

# IX

## ROLA RYTUAŁÓW PRZEJŚCIA W TWORZENIU SIĘ TOŻSAMOŚCI W OKRESIE DORASTANIA

*...dla zrozumienia dziecka, jak i całego społeczeństwa,  
należy włączyć w granicę badań takie sposoby,  
jakimi społeczeństwa osłabiają nieuniknione konflikty młodości,  
oferując pewną formę bezpieczeństwa, tożsamości, integralności...*

Erik H. Erikson *Dzieciństwo i społeczeństwo*

Erikson twierdził, że pomyślne rozwiązanie kryzysu tożsamości jest możliwe jedynie w dwóch sytuacjach; przez rytualne włączenie lub moratoryjne odroczenie. Rytualne włączenie i moratoryjne poszukiwanie należą do obecnych we wszystkich kulturach form wspierania młodych ludzi zmagających się z kryzysem; są wykształconym przez społeczności ludzkie sposobem wspomagania antycypowanych trudności młodych ludzi; są wyjściem naprzeciw, obecnej u młodych ludzi potrzebie okresowego „wyhamowania”, odroczenia istotnych dla przyszłości decyzji i zobowiązań.

Różnicę między dwiema porównywanymi tu formami przekraczania progu dorosłości; rytuałami inicjacyjnymi społeczeństw tradycyjnych i „moratorium psychospołecznych”, typowym dla współczesnych społeczeństw, można określić jako dążenie do dwóch odmiennych, wynikających ze specyfiki kulturowej, celów. W przypadku społeczności archaicznych było to **przejęcie** tożsamości, wdrożenie jednostki w pewną wizję rzeczywistości, która nie wymagała legitymizacji, była jedynym dostępnym „uniwersum znaczeń”. Taką sytuację spotykamy w społecznościach określanych jako ekskluzywne, zamknięte, w których nie dochodzi do konfrontacji i wymiany różnych konfiguracji wzorów kulturowych.

Z innym dążeniem spotykamy się w społeczeństwach otwartych. Zgodnie z archaiczną mentalnością, człowiek „był czyniony” przez wcześniej inicjowanych mistrzów duchowych, przodków. Według współczesnych przeświadczeń człowiek, w mniejszym bądź większym stopniu, „czyni się

sam". Współczesny młody człowiek tworzy swoją tożsamość; nim podejmie ostateczne zobowiązania, staje wobec „wyboru”. Czas „wyczekiwania” jest dany młodemu człowiekowi właśnie po to, by przyglądając się „różnorodności” (Toffler 1970) obecnej w dzisiejszym świecie zdobył się na wybór „fundamentalnych wartości, dzięki którym będzie mógł stać się niezależnym” (Erikson 1968, s. 75, cyt. za Opoczyńska 1995). To właśnie ten wybór i wynikające z niego ukierunkowanie zaangażowania jednostki ma być podstawą rozwiązania kryzysu tożsamości w kulturze, w której dominuje orientacja indywidualistyczna<sup>1</sup>.

W obydwu omawianych sytuacjach mamy jednak do czynienia ze wspomagany społecznie procesem rozwoju „zdolności ego do integrowania wszystkich identyfikacji z niestałością libido, z wrodzonymi uzdolnieniami oraz szansami oferowanymi przez role społeczne” (Erikson, 1997, s. 272). Te historycznie i kulturowo odmienne warunki spaja uniwersalne, zdaniem Eriksona, dążenie każdej społeczności do wytworzenia u swoich członków „silnego ego”, elastycznego i mocnego rdzenia osobowości, dzięki któremu jednostki są zdolne „pogodzić nieuniknione sprzeczności w strukturze życia społecznego, zintegrować różnice indywidualne, a przede wszystkim wyjść z długiego i niechybnie strasznego dzieciństwa z poczuciem tożsamości oraz mając wyobrażenie integralności” (Erikson, 1997, s. 194).

Początki przemiany kierunku socjalizacji, od tożsamości przejętej do tożsamości tworzonej, jaki zakładała również Margaret Mead (1978)<sup>2</sup>, są

<sup>1</sup> Warto podjąć w tym miejscu problem rozłączności dwóch terminów: kolektywizm i indywidualizm. Pierwsze z tych dążeń moglibyśmy określić jako proces tworzenia się tożsamości społecznej, który dokonuje się w toku procesu socjalizacji, natomiast próby nadania tożsamości szczególnego rysu oryginalności, odrębności – moglibyśmy określić jako dążenie do kształtowania „tożsamości indywidualnej” lub indywidualizacji. Często określa się indywidualizm jako orientację „ku sobie”, która w psychologii bywa łączona z egocentryzmem, natomiast kolektywizm łączy się z „prospołecznością” – z umiejętnością harmonijnej współpracy z otoczeniem, respektowaniem oczekiwań i norm społecznych. Jak trafnie zauważyła Jarymowicz (1999), człowiek posiada umiejętności łączenia tych dwóch perspektyw odnoszenia się do świata, co więcej, jak się wydaje, w trakcie rozwoju podmiot zdobywa umiejętności coraz skuteczniejszego łączenia obydwu orientacji. Koncentracja na sobie i na własnych celach nie wyklucza świadomości potrzeb innych ludzi. Tak samo jak skoncentrowanie na innych może się wiązać z nadmierną potrzebą akceptacji. Leżąc u podstaw indywidualizmu zdolność wglądu w samego siebie nie jest raczej możliwa bez wyodrębnienia ja-przedmiotowego, które może się stać przedmiotem samopoznania, dla powstania, którego z kolei konieczne są pewne oddziaływania ze strony otoczenia społecznego (patrz Jarymowicz *O godzeniu wody z ogniem: związki kolektywizmu z indywidualizmem*. W: Wojciszke, Jarymowicz *Psychologia rozumienia zjawisk społecznych*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Łódź 1999).

<sup>2</sup> Margaret Mead (1978) zauważyła, że interesującym kryterium klasyfikującym ludzkie kultury jest kierunek transmisji wzorów kulturowych między pokoleniami. Z takiej perspektywy możemy mówić o kulturach postfiguratywnych, gdzie rodzice uczą dzieci przepisów społecznych ról, przekazując zobiektywizowaną wiedzę i tradycję; kulturach konfiguracywnych, gdzie obydwa pokolenia uczą się wzajemnie od siebie, i kulturach prefiguratywnych, gdzie pokolenie młodsze, dotrzymujące kroku szybkim przemianom technologicznym, narzuca starszemu pokoleniu wartości i normy kulturowe.

niewątpliwie zbieżne z pojawieniem się w obrębie kultury zachodniej przemian życia kulturowo-społecznego związanych z „rewolucją przemysłową”, postępem technologicznym, demokratyzacją życia społecznego, zaniem tradycyjnych więzi i zhierarchizowanych struktur.

Często pomijamy fakt, że odkrycie człowieka jako indywiduum jest dorobkiem ostatnich stuleci. Jeszcze w średniowieczu człowiek określał się przede wszystkim jako członek społeczności, a jego tożsamość opierała się na roli społecznej, pozycji w niepodważalnym porządku. Dopiero w okresie romantyzmu ugruntowało się przekonanie o wyjątkowym znaczeniu i możliwościach jednostki, a także zostało wyrażone żądanie, by to jednostka decydowała o swoim stosunku do zbiorowości i swoich wobec niej zobowiązaniach, nie odwrotnie, co zaowocowało kryzysem tradycyjnych form inicjacji, sprzecznych z tak pojmowaną ludzką indywidualnością.

W większości znanych w historii społeczności ludzkich istniały dwie, związane z wiekiem biologicznym i pełnionymi rolami, kategorie: dziecko i dorosły. Jak pisze Ruth Benedict:

„Tak zwane rytuały okresu dojrzewania są terminem błędnym, jeśli mamy na myśli (wyłącznie) dojrzewanie biologiczne. Dojrzewanie, jakie społeczeństwa te (archaiczne – K.J.B.) uznają, jest dojrzewaniem społecznym, a obrzędy są tym czy innym sposobem uznania, że dziecko stało się osobą dorosłą” (1999, s. 92).

