

SKUTECZNOŚĆ JAKO CECHA RYTUALNEJ KOMUNIKACJI W KONCEPCJACH VICTORA TURNERA I ROYA RAPPAPORTA

Medium is a message. Istotę lapidarnego zdania Marshalla McLuhana da się, jak sądzę, wyrazić następująco: użycie określonego medium w komunikowaniu się ludzi między sobą wywiera fundamentalny wpływ na treść wysyłanych komunikatów. Warto jednak pamiętać, że zdanie „medium jest przekazem” (*medium is a message*) odnosiło się pierwotnie do mediów takich jak telewizja, radio czy – jak w przypadku następców McLuhana – do telefonów komórkowych i zdominowanej przez Internet rzeczywistości wirtualnej. W istocie, powiedzenie McLuhana idealnie oddaje rewolucję, jaka dokonała się w ludzkiej komunikacji za sprawą nowych mediów. W tym tekście traktujemy jego twierdzenie wyłącznie jako punkt wyjścia. Z drugiej strony, bliska jest nam perspektywa patrzenia na kulturę ujmującą ją w kategoriach sieci, w której punktami przecięcia są akty ludzkiej komunikacji. Wówczas okazuje się, że medium komunikowania się stanowi nie tylko Internet, lecz także rytuał czy taniec. Jak bowiem powiedziała Isadora Duncan, gdy zapytano ją o treść tańca, który wykonywała: „Gdybym potrafiła powiedzieć, co ten taniec znaczy, nie musiałabym go tańczyć”¹.

¹ Cyt. za: G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago 1972, s. 137. Wszystkie cytaty, o ile nie zaznaczono inaczej, w tłumaczeniu autora.

Jaki jest związek tych wstępnych rozważań z tematyką rytuału? Odpowiedź na to pytanie zawiera niniejszy tekst. Stanowi on próbę spojrzenia na rytuał jako na medium przekazu w procesie ludzkiej komunikacji, przy czym za cechę różnicującą tego medium uznajemy specyficzne użycie symbolu. Owa specyfika bazuje na osobistym zaangażowaniu każdego z uczestników w wyrażanie treści zakodowanych w symbolu. Próby patrzenia na rytuał jako na akt komunikacji były podejmowane przez antropologów wielokrotnie. Jedną z nich jest teoria rytuału jako kondensacji rytualnej sformułowana przez Edmunda Leacha. Mamy w niej do czynienia z rozumieniem rytuału jako przekaźnika komunikatów nadawanych przy użyciu kilku kanałów i kodów jednocześnie. Teoria ta jest w polskim środowisku naukowym stosunkowo dobrze znana. Nie można tego jednak powiedzieć o koncepcjach Victora Turnera i Roya Rappaporta. Należy przy tym podkreślić, że są one nader złożone i w żadnym razie nie ograniczają się do zagadnień, które tu poruszamy. Nas jednak interesują jedynie stanowiska, jakie badacze ci zajmują w sporze o symbole rytualne, oraz związane z tymi stanowiskami rozwiązanie problemu skuteczności rytuału. Oba aspekty ściśle się ze sobą łączą, co pokażemy w dalszej części pracy.

TRANSFORMACJA PSYCHIKI JAKO ISTOTA SKUTECZNOŚCI RYTUALNEJ

Stanowisko Turnera to pierwsza, istotna dla naszej pracy, próba odpowiedzi na pytanie o skuteczność rytualną. Poglądy Turnera na ten temat omówimy, opierając się na jego koncepcji symboli rytualnych, kładąc szczególny nacisk na tę cechę tych symboli, którą jest polaryzacja znaczenia. Przed przystąpieniem do omówienia poglądów autora *Lasu symboli* dotyczących symbolicznego znaczenia rytuału, chcielibyśmy podkreślić następujący fakt. Jeżeli gwarantem skuteczności rytualnej mają być symbole, wówczas skuteczność ta będzie znikoma. Teza ta wiąże się z określonym poglądem autora niniejszego tekstu w kwestiach

socjalizacji człowieka poprzez rytuał oraz roli kłamstwa w życiu społecznym. Poglądy te zostaną sprecyzowane przy okazji omawiania koncepcji komunikacji rytualnej u Rappaporta.

Aby odpowiedzieć na pytanie o rozumienie komunikacji rytualnej przez Turnera i Rappaporta, trzeba najpierw zapytać o to, jak pojmują oni skuteczność rytuału, czyli to, jakie skutki wywiera jego wykonanie na uczestników performansu rytualnego. Zadajmy to pytanie najpierw Turnerowi.

