

Uczty obrzędowe

Autor tekstu: **Joanna Żak-Bucholc**

Czy aby nie wydaje nam się całkiem zresztą bezzasadnie, że to co związane ze sferą sacrum dotyczyć musi z definicji tego co najwznioślejsze, najbardziej subtelne? Co, jeśli powiedzieć, że sakralne może być np. jedzenie, tak - zdawałoby się - banalna codzienna czynność, służąca li tylko celowi pragmatycznemu, w najbardziej oczywistej formie służąca po prostu temu, by nie umrzeć z głodu? A jednak to nasza, kulturowo uwarunkowana mentalność każe nam tak sprawy widzieć, sakralne jednak może być niemal wszystko — zależy to od tego tylko co za sakralne uznają ludzie danej zbiorowości. To wygląda na banał, jednak często jest zapominane.

W niniejszym tekście pomówimy o tak oczywistej sprawie jak jedzenie, ale przecież rzecz idzie nie o przepisy kulinarne, tylko o sposób, w jaki ludzie w określonych okolicznościach obrzędowych przydają spożywaniu określonych posiłków znaczenie wykraczające poza naturalne właściwości. W naszym zdesakralizowanym świecie rzadko już zdajemy sobie sprawę z doniosłości np. zwyczajów żywieniowych — czy to chodzi o określone potrawy: tabu pewnych potraw (w systemach totemicznych na przykład, ale nie tylko, koszerność itd.), czy też o okresowe powstrzymywanie się od jedzenia albo zwyczajowy nakaz jedzenia jakichś potraw w ramach roku obrzędowego (np. post versus karnawał czy zapusty). A to tylko jeden z aspektów... Temat rysuje się zatem jako olbrzymi, nie na artykuł, ale wielotomowe dzieło, lecz szybko wybrniemy z tego kłopotu, zawężając problematykę — otóż interesować nas będą tylko takie zdarzenia, w których uczestniczy szeroka wspólnota w jednym czasie i miejscu. Innymi słowy chodzić będzie o rytualne uczty i jej specyficzną odmianę — ucztę sakramentalną.

Aby jednak powiedzieć cokolwiek sensownego na temat rytualnych posiłków, trzeba wpieryw nakreślić ogólny obraz świata i sposób odczuwania jego praw w społecznościach archaicznych; w znaczeniu jaki temu terminowi nadał M. Eliade (to w nich bowiem żywy jest ten specyficzny stosunek do pożywienia, jaki nas interesuje) . Właśnie Eliade pisze o decyzji „na początku czasów” - decyzji o zabijaniu, by móc żyć. Chodzi o casus pierwotnych łowców. Między myśliwym a zabijaną zwierzyną wytworzyła się przez tysiące lat trwająca pewna specjalna relacja. "Zabicie upolowanej zwierzyny lub później zwierzęcia domowego jest równoznaczne z ofiarą (...)" — pisze ów badacz [1]. Doświadczenie sacrum, mówiąc w najprostszy, najbardziej elementarny sposób to cecha swoiście ludzka, a w archaicznym oglądzie świat jawi się jako przepełniony **mocą** sakralną, nawet jeśli rozumienie owej „mocy” nie jest jeszcze usystematyzowane czy choćby ujęte w kształt. Prawidłowy obieg mocy jest najważniejszą troską ludzi — troską o swoistą homeostazę, prawidłową wymianę między środowiskiem a światem ludzi, dlatego w tak wielu kulturach świata pojawia się koncepcja **daru**: wzięciem zatem muszą odpłacić. W zwierzęciu jest moc, a zabicie go jest gwałtem w świecie. Stąd poczucie skalania, swoistej „winy”, a także starania rytualne o uwolnienie ducha zwierzęcia i troska o odesłanie go „wyższemu światu”. Przejawem tego może być np. dość rozpowszechniony zwyczaj zjadania zwierzęcia wyjątkiem głowy (najczęściej głowy, ale mogła to być inna jego część), którą ofiarowano siłom wyższymi, także i po to, by z tej części zwierzę zostało w magiczny sposób zrekonstruowane. Tak jakby wierzono, że w świecie istnieje ograniczona ilość zwierząt i trzeba dbać o chwiejną równowagę w naturze (nie ma to jednak nic wspólnego z myśleniem typu „ekologicznego” we współczesnym sensie!). Jednym z najstarszych przykładów posiłków tego rodzaju jest pochodzące z warstwy mezolitycznej znalezisko z okolic Hamburga (Stellmoor Rust) - to słupek kultowy, na wierzchołku którego zatknięto czaszkę rena. Jednak najwięcej świadectw rytualnych posiłków lub ofiar z pożywienia pochodzi z miejsc pochówków i to od czasów prehistorycznych. Dlaczego? Bo śmierć jest największym kryzysem dla wspólnoty (o tym więcej będzie poniżej)...

