

GRZEGORZ WIŃSKI, ADAM A. SZAFRAŃSKI
Lublin

OBRZĘDY POGRZEBOWE JAKO RYTUAŁY PRZEJŚCIA*

Fakt śmierci można widzieć przynajmniej w dwóch wymiarach. Jeśli „życie” zdefiniujemy jako grupę swoistych – widzianych w zewnętrznym spostrzeżeniu ludzkim – fenomenów formy i ruchu (dotyczących ludzi, zwierząt oraz roślin), to wówczas śmierć oraz nasza wiedza o niej jest jedynie wynikiem empirycznego postrzegania zjawiska „odchodzenia” innych ludzi i innych bytów ożywionych. Jeśli natomiast „życie” – jako takie – staje się przedmiotem refleksji, mówiąc inaczej: jeśli wiemy, że umieramy – to fakt umierania staje się integralnym elementem kultury ludzkiej¹.

Termin „rytuał”² – w odróżnieniu od tzw. rytuałów świeckich – będziemy używać w znaczeniu religijnym. Zakłada to zaproponowany przez Emila Durkheima i niekiedy kwestionowany³ podział rzeczywistości na *sacrum* i *profanum*. Mówiąc o rytuałach mamy na myśli zachowania stereotypowe, powtarzające się – a tym samym przewidywalne w swojej formie, którym towarzyszą

* Należy podkreślić, że tak sformuowany temat pracy pozwala przedstawić jedynie istniejący związek pomiędzy zjawiskiem śmierci a życiem społecznym na płaszczyźnie obrzędu pogrzebowego jako rytuału przejścia, natomiast pomija spotykany w wielu kulturach tradycyjnych fakt „symbolicznej śmierci” jako istotnego elementu inicjacji.

¹ Por. M. S c h e l e r, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przekł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 74-105.

² W literaturze polskiej koherentną próbę definicji rytuału przedstawiła Z. Staszczak w: *Słownik etnologiczny*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 257-259, 321-322. O problemach związanych z definicją rytuału na gruncie antropologii społecznej pisze w swojej pracy M. Buchowski – *Racjonalność, translacja, interpretacja. O badaniu myślenia magicznego w antropologii i filozofii brytyjskiej*, Poznań 1990, s. 119-143.

³ B. M o r r i s, *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*, London 1990, s. 248.

symbole religijne⁴. W rytuałach człowiek zawsze zwracał się do rzeczywistości transcendentnej. Proponujemy na wstępie trójczłonowy podział rytuałów⁵ – na rytuały doroczne, rytuały przejścia i rytuały kryzysowe. Nas interesować będą rytuały przejścia.

W rytuałach religijnych obecne są czynności: modlitwy, ofiary, tańce, śpiewy i sztuka dramatyczna. Rytuały przejścia pojawiają się w „granicznych” momentach życia, tj. odprawiane są z okazji narodzin, inicjacji, małżeństwa i śmierci. Stany te w życiu ludzkim uważane są za niebezpieczne tak dla jednostki, jak i dla osób z nią związanych, ponieważ z uwagi na zmianę statusu społecznego zrywają z przypisanymi do poprzedniego stanu wzorami zachowań. Stąd we wspomnianych rytuałach wyszczególnia się trzy etapy: okres separacji, przejścia i inkorporacji. Pierwszy – jak sama nazwa wskazuje – izoluje jednostkę od dotychczasowej grupy uczestnictwa. Drugi umieszcza jednostkę jakby „poza społeczeństwem”. Musi ona przestrzegać tabu co do określonych zachowań. Przy czym normalnie obowiązujące prawa są tutaj zawieszane. Czas ten jest jakby symboliczną śmiercią, po której nastąpić ma inne, lepsze życie. Ostatni etap – inkorporacji to czas, w którym jednostka przyjmuje nowy status. Okresom tym – na płaszczyźnie czasoprzestrzennej odpowiada zespół terminów: „preliminalne”, „liminalne” i „postliminalne”⁶. Arnold van Gennep, który jako pierwszy wskazał na ukryty model w strukturze rytuału – wcześniej przywołany – przyjął rozróżnienie Durkheima na sferę *sacrum* i *profanum*, z tym, że graniczny okres nie był przez niego postrzegany jako święty. W swojej klasycznej pracy *Les Rites de passage* van Gennep pisze:

[...] życie każdej jednostki w jakimkolwiek społeczeństwie jest serią przejść z jednej grupy wiekowej do następnej – z jednego stanowiska do drugiego. Gdziekolwiek

⁴ Trudności w definiowaniu symboli religijnych, a w tym także rytuału wynikają – zdaniem R. Hortona – z kilku powodów: po pierwsze – sami antropologowie dysponują „metną” koncepcją rytuału, po drugie – nawet antropolodzy posługujący się „ostrą” koncepcją rytuału nie potrafią dostrzec odpowiedników tego myślenia w kulturach tradycyjnych.

⁵ H. Z i m o ń, *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa 1992, s. 10; por. też: B. O l s z e w s k a - D y o n i z i a k, *Zarys antropologii kultury*, Kraków 1996, s. 84-86.

⁶ Podkreślić należy kilka istotnych cech teorii rytuału w klasycznym ujęciu van Gennepa. U podłoża jego koncepcji legło przekonanie o uniwersalnie występującym podziale całości uniwersum na świat *sacrum* i *profanum*. Pomimo faktu, że rytuały przejścia występują w każdym społeczeństwie, to są one bardziej widoczne w społeczeństwie tradycyjnym. Ponadto przyjął on zasadę stopniowego przechodzenia kolejnych faz. Zob. V. T u r n e r, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, London 1982, s. 94.

istnieje subtelna różnica pomiędzy poszczególnymi grupami wiekowymi i zawodowymi, przejściu [...] towarzyszą specjalne działania. [...] Wśród ludów niecywilizowanych działania takie są przydzielane w ceremonie, gdyż dla umysłu niecywilizowanego żaden akt nie jest zupełnie wolny od elementu sakralnego⁷.

Monografia van Gennepa miała istotny wpływ na antropologów społecznych. Edmund Leach, który przyjął model rytuałów przejścia – unikając w zasadzie operowania kategoriami *sacrum* i *profanum* – łączy jednak okres „graniczny” ze świętością⁸. Tę ostatnią uważa się za zagadkową, niejasną rzeczywistość⁹. Victor Turner rozwinął teorię van Gennepa, zwracając w rytuale uwagę na fakt, że dotyczy on wydarzeń, które nie są bezpośrednio związane z czynnościami o charakterze technologicznym, lecz z siłami mistycznymi¹⁰. Turner był też pod przemożnym wpływem Maxa Gluckmana. Ten ostatni przyjmował funkcjonalne podejście w antropologii¹¹. Zdaniem Gluckmana rytuały przejścia dadzą się najlepiej wyjaśnić w terminach relacji społecznych. Służą one zaznaczeniu i oddzieleniu ról społecznych tam, gdzie są one niejasne lub/i gdy są pomieszane. Rytualizacja codziennych stosunków nie wynika ze świadomości „zanurzonej” w świętości, lecz z różnorodności celów i ról społecznych, jakie jednostka odgrywa w ramach wspólnoty i w relacji do innych jednostek i segmentów życia codziennego. Gluckman wskazuje na istnienie związku pomiędzy zakresem rytualizacji życia codziennego a stopniem zróżnicowania

⁷ *The Rites of Passage*, London 1977, s. 2-3.

⁸ W przypadku Leacha jest to konsekwencją utożsamienia mitu z rytuałem. W swoim dziele *Political Systems of Highland Burma* (London 1954, s. 13) pisze: „Mit, uważany za wypowiedź za pomocą słów, »mówi« to samo, co rytuał, uważany za wypowiedź za pomocą działania. Pytanie o treść wierzenia, która nie jest zawarta w rytuale, jest nonsensem”.

⁹ Morris, *Anthropological Studies of Religion*, s. 248.

¹⁰ „Przez rytuał rozumiem określone zachowanie formalne wykonywane przy okazji nie dotyczących zwykłej technologii, posiadające odniesienie do wierzeń w siły lub istoty mistyczne” (*The Forest of Symbols*, s. 19).