Zdaniem autora *Lasu symboli* jednym z głównych celów rytuału jest socjalizacja². Stanowisko Turnera w zajmującej nas kwestii prezentuje się nader dokładnie przy okazji jego obszernej analizy rytuału obrzezania *Mukanda* u afrykańskich Ndembu. Nas interesują tutaj głównie przyczyny odprawiania tego rytuału. Wiążą się one z zaburzeniami w życiu społecznym Ndembu, które nasiliły się tuż przed rozpoczęciem *Mukanda*³. Zaburzenia te przybrały charakter niekonwencjonalnych zachowań nie obrzezanych mężczyzn. U podłoża tych zachowań tkwi matrylinearny charakter struktury społecznej Ndembu. Kiedy wychowywani przez kobiety chłopcy osiągnęli wiek, w którym granica dzieląca dzieciństwo od dorosłości stała się niejednoznaczna, w pełni ujawniła się nienormalność ich zachowania. Owym „dorosłym” mężczyznom brakowało osobistej autonomii. Byli oni związani z matką i pozbawieni pełnego udziału w łowieckiej egzystencji afrykańskich łowców. Z pozoru dorośli, nie przebywali we właściwym dla siebie otoczeniu dorosłych mężczyzn, lecz w środowisku kobiet⁴. Ich zniewieściałość powodowała nieustanne konflikty i zaburzenia w działaniu struktury społecznej. Jak bowiem pisze Turner:

² Por. V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Kraków 2006, s. 308. Jest tam mowa o podtrzymywaniu tradycyjnej struktury społecznej przez rytuał. Por. także s. 29, gdzie znajdują się uwagi dotyczące dziewczęcego obrzędu związanego z osiągnięciem dojrzałości – *Nkang'a*: „Głównym tematem *Nkang'a* jest w istocie więź matki z dzieckiem zadzierżgnięta przez jego karmienie, a nie przez urodzenie. Wątek wychowania wyrażany jest w *Nkang'a* przez wiele uzupełniających się symboli wskazujących na akt karmienia i zapewniania pożywienia”.

³ Por. *ibidem*, s. 304 i 308.

⁴ Na tak opisaną jednostkę można również spojrzeć z perspektywy rudymentarnej, nie-

Jakiegokolwiek spójne, zorganizowane życie społeczne byłoby niemożliwe bez założenia, że określone normy i wartości, imperatywy i zakazy mają charakter aksjomatów, ostatecznie wiążących dla wszystkich⁵.

W tej sytuacji fundamentalne dla struktury społecznej Ndembu założenia typu wyrazistego odróżnienia ról społecznych pełnionych przez mężczyzn od ról pełnionych przez kobiety zostały podane w wątpliwość przez dwuznaczne zachowanie się tych, którzy nie brali jeszcze udziału w *Mukanda*. Zadaniem rytuału było skorygowanie tej sytuacji i doprowadzenie do transformacji wspomnianych mężczyzn w dojrzałych członków społeczeństwa. Taki jest też – naszym zdaniem – główny cel, jaki przed rytuałem stawia Turner. Rytuał i symbol, będący jego podstawową jednostką, zostają potraktowane jako narzędzia transformacji, w której efekcie nowicjusz zapoznaje się „z symboliczną matrycą całego systemu wierzeń i wartości swojej kultury, jej archetypowym paradygmatem i ostateczną miarą”⁶. Podkreślmy jeszcze raz, że kultura ta precyzyjnie wyznacza role pełnione w społeczeństwie przez mężczyzn i przez kobiety.

Główną cechą rytualnego medium jest zdaniem Turnera to, że generowane przez nie komunikaty czynią proces transformacji skutecznym. Głęboka przemiana, jaka dokonuje się w uczestnikach rytuału, powoduje, że Turner wielokrotnie porównuje wiedzę przekazaną w rytuale do

wykształconego systemu kognitywnego. Jasne jest bowiem, że życie zgodne z normami i zasadami społecznymi wymaga posiadania uprzedniej, choćby częściowej zdolności ich rozumienia. Tymczasem młody, nie obrzezany członek Ndembu odznacza się przede wszystkim „brakiem panowania nad bodźcami, uzależnieniem od innych i totalnym egocentryzmem. [Jednostka taka – J.B.] nie osiąga nawet pierwszego z czterech stadiów [rozwoju systemu kognitywnego – J.B.], znajdując się na etapie presocjalizacji. On/ona nie nauczył/a się jeszcze reguł gry i nie wykształcił/a w pełni swego wewnętrznego systemu. [...] żyje tylko dla teraźniejszej chwili i dla siebie [...] Reguły postrzega jako przeszkody na drodze do szczęścia lub sukcesu, chyba że ułatwiają zaspokojenie bieżących potrzeb. [...] Aby zostać uznaną za uspołecznioną, jednostka musi na pierwszym miejscu rozwinąć swoją zdolność rozumienia reguł i autorytetów”. E. d’Aquila, Ch. Laughlin, J. McManus, *The Spectrum of Ritual*, New York 1979, s. 217.

⁵ V. Turner, *op. cit.*, s. 51.

