

Karol MOTYL

## Rytuał – od antropologii kulturowej do analizy transakcyjnej

**Słowa kluczowe:** rytuał, analiza transakcyjna, antropologia kulturowa.

[...] wszystko, czego doświadczamy, jest symbolem czegoś innego, że rytuały polegają na odgrywaniu innych wydarzeń. [...] nasze praktyczne umysły wyprowadziły obrzędy z głębi duszy na świat, żeby nie był on kompletnie pozbawiony sensu<sup>1</sup>.

Anne Rice

Nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, dlaczego ludzie na całym świecie czują potrzebę działań rytualnych. Uważa się, że to natura ludzka jest źródłem pewnych zachowań, które intuicyjnie wydają się człowiekowi słuszne. Szczególną formą takich zachowań są – właściwe dla danej kultury – rytuały, które aktywują system poznawczo-emocjonalny i koncentrują go na wykrywaniu i odwracaniu potencjalnych zagrożeń. Takie działanie o charakterze zabezpieczającym (podtrzymującym *status quo*) jest szczególnym typem działań przekazywanych społecznie w danej kulturze (Grzywacz, 2009).

Rytuały towarzyszą człowiekowi od niepamiętnych czasów, a ich pochodzenie i ewolucja są związane z codzienną ludzką egzystencją, przetrwaniem, strachem i niepokojem, czy podejmowaniem ważnych decyzji. Owa różnorodność skutkuje tym, że wielu autorów konstruuje różne teorie i typologie rytuałów, będących zachowaniami symbolicznymi, typowymi, powtarzalnymi i stereotypowymi. Mają one znaczenie na każdym etapie życia jednostki i pomagają radzić sobie z lękiem tak, by znaleźć wyjście z trudnej sytuacji i pokonać kryzys. Co ważniejsze, są one istotną częścią życia społecznego, konsolidują i ujednolicają

<sup>1</sup> A. Rice, *Pandora*, Rebis, Poznań 2008.

grupę. Rytuały przyczyniają się do podtrzymania spójności społecznej (przykładem tego mogą być rytuały rodzinne, sąsiedzkie, szkolne, akademickie, wojskowe, sportowe, obywatelskie, organizacyjne). Najogólniej, są one formą aktywności społecznej i mają szczególne miejsce w rozwoju człowieka. Spotykamy je we wczesnym dzieciństwie, kiedy są powiązane z kontaktem dziecka z matką i najbliższym otoczeniem. Koncentrują się one na powtarzaniu określonych czynności, a służą opanowaniu pewnych prostych umiejętności motorycznych. Jednak w późniejszym rozwoju człowieka są one nadal ważne – dzięki nim dziecko wzmacnia określone formy zachowań (przede wszystkim społecznych).

Rytuał jest kategorią, która początkowo służyła opisowi społeczeństw pierwotnych. Z czasem stała się ona jednym z kluczowych terminów w naukach społecznych i humanistycznych. Tej kategorii w swoich badaniach używają zarówno psycholodzy, pedagodzy, socjologowie, politolodzy, jak i językoznawcy. Termin ten jest trudny do jednoznacznego zdefiniowania, gdyż nawet w obrębie jednej dziedziny nauki współistnieją różne ujęcia tej kategorii, właściwe dla przedmiotu badań, ich osadzenia teoretycznego i metodologicznego (Jaskulska, 2013). F. Filipiak we wstępie do monografii pod swoją współredakcją zaznacza, że kształtowały się również interdyscyplinarne przedsięwzięcia badawcze, zwane *Ritual Studies*, których autonomicznym przedmiotem badań były właśnie rytuały (Filipiak, Rajewski, 2006).

W niniejszym tekście skupię się na przedstawieniu tradycyjnego, leżącego u podstaw antropologii kulturowej, rozumienia rytuału, a także na jego interpretacji wykorzystanej w analizie transakcyjnej oraz wskażę podobieństwa i różnice obu ujęć. Mam jednak świadomość, że nie jestem w stanie opisać całej złożoności kategorii, jaką jest rytuał, a artykuł ten będzie tylko przyczynkiem w dyskusji nad interdyscyplinarnym charakterem analizy transakcyjnej oraz nad jej szerokim zastosowaniem w naukach humanistycznych i społecznych. Pomyśl na ten tekst zrodził się w czasie rozmów z Panem Profesorem Jarosławem Jagiełą, który ciągle zaszczerpie we mnie pasję odkrywania teorii analizy transakcyjnej, za co Mu serdecznie dziękuję. Wyrazy podziękowania należą się także Pani Doktor Sylwii Jaskulskiej, która motywowała mnie do pracy i bez pomocy której tekst ten nie przybrałby obecnej formy.

Rytuał stanowi przedmiot badań naukowych od drugiej połowy XIX wieku. Termin ten wywodzi się od łacińskiego *ritus* oznaczającego kult, ceremonię religijną i obyczaj. Rytuały można podzielić na religijne (msza) i świeckie (składanie przysięgi), zbiorowe (święta narodowe) i prywatne (codzienna indywidualna modlitwa). Nie należy ich utożsamiać z rytmem, ponieważ na rytuał może składać się wiele rytów. Aby sformułować ogólną definicję rytuału, należy wskazać, że oznacza on całość lub tylko pewną część praktyk społecznych, które mogą być nakazane lub zakazane, powiązanych z magią lub religią, które odnosząc się do świąt i ceremonii, bazują na dychotomii: sacrum–profanum, czyste–nieczyste. Psychologia społeczna, definiując tę kategorię, kładzie nacisk na interakcyjny