¹¹ W. Burszta (*Wymiary antropologicznego poznania*, Poznań 1992), by oddać stan antropologii proponuje mówić o „antropologii współczesnej” i „antropologii współczesności”. Ta pierwsza miałaby wierzyć w adekwatne poznanie rzeczywistości kulturowej. Druga natomiast to rodzaj twórczej partycypacji. Antropolog wraz z badanym pisze tekst niczego nie przesądza- jąc. Wybór orientacji zależy od antropologa – albo opowie się za wartościami obiektywnymi, albo za relatywizmem w płaszczyźnie wartości. Tak czy inaczej trudno nie zgodzić się z L. Kołakowskim, który w swoim wykładzie (*Mini wykład o maxi sprawach*, Kraków 1997, s. 34) na temat kłamstwa tak pisze: „[...] kłamstwo często szkodzi innym, ale jeszcze częściej szkodzi kłamcy, bo go wewnątrznie pustoszy”. Innymi słowy: Kołakowski opowiadając się za trwałym consensusem – w obrębie kultury zachodniej – co do wartości prawdy nie przeczy, że może ona obowiązywać we wszystkich kulturach.

społeczeństw nowoczesnych¹² i istniejącym w nich konfliktem interesów grupowych w zakresie podstawowych wartości. Inaczej niż Durkheim uważa, że równowaga społeczna jest problematyczna. Rytuały wyrażają jednak jedność pomimo realnych konfliktów¹³. Wskazują na przejście jednostki z jakiegoś bezładu do ładu. Przejście to obrazuje wskazując na rytuały buntu¹⁴.

O ładzie – nie tylko w płaszczyźnie polityczno-społecznej – mówi także C. Geertz, antropolog amerykański łączący metodę fenomenologiczną z zagęszczonym opisem lansowanej przez siebie tzw. nowej antropologii. Wśród wielu symboli kulturowych wyróżnia te, które wskazują na ogólnie zarysowaną ideę ładu, porządku będącą przeciwieństwem chaosu. Ten ostatni – zdaniem Geertza – może zagrażać jednostce przynajmniej w trzech płaszczyznach: poznawczej, emocjonalnej i etycznej. Wydarzenia niezwykle zawsze rodziły pytanie: czy przyjęte wierzenia dotyczące natury świata i człowieka dają się jakoś utrzymać, tj. czy ich kryteria odnoszące się do prawdy i fałszu, dobra i zła są trafne? Co więcej: symbole porządku wskazują zarazem na istnienie zła – na konflikt między dobrem i złem. Stąd w świecie, w którym obserwujemy ciągle zmaganie się różnych sił społecznych, trwanie i rozwój porządku społecznego zależy, między innymi, od przyjęcia stałych wartości co do praktyki życia społecznego¹⁵.

Wydarzeniem, które w sposób ekstremalny może wprowadzić uczucie chaosu, jest fakt śmierci. Funkcjonujące symbole religijne, które są nośnikami wierzeń, tym, którzy je przyjmują, dają kosmiczną gwarancję nie tylko rozumienia świata, ale nawet radosnego trwania w nim w cieniu realnej śmierci. Obrzędy pogrzebowe z Modjokuto¹⁶ na Jawie – opisane przez Geertza – nie noszą w sobie znamion katastroficznego wydarzenia, u którego podłoża leżyoby przekonanie o bezpowrotnej utracie ukochanej osoby.

¹² Obecnie mówi się o kulturach ponowoczesnych i epoce postindustrialnej.

¹³ Por. M o r r i s, *Anthropological Studies of Religion*, s. 248.

¹⁴ Rytuały buntu lub rebelii spotykane są wśród plemion afrykańskich, a także niektórych szczepów Indian Ameryki Północnej. Ich podstawową funkcją jest rozładowanie potencjalnych konfliktów społecznych powstałych w wyniku np. różnic w statusie społecznym zajmowanym przez poszczególne jednostki. Dozwolony jest np. okresowy zwyczaj ośmieszania osoby wodza, przywódcy plemienia, który nie zmierza do obalenia władcy, lecz jedynie w symboliczny sposób odwraca lub czasowo zawiesza ustaloną strukturę społeczną. Zob. M. G l u c k m a n, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London 1969.

