły raczej o postawie szacunku, a nie rozkazu czy groźby. Wypływała ona, zdaniem uczonego, ze świadomości tych ludzi, iż mają do czynienia z rzeczywistością wyjątkową, zakazaną, świętą. Przykładowo, słowo obecne w formułach religijnych nie pociągało w sposób konieczny za sobą określonego skutku. Wierzący Dinka, posiłkując się w modlitwie słowem, nie wyznaczał z góry jego realizacji w sobie samym ani w otaczającym go świecie. Wyrażał w nim jedynie intencję otrzymania dobra pod różnymi postaciami. Jednocześnie dawał wyraz własnej zależności od istot religijnych, sakralnych.

A. Van Gennep, porządkując ryty, pokazał te, które towarzyszyły człowiekowi w przejściu z jednej sytuacji w inną, z jednego społecznego świata do innego. Edmund Leach, krytycznie korzystający z przemyśleń Levi-Strausa wpisuje się w strukturalistyczne traktowanie rytuału¹¹. Sam autor i jego interpretacja rytuału budzi wciąż zainteresowanie wśród czytelników. Strategię Leacha można przyrównać do Hegłowskiej dialektyki, gdyż poprzez krytykę swoich poprzedników Leach dochodzi do nowych rozwiązań.

Leach przy analizie rytuałów i mitów jest zainteresowany anomalią, strefą graniczną w dziejącym się rytuale. Budzi ona w uczestnikach owych obrzędów niepokój i stanowi przedmiot tabu. Z kolei mit dla Leacha, podobnie jak dla Malinowskiego, jest opowieścią sakralną z przeszłości, potwierdzającą działania społeczne „tu i teraz”. Opowieści tej nie należy interpretować, posiłkując się kategoriami prawdziwy/fałszywy, ponieważ mają sakralne znaczenie tylko dla osób wierzących. Tekst religijny traktuje Leach jako „kod”, który następnie próbuje dekodować. Obrzędy natomiast wspierające się na opowiadaniach mitycznych oznajmniają zmiany i następnie je inicjują. Dla Leacha, jak wspomniałem, szczególnego znaczenia nabiera sama granica przy przejściu w sprawowanym rytuale, np. człowieka żyjącego w zmarłego przodka, panny w żonę i temu podobne. Granica ta oddziela dwie sfery, które określa się jako normalne, ograniczone czasowo, podczas gdy przestrzenne i czasowe znaki tego, co wpisuje się w granicę, są w sobie wieloznaczne i święte. Jeśli tak, to wydarzeniom związanym z ową granicą towarzyszą ofiary. Leach w tym miejscu mówi o swoistej logice ofiary. Przedstawiając ją posiłkuje się dwoma modelami – przestrzennym i czasowym. Ten pierwszy umieszcza ofiarę na „styku” dwóch światów – ludzkiego (nam bliskiego) i boskiego (tamtego, nieznanego). Ten świat jest nam bezpośrednio dany, tamten jest jakby odwróceniem świata ludzkiego (to, co bezpieczne, znajome, staje się niebezpieczne, nieznanego).

¹¹ Zob. A. Szafrański, *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*, s. 150–154.

Ten świat zamieszkują bezsilni ludzie, tamten nieśmiertelni i święci. Centralnym momentem ofiary jest zabicie zwierzęcia ofiarnego (w przypadku ofiar krwawych). Ofiarowany dar jest znakiem metonimicznym dawcy ofiary. Ofiarodawca rękoma kapłana tworzy pomost między światem człowieka i światem bogów. Sama ofiara jest znakiem zależności, podporządkowania człowieka względem „tamtego” świata. Nadto podkreśla się fakt „oczyszczenia” w sytuacji, kiedy to zmarły zostaje przyjęty do świata przodków (w przypadku obrzędu pogrzebowego). Inicjowany łączy w sobie część „czystą” i „nieczystą”. Ta druga jest porzucana, a ta pierwsza włączana w świat bogów.

M. ELIADE: RYTUAŁ MOCY

Niezauważone przez Leacha rytmy związane z fazami Księżyca, cyklem zmian w przyrodzie znajdowały się w polu zainteresowania M. Eliadego¹². Ten pierwszy mówił o rytuałach przejścia, drugi o rytuałach mocy.