wymiar rytualności, która dotyczy niektórych aspektów życia codziennego i odnosi się do doświadczeń osobistych i poziomu świadomości zachowań jednostki. Psychoanaliza interesuje się formami i funkcjami indywidualnymi rytuałów (czyli jak człowiek postępuje w codziennych sytuacjach, będących skutkiem przymusowych zachowań związanych z powtarzaniem czynności lub neurotycznych obsesji). Etologia upatruje początków rytualizacji w procesie ewolucji gatunków, odnosząc rytuał do archaicznych schematów zachowań, mających zaadaptować do nowej, specyficznej funkcji komunikacji, np. zaloty, odstraszenie wrogów (Maisonneuve, 1995). Religioznawstwo definiuje rytuał jako przywracanie pierwotnego mitu i uaktualnianie przeszłości. Tym samym dowodzi przypisywania mu mocy czynnie działającej w świecie i możliwości przekształcania uczestników rytuału (Eliade, 2008). Pod pojęciem rytuału wszystkie powyższe dyscypliny rozumieją specyficzne zachowania, uwarunkowane sytuacyjnie i regulowane określonymi zasadami, których charakterystyczną cechą jest powtarzalność, a których rola nie jest jednoznaczna i oczywista (Maisonneuve, 1995).

Rytuały są składnikiem kultury o doniosłym znaczeniu w kształtowaniu kultury obyczajowo-obrzędowej. W ramach każdej z kultur wytwarzają się pewne formy rytualizacji życia, które w praktyce ulegają zobiektywizowaniu na konkretne rytuały (Gajda, 2009). Pod tym pojęciem można także rozumieć wykonanie względnie niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi, zakodowanych bynajmniej nie przez wykonującego. Jest to wyraźnie sformalizowane, stereotypiczne i powtarzalne działanie, związane z tym, co wspólne, uniwersalne. Istnieje nierozwalny związek między formą a treścią rytuału. Treść rytuału nadaje mu formę, a forma – treść. Forma dodaje coś do jego treści, coś, czego zakodowana symbolicznie treść sama przez się nie jest w stanie wyrazić. Jednak o ile treść rytuału jest różnorodna, o tyle jego forma jest uniwersalna. Z tego wynika, że uniwersalne są także metakomunikaty rytuału. Dlatego nie istnieje żaden odpowiednik, substytut czy zadowalająca alternatywa dla działań rytualnych. Można stwierdzić, że rytuały są niezbędne do utrwalania ludzkiego życia społecznego i są dla ludzkości podstawowym aktem społecznym (Rappaport, 2007). Można dodać, że forma rytuału spełnia następujące zadania: zapobiega zaskoczeniu partnera interakcji niespodziewanymi reakcjami, jest oznaką przynależności grupowej oraz pomaga przewidywać zachowania partnerów interakcji. Odrzucenie formy ukazuje brak szacunku dla partnera interakcji (Konecki, 1994). Stąd też w rytuałach najważniejsza jest forma, a nie treść (Tomkiewicz, 2007).

Opisywanej w tym tekście kategorii naukowej można przypisać przynajmniej trzy funkcje. Pierwszą z nich jest panowanie nad zmiennością i strachem (wyrażanie i uwalnianie od strachu przed ciałem czy światem, przed ich przemianami i unicestwieniem), drugą – obcowanie z nadprzyrodzonymi lub tajemnymi i idealnymi formami i wartościami (polega na zjednaniu jakiejś mocy, któ-

ra przestaje być przychylna; można to zrobić przez modlitwy, zaklęcia, przesady, klątwy), a trzecią – komunikowanie i regulacja realizowane przez poświadczenie i wzmocnienie więzi społecznej (udział w rytuale dowodzi potrzeby podtrzymania i umocnienia przekonań i uczuć – gwarantując jedność – danej grupy i nadaje jej tożsamość) Przez te funkcje rytuały są usytuowane na pograniczu natury i kultury, zmysłowości i duchowości (Maisonneuve, 1995).

R.A. Rappaport (2007), jeden z bardziej uznanych teoretyków zagadnienia, wyróżnia pięć cech rytuału. Pierwszą jest kodowanie przez osoby niebędące wykonawcami rytuału, ponieważ działania rytualne pochodzą z boskiego ustanowienia i objawione zostały człowiekowi we śnie lub widzeniu. Drugą cechą jest formalność (*decorum*), czyli drobiazgowość i powtarzalność przestrzegania formy rytuału. Jego sekwencje składają się z konwencjonalnych, a nawet stereotypicznych elementów, wykonywanych w ściśle określonych kontekstach i powtarzanych regularnie w określonym czasie. Formalność sprawia, że rytuał staje się bardziej doniosły (*decorum*). Trzecią cechą jest mniejsza lub większa niezmiennosc, która jest logiczną konsekwencją cechy poprzedniej oraz służy utrwalaniu życia społecznego. Czwartą jest wykonanie, czyli twierdzenie wyrażone czynem służącym uporządkowaniu trwającej interakcji. Ostatnią cechą rytuału jest funkcjonalność, czyli fizyczna skuteczność.