Przemiany wzorów uspołecznienia jednostki pośrednio wpłynęły również na przedłużanie się okresu przejściowego między dzieciństwem a dorosłością, od „krótkiego epizodu” po obserwowaną dzisiaj „odrębną fazę” życia. „Młodość została wynaleziona w tym samym czasie co maszyna parowa. Konstrukтором tej ostatniej był Watt w roku 1765, wynalazcą tej pierwszej Rousseau w roku 1762” (1968, cyt. za Tillman 1996, s. 179).

W społeczeństwach złożonych, heteronomicznych, takich jak współczesne społeczeństwa zachodnie, w których w ciągu życia jednostki następują tak znaczące zmiany zarówno w strukturze społecznej, jak i w konfiguracji dostępnych wzorów kulturowych, w procesie kształtowania tożsamości nastąpić musi przeniesienie akcentu z obiektywnie ustalonych wyznaczników dorosłości na rzecz wyborów indywidualnych, które decydują, o jej drodze życiowej. Można więc zadać pytanie, dlaczego pojawiające się w kulturach tradycyjnych formy wchodzenia w dorosłość miałyby być interesujące dla nas współcześnie? W jakim stopniu są one w stanie rzucić światło na problemy, które pojawiają się w zupełnie różnej rzeczywistości społeczno-kulturowej?

W psychologii „rytuały przejścia”, jako przedmiot zainteresowania, pojawiają się na dwa sposoby. Pierwszy z nich to wyrażone wprost, często w kontekście rozważań nad praktycznymi problemami, jakie napotyka się we współczesnej psychologii wychowawczej, takimi jak: zachowania społeczne młodzieży, różne formy przemocy w szkole, tzw. „fala” w wojsku, przekonanie o powszechności inicjacyjnych ceremonii, a co za tym idzie, przeświadczenie o naturalnej tendencji do odtwarzania tych rytualnych

struktur w ludzkich społecznościach niezależnie od historycznego czasu i obowiązującej formacji dominujących wzorów kulturowych (Eichelberger, 1998; Harris, 1998; Cialdini, 1999). Stanowisko takie trafnie wyrażają poniższe słowa zaczerpnięte z książki Roberta Cialdini *Wywieranie wpływu na ludzi*.

„Skoro, jak na to wszystko wskazuje, dręczenie nowicjuszy towarzyszy rytuałom inicjacji we wszystkich ludzkich kulturach, to nie należy się spodziewać aby można je było zlikwidować za pomocą zakazów. Zakazy spowodują jedynie ich przejście do podziemia” (Cialdini, 1999, s. 91).

Drugi sposób myślenia o rytuałach inicjacyjnych skłania się raczej w kierunku podkreślania znaczących różnic pomiędzy sposobem organizacji, złożonością struktury społecznej społeczności archaicznych i współczesnego społeczeństwa industrialnego, co prowadzić ma do stwierdzenia o małej wartości teorii rytuałów przejścia w opisie, wyjaśnianiu i przewidywaniu zachowań współczesnej młodzieży. Konsekwencją takiego ujęcia jest ignorowanie rytuałów przejścia jako form wygasłych, nieadekwatnych, których znaczenie dla wyjaśniania zjawisk typowych we współczesnej rzeczywistości jest znikome.

Główne wartości konstytuujące indywidualistyczne nastawienie do rzeczywistości, takie jak: autonomia, poleganie na sobie, prywatność, kontrola osobista, mają być, zgodnie z takim myśleniem, na tyle odmienne od orientacji kolektywistycznej, dominującej w kulturach tradycyjnych, gdzie określa się własną tożsamość w kategoriach przynależności grupowej, przez układ łączących jednostkę i społeczność więzi, że uniemożliwia to porównywanie form, jakie przybierało przekraczanie progu dorosłości w kulturach archaicznych i współczesnym społeczeństwie. Możliwa do wyobrażenia jest taka perspektywa spojrzenia na problematykę kryzysu tożsamości w okresie dorastania, która odcinając się od idealizowania prymitywnych kultur, dostrzegając specyfikę stawianych współcześnie wobec młodej jednostki wymagań, próbowałaby odnaleźć te elementy struktury inicjacyjnej, które wydają się interesujące z punktu widzenia psychologicznego rozumienia kryzysu i rozwoju osobowości.

Stąd nasze zainteresowanie rytuałami przejścia, które towarzyszyły członkom społeczności archaicznych w sytuacjach, które dzisiaj na gruncie psychologii określilibyśmy jako „kryzysowe”, a więc takie, które łączyły się ze zmianą sytuacji jednostki w świecie. Funkcję obrzędów należących do tej kategorii moglibyśmy więc umiejscowić w obrębie struktur wspomagających psychologiczny proces redefinicji siebie w kryzysie tożsamości. Dlatego również jednym z centralnych pytań wśród tych, które będą się tutaj przewijać, będzie pytanie o uniwersalność form rytualnych jako niezbywalnej kulturowej formy pokonywania trudności towarzyszących procesowi stawania się osobą dorosłą.

Jeśli jest tak, jak zakładamy, że struktura rytuału przejścia jest uniwersalna, będzie ona odtwarzana niezależnie od typu kultury i czasu historycznego. W takiej perspektywie poszukiwania moratoryjne będą próbą

odtworzenia omawianego tutaj wzorca. Również źródeł ewentualnych trudności lub sukcesów w rozwiązywaniu kryzysu tożsamości należałoby poszukiwać wśród społecznie usankcjonowanych form przekraczania progów dorosłości. Przeanalizujmy teraz szczegółowo strukturę rytualnego wzorca obecną w ceremoniach promocyjnych, by następnie zastanowić się, jaki jest współczesny wzorzec społecznej facylitacji jednostki w jej próbach osiągnięcia tożsamości ego<sup>3</sup>.

## □ 1. Rozwiązywanie sytuacji kryzysowej w rytuale przejścia – struktura procesu

Termin „inicjacja” oznacza „zaczynanie, inicjowanie czegoś lub inicjowanie kogoś do czegoś”. Słownik współczesnego języka polskiego definiuje **inicjację** jako „obrzęd, w czasie którego jakaś osoba otrzymuje nową rolę w swoim życiu, zostaje przyjęta do jakiejś grupy, np. chrzest, przejście w poczet dorosłych, wstąpienie do jakiejś tajnej organizacji” (Dunaj, 1996).

Inicjacja w swojej podstawowej, pierwotnej formie była inicjacją dojrzałościową, związaną z przyjmowaniem młodych ludzi do grona pełnoprawnych, dorosłych członków społeczności archaicznych. Nadanie statusu osoby dorosłej poprzedzało zwykle czasowe odosobnienie nowicjuszy od życia społeczności i poddanie ich próbom, których pomyślny rezultat miał decydować o promocji. Trzeba jednak pamiętać, że inicjacyjne formy rytualne pojawiały się również jako wprowadzenie do tajemnych stowarzyszeń i bractw, jako element powołania szamańskiego czy powołania na wojownika, a elementy struktury inicjacyjnej pojawiają się we wszystkich opowieściach o wyprawach bohaterów i herosów. Eliade, twórca monografii poświęconej inicjacji pisał, że

„...inicjacja jest tak silnie związana ze sposobem bycia ludzkiego istnienia, że w wielu zachowaniach i gestach współczesnego człowieka stale powtarzają się

