

Lublin, 17. 04. 2019 r.

Dr hab. Ewa Głazewska prof. UMCS
Instytut Kulturoznawstwa
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr. Jerzego Adama Kowalskiego

Kulturowy sens rytuałów inicjacji dojrzałościowej

napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Wojciecha J. Burszty

Autor w swej rozprawie doktorskiej z sukcesem podjął się opracowania niezmiernie ambitnego, a jednocześnie interesującego zagadnienia, mieszczącego się w katalogu „zagadek” kultury. Rytuały inicjacyjne, o których mowa, często brutalne, nieustannie od co najmniej końca XIX wieku, aż do chwili obecnej nie przestają fascynować zarówno badaczy, jak i osoby spoza świata nauki. Przegląd obszernej literatury poświęconej rytuałom inicjacji dojrzałościowej w dawnych i współczesnych kulturach ukazuje bogatą i barwną grę ludzkich zachowań, co może tym bardziej zachęcać do dalszych badań. Jak ważne są tego typu studia wskazuje współczesny badacz rytuałów R. L. Grimes: „Niektóre ludzkie działania, w tym także rytuał, wydają się uporczywie dziwne. Powinniśmy jednak z wielkim wyężeniem badać te zjawiska, które są najbardziej odległe od naszego doświadczenia kulturowego. Im bardziej jesteśmy świadomi, że istnieje jakaś >>inność<< czy też >>odmienność<<, a nie potrafimy lub nie chcemy jej zgłębić, tym mniej stajemy się ludźmi” (L. R. Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, 2014, s. 5).

Jak pisze sam Autor rozprawy, rytuały praktykowane przez społeczności plemienne, taktowane są „jako święto największe i najdonioślejsze. Bardzo stare i niezwykle złożone stanowią niezmiernie interesującą część dziedzictwa kulturowego człowieka, co dodatkowo pogłębia jeszcze fakt, iż pomimo licznych prób ich objaśnienia wciąż pozostają wielce tajemnicze” (s. 5). W konstatacji tej zawarte są cztery istotne elementy pokazujące rozległość problemów z jakimi musiał się zmierzyć: próba ustalenia genezy tego typu rytuałów, ukazanie ich złożoności czy szczegółowa analiza szerokich i idących w różnych kierunkach

interpretacji antropologicznych, zależnych od dominującego w danym czasie paradygmatu, ale przede wszystkim próba nakreślenia własnej teorii rytuałów pubertalnych, co stanowi niewątpliwy wkład autorski.

Mgr Jerzy Adam Kowalski cel badań realizuje na kartach dosyć obszernej, bo liczącej 352 strony pracy złożonej z dwóch zasadniczych części, w tym trzynastu rozdziałów oraz bibliografii. W części pierwszej przywołuje dotychczasowy stan badań naukowych nad rytuałami pubertalnymi. Opisuje męskie rytuały inicjacyjne odnosząc je do konkretnych pozaeuropejskich obszarów geograficznych, pokazując jednocześnie, że „zainteresowanie rytuałami odprawianymi przez różne ludy w okresie dojrzewania seksualnego jednostek pojawiło się znacznie wcześniej, nim etnologia zdołała się ukonstytuować jako nauka we współczesnym znaczeniu tego słowa” (s. 11). Z kolei kobiece rytuały pubertalne ujęte są nie tyle w odniesieniu do charakterystycznego rozmieszczenia geograficznego, choć również, co ich rodzaju; i tak mamy podział na: rytuały związane z menarche, kobiece okaleczenia genitalne oraz inne rytuały pubertalne, w tym rytualną deflorację. Zapewne takie postępowanie badawcze uzasadnione było „drastyczną nierównowagą w ilości badań poświęconych inicjacjom obu płci” (s. 182), z wyraźną liczebną dominacją męskich rytuałów inicjacyjnych.