Różne są też typy rytuałów. W literaturze można ich spotkać przynajmniej sześć. Pierwszy to rytuał przejścia, w którym jednostka w uroczysty sposób zmienia swój status i zostaje wprowadzona w nowy, odmienny wzór stosunków społecznych. Drugim typem jest rytuał degradacji. Polega on na publicznym odebraniu pewnym członkom społeczeństwa niektórych społecznych tożsamości i władzy. Trzecim typem jest rytuał nagradzający osiągnięcia, który dostarcza przywódcom społeczeństwa sposobności, aby udratyzować i podkreślić osiągnięcia i zachowania jednostki, które społeczność szczególnie ceni i które są zgodne z obowiązującymi w grupie normami i wartościami. Następnym rodzajem są rytuały redukcji konfliktu, które pozwalają utrzymać równowagę pomiędzy opozycyjnymi w stosunku do siebie grupami. Piątym typem są rytuały integracyjne. Ich celem jest zmniejszenie panujących wewnątrz społeczności uczuć niechęci i dążenie do wywołania poczucia wspólnoty i tym samym do podtrzymywania ciągłości życia grupy. Ostatnim rodzajem są rytuały odnowienia, które służą odświeżeniu społecznej struktury i zwiększają efektywność jej funkcjonowania. Wzmacniają one istniejący system władzy oraz przekazują (odnawiają) poczucie społecznego dystansu i hierarchii (Konecki, 1992; Konecki, 1994).

Powyższa charakterystyka kieruje myślenie o rytuale jako o kategorii przechodzącej z antropologii do nauk społecznych w stronę jej wewnętrznego skomplikowania, ale i dużego potencjału poznawczego. Warto przyjrzeć się jej jeszcze przez pryzmat poglądów wybranych autorów i zwrócić uwagę na pewne, kluczowe dla myślenia o rytuałach kwestie.

Jednym z najważniejszych dylematów wpisujących się w dyskurs teorii rytuałów jest pytanie o ich religijną *versus* świecką naturę. Emil Durkheim, uważając, że u podstaw wierzeń religijnych leży podział rzeczywistości na sferę *sacrum* i *profanum*, jako pierwszy zaliczył rytuał do podstawowych form życia religijnego i rozróżnił jego dwie kategorie. Pierwszą jest kult negatywny, składający się ze zbioru tabu i zakazów, mających rozgraniczyć sferę *sacrum* i *profanum* i niedopuszczających do zatarcia się granicy między tymi sferami (co byłoby niebezpieczne). Kult negatywny – poprzez rytuały ascetyczne związane z prostymi ograniczeniami, jak i okaleczeniem ciała – ma umożliwić dostęp do kultu pozytywnego, będącego drugą kategorią. Kult pozytywny ma tworzyć związek z *sacrum* i przybiera różne formy opierające się na rytuałach ofiarnych (jednoczących bóstwo i wiernych), rytuałach naśladowczych (opierające się na zasadzie, że podobieństwo rodzi podobieństwo i wiąże się z praktykami obrazowania, orędownictwa i zaklinania), rytuały upamiętniające i reprezentujące (obejmujące różne uroczystości, jak święta, rocznice, kult przodków, w których funkcja rozrywkowa współwystępuje z kulturową; nie należy tutaj wyolbrzymiać funkcji rozrywkowej, gdyż rytuał służący wyłącznie zabawie traci swój podstawowy sens; zabawa i powaga powinny przenikać się wzajemnie) i rytuały pokutne (odznaczające się ostentacyjnym smutkiem w celu odpędzania śmierci i nieszczęść) (Durkheim, 1990; Maisonneuve, 1995). Dla Durkheima rytuał oznaczał zasady postępowania nakazujące odpowiednie zachowanie w odniesieniu do rzeczy świętych. *Sacrum* natomiast zależy od rzeczy całkowicie niezależnych, od natury przedmiotu, któremu jest przypisane. To sposób wyrażania więzi międzyludzkich i świadomość bycia razem jest podstawą systemu symboli wspólnego dla danej grupy. Tak więc *sacrum* jest dla Durkheima podstawą wspólnotowej siły społeczności, a rytuał – symbolicznym wyrazem podstawowych wartości, które łączą członków tego społeczeństwa (Pawlik, 2006). Ludzie przebywający razem odczuwają coś wspólnego, czego wyrazem jest wspólne działanie. Rytuał jest zatem okresowym sposobem samopotwierdzenia się grupy społecznej (Durkheim, 1990). Staje się więc koniecznością, ponieważ jest zdolny do odtwarzania bytu moralnego (czyli społeczeństwa), od którego zależą wszyscy ludzie. Poprzez rytuał społeczeństwo kontempluje samo siebie (Pawlik, 2006).

Polski antropolog, B. Malinowski, tłumaczy rytuał jako czynnik zmniejszający ryzyko niepewnych przedsięwzięć i niepokój z tym związany (Pawlik, 2006). Ich rola polega na zmniejszeniu strachu, który mógłby doprowadzić do dezintegracji grupy i zniszczenia kultury. Jednocześnie działania rytualne dają poczucie solidarności i chronią ciągłość społecznej egzystencji, a ich publiczny charakter zapewnia homogeniczność i względną uniformizację (Rajewski, 2006).

Kolejnym badaczem rytuałów był Arnold van Gennep, który zaobserwował, że życie każdego człowieka jest serią przejść z jednej grupy wiekowej do następnej, z jednego stanowiska na drugie. Temu przejściu towarzyszą specjalne

działania. Ze względu na znaczenie tych przejść badacz wydzielił rytuał przejścia jako specjalną kategorię rytuałów (Buszta, 2005).

Rozważania van Gennepa dotyczyły różnych odmian rytuałów społecznych, opierały się przy tym na przyjęciu trzech podstawowych założeń (Buszta, 2005):

- 1) świat społeczny dzieli się na świat sakralny i świecki,
- 2) życie jednostki nie stanowi *continuum*, ale jest serią symbolicznie naznaczonych przejść,
- 3) wszechświat ulega rytmom znajdującym swoje odbicie w życiu społeczeństwa.