¹⁵ Niektórzy uważają, że pomiędzy porządkiem i chaosem nie ma stałych granic. Por. Z. B a u m a n, *Socjologia*, Poznań 1996, s. 199.

¹⁶ Modjokuto – niewielkie, liczące około 20 000 mieszkańców miasto na Jawie.

Kiedy zwłoki są złożone do grobu, specjalista rytualny – modin wypowiada nad nimi trzy razy wyznanie wiary, które podkreśla w sposób ostateczny, że Pan-Allah obudzi każdego zmarłego, a więc i tego konkretnego człowieka w Dzień Sądu. Stan spokoju, wewnętrznego wyciszenia, tzw. stan *iklas*, wyrażony jest m.in. przez gest rozdania uczestnikom pogrzebu monet owiniętych w papier. Co ten gest może oznaczać? O znaczeniu pieniędzy dla życia ludzkiego, jego utrzymania i rozwoju, nie trzeba nikogo przekonywać. Czy zatem gest ten jest wyrazem rozrzutności? Wydaje się, że fakt zawinięcia monet w papier znaczy, że ci, którzy je rozdają – przynajmniej w swych intencjach – dystansują się od czegoś, co z drugiej strony jest ważne i istotne dla ich funkcjonowania „tu i teraz”. Ponadto ten gest – aczkolwiek zadanie z pewnością dla wielu trudne – ma wychowywać do osiągania stanu wewnętrznej wolności, w sytuacjach niebezpiecznych dla człowieka. W przypadku śmierci osoby ukochanej „*iklas*” uczy i daje wyraz najgłębszemu przekonaniu, że ta rozłąka jest chwilowa, dlatego trzeba zachować spokój. Przy tej okazji Geertz jednak krytycznie odnosi się do „teologii optymizmu” lansowanej m.in. przez Lienhardta, przypominając, że religia równie niepokoi ludzi, jak i ich pociesza. Wracając bowiem do przywołanego opisu pogrzebu w Modjokuto stwierdzić należy, że owszem, Allah obudzi każdego swojego wyznawcę, ale oprócz przeznaczenia do wiecznej szczęśliwości jest również mowa w wyznaniu wiary, iż „[...] niebo i piekło faktycznie istnieją”¹⁷. Wieczne odrzucenie łączy się z problemem zła-chaosu w płaszczyźnie etycznej. Jak cierpienie niekiedy nie pozwala na przekształcenie emocjonalnego chaosu w ład, tak zło zaciera różnice między sobą a dobrem.

Geertz, podobnie jak Turner, analizuje w rytuale element graniczny. Zmarły w Modjokuto – oczekuje na Czas Sądu. Mówią o tym słowa, które modin wypowiada nad zwłokami. Podobnie jak van Gennep, Geertz okres graniczny nie łączy jeszcze, w sposób bezpośredni, ze świętością. Stan „*iklas*” pośrednio o niej mówi. Funkcjonujące w nim symbole swoją moc czerpią z zakładanej identyfikacji wartości z bytem. Nie są one bowiem jedynie funkcją innowacji. Co to oznacza? Nie zamykamy się w obrębie semiotycznego rozumienia symbolu. Semiotycy uznają bowiem w symbolu przede wszystkim rodzaj znaku¹⁸. Niektórzy antropologowie (np. Ernst Nadel) uważają, że w interpretacji symbo-

¹⁷ C. Geertz, *The Religion of Java*, Chicago–London 1960, s. 71.

¹⁸ Wystarczy wymienić chociażby R. Carnapa, który „symbol” używa w takim samym znaczeniu, jak termin „znak” – *Logiczna składnia języka*, przekł. B. Stanosz, Warszawa 1995, s. 18.