Z takiego rozumienia świata i jego praw można również wywieść rytuał dziękczynny czy przebłagalny, sacrum bowiem nie jest tym, co wyłącznie dobroczynne, sacrum jest dwoiste — jest groźne, zatem jego „przedstawicielstwo” może się zemścić; w dodatku moc zjedanego zwierzęcia „przechodzi” w ludzi — a żadna transmisja mocy nie jest bezpieczna; jest kryzysem, który może grozić całej wspólnotie. Jedną z wielu zadań rytualnego posiłku jest właśnie zneutralizowanie niepożądanych działań „mocy” i zażegnanie kryzysu - wspólnota reintegruje się ponownie w akcie wspólnego posiłku...

Wraz z udomowieniem roślin i zwierząt pojawia się nowe (w pewnym sensie) rozumienie tego, co się

„naprawdę” przyswaja w trakcie spożywania pokarmu. Jednak także i w tym przypadku, jak świadczą o tym mity, przemoc jest częstym motywem — dość powszechne są mity o pochodzeniu roślin jadalnych z ciała zamordowanego czy złożonego w ofierze bóstwa [2]. Może być i tak, że rośliny widziane są jako pochodzące od boskiej osoby w inny sposób — już to z jego potu, już to z innej wydzieliny jego ciała. Tak czy inaczej sens jest przejrzysty: u zarania dziejów pojawiły się rośliny i pochodzą one ze sfery boskiej; albo zostały dane ludziom poprzez ofiarę, albo wykradzione (np. motyw wykradzenia ziaren zbożowych przez jakąś mityczną postać). Późniejsze rytuały związane z posiłkami odwołują się do tej pierwotnej sytuacji — uczty rytualny są jej „pamiętką”, a raczej na nowo przeżywanym stanem uczestnictwa w pierwotnym „darze” — najważniejszym przecież, bo darze niosącym życie.

Uczta i ofiara. Sakramentalia i sakramenty

Oczywiście istnieje zależność między rytualnym posiłkiem a ofiarą składaną bóstwu, nierzadko bywa przecież, że uczta rytualna polega właśnie na spożywaniu tego, co w pierwotnym złożono w ofierze. Badacze rozróżniają jednak oba „akty”, jak poświadcza np. autor „Fenomenologii religii” G. van der Leeuw, przytaczając wniosek Robertsona Smitha (nt. religii Semitów), iż u podłoża ofiary spoczywać musi odmienna idea — mianowicie idea wspólnego posiłku, przy którym sam bóg jest obecny lub identyfikuje się z ofiarą (to jest ze spożywaną potrawą) [3]. W przypadku „zwykłego” posiłku obrzędowego ten warunek nie musi być spełniony.