⁶ *Ibidem*, s. 128.

gnozy⁷. Komunikaty wysyłane przez rytuał nie tyle informują uczestnika, ile go transformują. Pozostaje to w zgodzie z wyraźnym rozróżnieniem dokonany przez Hansa Jonasa między dwoma typami wiedzy. Według niemieckiego filozofa, gnoza różni się od wiedzy rozumianej jako umiejętność racjonalnego operowania pojęciami naukowymi tym, że o ile posiadacz tej ostatniej zostaje jedynie informowany o czymś (*informed with*), o tyle podmiot wiedzy w znaczeniu gnozy zostaje przez tę wiedzę przekształcony (*transformed by*)⁸. Wskazanie przez Turnera na analogię do gnozy dobrze pokazuje różnicę między nim a Rappaportem w rozumieniu skuteczności rytuału.

Czynnikami sprawczym rytualnej przemiany są symbole działające – mówiąc ogólnie – przez „to, co się pokazuje”, „to, co się robi”, i „to, co się mówi”. Te trzy elementy: pokaz, działanie i instrukcja, stanowią zdaniem Turnera rdzeń symbolicznej komunikacji z sacrum⁹. Autor *Lasu symboli* często wspomina o popularnym i najbardziej ogólnym określeniu symboli jako rzeczy, relacji, idei, działań, gestów itp., które na mocy powszechnej zgody odwzorowują coś innego przez posiadanie analogicznych cech lub przez arbitralne skojarzenie¹⁰. Przede wszystkim jednak Turner pokazuje, że symbol i rytuał tworzą kompleksową całość. Symbole są podstawowymi nośnikami rytuałów, które z kolei nie są niczym innym, jak układami znaczących symboli¹¹. Innymi słowy: „Każdy rodzaj obrzędu można potraktować jako rodzaj «partytury», w której symbole są nutami”¹². W kontekście niniejszego tekstu można powiedzieć, że specyficzne użycie symboli wespół z transformacją to dwie powiązane ze sobą cechy różnicujące rytualnego medium. To połączenie powoduje, że odbiorca rytualnych, skonstruowanych za pomocą wielo-

⁷ Por. *ibidem*, s. 127.

⁸ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Liszki 1994, s. 51.

⁹ Por. V. Turner, *op. cit.*, s. 122.

¹⁰ Por. np. *ibidem*, s. 27. To określenie sugeruje, że Turner znał wypowiedzi Peirce’a na temat konwencjonalności symbolu.

¹¹ Por. A. Szyjewski, *Wstęp*, [w:] V. Turner, *op. cit.*, s. XVIII.

¹² V. Turner, *op. cit.*, s. 60.

znaczących symboli komunikatów nie jest do końca świadomy tego, co się naprawdę dzieje. W istocie, odwoływanie się do nieświadomej części psychiki uczestnika to bardzo ważny element nadający skuteczność rytuałowi. To dzięki niemu dokonuje się wspomniana transformacja i to on czyni sensownym porównanie rytualnych komunikatów do wiedzy w znaczeniu gnozy. Gdyby bowiem w najprostszy sposób powiedzieć, o czym „mówią” rytualne symbole, odpowiedź brzmiałaby: o wszystkim. Naturą Turnerowskich symboli dominujących jest to, że konotują one znaczenia dotyczące nie tylko struktury społecznej danego społeczeństwa, lecz także odnoszące się do elementarnych opozycji rządzących kosmosem i życiem ludzkim¹³. Najprościej można je wyrazić w postaci opozycji takich jak: sacrum/profanum, życie/śmierć, płodzenie/umieranie itp.

Zależnie od kontekstu działań rytualnych, jedno znaczenie danego symbolu zostają odsłonięte, a inne ukryte. Wspomniana cecha symboli rytualnych, a mianowicie to, że odwołują się one do nieświadomości, wynika bezpośrednio z polisemantyczności symbolu – z tego, że uczestnik rytuału zostaje przytłoczony nadmiarem znaczeń generowanych przez rytualne symbole. Zaangażowanie w rytuał nie pozwala mu na zdystansowanie się i refleksję poddającą analizie każde ze znaczeń z osobna. Od intelektualnej egzegezy ważniejszy jest tutaj poziom działania. To jednak nie tłumaczy jeszcze tego, w jaki sposób dokonuje się wspomniana przez nas transformacja. Umożliwia ją ta cecha symboli rytualnych, którą jest polaryzacja znaczenia. Jest tak dlatego, że chociaż uczestnik rytuału obcuje z wieloma znaczeniami naraz, chociaż zostaje przez nie przytłoczony, to jednak ich generowaniem rządzi logika wspomnianej polaryzacji. To ona powoduje, że specyficzna, oparta na transformacji komunikacja rytualna jest skuteczna. Całą siatkę znaczeń skondensowanych w jednym symbolu można ogólnie podzielić na dwie biegunowo przeciwne klasy. Spolaryzowany symbol odnosi się jednocześnie do tego, co zbiorowe,

¹³ Do kosmologicznych znaczeń konotowanych przez symbol wrócimy przy okazji analizowania symboliki trzech kolorów u Ndembu.

i tego, co jednostkowe, a więc z jednej strony zawiera komponenty społecznego porządku, takie jak zasady organizacji struktury społecznej, tabu i reguły moralne, z drugiej zaś komponenty fizjologiczne, odnoszące się do elementarnych procesów biologicznych związanych z życiem, seksem, rozkładem i śmiercią.

