

SYLWIA JASKULSKA

*Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu*

**„RYTUAŁ PRZEJŚCIA”
JAKO KATEGORIA ANALITYCZNA.
PRZYSZYNEK DO DYSKUSJI NAD BADANIEM
RYTUALNEGO OBLICZA RZECZYWISTOŚCI
SZKOLNEJ**

ABSTRACT. Jaskulska Sylwia, „Rytuał przejścia” jako kategoria analityczna. *Przyczynek do dyskusji nad badaniem rytualnego oblicza rzeczywistości szkolnej* [The "rite of passage" as an analytic category. A contribution in the discussion on studying the ritual face of school reality]. *Studia Edukacyjne* nr 26, 2013, Poznań 2013, pp. 79-97. Adam Mickiewicz University Press. ISBN 978-83-232-2658-1. ISSN 1233-6688

The text is part of a debate on the possibility of studying the school through the prism of the anthropological category of "rite". By referring myself to Arnold van Gennep and Victor W. Turner's theory of "rites of passage", I pose a question on the possibility of analysing the current social reality as a series of rites of passage. I touch upon the issue of the universal character of the traditional approach to the "rite of passage" category. I inquire into how much it matches the issues currently formulated in pedagogical research.

Key words: rite of passage, ritual face of school, pedagogical research

Wprowadzenie

„Rytuał”, kategoria antropologiczna służąca początkowo opisowi społeczeństw pierwotnych, z czasem stała się jednym z kluczowych pojęć w naukach społecznych¹ (i nie tylko). Po tę kategorię w swoich badaniach sięgają zarówno psychologowie, pedagodzy, socjologowie, politolodzy, jak i językoznawcy, przy czym nawet w obrębie jednej dziedziny nauki współistnieją różne ujęcia kategorii „rytuał”, właściwe dla przedmiotu

¹ C.N. Westman, *Contemporary Studies of Ritual in Anthropology and Related Disciplines*, *Reviews in Anthropology*, 2011, 40, p. 211.

badania, ich osadzenia teoretycznego i metodologicznego. Także „rytuały przejścia” są różnie definiowane, w zależności, który nurt antropologii kulturowej leży u podstaw tych definicji.

W niniejszym tekście skupię się na tradycyjnym, zaproponowanym na początku XX wieku przez Arnolda van Gennepa, ujęciu „obrzędów przejścia” i na wyrosłej z tego ujęcia propozycji Victora W. Turnera. Wyjdę zatem od źródłowości zainteresowania tym problemem oraz na kontrowersjach wokół tych konceptów. Analiza fenomenu kategorii „rytuał przejścia” pozwoli mi postawić pytanie o możliwości zastosowania jej we współczesnej refleksji pedagogicznej.

Francuski etnograf – Arnold van Gennep obrzędy plemienne, które czynił przedmiotem swoich rozważań, postrzegał jako sposób podtrzymywania ciągłości doświadczenia. Znamienną rolę zajmowały wśród nich obrzędy przejścia, które rozumiał jako

sekwencje obrzędowe, które towarzyszą przechodzeniu z jednego stanu do innego, z jednego świata (w ujęciu kosmicznym lub społecznym) do drugiego².

Jak pisze we wprowadzeniu do jego książki Joanna Tokarska-Bakir,

w ujęciu van Gennepa obrzędy te dotyczą wszystkich dziedzin życia ludzkiego, w których pojawia się zmiana³.

Rytuał, który jest znany i przewidywalny towarzyszy zmianie, czyli czemuś, co budzić może niepokój i co zakłóca porządek rzeczy. Obrzędowość stoi więc na straży ładu i niweluje niepożądane okoliczności zmiany. Van Gennep pisał o przejściu zarówno w znaczeniu fizycznym (np. podróżowanie, przekraczanie granic), jak i społeczno-kulturowym. Analizował rytuały inicjacyjne (wchodzenie w dorosłość), związane z ciążą i porodem, z narzeczeństwem i małżeństwem, rytuały pogrzebowe⁴.

Za największy wkład van Gennepa w teorię obrzędów przejścia uważa się wyróżnienie i opisanie ich trzech faz: preliminalnej (wyłączenie), liminalnej (stan przejściowy), postliminalnej (włączenie)⁵. Żeby nastąpiła zmiana roli czy statusu społecznej jednostki, musi ona zostać na początku wyłączona ze „starego świata”. Przez jakiś czas jej status jest zawieszony między dawną i nową rolą, między starą i nową tożsamością. Wreszcie następuje włączenie „do nowego świata”. Jednym z przykładów

² A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006, s. 37.

³ J. Tokarska-Bakir, *Przemiany*, [w:] *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, A. van Gennep, Warszawa 2006, s. 7.

⁴ Tamże.

⁵ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, s. 45.

podawanych przez autora są rytuały związane z ciążą i porodem. Zachodząca w ciążę kobieta jest wyłączona ze swojego dotychczasowego statusu, ale jeszcze nie jest matką. Ciąża to faza liminalna, okres przygotowań do przyjęcia nowej roli, roli matki⁶. Van Gennep wykazywał, że w przypadku różnych rytuałów różne fazy mogą być mocniej akcentowane. Rytuały pogrzebowe skupiają się wokół odłączenia, ślubne wokół włączenia, w tych zaś, które związane są z dojrzewaniem i wchodzeniem w dorosłość mocno zarysowana jest faza przejściowa, liminalna⁷.

Jeśli przywołuje się kategorię „rytuał przejścia” w ujęciu van Gennepa, nie sposób pominąć kontynuatora jego myśli – Victora Turnera, autora *Procesu rytualnego*⁸. Turner, którego początkowe inspiracje miały źródło w szkole Durkheima, zwrócił się w stronę van Gennepa po studiach rytuałów afrykańskiego plemienia Ndembu⁹. Początkowo (jak van Gennep) rytuały postrzegał jako mechanizmy podtrzymujące ciągłość społeczną, z czasem dostrzegł w nich rezerwuar symboli, które są nośnikiem wartości we wspólnocie¹⁰. Turner

podał w wątpliwość założenie, iż czynności rytualne są prostym odbiciem relacji społecznych, stanowiących główny mechanizm podtrzymywania *status quo* i przywracania społecznej równowagi¹¹.

Można powiedzieć, że Turner dokonał przewrotu w teorii rytuału – odchodząc od Durkheimowskiego rozumienia rytuału jako zbiorowej reprezentacji odzwierciedlającej społeczeństwo i ubezpieczającej społeczną solidarność, uczynił go źródłem generującym kulturę i strukturę¹². Rytuał postrzegał jako coś, co ma moc przekształcania rzeczywistości, a nie tylko jej potwierdzania¹³, zaś życie społeczne jako dynamiczny proces między siłami społecznymi¹⁴. Pisał też o procesualnej naturze rytuałów, w tym także rytuałów przejścia.

⁶ Tamże, s. 64 i n.

⁷ M. Gluckman, *Les Rites de Passage*, [in:] *Essays on the Ritual of Social Relations*, eds D. Forde, M. Fortes, V.W. Turner, Manchester 1962, p. 3.

⁸ V.W. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dzurak, Warszawa 2010.

⁹ R.A. Quantz, *School Ritual as Performance: a Reconstruction of Durkheim's and Turner's Uses of Ritual*, *Educational Theory*, 1999, 49, 4, p. 500.