„Początkowo prawdopodobnie pożywienie, na którym opierało się życie, spożywano w sensie religijnym, tzn. wedle późniejszych pojęć — sakramentalnym... Pierwotna, szacowna potrawa (np. mleko czy miód) stała się pożywieniem bogów czy też potrawą krainy bogów. Mogła jednak sama być traktowana jako boska: **wówczas posiłek staje się ofiarą**” - pisze dalej van der Leeuw [4]. Zatem posiłek sakramentalny, ta „święta substancja” — zwierzę czy inne pożywienie — zostaje podzielone między członków wspólnoty i spożyta, a to wzmacnia siły społeczności i ściślej wiąże ze sobą jej członków. Ba — w tym sensie nawet obyczaj ćwiartowania zwierząt można widzieć poza jego wymiarem praktycznym, symbolicznie — rozproszone elementy jednoczą się oto w „ciele” wspólnoty. Nie bez przyczyny zatem w dziejach religii można znaleźć wiele przykładów na to, że kapłan jest jednocześnie rzeźnikiem czy rzeźnikiem, tym który dokonuje uboju ofiary. I w Grecji, i w Izraelu spotkamy rzeźnię i świątynię w tym samym kompleksie budynków...

Najbardziej wiąże wspólnotę posiłek komunijny, albo ją wręcz ustanawia, albo (częściej) - reintegruje, ustanawia na nowo, regeneruje. Przykładem takiego posiłku o istotnym społecznym wymiarze może być ceremonia *Feriae Latinae* ziemi włoskiej: oto Związek Łatyński obchodził na górze Albańskiej specjalny ryt: delegaci miast spożywali wspólnie białego byka, każde miasto swoją część. W tragedii Eurypidesa „Człowiek kreteński” opisany został inny rytuał związany z bykiem, mianowicie uczta, w czasie której spożywa się surowe mięso z rozdartego na kawałki świętego zwierzęcia. Przykładów można by mnożyć, wiadomo przecież, że święte zwierzęta, jak byk, koń, koźlak, baran itd. odgrywają naczelną rolę zarówno w wymiarze mitycznym, jak obrzędowym, w tym jako ofiara i posiłek wspólnoty, i to we wszystkich niemal kulturach świata. Ale sam sposób rozumienia jak święta „moc” przedostaje się do posiłku bywa rozmaity - w społecznościach o archaiczniejszych cechach (w sensie typologicznym, nie chronologicznym) owa moc jest niejako dana „u zarania”, w religiach z wykształconą warstwą kapłańską to właśnie działania kapłana - pośrednika sprawia, że pożywienie napełnia się boską mocą.

Wracając do kwestii zależności między ofiarą, posiłkiem i sakramentem, warto ponownie przytoczyć van der Leeuw'a: **„Ofiara jest właściwie zawsze sakramentem”** [5] (podkreślenie moje — J.Ż-B.) Jak w chrześcijańskiej eucharystii, gdzie w sposób wręcz modelowy Chrystus jest ofiarą i ofiarnikiem. Ofiarą dodajmy, którą wierni absorbują „w siebie” poprzez spożycie symbolicznego (i faktycznego) Chrystusa obecnego w hostii. Czyli komunika toinkorporacja ciała boskiego, a poprzez to — związek z całością. Co ciekawe, van der Leeuw uważa, że w tym chrześcijańskim ujęciu następuje jakby powrót do tego, co w sakramencie najpierwotniejsze czyli namacalna obecność bóstwa. Choć pierwotnie sama potrawa była już niejako z definicji sakramentalna, a teraz wymaga przemiany w nią (więcej na ten temat zob. „Fenomenologia religii”, s. 328-331).