O ile transformacja w dorosłego członka społeczności jest równoznaczna z socjalizacją, o tyle obydwaj bieguny symbolu muszą się zacząć przenikać w celu wytworzenia w nowicjuszach osobistego stosunku do norm i wartości społecznych, których nośnikami są symbole. Dochodzi do tego w rytuale. Turner pisze o tym następująco:

W obrębie swojej siatki znaczeń wprowadza [rytuał - J.B.] etyczne i prawne normy społeczne w bliski kontakt z silnymi bodźcami emocjonalnymi. Symbol rytualny, w sytuacji obrzędu z jego zbiorowym podeksytowaniem i bezpośrednimi bodźcami natury fizjologicznej, takimi jak muzyka, śpiew, taniec, alkohol, kadzidło i wymyślne stroje, powoduje, można by rzec, wymianę własności między biegunami znaczeniowymi. Normy i wartości, z jednej strony, zostają nasyczone emocjami, podczas gdy, z drugiej, „wulgarne”, podstawowe emocje ulegają wzniesieniu w kontakcie z wartościami społecznymi. Przykrości więzów moralności zostają przekształcone w „umiłowanie cnót” [podkr. - J.B.]¹⁴.

W ten sposób, zdaniem Turnera, zostaje rozwiązany stary Durkheimowski problem dotyczący sposobu, w jaki to, co obowiązujące i narzucone przez zbiorowość, zaczyna być traktowane przez jednostkę jako osobiste i pożądane¹⁵. Wymiana własności obu biegunów jest widoczna w symbolice każdego rytuału odprawianego przez Ndembu. W ezoterycznym, niedostępnym dla przypadkowych widzów momencie *Mukanda* do szalasu, w którym znajdują się nowicjusze, wchodzi członek starszyzny i drąży w ziemi trzy rowy, które po kolei napełnia wodą w kolorach czarnym, czerwonym i białym. Nowicjuszom tłumaczy, że są to trzy rzeki płynące od Nzambi, boga-stwórcy u Ndembu. Każda z rzek

¹⁴ V. Turner, *op. cit.*, s. 41.

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 39.

reprezentuje wachlarz symbolicznych znaczeń – od idei etyczno-religijnych po wulgarne procesy fizjologiczne. Zdaniem Turnera trzy rzeki są symbolami sił, które:

[...] w różnych układach tkwią u podstaw tego albo nawet tworzą to, co Ndembu uważają za rzeczywistość. W żadnym innym kontekście interpretacja czerni, czerwieni i bieli nie jest tak pełna i nigdzie nie czyni się tak bliskich paraleli, a nawet utożsamienia rzek z cielesnymi płynami i wydzielinami: biel = sperma, mleko; czerwień = krew menstruacyjna, krew narodzin [...] czerń = odchody [...]¹⁶.

W rytuale obie te klasy znaczeń zaczynają się pokrywać, co ma jeszcze jeden ważny aspekt, bo w cytowanym przed chwilą fragmencie *Lasu symboli*¹⁷ czytamy, że wymiana własności między oboma biegunami prowadzi do sytuacji, w której ludzkie emocje ulegają uwzniośleniu (w następstwie przeniknięcia ich abstrakcyjną warstwą symboliki Ndembu).

SYMBOLE A JEDNOZNACZNOŚĆ CIAŁA. RYTUAŁ JAKO PODSTAWOWY AKT SPOŁECZNY

Już pobieżna lektura wypowiedzi Rappaporta na temat symbolu pozwala zauważyć, że rozumie on to pojęcie inaczej niż Turner. Nie jest to jednak kwestia wyłącznie terminologiczna. Jak zobaczymy dalej, u Turnera mamy do czynienia z nazbyt wąskim rozumieniem symbolu, aby mogło ono objąć takie jego cechy jak arbitralność. W konsekwencji zostają pominięte takie aspekty ludzkiej komunikacji jak kłamstwo, gra i możliwość zwodzenia partnera komunikacji. Autor *Lasu symboli* здаје sobie sprawę z konwencjonalnej, opartej na umowie natury symbolu, pisząc o powszechnym rozumieniu symboli jako rzeczy, idei i działań,

¹⁶ *Ibidem*, s. 127. Inny przykład tego procesu stanowi drzewo *mudyi*. Z jednej strony, drzewo wydzielające po nacięciu kory białą żywicę reprezentuje matrylinearność, kulturową jedność i tradycję Ndembu, z drugiej strony jednak, ci sami Ndembu odnoszą do niego znaczenia związane ze spermatą, karmieniem piersią i mlekiem matki, a więc takie sytuacje i aspekty rzeczywistości, które wyzwalaają u nich silne emocje, pożądanie i pragnienie.