lu nie powinno się iść dalej, niż na to wskazuje opis etnograficzny. W tej kwestii odwołujemy się do Turnera, który z kolei akceptuje podział Carla Junga na znak i symbol. Ten pierwszy odwołuje się do znanej całości, w przeciwieństwie do symbolu, który odnosi się do relatywnie nieznanego faktu¹⁹. Dla Turnera holistyczne ujęcie rzeczywistości rytualnej jako skondensowanego obrazu zarówno struktury, jak i kultury grupy decyduje o możliwości uchwycenia i rozumienia symboli rytualnych. Wymaga to jednak szczegółowej analizy danych, która winna być przeprowadzona na trzech poziomach. Po pierwsze – antropolog analizując dany symbol religijny powinien poświęcić swoją uwagę interpretacji tego symbolu z punktu widzenia grupy społecznej, w której on funkcjonuje. Po drugie – winien go analizować z punktu widzenia jego znaczenia pozycjonalnego, czyli użycia symbolu w kontekście danego rytuału. Po trzecie – analizując symbol, umieszcza go w relacji do innych symboli w całości struktury symbolicznej. Stąd zadaniem antropologów jest odkryć to, co nieznanie²⁰. Ponadto przez pryzmat symbolu jako narzędzia tworzenia sensu kulturę rozumiemy jako generator sensu. Naszym zdaniem mając do wyboru trzy rodzaje sensu: logiczny, teleologiczny i aksjologiczny, wybieramy ten trzeci. Początkiem takiego myślenia jest rozszyfrowanie takich zwrotów, jak „sens świata”, „sens życia”. Prowadzi to do ustalenia, że tylko to, co jest wartościowe, jest sensowne. Aksjologiczna postawa wobec sensu prowadzi do stwierdzenia, że ostatecznie tylko *sacrum* nadaje sens komunikatowi kulturowemu. W tym układzie *universum* kultury utożsamione jest z *universum* religii. W tej perspektywie śmierć jawi się nie jako bolesna konieczność, lecz jako ontologiczna zmiana w sytuacji człowieka, nakreślając jego nowy sposób istnienia. Czy jednak w perspektywie śmierci może być coś ważniejszego od *sacrum* – życia bez granic.

Malinowski analizując obrzędy religijne stwierdzał jedynie, iż dzięki nim dokonuje się reintegracja grupy. Była to utylitarna koncepcja religii przy założeniu zastygłych w swojej niezmienności systemów kulturowych. Rytuał miał wyrażać tę równowagę społeczną. Stąd funkcjonalizm akcentował przydatność religii w utrzymaniu danej społeczności. Tymczasem rytuał nie jest prostym,

¹⁹ Należy zauważyć, że reinterpretacja pojęcia symbolu stała się głównym źródłem niezgody pomiędzy Jungiem i Freudem. Początkowo Jung, podobnie jak Freud, nie widział różnicy pomiędzy symbolem i znakiem i często terminy te stosował zamiennie. Jednak w swojej pracy *Symbols of Transformation* (London 1965, s. 124) stwierdza, że „symbol jest wyrażeniem nieokreślonym, o wielu znaczeniach, wskazującym na coś, co nie daje się łatwo zdefiniować, a zatem nie jest w pełni znane”.

²⁰ Zob. Morris, *Anthropological Studies of Religion*, s. 241.

schematycznym odzwierciedleniem *consensusu* społecznego. Zgoda owa wypływa z równoważenia się realnie istniejących antagonizmów. Dlatego rytuał – szczególnie rytuał przejścia jest spotęgowaniem rzeczywistych niepokojów. Nadzieja na przyszłe, lepsze życie jest zakłócana możliwością wiecznego odrzucenia.