---

<sup>3</sup> Termin tożsamość w pracach Eriksona pojawia się w co najmniej czterech znaczeniach: jako świadome poczucie jednostkowej tożsamości, innym razem jako podświadome dążenie do ciągłości charakteru osobowego; określał tym terminem również nieświadomy styl syntezy ego, by w końcu umiejscawiać w zasięgu jego znaczenia zjawiska związane z tożsamością grupową, jak na przykład solidarność z ideałami grupy (Erikson, 1980, za Witkowski, 1989). Obszar znaczeniowy wprowadzonego przez niego terminu „tożsamość ego” nie pokrywa się jednak z socjologicznym rozumieniem „tożsamości” jako posiadanego przez jednostkę obrazu siebie i swoich społecznych ról. Termin ten odnosi się do „stylu syntezy” reprezentującego to ego, czyli do możliwej na danym etapie rozwoju, kompetencji do działania (Erikson, 1968). Jak pisze, „świadome poczucie posiadania własnej tożsamości opiera się na dwóch równoczesnych obserwacjach: percepcji autoidentyfikacji i ciągłości własnego istnienia w czasie i przestrzeni oraz percepcji faktu, że inni uznają tę własną identyfikację i ciągłość” (Erikson, 1968, s. 57). Natomiast „tożsamość ego” to indywidualny styl „kogoś, kto dokonuje nieoczekiwanych zwrotów – a wciąż jest sensowne traktować go jako tego samego (Ruitenbeek, 1962, za Witkowski, 1989, s. 103).

procesy inicjacyjne. Pewne próby inicjacyjne często wracają w «walce o życie», «w sprawdzianach» i «trudnościach» związanych z wyborem powołania lub kariery: w «ciosach», w «cierpieniu», w «torturach» moralnych czy wręcz fizycznych młody człowiek «sprawdza samego siebie», poznaje własne możliwości, uświadamia sobie własną siłę i w końcu staje się sobą, staje się indywidualnością dojrzałą duchowo» (Eliade, 1997, s. 173).

Na tej podstawie dowodził wysuwanej przez siebie tezy o metakulturowym charakterze scenariuszy inicjacyjnych, określając inicjację jako „doświadczenie egzystencjalne, konstytutywne dla kondycji ludzkiej” (Eliade, 1997, s. 183).

Poszczególne rytury w obrębie ogólnej struktury przebiegały odmiennie w różnych kulturach. Indywidualne poszukiwanie wizji, uzyskanie ducha opiekuńczego dzięki własnym wysiłkom, drastycznym, ascetycznym treningom w samotności, tak charakterystyczne dla inicjacji dojrzałościowych plemion indiańskich Ameryki Północnej, możliwe było tylko tam, gdzie wierzone, że kondycję świecką obalić można jedynie przez ekstazę, trans, egzaltację; gdzie najbliższym skojarzeniem przeżyć związanych z kontaktem z *sacrum* był „żar”, „ogień”, „rozgrzanie” czy też opętanie, zwierzęcy szał. Jednak zarówno pojawianie się poszczególnych motywów inicjacyjnych, jak sposób budowania następstwa czasowego poszczególnych wątków, jest, jak twierdził Eliade, paralelne we wszystkich kulturach.

Dla nas będzie tutaj szczególnie interesująca, opisana przez Arnolda Van Gennepa (1909, za Czerwińska-Burszta, 1986), obecna we wszystkich rytuałach przejścia kompozycja, która zarówno strukturowała długotrwały proces „stawania się” osobą dorosłą, podkreślając przez poszczególne rytury następującą psychologiczną przemianę, jak i w magiczny sposób proklamowała zmianę, po pozytywnym przejściu przez jednostkę wszystkich prób. Tego rodzaju obrzędy przybierały zwykle, jego zdaniem, postać triady; separacja–izolacja–agregacja. Podczas pierwszego etapu, podlegający obrzędowi wyłączany był z dotychczasowej roli społecznej, izolowany od codzienności. Następnie przechodził w fazę marginalną, kiedy był jakby „poza” społeczeństwem, by na koniec wrócić do codziennej rzeczywistości, ale już w nowej roli.

Przejdźmy do szczegółowego przeanalizowania struktury tego rytuału.

## ■ 1.1. Etap separacji

Ryt wyłączenia, pierwszy element w rytuale przejścia, był wyrażany zarówno odizolowaniem w sensie dosłownym, jak i w sensie symbolicznym, kiedy podmiot obrzędu gwałtownie pokonywał przeszkody (próg, brama) w celu otwarcia granicy między dwoma światami<sup>4</sup>; niszczył rzeczy mające

<sup>4</sup> Chodzi tu o typowe dla tradycyjnego sposobu kategoryzowanie rzeczywistości na obszar święty, *sacrum* i obszar codzienności, określane jako *profanum*. W religijnej logice społeczeństw

związek z dotychczasowym stanem; rozwiązywał pasek, sznur, był kaleczony (tataż, wyrywanie włosów, nacinanie skóry na plecach, obrzezanie), pościł, by odrzucić świecką nieczystość (Van Gennep, 1909, za Czerwińska-Burszta, 1986).

W przypadku rytuałów okresu dorastania, najczęściej pojawiał się motyw dramatycznego odłączenia od matki. Chodziło o podkreślenie zerwania ze światem dzieciństwa, światem matczynym i kobiecym, a jednocześnie światem szczęśliwości, aseksualności, niewiedzy i nieodpowiedzialności dziecka. W wielu kulturach wprowadzano również warkotki, których huk miał przypominać grom, wywoływać w nowicjuszach strach, przypominać o obecności sił wyższych również demonicznych.

Oto opis tego rytu u plemienia Murring:

„...ukryte pod przykryciami matki siadają wprost na ziemi z chłopcami przed sobą. W pewnym momencie nowicjuszy chwytają przebiegający mężczyźni i razem z nimi uciekają (...) grupa przybywa od strony świętej zagrody, hałasując warkotkami, uderzając w ziemię laskami i rzucając płonące gałęzie. (...) Gdy kobiety i dzieci mogą już spojrzeć dookoła siebie, widzą tylko popioły i płonące gałęzie i mówi się im, że Daramulun próbował ich spalić, gdy przyszedł zabrać nowicjuszy” (Howitt, Mathews, za Eliade, 1997, s. 24).

Symbolika śmierci obecna w tego typu rytuałach łączyła się z symboliką życia prenatalnego. Odosobnieni przebywali w chatkach inicjacyjnych, które symbolizować miały: brzuch potwora czy też brzuch matki. Miało to wyrażać *regressus ad unterum*, czasowe cofnięcie się do świata poprzedzającego narodziny neofity jako człowieka dorosłego. Do tej klasy komplementarnych wyobrażeń śmierci inicjacyjnej i odrodzenia należały również: las, ciemność, pustkowia (Eliade, 1997), w których przebywali inicjowani.

Funkcją tego rytu było podkreślenie zerwania więzów z matką i z rodziną pochodzenia. Początki zakreślania własnej tożsamości wiążą się zwykle z dystansowaniem się od tego, co uważa się za obce i zagrażające tożsamości. Jak pisze podejmujący ten problem etnolog Irenaus Eibl-Eibesfeldt, chłopiec musi się „wyciemnypować ze swojej rodziny, żeby móc się utożsamić z grupą na nowym poziomie. Musi rozwinąć w sobie poczucie lojalności grupowej, przewyższającej lojalność wobec własnej rodziny” (za Harris, 1998, s. 288). Grupa rówieśnicza jest tą grupą odniesienia dla jednostki, która stanowi „obszar pośredniczący”, pozwalający zdobyć doświadczenia poza kręgiem własnej rodziny, konfrontować się z obecnym w danym społeczeństwie horyzontem wartości i norm, zakosztować budowania wspólnoty i uczestnictwa w niej (Eisenstadt, 1966, za Tillman, 1996).

---

archaicznych były to obszary rozłączne. Z przechodzeniem z jednego obszaru do drugiego łączyły się określone rytuały oczyszczenia. Więcej w R. Caillouis (1995). *Człowiek i sacrum*. Warszawa, Oficyna Wydawnicza Volumen, M. Eliade (1996). *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Warszawa, Wydawnictwo KR.

Erikson zwracał szczególnie uwagę na pozytywną, kompensacyjną rolę grupy rówieśniczej w pokonywaniu trudności w tej fazie rozwoju. Konstatuje nawet, iż umiejętności życiowe, zdobyte dzięki rozwiązaniu kryzysu tożsamości, „w znacznym stopniu zależą od charakteru sytuacji i kompensacji oferowanych przez grupę” (Erikson, 1982, za Witkowski, 1989, s. 51). Dzięki uczestnictwu w grupie osób o podobnej sytuacji egzystencjalnej, młoda osoba nie tylko uzyskuje wsparcie w tym trudnym dla siebie okresie, ale trenuje zdolność do dochowania jej wierności. Powstała w trakcie wspólnych, często dramatycznych, prób więz między chłopcami uczestniczącymi w rytuale stanowiła zapewne podstawę dla wspólnotowo przeżywanego poczucia pewności, że jest się kimś wtajemniczonym, kimś, komu powierzono specjalną misję, kto ma pewność, że potrafi podjąć „zobowiązania na życie”.