Pisze dalej van der Leeuw: „Każdy wspólny posiłek jest zatem nie tylko ofiarą, lecz także sakramentem, a dopóki nie jest oficjalnie za taki uznany, jest sakramentale” [6]. Badacz pisze, że pierwsze sakramentalne posiłki znajdujemy w religiach soteriologicznych, w tzw. religiach misteryjnych. „Chareremon prosi cię do stołu Pana Serapisa (...)”- to zaproszenie dla wyznawców kultu Serapisa i Izydy. Wtajemniczeni w kult Attisa powiadają o świętej potrawie, która czyni zeń mista. W misteriach eleuzyńskich pito święty napój kykeon. W kulcie Mitry spotkamy posiłek chleba i wody zmieszanych z sokiem świętego ziele haoma (ta ostatnia mogła być zastąpiona przez wino). W orgiach dionizyjskich bóg był zjadany pod postacią byka (teofagia). Jakikolwiek byłyby to produkty, efekt postrzegany był podobnie — oto uczestnik staje się **pełny boga**. By ten efekt wzmocnić, bywa, że przy posiłku odmawia się odpowiednie formuły modlitewne.

Podsumowując należy podkreślić, że szczególny, wspólnotowy posiłek nie jest czymś wyizolowanym, łączy się zawsze nie tylko z ogólną wizją świata czy kosmogonią, ale w węższym wymiarze z rytuałem ofiarnym, z rodzajem misterium, z darem, obiegiem sacrum, z obecnością bóstwa; ponadto łączy wzajemnie członków wspólnoty, a samą wspólnotę ze sferą ponadludzką — w tym znaczeniu pełni funkcję *communio* (łączyć) na każdej płaszczyźnie. I wpleciony jest oczywiście w czas święta, czas niezwykły, który „działa” całkiem odmiennie niż normalny czas codzienny. To ważny aspekt, a wiąże się z zagadnieniem znanym od lat w religioznawstwie pod nazwą „rites de passage”.

Uczty w rytuałach przejścia

Także i tę część rozważań dobrze byłoby rozpocząć od zarysowania sposobu widzenia świata, który można nazwać mitycznym, tym razem skupiając się na kategoriach czasu i przestrzeni [7]. Charakterystyczne jest bowiem ujmowanie obu tych wymiarów. Nie są one (jak w naszym naukowym paradygmacie) odczuwane jako jednorodne „ramy”, w które włączają się rzeczy i zdarzenia, nie są zatem continuum istniejącym autonomicznie, ale raczej czymś, co jest pełne „bruzd czasowych” jeśli idzie o czas, albo intensywności większej niż gdzieś indziej, jeśli idzie o przestrzeń. Czas jest zasadniczo cykliczny, odnawialny, a pewne „przeskoki” nie dokonują się same przez się, lecz muszą być ustanowione rytualnie. Urodziny, inicjacja, ślub, śmierć — wszystkie te fakty, z których większość jest sprawą biologii, wymaga jednak ingerencji rytualnej, inaczej uważane są za niebyłe, nieważne. A wszystkie owe niebywałe wydarzenia wkraczając w czas profaniczny, zwykły potoczny tok codzienności, naruszają „naturalność”, otwierając tym samym drogę „innemu”: *inny* staje się Czas, intensywniejsze kontakty z *innym* światem - zaświatem, istoty stamtąd wzmagają swą działalność. *Inni* stają się też uczestnicy owych procesów: jednostka poddana przemianie, ale i wspólnota jej towarzysząca. To wszystko jest jasne od czasów A. van Gennepa i sformułowania ramy teoretycznej *rites de passage* - rytuałów przejścia. Cóż do tego ma taka czynność jak uczta, wspólne spożywanie jakichś pokarmów? Owszem, całkiem sporo — we wszystkich bowiem głównych rytach przejścia występuje właśnie moment uczty. I ma doprawdy znaczenie daleko głębsze niż zaspokojenie głodu.