Van Gennep, podobnie jak Durkheim, twierdził, że światy *sacrum* i *profanum* normalnie są rozgraniczone, z tego względu człowiek nie może należeć do jednego z nich bez całkowitego zerwania z drugim. *Sacrum* nie jest jednak wartością absolutną, ale określaną przez poszczególne sytuacje. Przykładem tego może być kobieta, która zachodzi w ciążę (ze sfery *profanum* wstępuje w sferę *sacrum*). Takie przemieszczanie się sfery *sacrum* w określonych sytuacjach jest bezwzględnie związane z rytuałem przejścia. Można stwierdzić, że wg van Gennepa życie to nieustannie przekraczanie granic między *sacrum* a *profanum*, a zmianom tym towarzyszą rytuały przejścia. Pełnią one dwie funkcje: po pierwsze – ogłaszają następującą zmianę, po wtóre – powodują zmianę w sposób magiczny (symboliczny). Każdy obrzęd przejścia, według tego antropologa, składa się z trzech faz: wyłączenia (separacji), marginalności (przejściowości) oraz włączenia (agregacji). Ta kategoria rytuałów wiąże się z decydującymi momentami w życiu jednostki (narodziny, dojrzałość społeczna, małżeństwo, ojcostwo, awans społeczny, specjalizacja zawodowa i śmierć) i społeczności (przejście jednego roku w drugi, zmiana pór roku czy ceremonia związane z fazami księżyca) (Buszta, 2005).

Idee van Gennepa zostały wykorzystane przez V.W. Turnera, który interesował się formalną strukturą i symboliką rytuałów. Wyróżnił on dwa odmienne modele wzajemnych związków między ludźmi. Pierwszy to struktura – model społeczeństwa jako kulturowo zróżnicowanego, ustrukturyzowanego i zhierarchizowanego systemu pozycji, ról i statusów, znajdujący swój instytucjonalny wyraz. Drugi to *communitas*, który opisuje społeczeństwo jako niezróżnicowaną i nieustrukturyzowaną wspólnotę, w ramach której ma miejsce całkowite zrównanie jednostek podporządkowujących się jedynie władzy (Buszta, 2005).

Podczas badania rytuałów Turner (opierając się na dorobku van Gennepa) nadał nowe nazwy trzem fazom rytuału przejścia. I tak można wyróżnić fazę preliminalną, liminalną i postliminalną. Turner uznał, że środkowa faza obrzędów przejścia jest najbardziej istotna. Swoje stanowisko uzasadnił stwierdzeniem, że to właśnie na tym etapie utrwalona struktura społeczna ulega czasowej destrukcji na rzecz *communitas*. Poprzez rytualne zaprzeczenie obowiązujących norm, standardów etycznych, praw i obowiązków następuje ich sakralne utwierdzenie, spotęgowanie ich racji bytu na co dzień. Dzięki obrzędom przejścia możliwe jest nieustanne odtwarzanie tradycyjnego porządku i ponowne wchodzenie

w strukturę społeczną, a liminalność (jako stan zawieszenia oraz obnażenia konwencji) pozwala cały ten proces obserwować (Buszta, 2005).

Na tej podstawie Turner wyróżnił dwa podstawowe rodzaje rytuałów przejścia:

- 1) odnoszące się do podwyższenia statusu – podmiot rytuału bezpowrotnie przechodzi z niższej do wyższej pozycji w strukturze społecznej:
  - a) rytuały towarzyszące jednostce w przełomowych momentach jej życia, jak narodziny, osiągnięcie dojrzałości, małżeństwo i śmierć;
  - b) rytuały wprowadzenia jednostki w obowiązki, np. objęcie wodzostwa czy przyjęcie w poczet członków jakiejś instytucji (pasowanie na pierwszoklasistę);
- 2) dotyczące zmiany statusu, cechujące się tym, iż pewne jednostki, zajmujące zazwyczaj niskie miejsce w strukturze społecznej, w czasie fazy liminalnej posiadają rytualną władzę nad tymi, którzy normalnie są wyżej w hierarchii grupy:
  - a) rytuały kalendarzowe związanych z dokładnie wyznaczonymi punktami cyklu sezonowego;
  - b) rytuały towarzyszące zmianom zespołowego porządku od jednego stanu do drugiego, np. obrzędy związane z wyruszaniem całego plemienia na wojnę lub odbywające się w celu odpędzenia głodu i suszy (Buszta, 2005).

Stanowisko Turnera cechuje charakterystyczne podejście wobec problemu symboliki działań społecznych i kulturowych. Punktem analizy symbolicznej tego badacza jest proces społeczny pojmowany jako społeczny dramat. Taka metafora stosowana przez Turnera ma za zadanie podkreślenie wpływu wyobrażeń kulturowych na kierunki i praktyczne manifestacje działań społecznego. Budowa społeczeństwa jest nacechowana dynamicznie, a jego struktura jest w stanie permanentnych konfliktów i napięć wewnętrznych. Aby złagodzić ten stan oraz by przeciwdziałać zerwaniu wzajemnych więzi, społeczeństwo wykorzystuje odpowiednie mechanizmy, które mają zapobiec dezintegracji. Mechanizm ten dobrze obrazuje koncepcja dramatu społecznego. Wskazuje ona na manipulację, jakim poddawana jest symbolika społeczna. Zapożyczone od Arnolda van Gennepa przekonanie o sekwencyjnym charakterze procesu społecznego pchnęło Turnera w stronę badań nad rytualizacją działania społecznego (Drozdowicz, 2009).