¹⁰ M. Deflem, *Rytuał, antystruktura i religia, czyli Victora Turnera procesualna analiza symboli*, tłum. J. Dziekan, *Konteksty*, 2002, 1-2, s. 189.

¹¹ K. Churska-Nowak, *Rytuały polityczne w demokracji masowej*, Poznań 2009, s. 67.

¹² Por. V.W. Turner, *Betwixt and Between: the Liminal Period in Rites of Passage*, [in:] *Betwixt and Between. Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, eds L.C. Mahdi, S. Foster, M. Little, Illinois 1987.

¹³ R.L. Grimes, *Begginig in Ritual Studies*, South Carolina 1995, p. 167.

¹⁴ R.A. Quantz, *School Ritual as Performance*, p. 504.

Jednym z pęknięć teorii procesu rytualnego Turnera określa się jego przywiązanie do religijnego wymiaru rytuałów. Choć dostrzegał możliwości zastosowania swojej koncepcji nie tylko w odniesieniu do społeczeństw plemiennych, ale także współczesnych, w każdym rytuale widział aspekt religijny (nawet jeśli jest to działanie o charakterze świeckim), bo wszystkie „świętują i czczą transcendentalne moce”¹⁵. Dlaczego to podejście było krytykowane?

W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że istnieją dwa podejścia do rytuałów: ujęcie wąskie i szerokie. Wąskie nakazuje odnosić rytuały jedynie do sfery religijnej. W podejściu rozszerzającym rytuały dotyczą też sfery *profanum* (jeśli rzeczywistość społeczną ujmujemy za Durkheimem poprzez dualistyczną opozycję *profanum* i *sacrum*), czy też po prostu wszystkich zachowań ludzkich mających charakter zestandaryzowany i powtarzalny¹⁶. Zaliczany do zwolenników rozszerzającej interpretacji rytuału Jean Maisonneuve pisze:

rytuały mogą być religijne (msza, szabas), świeckie (protokół, zaprzysiężenie), zbiorowe (święta narodowe i rodzinne), prywatne (modlitwa i niektóre rytuały cielesne). Inne dotyczą po prostu życia codziennego¹⁷.

J.D. Eller w jednym z nowszych podręczników antropologii kulturowej również zaznacza, że rytuał nie jest wyłącznie zjawiskiem religijnym, „ludzie mogą przejawiać zrytualizowane podejście do wszystkiego”¹⁸. Definiując rytuał jako

wystylizowany i sformalizowany wzór zachowań, Eller pisze, że wszystko, co jednostka – czy nawet bardziej społeczeństwo – wykonuje raz za razem w ten sam sposób, to rytuał. W tym sensie większa część kultury lub nawet cała kultura ma charakter obrzędowy czy zrytualizowany, ponieważ jej podstawą jest to, że ludzie znają i robią „odpowiednie rzeczy” w odpowiednich sytuacjach społecznych¹⁹.

Mary Douglas zauważa, że o ile w społecznościach plemiennych niemal każde doświadczenie miało charakter religijny, więc oczywiste jest to, że i rytuały dotykały tej właśnie sfery, o tyle współcześnie „bardzo niewielka część naszych zachowań rytualnych rozgrywa się w kontekście religijnym”²⁰. Wąska definicja rytuałów znacznie ogranicza więc możli-

¹⁵ M. Deflem, *Rytuał, antystruktura i religia*, s. 194.

¹⁶ K. Churska-Nowak, *Rytuały polityczne*, s. 60.

¹⁷ J. Maisonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, tłum. M. Mroczek, Gdańsk 1995, s. 7.

¹⁸ J.D. Eller, *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Kraków 2012, s. 353.

¹⁹ Tamże.

²⁰ M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2007, s. 106.

wości zastosowania tej kategorii do opisu rzeczywistości społecznej. Ponadto, pytanie o świecką albo sakralną, a może uniwersalną naturę rytuałów implikuje kolejne zapytania – o język opisu badanych zjawisk.

W literaturze przedmiotu wyróżnia się takie kategorie, jak: obrzędy, rytuały i ceremonie. Bywają one stosowane wymiennie, jako równoprawne. Zwykle jednak obrzędy postrzegane są jako kategoria nadrzędna, rytuały odpowiadają sferze *sacrum*, ceremonie – *profanum*²¹.

Obrzędy, które ukierunkowane są na transcendencję (*sacrum*) nazywamy obrzędami religijnymi, czyli rytuałami. Obrzędy, które odnoszą się do sfery świeckiej (*profanum*) nazywamy obrzędami świeckimi, czyli ceremoniałami²².

Taka definicja sytuuje obrzędy o charakterze ceremonii bliżej kultur typu nowożytnoeuropejskiego jako funkcjonujące „w swym >zdesakralizowanym< i sformalizowanym wymiarze komunikacyjno-symbolicznym”²³.

Jeśli tak rzecz ujmować, rytuały przejścia miałyby walor religijny. W innym przypadku należałoby mówić raczej o ceremoniach przejścia. Rytuały o magiczno-religijnym charakterze nie tyle informują o tym, że ktoś przechodzi z jednego stanu/statusu do drugiego, ale sankcjonują to przejście, sprawiają, że rzeczywiście ma ono miejsce. Przysługuje im

cecha performatywności, co znaczyć ma, iż za sprawą samego w sobie wykonania aktu obrzędowego dokonuje się (...) zmiany w świecie²⁴.

Jeśli ceremonia to obrzęd świecki, jest ona jedynie uzewnętrznieniem przejścia. Inicjacyjne rytuały religijne czynią więc młodzieńca dorosłym, ceremonie absolutoryjne zaś jedynie informują, że ktoś ukończył studia. Można nie uczestniczyć w absolutorium i studia ukończyć, nie można natomiast nie przyjąć sakramentu bierzmowania i mówić o osiągnięciu dojrzałości chrześcijańskiej. Robert Spaemann powtarza za Tomaszem z Akwinu, że sakramenty są „znakami, które czynią to, co znaczą”²⁵. Jeśli ktoś składa jakąś przysięgę (rytuał), jego obietnica przenosi się tym samym do sfery *sacrum*²⁶. Jak ujął to Buchowski, rytuał przejścia tym

²¹ A. van Gennep nie robi takiego rozróżnienia: pisze o obrzędach przejścia i składających się na nie rytuałach wyłączenia, przejściowych i wyjścia, które łącznie nazywa czasami rytuałami przejścia. Takie nazewnictwo przyjmuję w tym opracowaniu.

²² H. Zimoń, *Badania nad rytuałami i pojęcie rytuału*, Collectanea Theologica, 1997, 3, s. 189.

²³ M. Buchowski, *Logika sprawczej mocy obrzędów*, [w:] *Między sensem a genami*, red. B. Tuchańska, Warszawa 1992, s. 107.

²⁴ Tamże, s. 105.

²⁵ R. Spaemann, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2012, s. 278.

²⁶ Tamże.

różni się od ceremonii przejścia, że w pierwszym przypadku mamy do czynienia z transformacją (przemianą), w drugim z transgresją (zmianą położenia jednostki, nie zaś jej przemianą)²⁷. Gdyby przyjąć klasyfikację Buchowskiego, uroczystość „pasowania na pierwszoklasistę” nie byłaby rytuałem i nie chodzi tylko o nazewnictwo. Celem obrzędów przejścia jest rzeczywista zmiana statusu społecznego i tylko wtedy, gdy taka zmiana zachodzi, mówić można o tych obrzędach²⁸. M. Buchowski przestrzega przed zbyt szerokim pojmowaniem pojęcia „rytuał przejścia”, przed analizowaniem przez ten pryzmat współczesnej rzeczywistości społecznej²⁹.