Eliade, wbrew koncepcjom ewolucjonistycznym, dostrzega w człowieku paleolitu jakiś prawzór człowieka religijnego, którego świadomość jest zanurzona w *sacrum*, tj. Mocy – dlatego mowa jest o „rytuałach mocy”. *Sacrum*, zdaniem Eliadego, jawi się jako przeciwieństwo *profanum*. Nosicielem mocy może być każdy element tego świata. Dla człowieka pierwotnego takie zjawiska, jak deszcz, burza, ogień, wywoływały mimowolne skojarzenia z przynależnością do sfery świętości, będąc symbolem jej siły – mocy. Natomiast sakralizacja świata zwierzęcego, zdaniem Eliadego, ściśle związana była z totemizmem. Innymi słowy to, co święte, sprawiało, że ów świat (np. zwierząt) był używany do innych pozakonsumpcyjnych celów. Choć każda rzecz, osoba czy zjawisko obdarzone mocą z jednej strony mogą jawić się jako pewne „zagrożenie”, to z drugiej mogą być błogosławieństwem dla ludzi żyjących w obecności tej mocy. Wynika to z ambiwalentności *sacrum*.

Analogią, która najpełniej oddaje *sacrum* i najdobitniej przemawia do człowieka, według Eliadego, jest kosmos jako całość, jako żywy organizm. Kosmiczny rytm objawia się człowiekowi w kategoriach ładu, harmonii i płodności. Zdziwienie człowieka kosmosem, który staje się jedną wielką hierofanią, daje początek filozofii i religii. Powoduje to, że poznając świat, stwierdzamy jego „ukrytą” stronę. To coś „całkiem innego” powoduje numinotyczny lęk i jednocześnie stan odurzenia, ale i fascynacji. Owa niepojęta strona rzeczywistości daje przecucie istnienia czegoś niepojętego, odmiennego od tego, z czym stykamy się na co dzień.

W społecznościach pierwotnych kosmogonie były – zdaniem Eliadego – najwyższym przejawem boskości. Kosmos stał się wzorem doczesnego świata dla

¹² Por. J. S. Jensen, *The Study of Religion in a New Key*, s. 65–72.

człowieka pierwotnego, dlatego starał się on w swoim działaniu ów boski ład w kosmosie naśladować. Przejawiało się to w formie zakładania wioski, budowania domu, świątyni, łodzi, formie nacechowanej porządkiem i ładem. Człowiek starał się w swoim działaniu naśladować ów mit kosmogoniczny, by zapewnić sobie powodzenie w życiu. Dlatego ludzie pierwotni, przystępując do zakładania swoich siedzib, dzielili przestrzeń na świętą i świecką. Ta pierwsza była nacechowana porządkiem i ładem, stając się przez to oazą bezpieczeństwa, a więc stosownym miejscem godnego życia, ta druga natomiast była pogrążona w chaosie, stając się niebezpieczną i wrogą dla człowieka. Tylko otwarcie się na *sacrum*, zdaniem Eliadego, pozwalało człowiekowi budować przestrzeń świętą na wzór mitu kosmogonicznego. Podział przestrzeni na świętą i świecką ma swoją analogię w stosunku do podziału na czas święty i świecki. Pierwszy jest czasem nieskończonym, boskim, drugi jest czasem historycznym. Stąd święta doroczne są reaktualizacją wydarzeń, które miały miejsce w czasie boskim.

Zdaniem fenomenologów *sacrum* nie tylko powoduje w człowieku poczucie fascynacji i grozy, ale stawia przed człowiekiem jakieś absolutne zadania w postaci różnego rodzaju tabu. Są one drogą do realizacji ukrytego w człowieku potencjału wymagającego dla jego uaktywnienia ingerencji Mocy. Dokonuje się to w trakcie trwania rytuału – w czasie świętym. Czas ten przywoływany jest w mitach, które zwiastują prawdę absolutną, mówiącą o zaangażowaniu *sacrum* w świecie. Przesłanie to jest przez ludzi pierwotnych racjonalizowane i przybiera postać mitu. Ten stwierdza jedynie, że tak po prostu jest. Podobnie rzecz się ma w kwestii potwierdzania dwoistości *sacrum*, które wznosi się ponad prawo i moralność – jest tym, co było, zanim powstał świat.