Fundamentem modelu antropologii Turnera jest podejście procesualne do kwestii struktury społecznej. Uczony opowiadał się za antropologią doświadczenia (w szerszym ujęciu za antropologią działania). Uważał, że główne rodzaje działań kulturowych (od rytuału, po teatr i film) oraz narracji (od mitu, po powieść) biorą swoje źródła, znaczenie i siłę z dramatu społecznego. Tak więc antropologia doświadczenia stała się narzędziem badania zjawisk kulturowych pod kątem ich zakorzenienia w egzystencjalnym i emocjonalnym aspekcie życia społecznego, a najlepszym tworzywem poznawczym stały się rytuały, przedstawie-

nia teatralne, ballady, opowieści epickie lub opery (ponieważ oddają znacznie lepiej obraz danej kultury niż wąsko pojmowana obyczajowość jej członków). Dla Turnera społeczeństwo było pulsującym i rytmicznym współzyciem, pełnym rozłamów i ponownego scalenia. Rytuały mają zagwarantować, że świat pozostanie uporządkowany. Ich celebrowanie dla społeczności jest czynnością kulturową o statusie normatywnym (Drozdowicz, 2009).

Badacze rytuałów posługują się szerokim spektrum metod stosowanych w naukach humanistycznych i społecznych. Zdobywają materiały pośrednio, przez analizę i interpretację dokumentów historycznych lub poprzez metody porównawcze. Podstawową metodą zbierania danych pozostaje jednak obserwacja przybierająca dwie formy. Pierwsza to względnie systematyczna obserwacja zachowań w oparciu o instrukcję lub plan sporządzony na podstawie przeprowadzonego wcześniej wywiadu wstępnego z członkami badanej grupy. Badacz jest tutaj zdystansowany do badanej rzeczywistości, gdyż chce pozostać jak najbardziej obiektywny i neutralny. Drugą formą jest obserwacja uczestnicząca, w czasie której obserwator integruje się z grupą badanych i zaczyna żyć jej życiem, współdziała z nią. Badacz kładzie nacisk na ludzi, których chce poznać, a nie na jak najszybsze konstruowanie hipotez i zogniskowanie obserwacji (Maisonnewe, 1995).

Antropologiczne badania nad rytuałami obejmują opisy, analizy i interpretacje oraz propozycje teoretyczne odnoszące się do tej kategorii w ramach szeroko ujmowanej antropologii kulturowej. Jako dyscyplina naukowa wyłoniła się ona w drugiej połowie XIX wieku i od początku w kręgu jej szczególnego zainteresowania znalazła się religia. Antropologia kulturowa (a właściwie jej subdyscyplina – antropologia religii) traktuje religię jako część kultury oraz tłumaczy podobieństwa i różnice form religijnych w różnych społeczeństwach. Jedną z takich analizowanych form był rytuał, a badania nad nim związane są ze sposobem interpretacji zjawisk religijnych, który często pozostawał pod wpływem ideologicznym i emocjonalnym. Opisywane pojęcie od zawsze uważane było za element religii, a nierzadko było z nią po prostu utożsamiane (Pawlik, 2006).

Jak już pisałem, kategoria rytuału – z całą swoją złożonością, ale i z otwierającym wiele pól problemowych potencjałem – jest współcześnie obecna w wielu teoriach naukowych. Posługuje się nią także analiza transakcyjna, która jest jednym ze współczesnych kierunków psychologii i psychoterapii i stanowi spójną teorię ludzkiego zachowania. Została ona zapoczątkowana i rozwinięta przez Erica Berne'a w latach 50. ubiegłego stulecia (Jagiela, 2012a; Jagiela, 2012b).

Tradycyjnie można ją podzielić na cztery rodzaje analiz:

1. Analizę struktury osobowości (pozwala zrozumieć, co dzieje się w człowieku, analizuje stany Ja);
2. Analizę transakcji (pozwala zrozumieć relacji międzyosobowe);
3. Analizę strukturalizacji czasu (w tym gier psychologicznych, wyjaśniającą ukryte, negatywne uczucia w stosunkach międzyludzkich);

4. Analizę skryptu życiowego (pozwala zrozumieć „scenariusz życia”, według którego jednostka postępuje w życiu) (Rogoll, 1989; James, Jongeward, 1994; Harris, 2009).

Każdy człowiek odczuwa potrzebę wypełnienia swojego czasu przez wejście w relacje z innymi ludźmi. Może to być prosty kontakt fizyczny, np. dotyk (podanie ręki na powitanie), ale może ona także przybierać charakter symboliczny, wyrażony słowem, gestem, spojrzeniem lub innym działaniem. Takie rzeczywiste bądź symboliczne działanie, mówiące „Wiem, że istniejesz”, „Dostrzegam Cię”, określamy pojęciem *strouków* (James, Jongeward, 1994). Termin ten oznacza elementarny przejaw zauważenia drugiego człowieka. Dostrzeżenie obecności innej osoby może mieć charakter pozytywny lub negatywny oraz warunkowy lub bezwarunkowy. Inaczej mówiąc, *strouk* to jednostka interpersonalnego rozpoznania oraz forma wsparcia, jakiego udzielamy innym i jakie od innych otrzymujemy. Jest aktem uznania obecności i bycia zauważonym przez innych ludzi (Jagiela, 2012a; Jagiela, 2012b).