W kolejnych kilku rozdziałach tej części pracy Autor dokonuje przeglądu najważniejszych koncepcji teoretycznych podejmowanych co najmniej od czasów E. Durkheima i A. van Gennepa, a starających się – albo holistycznie, albo częściowo – wyjaśnić pochodzenie i sens rytuałów inicjacyjnych. Szczegółowo, ale i z dużym namysłem, niekiedy bez litości dla „ojców” badań nad rytuałami, analizuje i poddaje krytyce ustalenia badaczy tej miary co wspomniani już Durkheim i van Gennep, czy M. Eliade, E. Leach, bądź V. W. Turner, by wymienić najważniejsze „filary” socjologiczno-antropologicznego panteonu badań nad rytuałem. Z dużą erudycją przywołuje krytykę klasycznych koncepcji licznych antropologów, jasno formułując swe własne spostrzeżenia i dogłębne oceny dyskutowanych teorii. Przy końcu części pierwszej pracy dochodzi do następującej konkluzji: „Po przeanalizowaniu najważniejszych teorii rytuałów pubertalnych dochodzimy do wniosku, że żadna z nich z osobna, ani też wszystkie łącznie nie wyjaśniają w pełni, jaki jest kulturowy sens badanych rytuałów” (s. 198). Autor dostrzega rażącą – jego zdaniem – dysproporcję odnośnie do ilości danych etnograficznych na temat rytuałów inicjacyjnych, a nielicznymi próbami systematyzacji tych danych. Píše też odważnie o „niedorozwoju” teorii rytuałów

inicjacji dojrzałościowej, jak również teorii rytuału w ogóle (s. 207). Trudno zgodzić się z tak radykalnie postawioną tezą, chociażby dlatego, że pierwsza, niemal 150 stronicowa część pracy i fragmenty części drugiej są właśnie omówieniem (i krytyką) bardzo licznych teorii rytuałów dojrzałościowych i rytuałów *sensu largo*.

Ta wydawałoby się pesymistyczna konstatacja stanowi jednocześnie uzasadnienie powodu dla którego Autor podjął się trudu przedstawienia własnej propozycji teoretycznej odnoszącej się do istnienia fenomenu rytuałów pubertalnych. „Pilnie – dodaje Autor – potrzebna jest zatem systematyzacja zgromadzonego materiału badawczego, dokonanie uogólnień i syntez. Tylko na tej drodze, jak się zdaje, możliwe będzie odczytanie sensu, jakie rytuały te miały dla naszych przodków i mają lub powinny mieć dla nas dzisiaj. Jeśli bowiem pretendujemy do dumnego zbiorowego miana *Homo sapiens*, to powinniśmy starać się odzyskać świadomość sensowności, miejsca w ludzkiej kulturze jednego z najstarszych, najtrwalszych i najbardziej powszechnych zwyczajów ludzkich. Bez tego nasza kultura, nasza świadomość kulturowa będzie ułomna i niepełna” (s. 204).

Trudno nie zgodzić się z Autorem, jak jednak wyobraża sobie tę nową drogę? Po pierwsze, na podstawie ustaleń wcześniejszych badaczy, proponuje własny aparat pojęciowy. Wskazując na niedoskonałość i ograniczenia takich terminów jak rytuał czy obrzęd, proponuje analizować nie rytuał, a kompleks rytualny. W odniesieniu do obrzezania odróżnia dwa funkcjonalne typy kompleksów rytualnych – te służące identyfikacji ekskluzywnych zbiorowości, np. etnicznych czy religijnych oraz rytuały inicjacyjno-dojrzałościowe. W odniesieniu do skali dolegliwości rytu podstawowego wyodrębnia trzy klasy męskich pubertalnych kompleksów rytualnych (typowe z umiarkowanym ranieniem narządów płciowych, złagodzone oraz radykalne); w przypadku kobiet mowa jest o utrwalonej już klasyfikacji na rytuały menarchalne, defloracyjne, związane z obrzezaniem oraz inne rytuały, np. związane z pierworództwem.

Następnym etapem postępowania badawczego, po szczegółowym wyjaśnieniu problemów terminologicznych, jest zbadanie treści i funkcji rytuałów. Zadanie to, w odniesieniu do inicjacji męskiej, Autor uważa za możliwe do przeprowadzenia po ustaleniu genezy obrzezania. Odnosi się przy tym do archeologii rytuału, jego wymiaru praktyczno-technicznego oraz symbolicznego. Należy dodać, że wymiar praktyczno-techniczny zdecydowanie wysuwa się na plan pierwszy i traktuje go jako spetryfikowane, bardzo wczesne stadium rozwojowe rytuału, bliskie pierwowzorowi (s. 229). Praktykowanie

obrzezania jako symbolicznej rekonstrukcji pierwszych w dziejach obrzezań grupowych ma, zdaniem Autora, daleko idące konsekwencje i dotyczące doboru warunków topograficznych (wioska, obóz rytualny, miejsce obrzezania), i zbiorowego charakteru męskich rytuałów inicjacyjnych, jak również wielu innych elementów, których, ze względu na obszerność wywodu, nie trzeba w tym miejscu przywoływać.