Dla fenomenologów ryty przejścia są swoistym obrazem przedstawiającym ruch w kierunku *sacrum*, owym „uwalnianiem” drzemiących w człowieku możliwości, ruchem ku nowemu życiu. Zmiana ta nie może dokonać się bez wysiłku i cierpienia – człowiek musi niejako umrzeć i urodzić się na nowo. Dlatego trudno jest w takiej perspektywie pojmować świat i człowieka w kategoriach stanu – czegoś niewzruszonego, ale raczej procesu dojrzewania, w którym ryty przejścia odgrywają zasadniczą rolę. Owe ryty nie zanikają, podobnie jak *sacrum*. Mogą zmieniać jedynie swoją zewnętrzną formę, ujawniając się w swoich licznych manifestacjach.

Ów ruch w kierunku *sacrum* wymaga od człowieka wyzbycia się tego, co nietrwałe i zmienne. Dokonuje się to symbolicznie w fazie separacji. Jednostka traci swój dotychczasowy status, co jest warunkiem wstępnym przejścia, zmiany jej dotychczasowej pozycji. Proces ten jest zapoczątkowany poprzez zmianę zewnętrznych warunków – zmianę miejsca pobytu. Niekiedy wyprowadza się jednostki na miejsca odludne, dziewicze z dala od uczęszczanych szlaków. Ludzie ci są za życia pogrzebani. Dochodzi do tego zmiana wyglądu symbolizująca kres dotychczasowej egzystencji ludzkiej. Kres staje się okazją do okiełznania przez jednostkę siły, którą człowiek posiada, wchodząc w nowe życie – *sacrum*.

JENSEN: RYTUAŁ JAKO DZIAŁANIE

Rytuał, przypomina Geertz, nie jest, jak swego czasu sądził Malinowski, jedynie jakimś remedium „używanym” w chwilach dla człowieka trudnych, ale nadaje on sens w trzech obszarach ludzkiego życia – poznawczym, emocjonalnym i etycznym. Jeszcze w społeczeństwie tradycyjnym funkcjonujące w jego obszarze symbole religijne tym, którzy je przyjmowali, dawały gwarancję nie tylko rozumienia świata, ale nawet radosnego trwania w nim w cieniu realnej śmierci. Dokonywało się to, co podkreślał Geertz, dzięki poddaniu się autorytetowi. W latach 70. ubiegłego stulecia Clifford Geertz stwierdził jednak, że wraz z zanikaniem społeczeństw tradycyjnych i pojawianiem się nowoczesnych stajemy się świadkami postępującej ideologizacji religii. Ksiądz J. Mariański¹³ pokazuje, że charakterystycznym dla współczesnego świata jest język „alternatywny”. Z jednej strony w społeczeństwie tradycyjnym można było z łatwością pokazać realny wpływ symboli religijnych – rytuału na konkretne wybory moralne ówczesnego człowieka. Z drugiej, w obecnym, nowoczesnym społeczeństwie perspektywa religijna staje się jedną z wielu – przy czym ona sama podlega daleko idącym przeobrażeniom.

Zdaniem Jensena¹⁴ rytuał, w tym głównie rytuał religijny, nie zawiera w sobie żadnej nadnaturalnej „mocy”. Jest znakiem „obecności” instytucji religijnych, które niosąc „program dla”, starają się wpływać na ludzkie życie. Jeśli w przypadku organizacji społecznych – kontynuuje Jensen – mamy do czynienia z zaplanowanym projektem, to w przypadku instytucji trudno mówić, iż są one zaplanowane czy nawet oczekiwane. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że powstają spontanicznie.

„Działanie rytuału” – będącego widzialnym znakiem instytucji – staje się realne dzięki performatywnej funkcji języka¹⁵. Funkcję tę uwypukliła teoria performatywna, której początek można już było dostrzec w rozważaniach Bronisława Malinowskiego nad językiem. Catherine Bell łączy ją z twórczością Kennetha Burke’a, V. Turnera, E. Goffmana, J.L. Austina i J. Searle’a¹⁶.