**Tabela 1.** Rodzaje wsparcia

| Rodzaje wsparcia | bezw warunkowe       | w warunkowe                                         |
|------------------|----------------------|-----------------------------------------------------|
| pozytywne        | Kocham Cię           | Kocham Cię, gdy jesteś grzeczny i dobrze się uczysz |
| negatywne        | Ty wstrętny bachorze | Nie znoszę, gdy nastawiasz radio na cały regulator  |

Źródło: Jagiela, 2004, s. 84.

Kiedy pojawia się nuda lub gdy nie otrzymujemy *strouków*, pojawia się fizyczna i uczuciowa deprywacja. Aby tego uniknąć, każdy człowiek poszukuje sposobów wypełnienia swojego czasu. To pragnienie stymulacji wyznacza często także sposób jego organizacji. Według założeń analizy transakcyjnej, ludzie (by otrzymywać znaki rozpoznania od innych) organizują sobie czas na sześć różnych sposobów – od ucieczki przed innymi, przez aktywność praktyczną, rutynową, zabawową, po wejście w relacje bliskości i rzeczywistego (empatycznego) zainteresowania drugim człowiekiem. Taka organizacja czasu określana jest jego strukturalizacją, w której wyróżnić można wycofanie, rytuały, aktywność (procedury), zabijanie czasu (rozrywki), gry (gry psychologiczne), intymność (James, Jongeward, 1994).

**Wycofanie**, choć nie jest transakcją z drugą osobą, występuje w społeczeństwie. Wycofujemy się poprzez fizyczną izolację bądź przez psychologiczne wyłączenie się i zanurzenie się we własnych myślach. Może to być spowodowane świadomą potrzebą samotności dla chwilowego odpoczynku, relaksu czy refleksji (pochodzi od Dorosłego). Może być też ucieczką przed konfliktem lub cierpieniem (pochodzi wtedy od Dziecka). Innymi słowy, wycofanie psychologiczne może być ucieczką w świat marzeń. **Rytuały** to proste i stereotypowe transakcje.

To społecznie zaplanowany sposób wykorzystania czasu, w którym wszyscy godzą się robić to samo. Tę formę strukturyzacji czasu opiszę szczegółowiej w dalszej części tekstu. **Aktywność** (procedury) jest łatwą, wygodną, utylitarną formą spędzania czasu przez realizację zaplanowanych zajęć ściśle związanych z rzeczywistością. To działania o produkcyjnym bądź twórczym charakterze, które pozwalają na uniknięcie intymnych relacji i trzymanie się względnie z dala od ludzi. Typowym przykładem aktywności jest praca, czyli działanie mające na celu realizację konkretnego zadania. **Zabijanie czasu** (rozrywki) to bezpośrednia transakcja z drugą osobą o charakterze niezobowiązującym i niezagrażającym. Polega na wymianie opinii i sądów na jakiś temat, na zdobywaniu informacji czy na poznaniu innych osób. Można nazwać je użytecznymi rozmowami towarzyskimi o powierzchownym charakterze i bez głębszego zaangażowania. **Gry psychologiczne** są specyficznym zjawiskiem transakcyjnym (James, Jongeward, 1994; Harris, 2009). Są one „serią następujących po sobie, z pozoru wiarygodnych, ale jednocześnie zakamuflowanych i uzupełniających się wzajemnie, ukrytych transakcji rozpoczynających się fortelem i zastawionym haczykiem. Kolejne etapy to: przełączenie ról transakcyjnych, reakcja i konsternacja, prowadzące do uzyskania rozpoznawalnych oraz przewidywanych korzyści. Jest to proces robienia czegoś, co jest motywowane osiągnięciem ukrytego celu, odbywa się poza świadomością Dorosłego, nie da się rozpoznać dopóki uczestnicy nie zmienią swojego zachowania, a każdy z nich wychodzi z gry z poczuciem zakłopotania i jest skłonny do obwiniania drugiej strony” (Jagiela, 2012b, s. 77–78). Wszystkie gry mają więc negatywny charakter, gdyż są przyczyną kłopotów, niszczą związki między ludźmi i powodują cierpienie. Wszystkie inne formy strukturalizacji czasu są z założenia szczerze, natomiast gry są z definicji nieuczciwe. Agens (osoba inicjująca grę), udając bliskie relacje z drugim człowiekiem, dąży do realizacji celu (uzyskania korzyści emocjonalnych), a więc w rzeczywistości trzyma ludzi z dala od siebie. **Intymność** jest najtrudniejszą do osiągnięcia formą kontaktów z innymi. Polega na prawdziwej i pełnej akceptacji drugiej osoby, dzieleniu z nią radości, spontaniczności. Pochodzi od Dorosłego, który pozwala ujawnić się Dziecku Naturalnemu. Intymność pojawia się, gdy nie ma strachu przed wejściem w relację z drugim człowiekiem, umożliwia jego pełną percepcję i akceptację. Niesie jednak pewne ryzyko, ponieważ stajemy się wtedy bardziej wrażliwi i podatni na zranienie. Z tego powodu ludzie wolą wypełniać czas rytuałami, rozrywkami czy grami, zamiast podjąć ryzyko przeżywania więzi emocjonalnej (James, Jongeward, 1994; Harris, 2009).