Tymczasem van Gennep podkreślał uniwersalność swojej teorii, pokazywał, jak z jej pomocą analizować można różne obrzędy³⁰. Był krytykowany właśnie za zbyt szerokie ujęcie tematu. Wyraził to wprost M. Mauss twierdząc, że „van Gennep wszędzie widzi tylko przejścia”³¹. E. Leach uznaje teorię van Gennepa za redukcjonistyczną, dającą się dopasować do każdego przebiegu obrzędowego³². Jeśli zgodzimy się ze Straussem, który uważa, że „życie (...) może być rozpatrywane jako seria zmian statusowych”³³, teoria van Gennepa nie wydaje się zbyt szeroka. Jeśli spojrzymy choćby na edukacyjną drogę młodego człowieka, inny jest status ucznia rozpoczynającego naukę w szkole podstawowej, inny gimnazjalisty uczęszczającego do dobrego, inny do przeciętnego gimnazjum, inny licealisty, ucznia szkoły zawodowej, czy studenta. Jeśli dodamy do tego psychologiczne właściwości rozwoju, czy nie powinniśmy mówić o przemianie? Zmianie statusu towarzyszą ceremonie (jak absolutorium), ale transgresja nie wyklucza transformacji, „stawania” się kimś innym. Czy jednak zmiany te rzeczywiście można nazwać rytualnymi? Czy w ogóle rytuał to kategoria mogąca mieć zastosowanie w opisie współczesności?

Rytuały ogniskują w sobie to, co społeczne i to, co jednostkowe. Z jednej strony służą podtrzymywaniu struktury społecznej, ale pomagają też jednostce orientować się w tej strukturze, dają poczucie panowania nad

²⁷ M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 141.

²⁸ M. Buchowski, *Inicjacja*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań 1987.

²⁹ M. Buchowski, *Etnologiczna interpretacja obrzędów przejścia*, Lud, 1985, 69; tegoż, *Obrzędy przejścia*, [w:] *Słownik etnologiczny*.

³⁰ R. Jamous, *The brother-married-sister relationship and marriage ceremonies as sacrificial rites: a case study from northern India*, [in:] *Understanding Rituals*, ed. D. de Coppet, Taylor and Francis e-Library, 2003, p. 53.

³¹ Podaję za: M. Buchowski, *Magia i rytuał*, s. 136.

³² M. Buchowski, *Antropologia społeczna Edmunda Leacha*, [w:] *Rytuał i narracja*, red. E. Leach, A.J. Greimas, Warszawa 1989, s. 16.

³³ A.L. Strauss, *Transformacje tożsamości*, tłum. K. Waniek, [w:] *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów*, red. K. Kaźmierska, Kraków 2012, s. 543.

zmiennością i związanym z nią strachem, pełnią funkcje komunikacyjne. Jak pisze Maisonneuve, rytuały

zapewniają nie tylko regulację społeczną i moralną, ale również zaspokojenie pragnień żywych zarówno kiedyś, jak i dzisiaj (...). Tym bardziej absurdalne mogą wydawać się twierdzenia pomniejszające rolę rytuałów, traktujące je jako zjawiska archaiczne czy folklorystyczne i mówiące o utracie ich znaczenia w dobie obecnej lub o drugorzędnym znaczeniu rytuału w ogóle³⁴.

W latach siedemdziesiątych XX wieku Ciołek, Olędzki i Zadrożyńska, w przeglądowym dziele *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*, tak pisali o rytualizacji rzeczywistości społecznej w nowoczesności:

jesteśmy (...) przekonani, że (...) stała konieczność rytualizowania zachowań stanowi najtrwalszy człon obyczajów. Jest to potrzeba, która występuje we wszelkich zbiorowiskach ludzkich, niezależnie od miejsca i czasu. Bo niechęć czy bardziej zdecydowana forma opozycji w stosunku do istniejących już konwencji zawsze – wcześniej czy później – wyrazi się w kreowaniu nowych rytuałów³⁵. I dalej: Ścisłe niegdyś określony zbiór zachowań, przewidzianych, skonwencjonalizowanych, zrytualizowanych, dziś przestał być użyteczny, gdyż codzienne sytuacje zaskakują obecnie swoją różnorodnością i nie pozwalają na utrwalenie tylko jednego sposobu reakcji (...). Natomiast człowiek współczesny musi zostać wyposażony (albo to wyposażenie zdobyć) w generalne dyspozycje pozwalające mu ocenić, konwencjonalizować i rytualizować każdorazowe reakcje na nie dające się przewidzieć bodźce. Współczesna więc rytualizacja zachowań polega przede wszystkim na umiejętności korzystania z tych generalnych dyspozycji i nadawania im, zależnie od sytuacji, okazjonalnie zrozumiałej, społecznie właściwej formy³⁶.

Także Mary Douglas, która podnosiła kwestię sekularyzacji społeczeństwa i związku tego zjawiska ze zmniejszającą się rytualizacją życia, zauważa, że

jako istota społeczna człowiek jest też istotą rytualną. Rytuał wypierany w jednej formie odradza się w innych tym silniej, im większa intensywność interakcji społecznych³⁷.

Współcześnie mówi się wręcz o powrocie do rytuałów, nie tylko jako kategorii badawczej, ale też jako wymiaru życia społecznego. Modne są parady i happeningi oraz ekologiczny styl życia (respektowanie praw przyrody, jej zmienności, rytuały natury)³⁸. Można nawet powiedzieć, że niektóre rytuały (szczególnie przejścia) są współcześnie bardzo wyraziste

³⁴ J. Maisonneuve, *Rytuały*, s. 15.

³⁵ T.M. Ciołek, J. Olędzki, A. Zadrożyńska, *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*, Warszawa 1976, s. 286.

³⁶ Tamże, s. 287.

³⁷ M. Douglas, *Czystość*, s. 101.

³⁸ J. Maisonneuve, *Rytuały*, s. 93.

– na przykład obrzędy ślubne. Narzeczeni ślub planują nawet latami, bogata jest obrzędowość zaręczyn, wieczorów kawalerskich i panieńskich³⁹, podróży poślubnych, a nawet wielomiesięcznych lekcji tańca pobieranych przez narzeczonych na okoliczność wesela (a czasem tylko pierwszego małżeńskiego tańca).

Jeśli więc przyjmiemy, że choć w specyficznych dla współczesności formach, ale jednak rytuały przejścia są obecne w społecznej rzeczywistości, czy można je analizować nadal przez pryzmat zaproponowanego przez van Gennepa ujęcia? W poszukiwaniu odpowiedzi może być przydatne przywołanie kategorii „liminalność”, która jest ważnym elementem tego podejścia.

Powrócę w tym miejscu do recepcji teorii van Gennepa autorstwa Turnera. Autor za van Gennepem zaczął traktować rytuały przejścia jako trójfazowy proces⁴⁰. To właśnie Turner zwrócił uwagę badaczy społeczeństw pierwotnych w stronę fazy liminalnej (tranzycji, fazy progowej, zawieszenia struktury), którą nazwał *communitas*. Osoby znajdujące w tej fazie są do siebie podobne ze względu na stan zawieszenia „między tym a tym” („ani tu, ani tam”)⁴¹. Były liminalne, jak nazywa nowicjuszy w tej fazie Turner,

nie posiadają żadnego statusu, własności ani insygniów, cywilnego ubrania oznaczającego rangę czy rolę, żadnej pozycji w systemie pokrewieństwa (...) niczego, co mogłoby odróżniać ich od równych im nowicjuszy⁴².