Najogólniej mówiąc, sens rytuałów pubertalnych, zdaniem Autora, można zgłębić uwzględniając naszą przeszłość ewolucyjną jako gatunku, odmienną dla kobiet i mężczyzn postrzeganych jako dojrzewające jednostki w ramach grup funkcjonujące w pierwotnych hordach, czy haremach, a także próbując odtworzyć pierwotny kształt i konsekwencje pierwowzoru rytuału pubertalnego. Teza ta przywołuje na myśl schematy ewolucjonistyczne opierające się na przekonaniu, że wyjaśnić jakieś zjawisko, to odtworzyć jego genezę. Przykładem może być wyjaśnienie obrzezania jakoby czerpiącego inspirację z wcześniejszych zabiegów usuwania stulejki (s. 298). Sama zaś konkluzja pracy ściśle wiąże się z czynnikami ideologicznymi i brzmi, że rytuały inicjacyjne (zarówno męskie, jak i obrzezanie kobiece) służą do sprawowania kontroli nad życiem seksualnym społeczności przez hegemoniczną starszyznę męską, nie służą więc ani jednostkom, ani nie mają celów ogólnospołecznych (s. 324).

Należy przyznać, że Autor z dużą konsekwencją i precyzją trzyma się przyjętej tezy podając wiele różnorodnych przykładów hipotetycznie uzasadniających obraną tezę. Jakkolwiek można polemizować z obraną interpretacją genezy rytuałów inicjacyjnych z pewnością będzie ona przedmiotem ożywionej dyskusji. Niewątpliwą zaletą pracy jest to, że Autor przebrnął przez niezwykle obszerny i geograficznie i czasowo teren występowania i analiz rytuałów dojrzałościowych; przytacza ustalenia wielu teoretyków rytuału, bardzo swobodnie poruszając się po tak złożonej materii. Przeprowadza jednocześnie bardzo autorską krytykę uwzględnianych koncepcji i proponuje swą własną.

Rozprawa doktorska stanowi dosyć dobrze dopracowaną, niemal gotową do druku książkę, z pewnością cenne źródło wiedzy na temat rytuałów pubertalnych. Można powiedzieć, że rytuały dojrzałościowe doczekały się bardzo dojrzałej monografii i z pewnością praca ta znajdzie czytelników zarówno w kręgach akademickich, jak i poza nimi.

Jak każda praca, tak i ta, ma jednak niewielkie mankamenty, których poprawienie jedynie jeszcze wzbogaciłoby tak niemal kompletną całość. Unikałabym np. ocen typu „Pamiętajmy jednak, że ludy tradycyjne cechuje inny stopień łatwości anizeli

człowieka wykształconego” (s. 327). Pewien niedosyt budzi ostatni – trzynasty rozdział pracy zatytułowany „Problemy współczesne” (s. 331-335). Chciałoby się aż zapytać czy Autor nie dostrzega jakichkolwiek form rytuałów dojrzałościowych praktykowanych współcześnie, nawet w Polsce? Znanie są przecież przykłady tzw. „period party” organizowanego dla córki przez rodziców, bądź tylko matkę z okazji świętowania menarche; być może tzw. „fala” w wojsku również byłaby interesującym przedmiotem analiz (tak się z resztą działo, kiedy fala porównywana była do, przywoływanego przez Autora w pracy, rytualnego homoseksualizmu u Sambiów, zob. K. Pospiszyl, *Flety i fala*, „Charaktery”, wrzesień 1998). Ciekawa też jestem czy Autor rozprawy, w świetle przeprowadzonych analiz, dostrzega potrzebę wprowadzania męskich rytuałów inicjacyjnych, np. w Polsce?