Celem inicjacji na tym etapie było więc ułatwienie przeżycia poczucia straty, jakie musiało się pojawić w odpowiedzi na oderwanie od rodziny, gwałtowne zerwanie z dotychczasowym statusem dziecka, by wprowadzić dorastającego, wraz z jego towarzyszami zabaw, w obowiązki dorosłego mężczyzny.

## ■ 1.2. Etap marginalny

Wkraczając w etap marginalny, nowicjusz był umieszczany w przestrzeni granicznej, nienależącej ani do sfery świętości, ani sfery codzienności. Obozowisko, w którym inicjowani przechodzili edukację, odpowiadało zaświatom; tutaj dokonywała się podróż w przeszłość na spotkanie duchów przodków, przedstawianych przez drewniane figury, sterty kamieni, maski czy w końcu starców, prowadzących ceremonię, którzy w niedalekiej przyszłości mieli do grupy przodków dołączyć (Wasilewski, 1979, Eliade, 1997).

Neofitów poddawało się wtedy pewnej dyscyplinie fizycznej i moralnej; musieli zachowywać tabu żywieniowe, pościć, zachowywać określoną pozycję ciała, mówić bardzo mało i cicho lub milczeć, a zwłaszcza znosić brak snu. Jak wyjaśnia to Eliade:

„Nie spać, to nie tylko przewyciężyć zmęczenie fizyczne, to przede wszystkim dowód woli i siły duchowej; brak snu oznacza, że jest się świadomym, obecnym w świecie, odpowiedzialnym” (Eliade, 1997, s. 31).

To, czego uczyli się dorastający na tym etapie, można by dzisiaj określić, na gruncie współczesnego języka psychologii, jako budowanie zaufania do siebie, do własnych możliwości, jako rosące rozciąganie kontroli nad impulsami płynącymi z ciała, nad silnymi emocjami związanymi z poczuciem zagrożenia, jako proces uczenia się zmagania z frustracją podstawowych potrzeb biologicznych (brak snu, głód, pragnienie, odosobnienie), jak również zmagania z własną bezsilnością wobec naporu niekorzystnych okoliczności. Wszystkie te próby prowadzić miały, jak konkluduje Erikson



(1982), do poddania się uprzedmiotowieniu, do tzw. „zniewolenia w służbie rozwojowi”. W teorii Eriksona, kolejnym etapem tworzenia się tożsamości, który następuje po zakreśleniu granic, jest pewna dezorganizacja, zamęt, niepewność i rozchwianie, związane ze swoistą pustką tożsamościową pojawiającą się, kiedy stare sposoby określania siebie przestały już istnieć, a nowe jeszcze się nie pojawiły.

Stąd również w konstrukcji drugiego etapu inicjacji pojawiały się takie elementy, które wyobrażać miały ten chaos: groteskowe postacie i motywy, obecność *sacrum* wyrażana przez nadmiar, przejawskrawienia, odwrócenie porządku, androgyniczność, dziwaczność. Maszkarony, brzydota, niekoherencja, groteskowe postacie i motywy pełniły tam, jak twierdzi Tabor (1992), wiele funkcji. Z jednej strony odstraszały profanów, ukrywając skutecznie *sacrum* przed oczyma tych, którzy nie poznali jeszcze inicjacyjnej nauki. Z drugiej strony wyrażały w sposób symboliczny sam kryzys inicjacyjny, dezintegrację, zamęt tożsamościowy, który zniknął po objawieniu prawdy, jaka się za nimi kryła, wyjaśnieniu ich znaczenia, nadaniu im sensu.

Inicjowanych traktowano jak zmarłych, świętych i nietykalnych, ale jednocześnie niebezpiecznych. Dlatego musieli się ukrywać przed „żywy mi”, a nawet ostrzegać ich przed swoją obecnością. Bytowali oni w „odwróconym porządku”, gdzie nie obowiązywały znane im reguły społeczne ani tradycyjna hierarchia. Często neofici przejawiali cechy aseksualności czy androgyniczności; dziewczęta chodziły w męskich strojach, chłopcy przez podcięcie moszny byli symbolicznie wyposażeni w kobiece narząd płciowy. Zdaniem Eliadego (1970), w religijnej logice większa jest szansa skutecznego osiągnięcia specyficznego sposobu bycia wówczas, gdy uprzednio pozostaje się symboliczną całością.

Inicjowanych zmuszano do koncentracji i medytacji, poddawano próbom, wszystko po to, by obudzić ich do odpowiedzialnego dorosłego życia, by ich otworzyć na wartości duchowe. Stopniowo jednak, za pomocą mitów, przekazywano zakorzenione w tradycji społeczności „wyjaśnienia” dotyczące kondycji człowieka, które powstały „zamęt” miały uleczyć. Ludzie kultur archaicznych wierzyli, że mityczne istoty przeżyły *in illo tempore* egzystencję w pewien sposób porównywalną do ludzkiej. Nie były im więc obce napięcia, konflikty, agresywność, cierpienie czy śmierć; uważali, że bohaterowie ci, doznając tych przeżyć, ustanowili obecny sposób bycia istot ludzkich. Inicjowany nie tylko uczył się sekretnych mitów, ale odkrywał sam siebie, doznawał „postępującej anamnezy”, rozpoznając siebie w mitycznym wzorcu (Eliade, 1990, s. 291).

### ■ 1.3. Etap włączenia

Po przejściu tych wszystkich prób neofita gotów był na powtórne narodziny w nowym stanie. Otrzymywał często nowe imię, nowy strój. Bywało, że inicjowany był podrzucany do góry, co, zdaniem Eliadego, interpretować

można dwojako; jako ofiarowanie i jednocześnie przedstawianie inicjowanego Istocie najwyższej lub jako symbol wstępowania. Wszystkie te doświadczenia modyfikowały status ontologiczny młodego chłopca, objawiały mu świętość człowieka i świata, wiązały go ze „świętą historią” przekazywaną tylko inicjowanym (Eliade, 1997). Dodajmy, że cały rytuał był przeżywany, dzięki specyfice archaicznego, religijnego poglądu na świat, autentycznie, z całą grozą i powagą otarcia się o śmierć, a nie z poczuciem uczestnictwa „na niby”, co trudno zrozumieć w optyce współczesnej mentalności (Wasilewski, 1979, Eliade, 1997).

Rytuał wprowadzenia młodej kobiety do społeczności Indian Yanonamo jest tak opisywany przez Harris (1998, s. 287):

„Potem matka, razem z innymi kobietami, prowadzi inicjowaną do domu, żeby ją przyozdobić... młoda dziewczyna wygląda naprawdę pięknie, kiedy ją tak ozdabia i prowadzi... Dziewczyna idzie przodem (przez wioskę), za nią idą kobiety i młode dziewczynki. Jest teraz ważna”.

Istotnym elementem rytuału inicjacyjnego było potwierdzenie, uznanie nowej roli, nowej tożsamości przez społeczność. Przyjęcie inicjowanych, ponowne włączenie w obręb społeczności, na nowych zasadach, było ważnym momentem w życiu całego plemienia. Charakterystyczne dla tych świąt było ustanowienie odwróconego porządku, celebrowanie nieładu, zawieszanie hierarchii, wszystkiego, co wiązało się ze zwykłym, codziennym życiem. Było to święto manifestacji ludzi młodych i biednych, tych w dole społecznego porządku; czas rozpasania, uciech, zabaw, powszechnego „zuzywania” dóbr materialnych, sił, czasu. W ten sposób, na poziomie mitologicznym, nieukształtowana, „dionizyjska”, energia młodych była wyzwalana, a następnie łączona z ukształtowanym, olimpijskim ładem, który reprezentował w mitologii starożytnych Greków – Zeus; z siłą i mocą „zeusowego autorytetu”, reprezentującego zwierzchność i okrzepłą hierarchię zastanego ładu (Bly, 1993).