W trakcie trwania rytuałów przejścia adepci upodabniali się do siebie także ze względu na to, jak traktowała ich społeczność – byli tej społeczności i jej prawom całkowicie podporządkowani⁴³. Aby mogło to być w pełni realizowane, wycofywani byli ze swoich wcześniejszych pozycji, zwyczajów, myśli.

Nowicjusz jest w fazie liminalnej jak *tabula rasa*, pusta tabliczka, na którą wpiisywana jest wiedza i mądrość grupy w zakresie dotyczącym nowego statusu⁴⁴.

W fazie liminalnej adepci byli zachęcani (lub zmuszani) do nowej refleksji nad społeczeństwem, którego częścią mieli się stać⁴⁵. Zabiegi te

³⁹ M. Segalen, *Rytualne innowacje dotyczące współczesnego ślubu we Francji*, tłum. K. Rusiewicz-Woźny, [w:] *Francuska antropologia kulturowa wobec problemów współczesnego świata*, Warszawa 2008, s. 167.

⁴⁰ Por. V.W. Turner, *Proces rytualny*, Warszawa 2010.

⁴¹ V.W. Turner, *Liminalność i communitas*, tłum. E. Dzurak, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 241.

⁴² Tamże.

⁴³ V.W. Turner, *Betwixt and Between*, p. 6.

⁴⁴ V.W. Turner, *Liminalność*, s. 247.

były szczególnie widoczne w grupie rytuałów szeroko opisywanej przez antropologów, mianowicie w rytuałach inicjacyjnych, związanych z wchodzeniem w dorosłość. Nacisk położony przez Turnera na analizy fazy liminalnej obrzędów dojrzałościowych to powód, dla którego na dłużej zatrzymuję się przy Turnerowskiej recepcji koncepcji van Gennepa. Jego tezy traktować można jako milowy krok w stronę adaptacji „rytuałów przejścia” w psychologii⁴⁶ i pedagogice.

To, co dzieje się w życiu człowieka, a co związane jest ze zmianą statusu społecznego i z przyjmowaniem nowych ról, zajmuje ważne miejsce wśród kwestii podejmowanych przez te nauki, szczególnie przez psychologię rozwojową. Poczytne miejsce wśród poddawanych analizie etapów życia zajmuje właśnie adolescencja i wchodzenie w dorosłość. W opisie tych etapów życia splatają się kategorie psychologiczne i antropologiczne: kryzys rozwojowy, inicjacja, liminalność⁴⁷. Zajmujący się tą problematyką autorzy są zgodni, że im bardziej nowoczesne społeczeństwo, tym mniej jest rytuałów związanych ze „stawaniem się dorosłym”. Czy jednak nieaktualna jest teza E. Eriksona, że rozwiązanie kryzysu tożsamości wymaga rytualnego włączenia albo moratoryjnego odroczenia? Wręcz przeciwnie. Opisywane przez Turnera czy Eliade obrzędy inicjacyjne wprawdzie uległy znacznym zmianom, ale nie zaniknęły, ich alternatywą zaś jest znacznie wydłużony współcześnie okres moratorium, utożsamiany z fazą liminalną przejścia.

Mimo braku jednoznacznych kryteriów osiągnięcia dorosłości, można dziś jednak zaobserwować pewne zjawiska, które w jakimś stopniu przypominają rytuały przejścia czy pewne ich składowe⁴⁸.

Amerykański psycholog Jeffrey J. Arnett proponuje nawet wyróżnienie wśród faz rozwoju człowieka nowej: stająca się dorosłość (18 - 25/29 r.z.)⁴⁹. Osoby w tej fazie nie są już adolescentami, nie są też jeszcze młodymi dorosłymi (odwlekają w czasie moment założenia rodziny, trwa etap ich edukacji itp.). Lipska i Zagórska zestawiają propozycję Arnetta

⁴⁵ V.W. Turner, *Betwixt and Between*, p. 14.

⁴⁶ Obrzędy przejścia, inicjacji, szczególnie obrzędy dojrzałościowe były na przykład przedmiotem zainteresowania psychoanalityków (Freud, Bettelheim); por. S. Sztajer, *Rite de passage w mikroantropologii psychoanalitycznej Brunona Bettelheima*, tekst niepublikowany, http://www.staff.amu.edu.pl/~sztajers/referaty_files/12036.pdf [dostęp: 29.09.2013].

⁴⁷ C.A. Markstrom, A. Iborra, *Adolescent Identity Formation and Rites of Passage: The Navajo Kinaalda' Ceremony for Girls*, *Journal of Research on Adolescence*, 2003, 13 (4), p. 400.

⁴⁸ A. Lipska, W. Zagórska, „Stająca się dorosłość” w ujęciu Jeffrey J. Arnetta jako rozbudowana faza liminalna rytuału przejścia, *Psychologia Rozwojowa*, 2011, 16, 1, s. 9.

⁴⁹ Podaję za: tamże, s. 14.

z teorią rytuałów przejścia van Gennepa. Można powiedzieć, że stająca się dorosłość jest to bardzo przedłużona faza liminalna. Podobnie w swojej najnowszej pracy A. Cybal-Michalska rozważając problem tranzykcji młodzieży z edukacji na rynek pracy, tranzycję rozumie właśnie jako bycie „pomiędzy”⁵⁰ coraz bardziej rozciągające się „bycie” pomiędzy starym a nowym statusem.

Jeśli porównujemy współcześnie rozumianą liminalność z fazą obrzędów przejścia społeczności plemiennych zauważymy też, że inny jest udział w tym procesie wspólnoty. Młodzi ludzie muszą dziś polegać na własnych siłach i strategiach⁵¹. Nad „bytami liminalnymi” czuwała kiedyś społeczność. Ci, którzy pozbawiali adeptów tożsamości jednocześnie, poprzez działania rytualne, zapewniali im bezpieczeństwo – wiadomo było skąd, dokąd i przez kogo adept jest prowadzony. Gdy „nadawanie ról” i radykalny kolektywizm zastępowane są poszukiwaniami, kreowaniem, indywidualizacją⁵², nie tylko korzystne z punktu widzenia rozwoju poczucie samostanowienia, ale i ciężar odpowiedzialności za własną przemianę spada na jednostkę. „Współcześnie nikt młodym ludziom nie organizuje >stawania się dorosłym<”⁵³. Stanowi zwieszenia statusu towarzyszyć może poczucie osamotnienia⁵⁴. Jak pisze B. Stephenson, że stawanie się dorosłym kiedyś było utożsamiane z głęboką emocjonalną i duchową przemianą⁵⁵, a społeczności wzbudzały w dorastających ciekawość, która była potrzebna w odważnym wchodzeniu w świat dorosłych. Obecnie podawane w nadmiarze informacje na temat dorosłego życia raczej przerażają, niż zachęcają do działań⁵⁶. Moment przejścia nie jest homogeniczny, nierzadko to wielomiesięczny czas poszukiwania pracy, długie, często bezpłatne staże, które nie są ani pracą, ani jej brakiem, okresy bezrobocia, studiowanie wielu kierunków na raz, zmiany planów

⁵⁰ A. Cybal-Michalska, *Młodzi akademicka a kariera zawodowa*, Kraków 2013, s. 190.