Nie będziemy tu dokładnie analizować koncepcji obrzędów przejścia van Gennepa i jej późniejszych modyfikacji, dokonanych np. przez E. Leach'a, V. Turnera i T. Turnera — podkreślimy tylko funkcję dwóch faz rozdzielonych granicą, fazą **marginesu**: fazy te to faza odłączenia (**separacji**) i faza włączenia (**agregacji**). Odnosi się to do każdej sytuacji, w której jednostka opuszcza jakiś stan i przechodzi do innego; np. panna przechodzi do stanu kobiet zamężnych, młodzieniec jest inicjowany, by stać się mężczyzną itd. [8] Faza marginalizacji, czy liminalności jest niezwykle istotna i tłumaczy wiele obrzędowych „dziwacznych” zachowań, tu bowiem rzeczy nabierają innego sensu niż w normalnym, profanicznym czasie. **Przejście** nie jest czymś prostym i łatwym, jest przeciwieństwem złamaniem pewnego ciągu, naruszeniem dotychczasowego stanu rzeczy, zawirowaniu zatem ulega Czas i Przestrzeń, a skoro tak, to naruszone jest również bezpieczeństwo wspólnoty. Jest to okres niebezpieczny, złamanie „normalności” bowiem otwiera drzwi sacrum — ale ono nigdy nie jest wyłącznie dobrodziejskie, jest ambiwalentne, potencjalnie może obdarowywać, ale jest również groźne. Jest pożądane, ale bywa przeklęte, i aby nie poraziło nas, musimy wiedzieć jak się nim posługiwać...

W tym „kanale” czasoprzestrzennym, jaki wtedy się otwiera, kontakt między tym a tamtym światem jest bliższy niż kiedykolwiek, a komunikacja możliwa (ba, wiele rytuałów to tak naprawdę „machiny” wytwarzające ten kanał!). Dlatego też w tym okresie używa się z

jednej strony akcesoriów mediacyjnych czy mediumicznym, tzn. takich, które pomagają wejść w kontakt z sacrum, ale także apotropaicznych tj. takich, które mają moc zatrzymywania sił działających „stamtąd” (dwoistość sacrum!). Taką funkcję pełnią nie tylko pojedyncze rodzaje specjalnie wartościowanych zgodnie z przekazami wierzeniowymi napojów czy potraw, ale także wielkie uczty obrzędowe.

Ze względu na przydawanie pewnym potrawom lub napojom wartości mediacyjnych pełnią one analogiczną rolę jak inne „obiekty” używane w rytuałach przejścia - czyli pomagają przekroczyć **granice. Wcielają siły sakralne, ale nie w taki sam sposób jak ten, który jest najistotniejszy w przypadku uczt rytualnych typu sakramentalnego — nie są** **wszak traktowane jak „ciało boga”...** Choć, co ciekawe, to nieraz te same potrawy (woda, wino, chleb)....

Przy tym warto zwrócić uwagę, że choć są co prawda obecne w całym cyklu obrzędów przejścia, to nie zawsze w ich konsumpcji uczestniczy większa wspólnota, a to właśnie ma znaczenie dla „prawdziwych” uczt obrzędowych, w której uczestniczą wszyscy, którzy spełniali jakąś rolę obrzędzie.

Zauważmy, że każdą naszą tradycyjną uroczystość wieńczy właśnie taka uczta — po chrzcinach, po ślubie, po pogrzebie — a wszystkie owe uroczystości dotyczące obrzędowości (czy obyczajowości) rodzinnej są niczym innym jak klasycznymi rytuałami przejść, nie ma doprawdy żadnego nadużycia w posługiwaniu się schematem rites de passages dla rodzimego „podwórka” [9]. Przyjrzyjmy się tylko jednemu przykładowi — uczcie po pogrzebie, popularnie zwanej stypą, choć w kulturze ludowej inaczej ją nazywano. Dawniej uważano, że w tej popogrzebowej uczcie bierze udział dusza zmarłego. Ważną rolę odgrywały tu chleb i wódka, a warto pamiętać, że w kulturze ludowej wódka ma walor mediacyjny, jak np. wino w obszarze śródziemnomorskim, podobnie jest z chlebem. Bywało, iż stawiano je przy zmarłym już w trakcie „pustych nocy”, poprzedzających pogrzeb. Schodzących się wtedy na czuwanie gości częstowano właśnie chlebem i wódką, a zdarzało się, że kilka kropel wódki wlewano zmarłemu do ust. Sama zaś uczta po pogrzebie w kulturze ludowej zwała się pogrzebiny, pogrzybek, strawa i nieraz odbywała się w karczmie, gdzie zbierali się uczestnicy pogrzebu, wspominając zasługi zmarłego, a nieraz w domu zmarłego. Uczestniczenie w niej było właściwie rodzaje obowiązku, stypa miała bowiem charakter rytualnej uczty i dopiero po jej zakończeniu żywi mogli powrócić w pełnym tego słowa znaczeniu „do życia” [10].