Nowa tożsamość musi być wystawiona na pokaz i przede wszystkim dostrzeżona i doceniona. Na tym etapie rozwoju, jaki omawiamy, potrzeba akceptacji ze strony otoczenia znaczącego dla danej jednostki jest tak kluczowa, że jej niezaspokojenie, jak przekonuje nas Erikson, staje się czynnikiem blokującym nabywanie tożsamości. Młody człowiek tak bardzo „pragnie być afirmowany przez rówieśników, potwierdzany przez nauczycieli i inspirowany przez wartościowe sposoby bycia” (Erikson, 1970, za Witkowski, 1989, s. 147), że gdy tej aprobaty nie otrzymuje, rodzi się w nim silne poczucie „odepchnięcia”, którego wyrazem w tej fazie rozwojowej jest „zamęt tożsamościowy”.

„Problem ten przejawia się w najboleńszej formie w tej sferze, gdzie młodzież bez przywódców i przewodników usiłuje uzyskać potwierdzenie siebie za pośrednictwem sporadycznych rozrób i innych ekscesów, dostarczanych przez tych, którzy okresowo utracili bądź nigdy nie mieli znaczącego potwierdzenia w formach aprobowanych przez ich ojców” (Erikson, 1958, za Witkowski, 1989, s. 67).

Mimo że nasz sposób mówienia o kryzysie dorastania „przekraczanie progu dorosłości”, „wchodzenie w dorosłość” zakłada *implicite* przekonanie, że ma być to jakiś jednorazowy akt i, co za tym idzie, że ewentualne trudności osoby, która podlega takiej przemianie, miałyby dotyczyć kłopotów z przekroczeniem tego, należącego do wyobrażeń mitologicznych „prugu”, stawanie się osobą dorosłą, w świetle tego, co mówią nam o tym *rites de pasage*, jest procesem kilkustopniowym. Potencjalnych trudności można więc oczekiwać na każdym etapie. Jak uczą zachowujące strukturę rytuałów inicjacyjnych mitologie, w sposób najbardziej znaczący utrudnione bywa zerwanie więzów z rodziną, społecznością, oswojonym światem, jakiego trzeba dokonać na pierwszym etapie inicjacji, jak i powrót do społeczeństwa w ostatnim. Joseph Campbell, analizując w swojej pracy motywy mitologiczne, dotyczące inicjacji bohaterów i herosów, pochodzące z różnych kultur, tak pisze o interesującym nas tu problemie:

„Jak sny, które nocą wydawały się ważne i doniosłe, ale w świetle dnia mogą wydawać się głupie, tak poeta i prorok mogą nagle stwierdzić, że w trzeźwym osądzie codzienności wyglądają na idiotów. Najłatwiej jest wówczas rzucić całą społeczność w diabły, powrócić do schronienia we wnętrzu niebiańskiej góry, zatrzasnąć za sobą i zaryglować drzwi” (1997, s. 164).

Chociaż inicjacja typu bohaterskiego miała nieco inny charakter niż inicjacja dojrzałościowa, pojawiający się tam problem powrotu nie jest obcy osobom dorastającym, szczególnie gdy nie istnieją kulturowo legitymizowane sposoby „przeciągania” dorastających na stronę dorosłego życia. Również w przypadku współczesnych młodych ludzi, o ile tzw. kultura młodzieżowa czy identyfikowanie się z kategorią „młodzież” pełni pomocną rolę w zaznaczeniu swojej odrębności, w przekroczeniu dziecięcych tożsamości – staje się możliwością „wzięcia w nawias” dotychczasowych identyfikacji w obrębie rodziny czy kręgu kulturowego, o tyle moment stawania się osobą dorosłą nie jest już tak jasno w naszej kulturze wyeksplikowany.

## □ 2. Współczesne wzorce inicjacji

Intrygujące wydaje się, uchwycone przez Eriksona, podobieństwo metod indoktrynacji, związanych z różnymi ideologiami i przeprowadzanych w różnych epokach (Erikson, 1958, za Witkowski, 1989) do tych stosowanych w rytuałach przejścia. Główne rysy sytuacji ustrukturuwanej, których, zgodnie z twierdzeniami Eriksona, poszukują dorastający i które były obecne w tradycyjnych rytuałach inicjacyjnych, to:

- oddalenie od rodziny i społeczeństwa, izolacja od świata zewnętrznego,
- ograniczenie bodźców, podwyższenie wagi słowa,
- brak prywatności, uwypuklenie wagi braterstwa (dezindywidualizacja),
- poddanie się dyscyplinie i władzy autorytetów.

W dzisiejszych czasach, jak pisze Erikson:

„...dla większości nie są dostępne takie ciche miejsca, jak klasztor dla Lutra. Dzisiejsze szkoły, ich najbliższy odpowiednik, odzwierciedlają bardziej skutecznie dylematy i niepokoje większości społeczeństwa, niż dostarczają schronienia przed nimi” (Erikson, 1958, za Witkowski, 1989, s. 90).

Niedostępność takich ściśle ustruktrowanych sytuacji dla niektórych młodych ludzi może rodzić niebezpieczeństwo zaangażowania się w pewne destrukcyjne formy wspólnoty.

W zachodniej kulturze nie można mówić o żadnym jednoznacznym kryterium, które przesądzałoby o przekroczeniu progu dorosłości. Dlatego, jak twierdził Erikson, społeczeństwo poprzez różne instytucje „daruje” dorastającemu „moratorium psychospołeczne” – prawo do czasowego: unikania zobowiązań i odpowiedzialności, eksperymentowania, popełniania błędów, a nawet okresowego odbiegania od uznanych norm. Moratoria niosą dorastającym szansę, chroniąc ich przed zbyt wczesnym wtłoczeniem w rolę narzuconą; wykluczają pozbawienie ich możliwości własnego, satysfakcjonującego wyboru. Siła moratorium na tym bowiem ma polegać, że chociaż „próbne” role, jakie się na siebie przyjmuje, mogą sprawiać wrażenie pozornie konformistycznych, są stabilizacjami prowizorycznymi i zmieniają się w momencie ponownego otwarcia się procesu rozwojowego. Zbyt wczesne zatrzymanie tego procesu hamuje dalszy rozwój jednostki (Palmonari, 1979, za Witkowski, 1989).

Z drugiej strony niebezpieczne jest również zagubienie w możliwych wyobrażeniach swojej tożsamości, które prowadzi do stagnacji, utknięcia rozwoju na etapie, w którym moratorium staje się celem samym w sobie. „Zamęt tożsamościowy”, który może być negatywnym skutkiem przedłużonego moratorium i może się wyrażać „ponawianymi i impulsywnymi próbami położenia kresu moratorium, niespodziewanymi wyborami, z jednoczesnym odrzuceniem ich nieodwracalnego charakteru” (Erikson, 1962, s. 19, cyt. za Witkowski, 1989).

U osób nadmiernie przedłużających swoje moratoria pojawia się niechęć do zamykania poszukiwań; uciekanie od nieodwołalnych rozstrzygnięć, zobowiązań, które zatrzymują ruch ku potencjalnym rozwiązaniom, zmuszając do zobligowania się wobec tego, co się przyjęło za swoją rolę. Konieczność wybrania „tego jednego, co się naprawdę liczy”, jest trudną decyzją, nie tylko dlatego, że wybór wiąże się z nieodwracalnymi konsekwencjami, ale także dlatego, że pozostawia uporczywie powracającą myśl o innych możliwych, a niewykorzystanych drogach. Jednak niemożliwe jest osiągnięcie dojrzałości, póki takiego wyboru się nie dokona.