⁵¹ Tamże, s. 200.

⁵² A. Lipska, W. Zagórska, „Stająca się dorosłość”, s. 16.

⁵³ Tamże, s. 18.

⁵⁴ J. Allan i P. Dyck podkreślają, że współczesność jest unikatowym pod tym względem okresem historycznym – nigdy przedtem młodzi ludzie nie byli pozostawieni sami sobie, by eksperymentowali z własną, rozpoczynającą się dorosłością (J. Allan i P. Dyck, *Transition from Childhood to Adolescence: Developmental Curriculum*, [in:] *Betwixt and Between: the Liminal Period in Rites of Passage*, V.W. Turner, [in:] *Betwixt and Between. Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, eds L.C. Mahdi, S. Foster, M. Little, Illinois 1987, p. 25). Mamy za to do czynienia z profesjonalizacją młodzieńczej liminalności – organizowane są np. obozy przetrwania czy wyprawy, podczas których dawkiowane są doświadczenia imitujące inicjację do dorosłości (por. S. Larson, L. Martin, *Risk Taking and Rites of Passage*, *Reclaiming Children and Youth*, 2012, 20, 4).

⁵⁵ B. Stephenson, *From Boys to Men: Spiritual Rites of Passage in an Indulgent Age*, 2006, p. 59.

⁵⁶ Tamże, p. 67.

i zwroty w karierze. Wyróżnione spectrum problemów domaga się rozwiązania w celu wejścia na drogę zmiany statusu, przemiany, podjęcia nowych ról.

Liminalność to kategoria służąca nie tylko do opisu przedłużającego się moratorium. Na przykład, Tomasz Ferenc pisze o tożsamości liminalnej artystów emigrantów, których losy analizował. Biograficzne etapy o charakterze liminalnym⁵⁷, jak je nazwał, emigrantów to stan zawieszenia między tym, co już nie jest moje a tym, co moim nie jest jeszcze. Ferenc za Turnerem bycie pomiędzy (już wyłączony, a jeszcze niewłączony) dostrzega jako potencjał⁵⁸ (kim mogę się stać), ale i stan zagrożenia (między bezpiecznym tam a bezpiecznym tu). Jak zauważa Strauss, istotą procesu przejścia jest to, że „motywacje właściwe dla wcześniejszych statusów muszą zostać wymazane albo przeobrażone, a nowe dodane lub zastąpione”⁵⁹. To, co pomiędzy jest niebezpieczne w swej przejściowości. Ponadto, nie ma dziś pewności, że okres liminalny zakończy się pomyślnie włączeniem, osiągnięciem nowego statusu. Jak w przypadku badanych przez Ferencą emigrantów bywa, dostęp do pewnych stanów/statusów/tożsamości jest obwarowany zakazem przemiany, czyli niedopuszczeniem przez społeczność pewnych osób do nowego świata (wszak rytuały przejścia służą, w ujęciu van Gennepa, utrzymywaniu porządku społecznego).

Obrzędy przejścia dotyczą pięcia się w górę po drabinie społecznej lub przechodzenia na niższe statusy (np. degradacja), co kieruje uwagę w stronę procesów segregacyjnych. Turner pisał o doświadczeniu liminalności jako czynniku spajającym społeczeństwo w tym sensie, że „ci na górze nie byłiby tam, gdyby nie istnieli ci na dole, a ten, kto jest na górze musi doświadczyć tego, jak to jest być na dole”⁶⁰. Ten sposób spajania społeczeństwa służy jednocześnie umacnianiu różnic, jeśli jest tak, że nie każdy na tę „górze” dotrze.

Pierre Bourdieu analizując koncepcję van Gennepa, pisał więc o ukrytym programie obrzędów przejścia. Mają one według tego socjologa walor segregacyjny. Podstawowym ich zadaniem, poza przejściem uczestników rytuału z jednej pozycji w inną, jest oddzielenie tych osób, które nigdy uczestnikami danego rytuału przejścia nie będą⁶¹. W przypadku męskich obrzędów inicjacyjnych nie chodziło więc tylko o wchodzenie chłopca do świata mężczyzn, ale o stawianie wyraźnej granicy

⁵⁷ T. Ferenc, *Liminalność a procesy tożsamościowe artystów emigrantów*, [w:] *Tożsamość. Nowoczesność. Stereotypy*, red. R. Dopierała, K. Kaźmierska, Kraków 2012, s. 174.

⁵⁸ Tamże, s. 176.

⁵⁹ A.L. Strauss, *Transformacje tożsamości*, s. 539.

⁶⁰ V.W. Turner, *Liminalność i communitas*, s. 242.

⁶¹ P. Bourdieu, *Les rites comme actes d'institution*, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1982, 43; podają za: J. Maisonneuve, *Rytuały*, s. 82.

między światem kobiet i mężczyzn (do którego dziewczęta nie mają wstępu). Jak pisze Agnieszka Gromkowska-Melosik, dziś, gdy coraz mniej jest blokad formalnoprawnych ograniczających kobietom dostęp do konkretnych dróg edukacyjnych i zawodowych, nadal ich aspiracje edukacyjne są „kanalizowane” zgodnie z ideologią patriarchalną poprzez istniejące w szkolnictwie (i w świadomości samych kobiet) stereotypy płciowe⁶². Blokad te nie są więc jawne i oczywiste, ale kreuje się atmosferę sprzyjającą „rezerwowaniu” pewnych ścieżek życiowych dla chłopców. Podobnie, co wciąż potwierdzają aktualne badania tej tematyki⁶³, ma się rzecz z zasobami różnych kapitałów, w które wyposażona jest jednostka. Duże zasoby wyjściowe (choćby kapitału kulturowego) są warunkiem koniecznym do przechodzenia z sukcesem własnej ścieżki edukacyjnej i gromadzenia innych zasobów. Niektórzy są zatem odcinani, jak pisze M. Klichowski konstatując związek wielkości zasobów kapitału kulturowego badanych przez niego uczniów i preferowanych przez nich podejść do uczenia się, od dostępu do pewnych zasobów w myśl zasady wszystko albo nic⁶⁴. Nawet jeśli życie społeczne jest procesem dialektycznym, czyli (za Turnerem) zawierającym w sobie „następujące po sobie doświadczenie bycia wysoko i nisko, *communitas* i struktury, jednorodności i zróżnicowania”⁶⁵, to nie są to wymiary równo wszystkim dostępne.

Inicjować w tym przypadku to zatwierdzać, to znaczy usankcjonować i zatwierdzać stan rzeczy, ustalony porządek jako fakt, dokładnie ustanawiać w sensie prawnopolitycznym⁶⁶.

Bourdieu odnosi się w swoich rozważaniach także do edukacji – egzaminy wstępne do różnych rodzajów szkół postrzega jako rytualne dopuszczenie jednych i niedopuszczenie innych do korzyści wynikających z bycia uczniem tych szkół⁶⁷. Właśnie „rytualne” dopuszczenie, bo szkoła jako instytucja jest przestrzenią rytualizowaną.

Rytualna praktyka, która regulowała przebieg i istnienie tzw. kultury magiczno-synkretycznej, przejawia się również w czasach współczesnych. Praktyka ta ma formę różnych instytucji⁶⁸.