Rytuały w analizie transakcyjnej to wyuczone, proste i stereotypowe transakcje, inicjowane najczęściej przez stan Ja-Rodzic (Jagiela, 2012a; Jagiela, 2012c). Przykładem może być sytuacja, kiedy spotykamy znajomą osobę i mówimy: „Cześć, co słychać?”. Na ogół nie interesujemy się specjalnie sytuacją, zdrowiem, samopoczuciem czy emocjami naszego rozmówcy. Oczekujemy jedynie odpowiedzi: „Cześć, wszystko w porządku. A u Ciebie?”. Dzięki takiej

transakcji każda ze stron otrzymała znak rozpoznania – strouk (James, Jongeward, 1994). Rytuały występują w formie zredukowanej (np. codzienne powitania i pożegnania) oraz rozbudowanej (np. zaprzysiężenie, ślub). Rytuał jest więc społecznie zaplanowanym sposobem wykorzystywania czasu, w którym wszyscy zgadzają się robić to samo. Jest on bezpieczny, gdyż nie wymaga podejmowania żadnych zobowiązań wobec drugiego człowieka. Rytuał ma na celu zajęcie czymś grupy ludzi przez określony czas, bez konieczności wchodzenia w bliższe kontakty. Oczywiście uczestnicy rytuału mogą (choć nie muszą) nawiązać kontakt. Zakończenie rytuału jest także możliwe do przewidzenia i może być przyjemne, jeśli wszyscy jego uczestnicy będą dotrzymywać kroku oraz ich zachowanie będzie prawidłowe (zgodne z formą rytuału). O wiele łatwiej jest uczestniczyć w rytuale (np. uczestniczyć w niedzielnym nabożeństwie), niż przejawiać aktywność, w której narażamy się na bliższe relacje z drugą osobą. Łatwiej pójść na oficjalny bankiet dla pracowników niż na obiad dla sześciu osób. Można to przedstawić jednym zdaniem: im mniej szans na zaangażowanie się, tym mniej zobowiązań. Rytuały, podobnie jak wycofanie, trzymają człowieka z dala od innych ludzi (Harris, 2009). Zatem ta forma strukturalizacji czasu zapewnia człowiekowi dobre funkcjonowanie towarzyskie. Nowym członkom grupy czy społeczności rytuały dostarczają środków rozpoczęcia (nawiązania) relacji, pozwalają zyskać na czasie w momentach, kiedy nowy członek musi rozwiązać problemy związane z etykietą czy stygmatyzacją. W niektórych kulturach, społeczeństwach czy grupach rytuały służą jako dominująca forma strukturalizacji czasu, a dla wielu osób stają się sposobem na życie. Przykładem może być fakt, że niektóre małżeństwa, nawet długo po ceremonii ślubu, mogą pozostać serią rytualnych transakcji, pozbawionych głębszego zaangażowania i intymności, ale pozwalającą zapewnić przetrwanie dzięki minimum kontaktu (James, Jongeward, 1994). Jednak, jak wskazują badania, w życiu małżeńskim rytuały dostarczają małżonkom pozytywnego wsparcia i mogą przyczynić się do wzmocnienia ich więzi małżeńskiej. Do takich rytuałów należą m.in. składanie życzeń, obchodzenie urodzin lub rocznicy ślubu. Osoby o silnej więzi małżeńskiej częściej strukturalizują swój czas poprzez przeżywanie intymności, rytuały i rozrywki. Natomiast osoby o słabej więzi małżeńskiej dużo czasu poświęcają różnym działalnościom (procedurom) i częściej wycofują się z kontaktów z drugą osobą. Na tej podstawie można stwierdzić, że więź małżeńska jest uwarunkowana strukturalizacją czasu. Największy wpływ ma tutaj intymność, a następnie rozrywki i rytuały. Przyczyniają się one do tego, że małżonkowie otrzymują dużo pozytywnego wsparcia w swoim związku małżeńskim (Tomkiewicz, 2007).

Forma kontaktu, jaką są rytuały, jest mało znacząca z perspektywy ekonomii afektywnej ludzi. Są to stereotypowe zachowania, które dzięki rutynie mają ułatwić życie społeczne, zaliczają się do nich: powitania, zwracanie się do innych w określonych rolach i sytuacjach, a także inne zwyczajowe zachowania. Rytu-

ały mogą czasem stwarzać wrażenie głębszej relacji międzyludzkiej, lecz nigdy nie zaspokoja one głębszej potrzeby głasków, gdyż są stereotypowymi, kontrolowanymi przez zewnętrzne siły społeczne, prostymi transakcjami (Krzemiński, 1999).

Ciekawym zjawiskiem w rozumieniu rytuału przez pryzmat analizy transakcyjnej są *białe kłamstwa*. Będą to stwierdzenia, które nie są prawdziwe, czyli są nieprawdą. Służyć będą one jednak podtrzymaniu obopólnych dobrych relacji. Przykładem będzie sytuacja, kiedy mówimy komuś: „ślicznie dzisiaj wyglądasz”, nawet jeśli ten ktoś nie wygląda najlepiej. Takie kłamstwo nie czyni nikomu krzywdy, ale nie przynosi także wielu znaczących korzyści. Można zatem uznać, że część rytuałów ma charakter grzecznościowy, część pojawia się mimowolnie lub jest dokonywana pod pretekstem czyjegoś dobra lub w dobrej wierze (Jagiela, 2012a).