W tym miejscu koniecznie należy zaznaczyć, że schemat rites de passages nie odnosi się wyłącznie do życia społecznego, jednostki i wspólnoty, ale i do cykli kosmicznych. Zmiany pór roku, dni przesileni słonecznych czy równonocny, wszystkie przemiany w przyrodzie, które człowiek „kulturalizuje” i nadaje mu własne wartości wpisują się w ten schemat. Nowy Rok, Noc Świętojańska, itd. — wszystkie te punkty, gdy załamuje się okresowa ciągłość są tego przykładem. I wszystkie tak naprawdę są **kryzysem**. Potrzebują pomocy rytualnej. Zresztą te odgraniczenie: jednostka — społeczność — przyroda — kosmos to raczej wynik naszego sposobu porządkowania świata, te płaszczyzny bowiem w myśleniu mitycznym są przenikalne, nakładają się na siebie, są wobec siebie homologiczne.

Nie trzeba nam omawiać wszystkich występujących w trakcie roku uczt, wystarczy jedna, np. znana nam wszystkim wigilia Bożego Narodzenia. Włączona jest ona w czas na pograniczu roku, czas w całym tego słowa znaczeniu *nie-zwykły*, a w takim okresie wszystko ulega odwróceniu, stąd przeświadczenie, że np. woda zamienia się w wino (albo w miód), albo że w sadzie kwitną drzewa, albo też w to (najbardziej znany pewnie motyw), że zwierzęta mogą mówić ludzkim głosem. Świat Tu i Tam przenika się, tworzy się ich amalgamat. Aby bowiem stworzyć Nowe, trzeba cofnąć się do czasu początku, okresu chaotyzacji. Dlatego te podane wyżej „fenomeny” mogą mieć wtedy miejsce. Inna jest też kondycja ludzi — ludzie bowiem w tym czasie-bezczasie stają się sobie równi, znajdują się oto w okresie *communitas* (by posłużyć się terminem Turnera), przeciwnym dla tego zwykłego, gdzie obowiązuje struktura społeczna i hierarchia. Mówiąc w skrócie: mamy do czynienia ze „światem na opak”. W tym czasie możliwe jest to, co niemożliwe w normalnym czasie. Dlatego też odwiedzają nas wtedy zmarli - i co ważne dodatkowo talerz na stole stawiano właśnie dla zmarłego, gościa — owszem, jak dziś to postrzegamy, ale gościa „stamtąd”. A potrawy były postne, co także nie bez znaczenia, jako że uczta bez mięsa jest typowa dla uczt pogrzebowych, uczt zaduszkowych. Uczta jest tu symbolem pojednania, zjednania całego świata, przywołaniem wspólnoty sprzed różnicowania się na różne formy istnień i hierarchii. Stół stoi na środku izby — w *centrum*, sala jest odświętna — *inna*, gospodarz zwołuje wszystkie duchy i zwierzęta, wszystkie byty do wspólnej biesiady. Nieraz nawet otwiera się drzwi na znak gościny. Musi