⁶² A. Gromkowska-Melosik, *Edukacja i (nie)równość społeczna kobiet*, s. 410.

⁶³ Por. np. M. Dudzikowa i in., *Kapitał społeczny w szkołach różnego szczebla. Diagnostyka i uwarunkowania*, Kraków 2011.

⁶⁴ M. Klichowski, *Między linearnością a klikaniem. O społecznych konstrukcjach podejść do uczenia się*, Kraków 2012, s. 195.

⁶⁵ V.W. Turner, *Liminalność i communitas*, s. 242.

⁶⁶ P. Bourdieu, *Les rites*, p. 207; podaję za: A.K. Choińska, *Rytuały świętowania w ujęciu Pierre'a Bourdieu*, *Kultura i Społeczeństwo*, 2012, 4, s. 29.

⁶⁷ P. Bourdieu, *Les rites*; podaję za: J. Maisonneuve, *Rytuały*, s. 83.

⁶⁸ M. Dembiński, *Rytualne oblicze lekcji. Studium teoretyczno-empiryczne*, Kraków 2005, s. 30.

Jeśli spojrzymy na przejście dzieci i młodzieży między poszczególnymi szczeblami edukacji zauważymy, że jest to obszar przesycony rytuałami.

Kiedy drogi są zinstytucjonalizowane, kandydat z łatwością może zaznaczyć swój postęp, odnotować, jak dalece już doszedł i ile ma jeszcze do przejścia. Jeśli istnieją zwyczajowe zinstytucjonalizowane potwierdzenia częściowych kroków zbliżających nas do celu, wówczas i one mogą konstytuować punkty zwrotne w koncepcji siebie⁶⁹.

Czym innym, aniżeli potwierdzeniem edukacyjnych kroków są ceremonie pasowania na przedszkolaka? Ucznia? Wręczenie nagród i dyplomów na koniec roku szkolnego? Absolutoria i bale absolutoryjne? Brak promocji do klasy programowo wyższej jest dosłownym „zakazem przemiany”. Każdy rok szkolny zaczyna się i kończy stosownymi uroczystościami. Z punktu widzenia instytucji ważne jest rytualne (przewidywalne, zgodne z obowiązującymi zasadami) wdrażanie nowicjuszy w strukturę⁷⁰. W wielu szkołach (a także bractwach studenckich, szkolnych drużynach sportowych itp.) społeczność uczniowska urządza nowo przyjętym uczniom „chrzest”⁷¹, który w nieformalnym wymiarze przyrównywany może być do „fali” w wojsku. Świadectwa, dyplomy, testy, egzaminy kończące każdy rok pokazują nie tylko jakie są postępy w nauce ucznia, ale też na ile przystosował się on do zasad obowiązujących w szkole⁷². Nawet informacja o tym, że sprostaliśmy jakiemuś zadaniu, a przecież właśnie na testowaniu i ocenianiu osiągnięć uczniów zasadza się w dużej mierze system szkolny, to instytucjonalny rytuał. Zdanie matury jest typowym przykładem zinstytucjonalizowanego przejścia do dojrzałości.

Podsumowanie

Stosowanie kategorii „rytuał” w badaniu szkoły i kompleksu zjawisk związanych z rzeczywistością jej kultury nie jest nowym pomysłem. Jednym z pionierów ujmowania szkoły przez pryzmat rytuałów jest R.S. Peters⁷³. Rytuały szkolne w jego ujęciu to coś, co łączy przeszłość z przyszłością, coś, co legitymizuje tradycje szkolne i autorytet nauczy-

⁶⁹ A.L. Strauss, *Transformacje*, s. 533.

⁷⁰ Tamże, s. 541.

⁷¹ Por. J. Johnson, *Through a liminal*.

⁷² Por. np. S. Jaskulska, *Ocena zachowania w doświadczeniach uczniów*, Poznań 2009.

⁷³ B.R. Warnick, *Ritual, Imitation and Education in R.S. Peters*, *Journal of Philosophy of Education*, 2010, 43, p. 57.

ciela⁷⁴. Szkołę jako przechowalnię rytuałów traktuje także P. McLaren⁷⁵. Teorie rytuałów stosuje on do analizowania rzeczywistości szkolnej, przekonany, że jest ona konstruowana przez symbole zawarte w rytuałach⁷⁶. W edukacji rytuał odnosi się do procedur lub zdarzeń, które są powtarzane do wypracowywania wspólnych znaczeń i wartości. Akty te mogą wspierać poczucie stabilności i spójności, które stanowią fundament dorastania⁷⁷. W opinii badaczy rytuały szkolne odnoszą się nie tylko do szkolnych świąt o charakterze ceremonii, ale do każdego elementu szkolnej codzienności⁷⁸. Wzory rytualne, które odnajdujemy w klasie szkolnej służą utrzymywaniu szkolnego *status quo*⁷⁹, ale są też odbiciem relacji międzyludzkich. Jak zauważa Robert B. Young, rytuały szkolne są nie tylko racjonalne i liniowe, ale też emocjonalnym, intuicyjnie rozumianym przez innych językiem. Rytuały pomagają uczniom rozwijać poczucie sensu i celu, wzmacniają i opowiadają szkolną historię⁸⁰.

Zarówno w dyskursie naukowym o szkole, jak i w opracowaniach praktyków obecna jest także kategoria „rytuały przejścia”. Przejść autorzy doszukują się w wielu aspektach funkcjonowania szkoły. Zwykle dotyczą one zmiany statusu ucznia, który przechodzi do szkoły wyższego szczebla⁸¹ lub z klasy do klasy. K.E. Fite i J.L. Garcia twierdzą wręcz, że w klasie szkolnej „ludzie spotykają się na zbiorowym progu transformacji”⁸². Zastosowania kategorii rytuału przejścia idą jeszcze dalej: przedszkole traktuje się jako etap przejściowy między życiem domowym i szkolnym⁸³, językiem „rytuałów przejścia” opisywany był już korytarz szkolny, czyli przestrzeń między salami szkolnymi (sformalizowana

⁷⁴ Tamże, s. 61

⁷⁵ P. McLaren, *Edukacja jako system kulturowy*, [w:] *Nieobecne dyskursy*, t. IV, red. Z. Kwieciński, Toruń 1994.

⁷⁶ P. McLaren, *Schooling as a Ritual Performance: Toward a Political Economy of Educational Symbols and Gestures*, New York 1993, p. 3.

⁷⁷ K.E. Fite, J.L. Garcia, *A Perspective on Ritual: Toward a Direction for Revitalizing Learning Communities*, *Journal of Creativity in Mental Health*, 2006/2007, 2 (1), p. 78.

⁷⁸ Por. M. Dembinski, *Rytualne oblicze lekcji*; J. Szewczyk, *Szkolne obrzędy i rytuały w kontekście mitycznej podróży bohatera*, Kraków 2002.

⁷⁹ R.A. Quantz, T. O'Connor, P. Magolda, *Rituals and Student Identity in Education: Ritual Critique for a New Pedagogy*, New York 2011, p. 15.

⁸⁰ R.B. Young, *Reexamining Our Rituals*, *About Campus*, wrzesień/październik 1999, p. 12-13.

⁸¹ Por. Richard L. Hayes, *High School Graduation: The Case For Identity Loss*, *The Personnel and Guidance Journal*, 1981, 59; S. Bailey, E. Baines, *The impact of risk and resiliency factors on the adjustment of children after the transition from primary to secondary school*, *Educational and Child Psychology*, 2012, 29.