Reasumując, rytuały mają znaczenie ochronne. Ludzie uczestniczą w nich na zasadzie imitowania zachowań innych członków grupy (szczególnie starszych), nie zastanawiając się nad ich zasadnością, uważając, że nieuczestniczenie w nich jest niebezpieczne i może ich spotkać jakieś nieszczęście. Czynności takie są skryptem. Grupowe rytuały są opisywane jako „tunel”, w którym jedno działanie ma następować za drugim w ustalonym porządku (Grzywacz, 2009). P. Lienard i P. Boyer (2006a; 2006b) opisują zachowanie rytualne jako specyficzną organizację zachowania, nacechowaną kompulsywnością, sztywnością, powtarzalnością i działaniem niecelowym, tzn. czynności rytualne nie służą takim celom, jakim mogłyby służyć w codziennym życiu.

Rytuały zawsze miały podobne znaczenie, funkcje i role. Ich kardynalne cechy, takie jak sztywność, stereotypowość i powtarzalność, zawsze służyły podtrzymaniu porządku społecznego. Pierwotnie rytuały były społeczne, masowe i sankcjonowane z zewnątrz. Ich główną funkcją było podtrzymanie relacji w społeczności, umacnianie przywiązania do grupy oraz, w pewnym sensie, uniformizacja. Obecnie rytuały są inaczej rozumiane i przeżywane. Można je opisywać w kategoriach psychologicznych procesów zabezpieczających. Z tego względu teoria analizy transakcyjnej dobrze je interpretuje (jako proste i płytkie transakcje, które nie wymagają zaangażowania). Dla analizy transakcyjnej rytuały stają się kategorią analizy zachowań ludzi w skali mikro, co jest pewnym *novum* w podejściu do tej interdyscyplinarnej kategorii naukowej, może bliższą ujęciu interakcyjnemu, ale ten wątek zostawiam na razie, tylko go sygnalizując.

## Bibliografia

- Buszta W.J. (2005), *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Drozdowicz J. (2009), *Symbole w działaniu. Akademickie konteksty nurtu symbolicznego w antropologii*, Wydawnictwo UAM, Poznań.

- Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, PWN, Warszawa.
- Eliade M. (2008), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Filipiak M., Rajewski M. (2006), *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Gajda J. (2008), *Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Impuls, Kraków.
- Grzywacz A., (2009), *Pogranicza psychiatrii*, Wyd. Czelej, Lublin.
- Harris T.A. (2009), *Ja jestem OK – ty jesteś OK. Praktyczny przewodnik po analizie transakcyjnej*, Rebis, Poznań.
- Jagiela J. (2004), *Gry psychologiczne w szkole*, Oficyna Wydawnicza Nauczycieli, Kielce.
- Jagiela J. (2012a), *Edukacyjna analiza transakcyjna w kilku odsłonach*, Wydawnictwo AJD, Częstochowa.
- Jagiela J. (2012b), *Słownik analizy transakcyjnej*, Wyd. AJD, Częstochowa.
- Jagiela J. (2012c), *Analiza transakcyjna jako metoda diagnozy pedagogicznej*, [w:] B. Niemierko, M.K. Szmigel (red.) *Regionalne i lokalne diagnozy edukacyjne*, Kraków, s. 122–143.
- James M., Jongeward D. (1994), *Narodzić się, by wygrać. Analiza transakcyjna na co dzień*, Rebis, Poznań.
- Jaskulska S. (2013), „Rytuał przejścia” jako kategoria analityczna. Przyczynek do dyskusji nad badaniem rytualnego oblicza rzeczywistości szkolnej, „Studia Edukacyjne”, nr 26, s. 79–97.
- Konecki K. (1992), *W japońskiej fabryce*, Wydawnictwo UŁ, Łódź.
- Konecki K. (1994), *Kultura organizacyjna japońskich przedsiębiorstw przemysłowych. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Krzemiński I. (1999), *Co się dzieje między ludźmi?*, Wyd. Naukowe i Literackie OPEN, Warszawa.
- Lienard P., Boyer P. (2006a), *Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior*, „American Anthropologist”, Vol. 108, Issue 4, s. 814–827, <http://dx.doi.org/10.1525/aa.2006.108.4.814>.
- Lienard P., Boyer P. (2006b), *Why ritualized behavior? Precaution Systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals*, „Behavioral and Brain Sciences”, Vol. 29, ss. 1–56.
- Maisonneuve J. (1995), *Rytuały dawne i współczesne*, GWP, Gdańsk.
- Pawlik J.J. (2006), *Antropologiczne badania rytuału*, [w:] M. Filipiak, M. Rajewski (red.), *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Rajewski M. (2006), *Badania rytuału w antropologii brytyjskiej*, [w:] M. Filipiak, M. Rajewski (red.), *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.

- Rappaport R.A. (2007), *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Wydawnictwo Nomos, Kraków.
- Rice A., (2008), *Pandora*, Rebis, Poznań.
- Rogoll R. (1989) *Aby być sobą. Wprowadzenie do analizy transakcyjnej*, PWN, Warszawa.
- Tomkiewicz A. (2007), *Znaczenie strukturalizacji czasu w kształtowaniu się więzi małżeńskiej. Interpretacja w świetle analizy transakcyjnej*, „Roczniki Teologiczne”, t. LIV, z. 10, s. 139–152.

## **Ritual – from Cultural Anthropology to Transactional Analysis**

### **Summary**

In the first part of the article the traditional meaning of the ritual is analysed. Then, the ritual is presented in the light of transactional analysis. Finally, the author discusses similarities and differences in different concepts of the ritual. The article does not attempt to address the complexity of this concept; its aim is to contribute to the discussion on the interdisciplinary nature of transactional analysis. The author's aim is to exemplify the possibilities of applying this theory in humanities and social sciences.

**Keywords:** ritual, transactional analysis, cultural anthropology.