Niebagatelny wpływ na formowanie tego rodzaju niepowodzeń w procesie tworzenia tożsamości, odgrywa społeczne przyzwolenie na przedłużanie moratorium. Narastająca specjalizacja, złożoność środowiska społeczno-technologicznego stwarzają wręcz konieczność coraz bardziej rozciągającego się w czasie i coraz bardziej specjalistycznego procesu kształcenia. Obserwujemy proces ciągłego odsuwania się momentu, w którym mło-

dzień podejmuje dorosłe obowiązki. Towarzyszy temu często niemożność samookreślenia się, wobec ubóstwa wartości i ideałów obecnych we współczesnym świecie.

Wydaje się, że współczesne zawikłanie młodych ludzi w nadmiernie przedłużający się okres moratorium i trudności z przekroczeniem progu dorosłości wynikają też po części z typowego dla współczesnej, zachodniej kultury idealizowania młodości i deprecjonowania wieku dojrzałego. W kulturach archaicznych człowiek nieinicjowany był człowiekiem niepełnym, mało wartościowym, nie był uznawany za pełnoprawnego członka społeczności. Inicjacja w dorosłość tak w swojej archaicznej formie, jak i w późniejszej konwencji wychowania obywatelskiego otwierała przed inicjowanymi świat społecznych znaczeń, charakterystycznych dla danej społeczności mitów, rytuałów. Funkcją rytów przejścia w okresie dorastania było wpisanie młodego człowieka w kulturę i tradycje wspólnoty. Człowiek nieinicjowany nie był uważany za równoprawnego uczestnika życia społecznego, nie podlegał prawu plemienia, nie zajmował miejsca w strukturze społecznej.

**Bibl. Jod.**

Wyniesiona z oświecenia wiara w nieustanną ewolucję społeczeństwa, zgodnie z którą, każde następujące pokolenie miałooby mieć lepszy od rodziców punkt startu i dalej wysunięty ku idealizowanej przyszłości punkt docelowy, stała się elementem współtworzącym kształt obserwowanego kryzysu rytuałów inicjacyjnych, a jednocześnie drugą stroną dążeń emancypacyjnych młodości. Bardziej podstawowym procesem odpowiedzialnym za przedłużanie się współcześnie momentu wejścia w dorosłe, odpowiedzialne życie jest zniknięcie „instancji potwierdzającej”, określającej kryteria dorosłości i orzekającej o momencie zdobycia jej atrybutów.

Obserwowane w naszej kulturze wzorce pseudoinicjacyjne („fala” w wojsku, szkołach, „otrząsiny”, „chrzciny” w różnych męskich środowiskach), oparte na przemocy, odwecie tych, którzy tego okrucieństwa dopiero co doświadczali, są zdegradowanymi formami niegdysiejszych wzorców inicjacyjnych właśnie dlatego, że osobom inicjującym brak „rezerwy”, są one również niedojrzałe i uwikłane w zamęt okresu dorastania, z jego zakoznieniem – by powrócić do koncepcji Eriksona – w ideologicznym etosie, jak ci, których próbują inicjować. Blżej analizuje ten problem Eichelberger:

„Ponieważ prowadzący takie pseudoinicjacyjne obrzędy zbyt szybko uzyskują do tego prawo, buduje to w nich złudne przekonanie, że są mężczyznami. Procedurami inicjacyjnymi powinna się zająć starszyzna, ludzie, którzy mają dystans przynajmniej jednego pokolenia w stosunku do inicjowanych, są mądrzy, doświadczeni, a przede wszystkim kierują się zasadą współczucia” (1998, s. 31).

Porównując różnice pomiędzy klasycznym a współczesnym modelem wchodzenia w dorosłość, Ventura (1989, za Bly, 1993, s. 206) zauważa, że młodzież w społeczeństwach zachodnich od około 14. roku życia zaczyna ciężać ku takim formom zachowania, normom, modzie, muzyce, obecnym

w młodzieżowej kulturze, które wydają się opóźniać moment inicjacji, tak jakby liczyła, że „wtajemniczenie nastąpi gdzieś po drodze samo”. Jednak takie wtajemniczenie nie następuje, przejściowy okres między dzieciństwem a dorosłością przedłuża się w czasie, sprawiając, że często młody człowiek balansuje na niebezpiecznej granicy patologii. Pojawienie się tych „szaleństw” jest, według Ventury, wyzwaniem rzuconym w stronę starszego pokolenia, że nadszedł moment odpowiedni dla inicjacji, i wołaniem o odzew. Jednak współczesne formy przekraczania progu dorosłości niewiele mają wspólnego z wtajemniczeniem, jakie dawała inicjacja społeczności archaicznych. Specyfika społeczeństwa industrialnego sprawiła, że rytuały przejścia zaniknęły dzisiaj niemal zupełnie.

Młody człowiek, wstępując w dorosłe życie, rości sobie prawo do odrzucania tradycji.

„Wewnętrzna równowaga społeczności, w której rozpadowi uległy instytucje wychowawcze, zostaje zachwiana przez przerost grup alternatywnych w stosunku do tradycyjnych struktur wspólnotowo-integrujących. Grupy te (partie rewolucyjne, środowiska kontrkulturowe, gangi przestępcze) tworzą równie bogato zhierarchizowane struktury, umożliwiające ich członkom integrację, zorientowane są jednak wrogo wobec pierwotnych – służących im czasami za model – struktur dorosłego społeczeństwa” (Tabor 1992, s. 49).

Kontekstem dla wszelkich poszukiwań moratoryjnych, będących odpowiednikiem klasycznych rytuałów przejścia, jest współcześnie kultura młodzieżowa. Wyodrębniła się ona w latach pięćdziesiątych, a przyczyniły się do tego: przedłużenie obowiązkowego okresu edukacji, powojenny wyż demograficzny, który sprawił, że w krajach przemysłowych prawie połowę populacji stanowili ludzie między 14. a 25. rokiem życia, upowszechnienie tanich, przenośnych, masowych „nośników” informacji, takich jak płyta winylowa i radio tranzystorowe, a później telewizja, które umożliwiły globalne upowszechnienie się pewnych mód i nurtów kulturowych, a przede wszystkim przyczyniły się do eksplozji muzyki rockandrollowej, niosącej specyficzny przekaz.

Kiedy inicjacja w dorosłość odbywa się bez przewodnika, przez co rozumiemy zarówno brak istotnej obecności osób starszych tak z rodziny, jak i spoza niej, jak i szerzej, brak zakotwiczenia w tradycji, którą reprezentowali inicjujący starcy, inicjowany może liczyć na potwierdzenie jedynie w zamkniętym kręgu własnego rówieśniczego środowiska, a napotykając w ramach swoich poszukiwań doświadczenia bliskie formom inicjacyjnym, nie potrafi ich należycie zinterpretować, umieścić w odpowiednim kontekście kulturowym.

Znajdując miejsce dla swoich poszukiwań moratoryjnych na obrzeżach kultury, gdzie lokują się ruchy zastany porządek podważające, gdzie rodzą się utopijne wizje poprawienia zastanego ładu bądź jego obalenia, młody człowiek przywołuje często, nieświadomie, motywy scenariusza inicjacyjnego. Jak trafnie zauważa Tokarski (1996), obecny w typowych wyobrażeniach alternatywnych młodzieżowych środowisk „świat na opak”; fascyna-

cja „undergroundem”, podziemnym światem wartości alternatywnych; nawiązywanie do odbiegających od głównego nurtu kultury prądów artystycznych i intelektualnych, wszystko to w dziwny sposób przywołuje, obecne na etapie marginalnym inicjacji, „odwrócenie porządku”. Przypomina typowe dla inicjacji pragnienie, by „poznać pewne niebezpieczne sytuacje, stawiać czoło próbom wyjątkowym, zapuszczać się na «tamten świat»...” (Eliade, 1997, s. 178).

Mówiąc o kulturze młodzieżowej, o subkulturach, także o socjologicznych i psychologicznych badaniach dotyczących tych zjawisk, często nie wprost zakłada się, że chodzi o poszukiwania formy ekspresji typowej dla dorastających chłopców. Frith (1981, cyt. za Brake, 1985, s. 163) wyjaśnia:

„Ponieważ większość widocznych przejawów nieprzystosowania społeczno-go (*delinquency*) odnajdywano w gangach młodych chłopców, koncepcja kultury młodzieżowej była synonimem obronnej (*assertive*) ekspresji męskości – zachowań chuligańskich, przemocy etc... Terminowi «kultura młodzieżowa» towarzyszył niewidzialny przedrostek: (męski) i (przestępczy)”.