⁸² K.E. Fite, J.L. Garcia, *A Perspective on Ritual*, p. 78.

⁸³ B.M. McCadden, *Let's Get Our Houses in Order: The Role of Transitional Rituals in Constructing Moral Kindergartners*, *The Urban Review*, 1997, 29, 4; C. Maloney, *The Role of Ritual in Preschool Settings*, *Early Childhood Education Journal*, 2000, 27, 3.

rzeczywistością szkoły) a boiskiem (świat nieformalny) itp.⁸⁴ Powstają programy edukacyjne wspomagające różne etapy przejściowe w życiu jednostek i grup, których teoretycznym zapleczem jest rytualna zmiana statusu⁸⁵.

Kategoria „rytuał przejścia” weszła zatem do pedagogicznego języka. Dlaczego więc postawiłam szereg pytań o jej użyteczność? Inspiracją była dla mnie konstatacja Agnieszki Cybal-Michalskiej, która w swojej pracy poświęconej karierze zawodowej młodzieży zauważyła, że możliwość analizowania jej przez kategorię „rytuału przejścia” niewątpliwie rzuca nowe światło na badania w tej tematyce, bowiem nie jest ona d o s t a t e c z - n i e wykorzystywana⁸⁶. Nie chodzi tylko o liczbę opracowań, ale też o przywoływane w nich teorie i sposób ich operacjonalizacji. W tekstach pedagogicznych z kategorią „rytuału przejścia” w tle, pułapki i znaki zapytania, które wiążą się z jej zastosowaniem, bywają pomijane, rytuał przejścia przywoływany w teorii nie staje się narzędziem analizy⁸⁷.

Teoria van Gennepa zrewolucjonizowała sposób analizowania rytuałów (nie tylko przejścia, choć to właśnie za twórcę tej kategorii jest on uważany⁸⁸) przez antropologów. Miała wielu kontynuatorów, doczekała się też (podobnie zresztą jak podejście Turnera) krytyki. Wybrane wątki kontynuacji, dyskusji i krytyki tych dwóch ujęć pozwolą mi skonkretyzować wątpliwości wyrażone pytaniami: czy rytuał przejścia jest (może być) kategorią przydatną badaniom pedagogicznym? Czy jej stosowanie nie jest metodologicznym nadużyciem? Jak należy rozumieć tę kategorię (właściwą początkowo dla opisu społeczeństw pierwotnych) współcześnie? Czy można w ogóle odnosić ją do współczesnej rzeczywistości społecznej, a jeśli tak, to czy jest to kategoria na tyle uniwersalna, że przychodzi do problemów formułowanych w badaniach pedagogicznych?

Pojęcie rytuał przejścia jest z pewnością pojemną poznawczo i użyteczną w badaniach (także pedagogicznych) kategorią, szczególnie jeśli

⁸⁴ D. Ratcliff, *Rituals in a School Hallway: Evidence of a Latent Spirituality of Children*, *Christian Education Journal*, 2001, 5.

⁸⁵ Np. program edukacyjny: H.P. Pinckney et al., *Promoting Positive Youth Development of Black Youth. A Rites of Passage Framework*, *Journal of Park and Recreation Administration*, 2011, 29; Grupa wsparcia dla kobiet ofiar przemocy domowej o nazwie „Rites of Passage”: D.F. Wozniak, K.N. Allen, *Ritual and Performance in Domestic Violence Healing: From Survivor to Thrive Through Rites of Passage*, *Cult Med Psychiatry*, 2012, 36.

⁸⁶ A. Cybal-Michalska, *Młodzież akademicka a kariera zawodowa*, Kraków 2013, s. 191.

⁸⁷ Por. M. Buchowski, *Etnologiczna interpretacja obrzędów przejścia*, *Lud*, 1985, 69; tegoż, *Obrzędy przejścia*.

⁸⁸ Mimo rozległych zainteresowań i wielu publikacji naukowych van Gennep postrzegany jest współcześnie głównie jako autor książki zatytułowanej: *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, por. R. Zumwald, *Arnold van Gennep: The Hermit of Bour-la-Reine*, *American Anthropologist*, 1982, 84, p. 299.

przyjmujemy, że tożsamość współczesnego człowieka jest transgresyjna. Należy jednak zachować pewną ostrożność i używając jej odpowiedzieć sobie na kilka pytań, np. czy kategorię tę postrzegamy szeroko, bez ograniczeń do sfery *sacrum*? Warta dalszej eksploracji badawczej wydaje się też być liminalność jako rys tożsamości, nie zaś jedynie etap ustrukturalizowanej (i zinstytucjonalizowanej) drogi. Warto też na pewno przyjrzeć się innym ujęciom kategorii „rytuał przejścia” wykraczającym poza strukturalno-funkcjonalne rozumienie rytuału jako gwaranta porządku społecznego i zmierzającym bardziej w stronę doświadczeń i przeżyć jednostki⁸⁹. A. Cybal-Michalska zauważa, że

w aplikacji modelu rytuału przejścia w tematyce kariery na wyróżnienie zasługuje to, że odnosząc się do makrospołecznej perspektywy, nie ignoruje on zachodzących procesów psychologicznych⁹⁰.

Może więc takich ujęć trzeba szukać? Wydaje się to zasadne, szczególnie jeśli chcemy rytuałami nazywać zjawiska o niereligijnym charakterze. A może, skoro nie poruszamy się w analizach w sferze *sacrum* gwarantującej przemianę, o rytuałach przejścia należy mówić wspólnie, gdy przechodzące je osoby, to co się z nimi dzieje, same definiują w kategoriach przemiany? Przemiana nie jest więc założona, ale doświadczana. Może warto analizować właśnie walor subiektywny rytuału, nie zapominając o walorze społecznym? Wszak, jak pisze Burszta:

Każde społeczeństwo poprzez obrzędy sukcesywnie opowiada historię o samym sobie, posługuje się tym swoistym metakomentarzem nie tylko jako sposobem odczytania społecznych doświadczeń, ale powtórny ich przeżyciem w interpretacyjnym odtworzeniu⁹¹.

Uchwycenie obiektywnego i subiektywnego sensu rytuału, albo odkrywanie jednego przez drugi, może być więc interesującym sposobem mierzenia się ze współczesnymi problemami pedagogicznymi.

BIBLIOGRAFIA

Allan J., Dyck P., *Transition from Childhood to Adolescence: Developmental Curriculum*, [in:] *Between and Between. Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, eds L.C. Mahdi, S. Foster, M. Little, Open Court Publishing, Illinois 1987.

⁸⁹ Mam na myśli np. antropologię symboliczną, por. J. Drozdowicz, *Symbole w działaniu. Akademyckie konteksty nurtu symbolicznego w antropologii*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2009.

⁹⁰ A. Cybal-Michalska, *Młodzież akademicka*, s. 197.

⁹¹ W. Burszta, *Antropologia kulturowa. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 110.