¹⁷ Por. wyróżniony fragment cytatu, do którego odnosi się przypis 14.

które odwzorowują coś innego przez posiadanie analogicznych cech lub przez arbitralne skojarzenie¹⁸. Nie rozwija jednak tej myśli. Zamiast tego zajmuje się procesem rytualnym, który, polaryzując symbol, sprawia, że przestaje on być arbitralny, a zaczyna być postrzegany jako konieczny. Naszym zdaniem to stanowisko operuje nazbyt wąskim rozumieniem życia społecznego i ludzkiej komunikacji, aby mogło być całkowicie słuszne. Opierając się na Durkheimowskim twierdzeniu o pochodnym charakterze świadomości jednostki względem świadomości zbiorowej, pomija ono fakt, że zagrożenia dla spójności systemu kulturowego płyną nie tylko od strony świadomości jednostek, których emocje powinny w rytuale ulec „uwzniesieniu”¹⁹, lecz także od strony samej tej kultury. Z tego założenia wynika, że jednostka jako taka jest zawsze w jakiejś mierze bytem kulturowym; zaburzenia w jej funkcjonowaniu i patologię społeczne nie są wyłącznie wynikiem jej nieuporządkowanego i destruktywnego oddziaływania, które wymaga socjalizacji – jak sądził Turner, a przed nim Durkheim – lecz są nieodłączną cechą istnienia takich narzędzi kulturowych jak symbol. Widziana z tej perspektywy rola rytuałów ulega fundamentalnej zmianie. Nie jest nią transformacja psychiki jednostki, lecz rozwiązywanie konfliktów immanentnie zawartych w kulturze rozumianej tu jako swoisty samosterowny system cybernetyczny. W rytuałach ludzie komunikują się ze sobą – i to Turner wiedział. Narzędziami tej komunikacji nie są jednak tylko i wyłącznie symbole, lecz również znaki indeksalne. Uświadomienie sobie tego faktu ma duże znaczenie dla rozwiązania problemu skuteczności rytualnej. Dodatkowym argumentem jest tu fakt, że – zdaniem takich badaczy jak Frits Staal – nie wszystkie rytuały mają jakieś znaczenie. Teorię Turnera trudno byłoby wykorzystać do badań terenowych obserwowanego przez Staal rytuału *Agnicayana*²⁰.

¹⁸ Por. V. Turner, *op. cit.*, s. 27.

¹⁹ Por. wyróżniony fragment cytatu, do którego odnosi się przypis 14.

²⁰ Swoje obserwacje Staal podsumowuje następująco: „Szeroko rozpowszechnione, ale mylne założenie dotyczące rytuału głosi, że składa się on z symbolicznych aktywności, które odnoszą się do czegoś jeszcze. Charakterystyczną cechą rytualnego performansu

Dla Rappaporta symbol stanowi swego rodzaju miecz obosieczny. Z jednej strony jest niebywałym osiągnięciem ewoluującego gatunku ludzkiego. Posługiwanie się nim umożliwia człowiekowi przekaz wiedzy drogą pozagenetyczną, organizację pracy, tworzenie złożonych systemów religijnych i filozoficznych. Te umiejętności stały się możliwe dzięki metakomunikacji, która oznacza możliwość manipulowania samym językiem, a przez to oderwania się od bezpośredniego środowiska biologicznego i właściwego mu komunikowania się za pomocą prostych sygnałów opierających się na sekwencji bodziec-reakcja. W przeciwieństwie do ewolucyjnie niższych zwierząt człowiek porozumiewa się przede wszystkim za pomocą symboli, w których relacja między znaczącym a znaczącym opiera się na konwencji i arbitralności. To dzięki nim, zamiast ślinić się na widok jedzenia, człowiek może o nie poprosić. Arbitralna, oparta na symbolach komunikacja umożliwia jednak także kłamstwo i fałsz. Oto jak pisał o tym Gregory Bateson:

Podczas spekulacji na temat ewolucji komunikacji staje się oczywiste, że bardzo istotne stadium w tej ewolucji ma miejsce, gdy organizm stopniowo przestaje odpowiadać wyłącznie „automatycznie” na znaki emotywnie (*mood-signs*) nadawane przez inny organizm i nabywa zdolności rozpoznawania znaków emotywnych jako sygnałów. Oznacza to rozpoznawanie, że zarówno sygnały wysyłane przez niego, jak i te wysyłane przez inne organizmy są tylko sygnałami, którym można zaufać lub odmówić im zaufania, które można sfalsyfikować, odrzucić, rozwinąć, poprawić i tak dalej²¹.

Ten sam autor zauważa jednak – posługując się terminologią Alfreda Korzybskiego – że rozróżnienie między mapą a terytorium w ludzkiej komunikacji nigdy nie jest do końca ścisłe. Mówiąc inaczej, cechą tej ostatniej jest to, że nader często mamy do czynienia z sytuacją, w której

jest jednak to, że ogranicza się on wyłącznie do siebie samego i że jest sobą zaabsorbowany (*that it is self-contained and self-absorbed*). Performerzy są totalnie zanurzeni we właściwym spełnianiu swoich złożonych zadań. Izolowani w swoim świętym otoczeniu, koncentrują się na poprawności działania, recytacji i śpiewu”. F. Staal, *The Meaninglessness of Ritual*, [w:] *Readings in Ritual Studies*, red. R. Grimes, New Jersey 1996, s. 484.