Jeśli jest tak, jak często zakładają socjologowie (Brake, 1985), że subkultury powstają jako odpowiedź na pewne doświadczane zbiorowo trudności, to trzeba zauważyć, że jednym z istotniejszych punktów ogniskowych, wokół którego kultura młodzieżowa się koncentruje, jest pokoleniowo przeżywany kryzys „męskości”, trudność z określeniem męskiej tożsamości.

Rytuały przejścia były w większości przypadków udziałem wyłącznie chłopców, gdyż cechy określające męskosc, takie jak: pogarda dla niebezpieczeństw i bólu, gotowość do podejmowania ryzyka są wytworem kulturowym i przez wpływ społeczny musiały być wzmacniane. Znacząca przewaga rytuałów inicjacyjnych, przeznaczonych wyłącznie dla chłopców, nie wiązała się jedynie, jak mogłoby się wydawać, z dominacją mężczyzn w tych kulturach, z szerszymi niż w wypadku kobiet przywilejami, czy z większą możliwością uczestnictwa w życiu społecznym, ale wynikała również z różnic w osiągnięciu dojrzałości przez dziewczęta i chłopców.

„W przeciwieństwie do kobiety, która jest, mężczyzna musi być zrobiony. (...) Menstruacja, która otwiera możliwość posiadania dzieci, ugruntowuje kobiecą tożsamość, jest to inicjacja naturalna, dzięki niej dziewczynka staje się kobietą. U mężczyzn natomiast naturę musi zastąpić proces edukacyjny” (Pospieszyl, 1998, s. 263, za Banditer, 1993).

W większości ruchów kontestacyjnych dominują, także ilościowo, chłopcy. Nie znaczy to oczywiście, że dziewczęta nie wybierają uczestnictwa w takich grupach. W zależności od charakteru takich grup, dziewczęta są jednak w mniejszym czy większym stopniu od nich odsuwane – w subkulturach, w których podkreślany jest „kult siły”, gdzie akcentuje się dominującą, agresywną i wojowniczą stronę męskości, ich uczestnictwo jest marginalne. W subkulturach należących do tzw. „kontestacji konserwatywnej”

(Palczyn, 1993), takich jak skinheadzi czy czarni raperzy, niechęć do kobiet wyrażana jest wprost.

Pierwszym krokiem do niezależności, do zakreslenia własnej tożsamości jest dystansowanie się od tego, co uważa się za obce i zagrażające tożsamości. Marie-Louise von Franz (za Bly, 1993) dostrzegła, że wielu współczesnych mężczyzn reprezentuje typ nazwany przez nią *puer aeternus* – wieczny chłopiec, którego charakteryzuje niechęć wobec wszystkiego, co przyziemne, zachowawcze, a co wyraża negatywną stronę macierzyńskiej kobiecości. Stąd pragnienie lotu, wzbijania się ku górze, które kojarzy się z zerwaniem ze światem matki – pierwszym krokiem ku inicjacji dojrzałości.

W sytuacji nieobecności ojca w wychowaniu syna, fizycznej, psychicznej czy spowodowanej nadawaniem mu negatywnej kulturowej oceny, bardzo trudne staje się zerwanie więzów z matką, uniezależnienie się a jednocześnie przyjęcie męskiej tożsamości.

Starcy dokonujący inicjacji w kulturach plemiennych powtarzali, co podkreśla Bly (1993, s. 28), iż „chłopiec potrzebuje drugich narodzin, tym razem nie z kobiety, ale z mężczyzny”. Młody człowiek w kulturach tradycyjnych nie mógł stać się dorosły, nim, dzięki odpowiednim rytuałom, nie uśmiercono w nim symbolicznie uzależnionego od matki dziecka. Jeśli takie rozluźnienie więzów nie nastąpi, mężczyzna pozostanie niedojrzały i będzie powtarzał w nieskończoność typowe dla zdobywania niezależności w wieku dorastania formy zachowania – bunt, przesadne epatowanie swoją siłą i walecznością, odrzucanie tego, co kobiece i zagrażające męskiej tożsamości, poszukiwanie potwierdzających chwiejną tożsamość idoli.

„Brak pewności co do swojej męskiej tożsamości zawsze odzwierciedlony będzie w jakimś spaczeniu relacji do płci przeciwnej; czy to będzie deprecjonowanie kobiet, izolowanie się od nich, czy też przyjęcie oferowanych współczesnemu mężczyźnie stereotypowych tożsamości – playboya, Don Juana, Macho” (Eichelberger, 1998).

Innym często pojawiającym się wątkiem scenariuszy inicjacyjnych jest nawiązywanie w kulturze rockowej do ekstatycznego typu doświadczenia religijnego. W historii kultury rockowej pojawiły się religijne fascynacje religiami Orientu, islamem, szamanizmem i satanizmem, ale zawsze silnie przejawiał się emocjonalny i zmysłowy sposób doświadczania rzeczywistości, zakorzeniony w kulturze Afroamerykanów. Sukenick (1995, s. 40), przywołując historię nowojorskiej bohemy, stwierdził, że typowy dla tego środowiska był „głód dionizyjskiej wolności”; być może był tam obecny również głód dionizyjskiej religijności, opartej na intensywnym, angażującym ciało, przejawiającym się w ruchu doświadczeniu świętości. Atrakcyjność alternatywy kulturalnej, jak twierdzi na podstawie własnych doświadczeń, bierze się stąd, że dla ruchu tego bardziej typowa jest „pogoń za tygrysem przyjemności niż powolny marsz wołowym zaprzęgiem obowiązku” (tamże, s. 6). Stąd może fascynacja czarną muzyką i spontaniczną religijnością, tak odmienną od współczesnego chrześcijaństwa.



Korzenie rocka sięgają więc religijnej tradycji czarnych mieszkańców Ameryki, szczególnie zaś Kościoła zielonoświątkowców, gdzie obecny był zabarwiony ekstazą typ doświadczania *sacrum*, osiągany dzięki ruchowi i zaangażowaniu ciała. To w tym kościele, wierni szczególnie cenią uzewnętrzniające się dary Ducha Świętego, takie jak uzdrawianie, „mówienie językami” czy „powalenie Duchem Świętym”, kiedy to uczestnik nabożeństwa pada w uniesieniu, „obezwładniony łaską Bożą” (Turner, 1997, s. 16). Jak twierdzi w dalszej części swojej interpretacji:

„...rock nad roll w samej swej istocie zawiera jakieś poszukiwanie, które znajduje odpowiednik w poszukiwaniach religijnych (...) w swym najlepszym wydaniu stanowi wyraz tęsknoty za doświadczeniem transcendencji, którego to doświadczenia odmawia współczesny świat” (Turner, 1997, s. 12).

Odwołanie się do sfery religijnej odnajdujemy również w określających relacje twórca–odbiorca terminach idol i fan. Etymologicznie słowo „fan” pochodzi od łacińskiego *fanum* i dalej od archaicznego *fari*, co oznaczało „przemawiać językiem bogów”. *Fanum* oznacza świątynię, świętość. „Fan” to określenie zarówno tego, kto za pomocą świętej formuły ustanawia obszar święty, jak i tego, kto w ten obszar wkracza (Gołaszewski, 1990).

Analizując sposób odnoszenia się współczesnych odbiorców muzyki rockowej do emocji, jakie ona w nich wywołuje, przyglądając się pewnym dominującym, preferowanym kategoriom estetycznym do jej opisu używanym, można również dostrzec pewne odwołania do ekstatycznego typu religijności. Słowem-kluczem chętnie i często używanym przez rockowych fanów jest słowo „czad”. Jak pisze Kajtoch (1999):

„...jako trujący (czad), kojarzy się z oszołomieniem – wysoko cenionym odczuciem estetycznym. Jako produkt spalania węgla – kojarzy się z reakcją wyzwalającą energię, tak przez słuchaczy rocka cenioną i pożądaną”.