- Bailey S., Baines E., *The impact of risk and resiliency factors on the adjustment of children after the transition from primary to secondary school*, Educational and Child Psychology, 2012, 29.
- Bourdieu P., *Les rites comme actes d'institution*, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1982, 43.
- Buchowski M., *Etnologiczna interpretacja obrzędów przejścia*, Lud, 1985, 69.
- Buchowski M., *Inicjacja*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań 1987.
- Buchowski M., *Obrzędy przejścia*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań 1987.
- Buchowski M., *Antropologia społeczna Edmunda Leacha*, [w:] *Rytuał i narracja*, red. E. Leach, A.J. Greimas, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Buchowski M., *Logika sprawczej mocy obrzędów*, [w:] *Między sensem a genami*, red. B. Tuchańska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Buchowski M., *Magia i rytuał*, Instytut Kultury, Warszawa 1993.
- Burszta W., *Antropologia kulturowa. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Churska-Nowak K., *Rytuały polityczne w demokracji masowej*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań 2009.
- Ciołek T.M., Ołędzki J., Zadrożyńska A., *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976.
- Cybal-Michalska A., *Młodzież akademicka a kariera zawodowa*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2013.
- Deflem M., *Rytuał, antystruktura i religia, czyli Victora Turnera procesualna analiza symboli*, tłum. J. Dziekan, Konteksty, 2002, 1-2.
- Dembiński M., *Rytualne oblicze lekcji. Studium teoretyczno-empiryczne*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005.
- Douglas M., *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007.
- Drozdowicz J., *Symbole w działaniu. Akademickie konteksty nurtu symbolicznego w antropologii*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2009.
- Dudzikowa M., Jaskulska S., Wawrzyniak-Beszterda R., Bochno E., Bochno I., Knasiecka-Falbińska K., Marciniak M., *Kapitał społeczny w szkołach różnego szczebla. Diagnoza i uwarunkowania*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2011.
- Eller J.D., *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Ferenc T., *Liminalność a procesy tożsamościowe artystów emigrantów*, [w:] *Tożsamość. Nowoczesność. Stereotypy*, red. R. Dopierała, K. Kaźmierska, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2012.
- Fite K.E., Garcia J.L., *A Perspective on Ritual: Toward a Direction for Revitalizing Learning Communities*, Journal of Creativity in Mental Health, 2006/2007, 2 (1).
- Gluckman M., *Les Rites de Passage*, [in:] *Essays on the Ritual of Social Relations*, eds D. Forde, M. Fortes, V.W. Turner, Manchester University Press, Manchester 1962.
- Grimes R.L., *Beggining in Ritual Studies*, University of South Carolina Press, 1995.
- Gromkowska-Melosik A., *Edukacja i (nie)równość społeczna kobiet: studium dynamiki dostępu*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2011.
- Hayes R.L., *High School Graduation: The Case For Identity Loss*, The Personnel and Guidance Journal, 1981, 59.

- Jamous R., *The brother-married-sister relationship and marriage ceremonies as sacrificial rites: a case study from northern India*, [in:] *Understanding Rituals*, red. D. de Coppet, Taylor and Francis e-Library, 2003.
- Jaskulska S., *Ocena zachowania w doświadczeniach uczniów*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009.
- Johnson J., *Through the Liminal: a Comparative Analysis of Communitas Andrites of Passage in Sport Hazing and Initiations*, *Canadian Journal of Sociology*, 2011, 36, 3.
- Klichowski M., *Między linearnością a klikaniem. O społecznych konstrukcjach podejść do uczenia się*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2012.
- Larson S., Martin L., *Risk Taking and Rites of Passage*, *Reclaiming Children and Youth*, 2012, 20, 4.
- Lipska A., Zagórska W., „Stająca się dorosłość” w ujęciu Jeffreya J. Arnetta jako rozbudowana faza liminalna rytuału przejścia, *Psychologia Rozwojowa*, 2011, 16, 1.
- Maisonneuve J., *Rytuały dawne i współczesne*, tłum. M. Mroczek, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1995.
- Maloney C., *The Role of Ritual in Preschool Settings*, *Early Childhood Education Journal*, 2000, 27, 3.
- Markstrom C.A., Iborra A., *Adolescent Identity Formation and Rites of Passage: The Navajo Kinaalda' Ceremony for Girls*, *Journal of Research on Adolescence*, 2003, 13 (4).
- McCadden B.M., *Let's Get Our Houses in Order: The Role of Transitional Rituals in Constructing Moral Kindergartners*, *The Urban Review*, 1997, 29, 4.
- McLaren P., *Schooling as a Ritual Performance: Toward a Political Economy of Educational Symbols and Gestures*, Routledge, New York 1993.
- McLaren P., *Edukacja jako system kulturowy*, [w:] *Nieobecne dyskursy*, t. IV, red. Z. Kwieciński, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń 1994.
- Pinckney H.P., Outley C., Blake J.J., Kelly B., *Promoting Positive Youth Development of Black Youth. A Rites of Passage Framework*, *Journal of Park and Recreation Administration*, 2011, 29.
- Quantz R.A. *School Ritual as Performance: a Reconstruction of Durkheim's and Turner's Uses of Ritual*, *Educational Theory*, 1999, 49, 4.
- Quantz R.A., O'Connor T., Magolda P., *Rituals and Student Identity in Education: Ritual Critique for a New Pedagogy*, Palgrave Macmillan, New York 2011.
- Ratcliff D., *Rituals in a School Hallway: Evidence of a Latent Spirituality of Children*, *Christian Education Journal*, 2001, 5.
- Segalen M., *Rytualne innowacje dotyczące współczesnego ślubu we Francji*, tłum. K. Rusiewicz-Woźny, [w:] *Francuska antropologia kulturowa wobec problemów współczesnego świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Spaemann R., *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.
- Stephenson B., *From Boys to Men: Spiritual Rites of Passage in an Indulgent Age*, Park Street Press, 2006.
- Strauss A.L., *Transformacje tożsamości*, tłum. K. Waniek, [w:] *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów*, red. K. Kaźmierska, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2012.
- Szewczyk J., *Szkolne obrzędy i rytuały w kontekście mitycznej podróży bohatera*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2002.

- Sztajer S., *Rite de passage w mikroantropologii psychoanalitycznej Brunona Bettelheima*, tekst niepublikowany, http://www.staff.amu.edu.pl/~sztajers/referaty_files/12036.pdf [dostęp: 29.09.2013].
- Tokarska-Bakir J., *Przemiany*, [w:] *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, A. van Gennep, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.
- Turner V.W., *Between and Between: the Liminal Period in Rites of Passage*, [in:] *Between and Between. Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, eds L.C. Mahdi, S. Foster, M. Little, Open Court Publishing, Illinois 1987.
- Turner V.W., *Liminalność i communitas*, tłum. E. Dżurak, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Turner V.W., *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2010.
- Van Gennep A., *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.
- Warnick B.R., *Ritual, Imitation and Education in R.S. Peters*, *Journal of Philosophy of Education*, 2010, 43.
- Westman C.N., *Contemporary Studies of Ritual in Anthropology and Related Disciplines*, *Reviews in Anthropology*, 2011, 40.
- Wozniak D.F., Allen K.N., *Ritual and Performance in Domestic Violence Healing: From Survivor to Thrive Through Rites of Passage*, *Cult Med Psychiatry*, 2012, 36.
- Young R.B., *Reexamining Our Rituals*, *About Campus*, wrzesień/październik 1999.
- Zimoń H., *Badania nad rytuałami i pojęcie rytuału*, *Collectanea Theologica*, 1997, 3.
- Zumwald R., *Arnold van Gennep: The Hermit of Bourg-la-Reine*, *American Anthropologist*, 1982, 84.