U podstaw tej teorii odnajduje np. Searle jakąś wspólną dla człowieka „kolektywną intencjonalność”, pozwalającą ludziom kreować wspólnie podzielaną rzeczywistość. W przypadku religii jako instytucji pojawia się wyobrażenie np. „Pana Wszechświata” i osoby, która jest jego inkarnacją. Jej wyznawcy odnajdują się w takich reprezentacjach. Podstawową funkcją religii staje się strukturalizacja ludzkiego życia. Ów proces pozwala ludziom mieć nadzieję, lękać się i przeżywać

¹³ J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*; por. J.S. Jensen, *Rationality and the Study of Religion: Introduction*, w: *Rationality and the Study of Religion*, s. 9–21.

¹⁴ J.S. Jensen, *What is Religion?*, s. 100.

¹⁵ O funkcji tej zaczęto głośno mówić już od czasów B. Malinowskiego.

¹⁶ C. Bell, *Ritual Theory Ritual Practice*, New York 2009, s. 38.

trwożę¹⁷. W konwencji tej język nie tylko służy do opisu, poznania, ale jest formą uczestnictwa. Uczestnicy rytuału tworzą zarazem wspólnotę, a każdy nowy rytuał – kolejne sceny – tworzą relatywnie nową wspólnotę. Spektakl, rytuał nie tyle się ogląda, ile uczestniczy się w nim¹⁸, oddziałując na innych uczestników. To oddziaływanie jest w pierwszym rzędzie poprzez język ciała, gestu i oczywiście „aktów mowy”. W rytuale potwierdza się hierarchia i moc relacji w określonym miejscu i czasie. Dzięki rytuałom doświadczamy tego, co inne – różne od „naszego”. Rytuały są zwornikiem czasu teraźniejszego z tradycją, a w kontekście religii i kultu nabierają świętego charakteru. Z perspektywy studiów nad religią – a w szczególności nad rytuałem, ten ostatni nie jest dziełem Boga, ale człowieka posiłkującego się językiem jako podstawowym narzędziem tworzenia świata społecznego – w tym religijnego. J.R. Searle, na którego powołuje się Jensen¹⁹, określa warunki, w jakich tworzenie świata społecznego zachodzi. U podstaw teorii performatywnej można odnaleźć podstawowe założenie, że ludzie myślą w kategoriach własnych kulturowych „dyskretnych” przedstawień. Te ostatnie to pewne konkretne całości w postaci zestawu działań w określonym czasie, przy czym transmitowane są przez partykularne media. Niektórzy teoretycy²⁰ wprost porzucają takie dychotomie, jak: publiczny/prywatny, pierwotny/nowoczesny, *sacrum/profanum*²¹, twierdząc, że nie pozwalają one odpowiedzieć na pytanie: jak działa rytuał? jak język jest transmitowany drogą przedstawień?

PODSUMOWANIE

Na koniec oddam głos Jackowi J. Pawlikowi, który w 1980 roku uczestniczył w pochówku 12-letniego chłopca z ludu Konkomba w regionie Guerin-Kouka w Togo.

Przed złożeniem ciała do grobu miało miejsce przesłuchanie zmarłego. Tragarze z noszami na głowach stanęli z lewej strony otworu. Starszy rodziny podszedł do spoczywającego na noszach ciała, uderzył je kilka razy witką i wymówił sakralne słowa: „Koffi, ngma ku-si?” (Koffi, kto cię zabił?). Po czym następowały pytania szczegółowe, na które odpowiedzią były ruchy tragarzy: do przodu i w tył – odpowiedź „tak”, na boki – odpowiedź – „nie”. W tym konkretnym przypadku przesłuchanie zmarłego nie miało dalszych konsekwencji. Świadkowie jednak podobnych czynności rytualnych w przeszłości twierdzą, że po zadaniu pytania, tragarze automatycznie biegli z ciałem bezpośrednio do domu domniemanego

¹⁷ Por. J.S. Jensen, *What is Religion?*, s. 135.

¹⁸ C. Bell, *Ritual Theory Ritual Practice*, s. 40, 42.

¹⁹ J.S. Jensen, *What is Religion?*, s. 134 i nn.

²⁰ Wydaje się, że Jensen do tego grona nie należy.