Obecnie wydaje się, że jedną z bardziej obiecujących dróg spełnienia warunku widzenia działań religijnych właśnie w kategoriach „otwartej interakcji”²¹ jest interpretacja humanistyczna. Każę ona widzieć zachowania religijne w kategoriach intencjonalnego świata znaczeń, danych w doświadczeniu i działaniu uczestników. W rezultacie zachowania te widzimy w kategoriach interakcji symbolicznej. Odnośnie do badań symboli religijnych Turner pisze, że „musimy wejść w jakiś sposób wewnątrz procesów religijnych, aby uzyskać o nich wiedzę”²². Jedną z propozycji owego „wejścia” jest „zagęszczony opis” Geertza. Co stanowi istotne *novum* w propozycji Geertza? Przyjęcie punktu widzenia badanych było znane już od Malinowskiego. Pisanie jednak tekstu „razem z badanym”, w odwołaniu do wielości symbolicznych praktyk, kontynuuje i wzbogaca tradycję hermeneutyczną. Jeśli staramy się „coś” powiedzieć na temat rytuału – komunikatu kulturowego w obrębie tzw. sieci znaczeń (kultury), to to coś nie jest problematyczne. Pamiętać jednak należy, że pełność analizy kulturowej jest iluzją nauki, przeżytkiem z czasów panowania pozytywistycznej jej koncepcji. „Zagęszczony opis” zakłada jednak możliwość dotarcia do istoty opisywanych zjawisk. Na początku lat osiemdziesiątych ukazał się w „*American Anthropologist*” artykuł Geertza pt. *Anti anti relativizm*²³. Podwójnego przeczenia użytego w tytule nie można tłumaczyć na zwykłych zasadach, to znaczy jako funkcję logicznej negacji, lecz jako metaforę. Odrzucając etnocentryzm/prowincjonalizm nie musimy – zdaniem Geertza – przyjmować też relatywistycznych. Co to oznacza dla omawianej przez nas kwestii?

Stan graniczny w rytuałach przejścia – zdaniem Turnera – zawiera w sobie dwa podstawowe pojęcia – społecznej struktury i wspólnoty. Ta ostatnia jest przeciwieństwem tej pierwszej. Jeśli przyjąć – o czym była mowa – koncepcję symbolu, która odwołuje się do rzeczywistości relatywnie nieznannej, to wypełnia ona przestrzeń zwaną „wspólnotą”. Podobnie dla Edmunda Leacha *sacrum* stanowiące cechę właśnie wspólnoty jest zagadką, rzeczywistością niejasną.

²¹ „Otwarta interakcja” nie zakłada koniecznego związku pomiędzy „słowem” i jego skutkiem w życiu ludzkim.

²² *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, London 1975, s. 31-32.

²³ 1984, s. 263-278.

Turner wskazuje na kilka cech charakterystycznych dla wspólnoty. W przytoczonym opisie pogrzebu w Modjokuto stan „iklas” – wewnętrznego spokoju osiągniętego poprzez obcowanie z *sacrum* stanowiłby jej pierwszą cechę. Wyodrębnienie roli specjalisty rytualnego – jej drugą cechę. Jednak najistotniejszą cechą – tak przynajmniej sądzimy – jest egzystencjalna relacja, jaka łączy członków wspólnoty. Turner łączy wspólnotę z relacją „ja–Ty” – gdzie „Ty” oznacza nie tyle drugiego człowieka, ile *sacrum*. W fazie liminoidalnej obrzędu przejścia mamy do czynienia ze szczególną intensyfikacją symboli, jest to jednocześnie zasadnicza forma objawienia się *communitas*. Turner określa ten stan jako odwrócenie normalnej hierarchii społecznej. Podczas obrzędu pogrzebowego cała jego otoczka rytualna oraz okoliczności i formuły w nim zawarte są o wiele bardziej znaczące dla żyjących niż dla zmarłego. Więzy, które łączyły żyjących ze zmarłym, a także łączyły żyjących między sobą, zostały definitywnie zerwane. Podczas rytuału zostaje ustanowiony nowy porządek według starego wzoru. Zmieniają się jedynie osoby dramatu zajmując pozycję w grupie, która z powodów koneksji lub rodzinnej sukcesji zajmowała osoba zmarła. Rodząca się w tak dramatycznych okolicznościach *communitas* jest pewnego rodzaju antystrukturą społeczną skonstruowaną na zasadzie opozycji binarnej łatwo uchwytnych cech, np. totalitarność–partykularność, stary porządek–nowy ład. W tak napiętej emocjonalnie sytuacji dochodzi do procesu komunikacji poprzez zachowanie aksjomatycznych zasad wywodzących się z *sacerrima*. Osoby biorące udział w rytuale przyswajają wiedzę dotyczącą norm i wartości społecznych oraz porządku rzeczywistości wraz z koniecznością śmierci. Relację tę ujmuje Turner w kategoriach stosunku „ja–ty”, gdzie „ty” oznacza nie tylko drugiego człowieka, ale *sacrum*. W relacji tej uświadamiamy sobie podstawową prawdę o dialektycznym bytowaniu człowieka. Co to oznacza? Rozumiemy dialektykę w jej aspekcie podmiotowym – wyrażonym w relacji ja do siebie samego i do świata. W relacji tej możemy wyróżnić dwa podstawowe aspekty: pozytywny – podkreślający możliwości tkwiące w człowieku wyrażające się przekraczaniem siebie i świata oraz negatywny – oznaczający stan pogodzenia się z samym sobą wraz ze zrozumieniem konieczności śmierci. Stąd „wspólnota”, która często rodzi się w dramatycznych dla społeczności chwilach i w nich się realizuje, nosi w sobie cechy: prostoty, skromności i równości w obcowaniu z *sacrum*.