²¹ G. Bateson, *op. cit.*, s. 178.

komunikacja między jednostkami zostaje ponownie sprowadzona do właściwego zwierzętom porozumiewania się za pomocą sygnałów. Do tej utraty dystansu dochodzi między innymi w trakcie rytuałów. Bateson przywołuje tu przykład zawierania pokoju w społeczności opisywanej przez Radcliffe'a-Browna:

Na Andamańskich Wyspach pokój jest zawierany poprzez ceremonialną wolność uderzenia drugiej osoby. Ten przykład pokazuje jednak także labilność ram „To jest gra” lub „To jest rytuał.” Rozróżnienie pomiędzy mapą a terytorium jest zawsze podatne na zniesienie, a rytualne ciosy zawierania pokoju są zawsze podatne na pomylenie ich z „prawdziwymi” ciosami walki. W tym wypadku ceremonia zawierania pokoju staje się walką²².

Zainspirowany uwagami Batesona Rappaport znacząco je rozwinął, odpowiadając na pytanie o sposób, w jaki rytuał prowadzi do zniesienia poziomu metakomunikacyjnego. Swoją odpowiedź oparł na rozróżnieniu między indeksem a symbolem, dokonany przez amerykańskiego pragmatystę Charlesa S. Peirce'a. Zastąpienie pojęć mapy i terytorium pojęciami indeksu i symbolu poskutkowało u Rappaporta większą precyzją wywodu. Podstawowa intuicja u obu autorów pozostaje jednak ta sama: w rytuale istotne jest dążenie do jednoznaczności, a nie wieloznaczności (jak sądził Turner). Uczestnicy rytuału, zamiast obcować z zakodowanym w określony sposób znaczeniem, przede wszystkim to znaczenie demonstrują swoim działaniem i własnym ciałem. Stąd na plan pierwszy wysuwa się tu performans, czyli wykonanie określonych działań przez uczestników. Mówiąc krótko, rytuał jest raczej „robieniem czegoś” niż „mówieniem czegoś”²³. To jest, zdaniem Rappaporta, fundamentalna cecha komunikacji rytualnej, mająca niebagatelny wpływ na określenie charakteru skuteczności obrzędu. Działanie rytualne nie ma jednak nic wspólnego z działaniem technicznym, czyli działaniem materii i energii na materię i energię. Tę cechę rytuału związłe charakteryzuje

²² *Ibidem*, s. 182.

²³ R. Rappaport, *The Obvious Aspects of Ritual*, [w:] *Readings in Ritual Studies*, red. R. Grimes, New Jersey 1996, s. 429.

Jack Goody, pisząc o rytuale jako o „zestandardyzowanym zachowaniu, w którym nie zachodzi wewnętrzna relacja między środkami a celami”²⁴. Mówiąc krótko, działanie rytualne jest przede wszystkim komunikacją.

Związek między komunikacją a skutecznością rytuału ma charakter ścisły i jednoznaczny. Skuteczność rytuału nie polega tu bowiem na transformacji psychiki pojedynczych jednostek, ale na modyfikacji, którą rytuał wprowadza do procesu komunikowania się ludzi między sobą. Istnienie symbolicznego języka wnosi do ludzkiej komunikacji cechę arbitralności. Efektem arbitralnego związku między znaczącym a znaczonym w symbolu jest możliwość kłamstwa i alternatywy w ludzkiej komunikacji. W rytuale możliwość ta zostaje zniesiona. O ile wypowiedź słowna, której nie towarzyszy rytuał, jest wieloznaczna i (w znaczeniu tego słowa nadanym mu przez Peirce’a) symboliczna, o tyle zademonstrowanie jej w rytuale nadaje jej jednoznaczny charakter. Dzieje się tak dzięki zastosowaniu innego rodzaju znaków w rytuale. Znakami tymi są indeksy. W przeciwieństwie do symbolu relacja między znaczoną a znaczącą w indeksie nie jest arbitralna, ale konieczna. Ma ona charakter przyczynowo-skutkowy. Przykłady to dym na horyzoncie, będący indeksem ognia, lub poziom rtęci w termometrze, będący znakiem indeksalnym temperatury. Widać tu, że oba znaki – rtęć oraz dym – są jednoznaczne i precyzyjne. W przeciwieństwie do nich symbol jest wieloznaczny z racji konwencjonalnego związku między znaczącą a znaczoną. Symbol, znacząc coś przez konwencję (czy – jak mawiał Peirce – *by a law*), dopuszcza automatycznie arbitralność relacji łączącej obie części znaku. I tak, podczas gdy słupka rtęci w termometrze jest indeksem, to jednak cyfry, na które wskazuje, są już symbolicznym zapisem pewnej rzeczywistości, zrozumiałym dla użytkowników danego języka. Analogicznie jest w przypadku, gdy dym na horyzoncie będzie oznaczał nie ogień, lecz na przykład pokój i wolę poddania się wroga. Dla naszych rozważań najważniejsze są dwie cechy indeksu i symbolu. Są to, kolejno: jedno- i wieloznaczność. Wspominaliśmy