Z innych uwag merytorycznych w części poświęconej przebieraniu się chłopców w kobiece stroje (s. 22), ale przede wszystkim pisząc o idei doskonałej, boskiej pełni (s. 129) można by odwołać się także innej pracy Eliadego pt. *Mefistofeles i Androgyn*, 1999. Trudno też, żebym, jako autorka monografii na ten temat nie czuła pewnego niedosytu z powodu zaledwie krótkiej wzmianki o kuwadzie, podczas gdy motyw imitacji ciąży pojawia się w pracy częściej (np. na s. 36).

Być może wartościowa byłaby refleksja nad szerszym wykorzystaniem dychotomii *emic/etic* w odniesieniu do interpretacji rytuałów inicjacyjnych, szczególnie uwzględniając kategorię *emic*, a więc punkt widzenia „tubylców”. Problem ten znakomicie identyfikuje D. A. Elliston, gdy pisze, że „określając melanezyjskie praktyki >>homoseksualne<< zachodzące pomiędzy mężczyzną a chłopcem jako >>zrytualizowaną homoseksualność<< przypisuje się im zachodni model seksualności oparty na zachodnich koncepcjach na temat płci, erotyki i osobowości, co w rezultacie przesłania sens jaki nadaje się tym praktykom w Melanezji (zob. *Erotic Anthropology: „Ritualized Homosexuality” in Melanesia and beyond*, „American Ethnologist”, Vol. 22, No. 4 (Nov., 1995), s. 849).

Kolejna kwestia to, odwołując się do przykładu inicjacji chłopców opisywanego przez M. Mead, Autor stwierdza: „W przypadku inicjacji chłopców za główny cel rytuałów uznała autorka nadanie chłopcom męskiej tożsamości i wyższego statusu społecznego, jako że przekształcenia w zakresie genderu i osobistej mocy jednostki (*power*) tubylcy uważają raczej za moźolny skutek rytualnych zabiegów, a nie zjawisko naturalne” (s. 81). Otóż, rozumiem, że nakładamy tu współczesne kategorie pojęciowe, bowiem sama Mead w pracy poświęconej Arapeshom, Mundugumorom i Tchambuli ani razu nie użyła słowa „gender” – jest to dużo

późniejsza kategoria (nawiasem mówiąc Mead o inicjacji pisała również w *Male and Female*).

Praca jest bardzo starannie przygotowana pod względem edycyjnym, choć kilka kwestii wymaga korekt translatorskich lub uzupełnień bibliograficznych. Co do kwestii bibliograficznych warto byłoby sięgnąć do czasopisma w całości poświęconego problematyce rytuałów, tj. „Journal of Ritual Studies” ukazującego się od 1987 roku. W bibliografii nie występują też książki K. M. Bell, na które Autor powołuje się w tekście. Można też jako uzupełnienie wykorzystać prace R. L. Grimesa (przede wszystkim *Deeply into the Bone. Re-Inventing Rites of Passage*, 2000); L. C. Mahdi, N. G. Christopher, M. Meade *Crossroads. The Quest for Contemporary Rites of Passage*, 1996 oraz całkiem nową pracę M. Dąsala, *Rytuały, obrzędy, ceremonie* z 2018 roku.

Odnosnie do spraw translatorskich warkotka to *bull-roarer*, a nie *bull-rorarer* (s. 17), BaMbuti niekiedy staje się MaMbuti (s. 18), raczej tambaran niż tamberan (s. 32; zob. np. D. Lipset, P. Roscoe (red.), *Echoes of the Tambaran. Masculinity, History and the Subject in the Work of Donald F. Tuzin*, 2011). Tytuł najsłynniejszej pracy A. van Gennepa został przełożony na język polski jako „obrzędy przejścia”, nie zaś „rytuały przejścia”, jak czytamy w tekście zasadniczym i bibliografii, choć podzielam intuicję Autora i sama wołałabym słowo „rytuał” w tym przypadku. Dobrze byłoby też uwzględnić źródła pokazywanych rycin (np. s. 20), a w samym spisie treści dodać numery rozdziałów.

Pomimo podniesienia kilku powyższych kwestii niemających wpływu na ogólną bardzo dobrą ocenę pracy, uważam, że przedstawiona do recenzji rozprawa doktorska **z naddatkiem spełnia wymogi stawiane tego typu pracom i z pełnym przekonaniem wnioskuję o dopuszczenie Pana mgr Jerzego Adama Kowalskiego do dalszych etapów przewodu doktorskiego.**

Ewa Kowalska