W podejściu do omawianych zagadnień związanych z faktem śmierci oraz obrzędów pogrzebowych jej towarzyszących, opowiedzieliśmy się nie tyle za próbą przedstawienia pełnej ich systematyzacji, ile za możliwością niektórych tylko funkcjonujących w antropologii społecznej modeli poznawczych predy-

stynowanych niejako do wyjaśnienia wcześniej przedstawionego problemu. Jest to naszym zdaniem o tyle ważne, w jakim stopniu analiza symboli (a w tym także symboli religijnych) funkcjonujących w tzw. społeczeństwach tradycyjnych pozwoli lepiej zrozumieć stan kondycji ludzkiej wraz z jej stosunkiem do *sacrum* w epoce postindustrialnej.

FUNERAL RITUALS – THE RITUALS OF TRANSITION

S u m m a r y

According to the authors, the phenomenon of death may at least be viewed in two dimensions. If we define “life” as “a group of specific phenomena of forms and motions, as they are externally perceived, pertaining to people, animals and plants,” then death and our knowledge about it is only an outcome of the empirical perception of the phenomenon of the “parting” of other people and animate beings. Now if “life” as such becomes a subject matter of reflection, in other words, if we know that we are dying, then the fact of dying becomes an integral element of human culture.

The analysis of the relationship between the ritual of transition and the fact of death is brought home to us by a number of anthropological conceptions pertaining to the ritual, starting from the classical “model” of the ritual of transition by Arnold van Gennep, through the theoretical considerations by Victor Turner, to the “new anthropology” of Clifford Geertz.

By a ritual the authors have in minds stereotypical behaviours, the behaviours that repeat themselves, thereby being predictable as regards their form. The religious symbols are attendant on them. We find the rituals of transition in the “border-line” moments of life, i.e. they are celebrated on the occasion of birth, initiation, marriage and death.

Turner, who developed the classical theory of van Gennep, pinpoints that the ritual deals with the events which are not controlled by technology, and at the same time they are associated with mystic powers.

According to Max Gluckham, the rituals of transition may be thoroughly explained in terms of social relations. They serve to mark the division of social roles wherever they are vague and/or confused. The ritualization of everyday relations does not follow from the consciousness “immersed” in holiness, but from the diversity of social aims and roles, which an individual plays within a community and in relation to other individuals, and of parts of everyday life. The rituals express, however, unity despite real conflicts.

Now Geertz, the American anthropologist, speaks about order not only at the socio-political level. He combines the phenomenological method with the condense description of the so-called new anthropology, an anthropology that he advocates. Among many cultural symbols he distinguishes those which point to a general idea of order, being in opposition to chaos. Now chaos, according to Geertz, may intrude into our interior at least at three levels: cognitive, emotional and ethical. The fact of death is an event which pushes to the extremes the sense of chaos.

It is the holistic approach to the ritual reality as a condense image of both the structure and culture of a group that decides, according to Turner, about a possibility to code the symbolic rituals. At the liminal stage of the rite of transition the symbols become particularly intensified, the moment at which the principal form of *communitas* is revealed as a kind of social anti-structure. That structure is constructed by virtue of a binary opposition of traits which may easily be identified, e.g. totality-particularity, the old order-the new order. In such circumstances, emotionally tense, the process of communication is carried out through the retainment of the axiomatic principles drawn from the *sacerrima*. The persons taking part in the ritual learn the social norms and values and about the order of reality along with the necessity of death.

Translated by Jan Klos