²⁴ J. Goody, *Religion and Ritual: the Definitional Problem*, „The British Journal of Sociology” 1961, nr 2, s. 159.

wyżej, że koncepcja Rappaporta jest polemiczna wobec stanowiska, którego głównym rzecznikiem jest Turner – to u tego ostatniego bowiem nacisk pada na wieloznaczność rytuału. Jest ona funkcją symboli, które na najogólniejszym poziomie Turner definiuje jako konotujące wiele znaczeń jednocześnie (jeden symbol konotuje wiele znaczeń). Indeksy określają pierwszy z dwóch rodzajów komunikatów zawartych w rytuale: przekazy autoodniesieniowe (*self-referential messages*). Przekazy te zawierają informacje na temat pozycji, jaką jednostka zajmuje w systemie strukturalnym. Zaczerpnijmy przykład z tekstu Rappaporta: tańcząc *kaiko*, Maring (członek plemienia nowogwinejskiego) sygnalizuje jednocześnie obietnicę pomocy w wojnie. Samo tańczenie jest przez Maringów rozumiane jako oznaka zobowiązania się wobec kogoś. Mówiąc inaczej: taniec jest równoznaczny z taką obietnicą. Teraz podkreślmy jednak, że „obietcać coś”, to w tym przypadku nie tylko powiedzieć coś, lecz także zrobić coś. Obietnica jest tutaj działaniem, co oznacza po prostu, że jest jednoznaczna, a ten, kto ją złożył, będzie musiał szczegółowo rozliczyć się z tego, co przyrzekł. Jest to przykład komunikatu indeksalnego, który – w przeciwieństwie do symbolu – stanowi komunikat jasny i precyzyjny. Można jednak założyć, że w każdym tego typu komunikacie istnieją dwie warstwy indeksalne. Nie znaczy to, że odtańczenie *kaiko* może być rozumiane dwuznacznie przez tego, komu tańczący składa przysięgę. Chodzi o to, że niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z przysięgą, czy z chrztem w Kościele protestanckim, w każdym z przykładów jest zawarty jeszcze jeden, dużo bardziej ogólny komunikat indeksalny. Jest nim akceptacja treści zakodowanych w rytuale. Wracając do przykładu: przysięga nabiera mocy, gdy zostaje rytualnie odegrana – samo wypowiedzenie jej nie wiąże wypowiadającego w równie mocny sposób. Jak pisze Rappaport:

Ja zdefiniowane przez ciało przybierające rytualną postawę nie zostaje utworzone z efemerycznych słów wypaplanych przez mówiącego po to, by rozpuścić się w ciszy; nie jest także nieuchwytnym „sercem”, „umysłem” albo „duszą”. Kiedy klęka, klęka jego niezbywalne, nieodłączne i trwałe ciało, które klękający identyfikuje ze swoim podpo-

rządowaniem się [...]. Takie fizyczne akty wydają się być czymś więcej niż pustą mową. Są widzialną, obecną i żyjącą substancją – kośćmi, krwią, bebechami (*gut*) i mięśniami [...]²⁵.

Natrafiamy tutaj na wyraźną odrębność tego medium, którym jest rytuał. Oprócz bowiem przekazów autoodniesieniowych, za pomocą których jednostka mówi coś innym (a także – co nie mniej ważne – sobie) o sobie, w rytuale mamy do czynienia z odegraniem znaczenia. Innymi słowy, dopiero rytuał czyni skutecznym przekaz, który dana religia koduje w swojej doktrynie. Jak pisze Rappaport:

Wiele z tego, co jest „powiedziane” w rytuale, jest z pewnością „powiedziane” w mitach, księgach prawniczych lub traktatach liturgicznych, tudzież w dramacie, powieści i poezji, lecz istnieją rzeczy powiedziane przez wszystkie rytuały liturgiczne, które nie mogą zostać powiedziane w żaden inny sposób²⁶.

Wróćmy teraz do głównego problemu, a mianowicie do relacji między sposobem (symbol *versus* indeks), w jaki określimy komunikowanie się w rytuale, a skutecznością samego rytuału. Wydaje się, że jeżeli ograniczymy i dokładnie sprecyzujemy rolę symbolu w rytuale, wówczas skuteczność komunikacji rytualnej stanie się oczywista. Rappaport ogranicza rolę symboli do kodowania przekazów kanonicznych. Z drugiej strony jednak, jak wspomnieliśmy, ludzka kultura stale oscyluje między kłamstwem a niepewnością. Rytuał stanowi istotną przeszkodę dla tych dwóch zjawisk. Jak bowiem twierdzi Rappaport, ten, kto wykonuje treści zawarte w porządku liturgicznym, jednocześnie akceptuje to, co komunikuje:

[...] wykonując liturgiczny porządek, performer akceptuje i wskazuje (*indicates*) sobie oraz innym, że akceptuje wszystko, co zostało zakodowane w kanonach porządków liturgicznych, w których uczestniczy²⁷.