Na podobnej zasadzie znajdują zastosowanie terminy związane z siłą (power, „potężne brzmienie”), z ciężarem, przytłoczeniem, z energią („nieźle kopia, z tą samą energią jak dawniej”), czy z ogniem i innymi „gorącymi” substancjami („ognisty *punk rock*”, „kapele, które grały siarę”, „wysokooktanowy punkowy czadzik”) (cytaty z zinów punkowych „Pasażer” i „Bunkier. Punk Zine – Lębork”, za Kajtoch, 1999, s. 31–32)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Warto w tym miejscu przypomnieć za Eliade (1994, s. 470–471), że idea kojarząca specyficznie rozumianą moc duchową czy wymiar doświadczenia religijnego z doznaniem „ciepła” nie jest nowa. Wiele plemion archaicznych wyobrażało sobie magiczno-religijną moc jako „palącą”, „parzącą”, „wrzącą”, kojarzącą się z ogniem i z żarem, a w rytuałach inicjacyjnych, zwłaszcza szamańskich i typu wojowniczego, pojawiała się „próba panowania nad ogniem”. Z powodu niezwykłych właściwości przypisywanych „ciepłu” wielu magów i czarowników – jak twierdzi Eliade – piło wodę z pieprzem i jadło niezwykle pikantne rośliny, by powiększyć swoją wewnętrzną moc. Takiemu celowi służyły łącznie inicjacyjne w Ameryce Północnej. Zdaniem Eliadego, również używanie narkotyków może być wyrazem poszukiwania „wewnętrznego ciepła” – w archaicznej logice „spalenie” pewnych ziół powiększa „wewnętrzny żar”.

Inne cenne, a odnajdywane przez młodych ludzi w muzyce kategorii to „trans” i „odjazd”, wszystkie zaś, opisując doznania estetyczne, zbliżają się, w wyniku użycia hiperbolizacji czy też z powodu rzeczywistych tęsknot, do granicy ekstatycznego oszołomienia, utraty świadomości, wstrząsu, szaleństwa, choroby psychicznej czy śmierci. Czasem pojawia się nawet wprost odwołanie do typowego dla obrzędów inicjacyjnych „zejścia do piekieł” („na scenę wyszedł *Vader* (nazwa zespołu), by zabrać nas w czeluście piekieł”).

Trzeba zaznaczyć, że deklaracje wygłaszane przez twórców i zwolenników szeroko rozumianej kultury rockowej, zawierające zwykle sprzeciw wobec oficjalnych instytucji i zastanych struktur społecznych, siłą rzeczy odnoszą się wrogo do wszelkich form religijności. Oznacza to, w myśl tezy Eliadego, religijność nieuświadomioną, która przejawia się najczęściej sakralizacją sfery hedonicznej.

Zaskakujące wydają się też pewne rytuały rockowego koncertu, takie jak *stage diving* – rzucanie się zarówno wykonawców, jak i widzów koncertów rockowych, by być niesionym na wyciągniętych rękach (ryty wznoszenia u Eliadego); *head-banding* – uderzanie się pięściami po głowie w czasie rytmicznego podskakiwania w rytm muzyki; *moshing* – taniec wykonywany w zwartej grupie podczas koncertu, którego uczestnicy przejawiają postawę „kontrolowanej agresji”; *slam – dancing* – atakowanie ciałem, odbijanie się od ścian, estrady; czy w końcu *pogo* – taniec punków, za którego twórcę uznaje się Sida Viciousa z *The Sex Pistols*, sztandarowego zespołu angielskiej eksplozji punka z 1977 roku. W swojej podstawowej formie polega na podskakiwaniu z rękami przyciśniętymi do boków, ale przyjmować może inne formy, które Krawczyk (1992) sklasyfikował jako: młyn, tango, łańcuch i kujawiak. Tańce te, jak wskazują badacze, pełnią funkcję terapeutyczną i stanowią substytut dotyku we współczesnej rodzinie (Dobroczyński, 1995). Można w nich widzieć również manifestację wspólnoty i aktywnego uczestnictwa publiczności w rytuale koncertu, próbę łamania tradycyjnie znaczonej przez scenę granicy twórcy – odbiorca (Pęczak, 1991), dodajmy na marginesie, że kiedyś, w antycznym teatrze ta granica była granicą: *sacrum* – *profanum*. Nasuwają się tu jednak jednoznaczne skojarzenia z ekstatycznymi tańcami szmanów, które nie są jedynie formą wyładowania negatywnej energii, ale techniką służącą uzyskaniu szczególnego stanu duchowego. Natomiast wystawianie się na miażdżenie, na razy, obecne w tych formach ekspresji, nasuwa skojarzenie z „kawałkowaniem” ciał inicjowanych, oddawaniem ich „na pożarcie” mitycznym istotom, przypomina wszystkie te momenty, które były symbolicznym odbiciem śmierci inicjacyjnej.

W kulturze młodzieżowej powraca się niejako do ekstatycznych form świątecznej sakralności, jednak brak zakorzenienia w sakralnym porządku powoduje, że młodzi ludzie stają się, jak to ujął Tabor (1992), „więźniami karnawału”; poszukują dionizyjskich, silnych przeżyć, jednak nie przynoszą im one poszukiwanej pewności „bycia wtajemniczonym”, i nie potrafią, czy nie chcą oni wrócić do zwykłego, pełnego codziennych

obowiązków i prozaicznych czynności, życia; nie włączają się w życie zwyczajne po doświadczeniu chaosu i odwrócenia norm w fazie marginalnej inicjacji, koniecznej dla dopełnienia rytuału integracji ze społecznością dorosłych.

### □ 3. Zakończenie

Czy niezakorzenione w kulturowo-religijnym dziedzictwie formy inicjacji mogą być efektywne, czy zmieniają młodych ludzi w takim stopniu, jak czyniły to tradycyjne rytuały przejścia? Czy przygotowują ich równie skutecznie do dorosłego życia? We współczesnym, złożonym społeczeństwie niemal niemożliwe wydaje się przekazanie jednoznacznej informacji o roli, jaką przyjdzie pełnić młodemu człowiekowi w dorosłym życiu, a system wartości, jaki próbuje się mu przekazać w wychowaniu, musi konkurować z licznymi odmiennymi systemami porządkowania rzeczywistości, dostępnymi w „globalnej wiosce”.

W przedstawionym wyżej opracowaniu próbowano odnieść się do obecnej na gruncie antropologii filozoficznej tezy o uniwersalności scenariuszy inicjacyjnych, wskazując na ich istotną rolę w procesie „nabywania czy tworzenia” tożsamości. Porównywaliśmy tu dwie kulturowe formy wspomagania kryzysu towarzyszącego kształtowaniu tożsamości – rytuał przejścia i moratorium psychospołeczne. Postawiona została teza, że pewne przejawy kultury tworzonej i preferowanej przez młodzież, pewne style bycia, próby odnoszenia się do rzeczywistości, noszą piętno dawnych scenariuszy inicjacyjnych i jako takie są wyrazem pewnych „poszukiwań”. Są to często zdeformowane i spaczne, nierzadko zagrażające dalszemu rozwojowi, próby sprostania wyzwaniom egzystencji. Wyrażają one jednak tęsknotę za „czymś zupełnie innym”, czymś, czego próżno by szukać w głównym nurcie umasowionej kultury.

Jaka jest rola scenariuszy inicjacyjnych w dzisiejszych realiach? Przytoczmy na koniec refleksję Eliadego na ten temat.

„Nawet jeśli inicjacyjny charakter prób nie jest już zrozumiały jako taki, niemniej prawdą jest, że człowiek staje się sobą dopiero po rozwiązaniu szeregu sytuacji beznadziejnie trudnych, a nawet niebezpiecznych; to znaczy po doznaniu «mąk» i «śmierci», po których następuje przebudzenie do jakościowo odmiennego, ponieważ «odnowionego» życia”. (...) (Eliade, 1997, s. 180).