²¹ Por. C. Bell, *Ritual Theory Ritual Practice*, s. 38.

czarownika, „zjadacza dusz”. Louis – Vincent Ythomas przeprowadził analizę klatek filmowych robionych podczas takiej ceremonii i stwierdził, że ruchy tragarzy są tak perfekcyjnie zharmonizowane, że trudno byłoby przyjąć tezę, że ludzie ci **umówili się** (podkreśl. A.Sz.), jak będą się poruszać²².

Przytaczany wielokrotnie Jensen uważa wbrew Eliademu, że w rytuale nie ma żadnej „nadziemskiej” mocy²³ – rytuał w formie „działania” jest znakiem rozpoznawczym instytucji, a ta jest tworem ludzkim, społecznym, kulturowym. Konstruktivistyczna, performatywna perspektywa widzenia rytuału religijnego, jeśli można tak to ująć, czyni obserwatora niewrażliwym na żądania uczestników badanej kultury, wyrażające się odniesieniem do Boga, bogów, duchów przodków, czarowników, widząc te ostatnie manifestacje jedynie w kategoriach konstruktów-przedstawienia, tekstu-symboli. Sprawia to, że rytuał nabiera cech rzeczywistości wykreowanej i dowolnej w znaczeniu umownych reguł nią rządzących. Geertz czy tym bardziej Eliade powiedzieliby jednak, że rytuał religijny dla uczestników to z pewnością coś więcej niż przedstawienie teatralne czy sportowe²⁴. Wraca ciągle jednak pytanie zadane dawno temu przez Bronisława Malinowskiego: Jak się rzeczy faktycznie mają?

BIBLIOGRAFIA

- Bell C., *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York 2009.
- Jensen J.S., *The Study of Religion in a New Key*, Åarhus 2003.
- Jensen J.S., *What is Religion?*, Durham 2014.
- Jensen J.S., *Rationality and the Study of Religion. Introduction*, w: *Rationality and the Study of Religion*, ed. J.S. Jensen and L.H. Martin, London-New York 2003.
- Mariański J., *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013.
- Norris P., Inglehart R., *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004.
- Singleton A., *Religion, Culture and Society. A Global Approach*, London 2014.
- Szafrański A., *„Nowa antropologia” a dawniejsze ujęcia religii i magii*, Kraków 2000.
- Szafrański A., *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*, Lublin 2007.
- Wulf Ch., *Anthropology. A Continental Perspective*, transl. by D. Winter (et al.), Chicago, London 2013.
- Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*, ed. J.D. Moore, 4th ed., Lanham 2012.
- H. Zimoń, *African Traditional Religions in the Perspective of Comparative Studies and Interreligious Dialog*, Lublin 2010.

²² J.J. Pawlik, *Podmiotowość zmarłego w afrykańskich religiach tradycyjnych* [maszynopis w posiadaniu autora].

²³ Por. H. Zimoń, *African Traditional Religions*, s. 154.

²⁴ Tamże.

Streszczenie

W artykule Autor starał się pokazać stopniowe przechodzenie w interpretacji rytuału od języka „przedmiotowego” do interpretacyjnego, performatywnego. Ten pierwszy właściwy jest dla antropologii funkcjonalno-strukturalnej, drugi zaś dla antropologii współczesnej, interpretacyjnej. Ten pierwszy pokazuje głównie integracyjną funkcję rytuału, drugi sensotwórczą. Tak w jednym, jak i w drugim przypadku dzięki rytuałowi religia staje się „widoczna” dla antropologa. W obu przypadkach, jak się wydaje, dochodzi do „naturalizacji” badanego i jego świata, wyjąwszy jednak propozycję fenomenologiczną w wersji Eliadego.

Słowa kluczowe: rytuał, mit, religia, hierofania, moc, działanie

JEPPE SINDING JENSEN AND ANTHROPOLOGICAL DISCUSSIONS ON RITUAL FORWARD CONSTRUCTIVE REFLECTION ON RELIGIOUS RITUAL

Summary

The Author tries to explain in anthropological discourse the transition from the “subject” language to the interpretative one. The former is present in functional and structural anthropology, the latter in the interpretative one. The former indicates mainly an integrative function of ritual, the latter a creative one. From the functional and interpretative point of view a ritual makes religion visible and reduces ritual to product of human activity. That reduction does not concern the phenomenological perspective.

Keywords: ritual, myth, religion, hierophany, power, performance