Uczestnik rytuału komunikuje na najbardziej ogólnym poziomie swoją akceptację tego, co się dzieje w rytuale. Akceptacja nie oznacza tu jednak

²⁵ R. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999, s. 146.

²⁶ *Ibidem*, s. 38.

²⁷ R. Rappaport, *The Obvious...*, *op. cit.*, s. 433.

wiary w boga lub bogów, do których dany rytuał się odwołuje. Nie oznacza także, że uczestnik obrzędu potępiającego cudzołóstwo lub kradzież będzie przestrzegał tych zakazów. Akceptacja oznacza tylko tyle, że ten, kto bierze udział w danym rytuale, traktuje serio jego komunikaty. W tym sensie skuteczność rytuału jest niezawodna:

Ale takie zachowanie [kogoś, kto postępuje wbrew rytualnym zakazom i nakazom – J.B.] nie czyni jego akceptacji pustą i bez znaczenia. Zamierzeniem liturgicznych performansów jest ustanowienie konwencjonalnego rozumienia, reguł i norm, zgodnie z którymi, jak się sądzi, codzienne postępowanie winno być w zgodzie, nie zaś bezpośrednia kontrola [jak sądził Turner – J.B.] tego zachowania²⁸.

Rappaport wyraźnie występuje przeciwko takiemu podejściu do rytuału, które kładzie nadmierny nacisk na symbolikę. Wbrew Turnerowi twierdzi, że rytuał może znaczyć coś w sposób jednoznaczny, i to właśnie Turner, czy też reprezentowane przez niego stanowisko, wydaje się tutaj jego głównym oponentem. Można bezsprzecznie stwierdzić, że Rappaport wskazał badaniom nad rytuałem nowy, nieznany dotychczas ład. Zidentyfikował w rytuale ten rejon, który wymyka się podejściu symbolicznemu, a więc jednoznaczność przekazów autooodniesieniowych i odegranie znaczenia. Z tej perspektywy można badać zarówno ekstatyczne rytuały voodoo, jak i niedzielną mszę świętą. W obu przypadkach dochodzi do spotkania między jednostką a przekazem kulturowym na innym planie niż rozmowa, oglądanie telewizji czy taniec. Dopiero patrząc na rytuał z tej perspektywy, można dokładnie określić skutki, które powoduje, nie uciekając się jednocześnie do niejasnej i mało precyzyjnej, dualistycznej relacji między jednostką a zbiorowością. Opierając się na tekstach Rappaporta, trudno twierdzić, że rytuał stanowi bliżej niesprecyzowaną korektę zachowania. Rytuał go nie kontroluje. Jak twierdzi Rappaport: nie ma żadnych przeszkód, aby ktoś, kto uczestniczy w niedzielnej mszy, jednocześnie nie wierzył w to, co mówi, śpiewa i robi. Transformacja psychiki uczestnika jest

²⁸ *Ibidem*, s. 434.

tutaj stosunkowo mało ważna. Może on nawet, kiedy msza dobiegnie końca, pójść do domu sąsiadki i zdradzić żonę, łamiąc tym samym jedno z dziesięciu przykazań. Nie może jednak twierdzić, że zakaz ten go nie dotyczy. Jest tak dlatego, że wziął udział w rytuale, użył swojego ciała i głosu, aby zakaz ten i wszystko, co się do niego odnosi, ustanowić.

Bibliografia:

Bateson G., *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago 1972.

D'Aquili E., Laughlin Ch., McManus J., *The Spectrum of Ritual*, New York 1979.

Goody J., *Religion and Ritual: the Definitional Problem*, „The British Journal of Sociology” 1961, nr 2, s. 142–164.

Jonas H., *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Liszki 1994.

Rappaport R., *The Obvious Aspects of Ritual*, [w:] *Reading in Ritual Studies*, red. R. Grimes, New Jersey 1996.

Rappaport R., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.

Staal F., *The Meaninglessness of Ritual*, [w:] *Reading in Ritual Studies*, red. R. Grimes, New Jersey 1996.

Szyjewski A., *Wstęp*, [w:] V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Kraków 2006.

Turner V., *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Kraków 2006.

Jakub Bohuszewicz – absolwent teologii PAT i religioznawstwa UJ; doktorant w Zakładzie Fenomenologii Religii UJ; opublikował: *Spotkanie czy ucieczka? Kościół i sakramenty w mistyce chrześcijańskiej*, ([w:] „Christianitas” 2006/29), *Ciało jako metafora Rzeczypospolitej. Analiza semiotyczna „Obrazu szlachcica polskiego” Wacława Kunickiego* ([w:] *Zderzenia. Literatura dawna a metody współczesnej humanistyki*, red. K. Obremski, Toruń 2008). Pracuje nad książką o antropologicznych koncepcjach rytuału.