nastąpić skoncentrowanie życiowych mocy (dlatego też w izbie znajduje się snopek zboża, symbol przejrzysty w społecznościach rolniczych, nasza choinka to późny eksport, nierodzimny). Składanie życzeń także nie jest czczym gestem — wypowiedzenie czegoś w takim właśnie „magicznym” czasie ma większą niż zwykle szansę spełnienia się. Wszystko zatem, co czyniono w wigilijną noc miało swój głębszy, symboliczny sens. Dotyczy to oczywiście nie tylko wigilii, lecz wielu innych świąt w roku. Nie chodzi jednak tutaj o opis, ale o „złapanie” znaczenia, o uświadomienie sobie, że nic nie dzieje się ot tak sobie, że za ludzkimi poczynaniami stoi określona wizja świata, że gesty, zwyczaje, wypowiedzane formuły są tej wizji przejawem. I nawet potrawy nie są tylko potrawami, jeśli uważnie przyjrzeć się wierzeniom i obrzędom z nimi związanych. Poświęciliśmy ten tekst tylko dwóm aspektom: ucztom typu sakramentalnego i ucztom obecnym w rytuałach przejścia (zresztą nie są to okoliczności wyraźnie się wyodrębniające), ale już z tego krótkiego przeglądu widać, że bez odwołania się do owej wizji świata trud ich zrozumienia zdałby się na nic...

Przypisy:

- [1] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, t. I, s. 5.
- [2] "Klasycznym" tego przykładem jest mit o Hainuwele z Nowej Gwinei; za: Eliade, *ibidem*, s. 28.
- [3] Za: G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 314.
- [4] *Ibidem*, s. 319.
- [5] *Ibidem*, s. 320.
- [6] *Ibidem*, s. 326. Van der Leeuw wprowadza termin sakramentalia na określenie picia i jedzenia, nie widząc zresztą wyraźnej granicy między nimi a sakramentem.
- [7] Które charakteryzuje wiele kultur, więcej - nieomal wszystkie, wyłączwszy (zresztą czy na pewno - o to trwają spory wśród naukowców) naszą europejską racjonalistyczną tradycję, i jeszcze więcej - ludzi "w ogóle"; i wcale niekoniecznie odbywać się to musi tak jak wyobraził to sobie C. G. Jung. Innymi słowy niekoniecznie trzeba podzielać jego koncepcję archetypów, by móc mówić o pewnej specyfice umysłu ludzkiego, którą jest właśnie ujmowanie rzeczywistości w kategoriach mitycznych, oprócz rzecz jasna innym zdolności np. do myślenia racjonalnego, które także nie przynależy tylko nam, ludziom Zachodu.
- [8] Nie będziemy też relacjonować sporu czy koncepcja ta ma faktycznie odniesienie empiryczne czy też rzecz jest bardziej skomplikowana i można ją uważać jedynie za wygodną ramę teoretyczną. Inna jeszcze sprawa, że w zależności od przyjętej opcji pewni badacze skłonni są rozciągnąć schemat rites de passages na wiele innych sytuacji, w tym współczesnych (studenckie juwenalia czyli przyjęcie do wspólnoty studenckiej, pasowanie na ucznia, itd.).
- [9] Są badacze, którzy utrzymują, że nie można jednak w pełni uprawniony sposób mówić o wszystkich obrzędach, których cechą jest owa trójfazowość, jako o rites de passage, tym bowiem mianem należy opatrywać wyłącznie te, gdzie przejawia się pewna świadomość mitu, tam zaś gdzie zostały tylko gesty należą do innego porządku.
- [10] Z. Szromba-Rysowa, *Uczta pogrzebowa w zwyczajach i wierzeniach ludowych*, "PSL Konteksty", nr 1-2 : 1986, s. 37-38.

[Joanna Żak-Bucholc](#)

Zajmuje się etnologią i religioznawstwem. Publikowała m.in. w: 'ALBO albo Inspiracje Jungowskie'; 'Nie z tej ziemi'; 'Czwarty Wymiar'; 'Tytuł'.

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 23-03-2004)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,3339) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,3339>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz
Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl