

Łukasz Olędzki
Instytut Prahistorii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

Archeologia i rytuał¹

Nowa historia kulturowa to historia spotkań kulturowych

Ewa Domańska

Wprowadzenie:

Rytuał będący tematem tego referatu był rozumiany w różny sposób tak, jak różne postacie on przyjmuje. Pojęcie rytuału, moim zdaniem, wymyka się rygorowi naukowemu. Badając rytuał przez pryzmat „obiektywizmu” naukowego nigdy nie dotrzemy do sensów, jakie on stwarza i egzemplifikuje do końca, zawsze coś będzie nam umykać. To coś można nazwać doświadczeniem rytuału, stanem być może czysto emocjonalnym, nie pozwalającym ująć się w ramach porządku języka. Archeologia jako nauka spotyka się z rytuałem praktycznie zawsze, gdyż jest on wszechobecny w kulturach człowieka. Nie mam tu na myśli uniwersalistycznych koncepcji naukowych dotyczących rytuału, gdyż, moim zdaniem, takie jego ujęcie nie jest możliwe. Rytuał jako zjawisko, fenomen czy instytucja, w zależności, do jakiej tradycji badawczej się odniesiemy, istnieje, moim zdaniem, tylko jako pewna metafora badawcza próbująca w karkołomny sposób opisać coś, co wymyka się rozumieniu naukowemu, a ma postać mglistą, migoczącą, by znów odwołać się do jakiejś metanarracji. **Archeologia i rytuał**, w ogromnej przewadze, to zbiór zdroworozsądkowych osądów o czymś, co nie mieści się w kategorii zdrowego rozsądku, abstrahując tu od imputacji kulturowej dokonywanej podczas badań naukowych, gdyż dziś już jest to truizm, za którym nie czai się żadna rewolucja czy odczarowanie świata. Żyjemy w świecie, gdzie nie ma „Wielkiej Prawdy”, a potrzeba wielkich narracji stała się celem tak nieosiągalnym, że praktycznie nieobecnym. W świecie tym odmówiono nam możliwości posiadania wiedzy o przeszłości, możliwości jej badania czy docierania do niej przez pryzmat źródeł wiedzy/nauki. Nasuwa się nieznośne pytanie, czy to oznacza, że nie mają sensu badania przeszłości, a tym samym rytuału w przeszłości, czy pozostało nam tylko, jak to ujął pewien rozgoryczony archeolog, szaleńcze obracanie się wokół **własnej** osi w pogoni za **własnym** ogonem? Moim zdaniem, odpowiedź brzmi **NIE** i rozwinięciem tej odpowiedzi jest ten referat. Rytuał jest tu także metaforą poznania, dotarcia do przeszłości. Rytuał bowiem służy, moim zdaniem, spotykaniu się z Innością, po to aby uczynić z niej część znanego świata.

¹ Chciałbym w tym miejscu bardzo serdecznie podziękować Pani Profesor Danucie Mincie-Tworzowskiej za jej życzliwość i zachętę do pracy nad tym referatem oraz jej cenne uwagi dotyczące tekstu.

Kategoria doświadczenia jest tą kategorią, która według mnie może wznieść odrobinę światła w ciemnościach przeszłości. Rozumiana jako rodzaj poznania stwarza nowe horyzonty dla „eksploracji” przeszłości. To doświadczenie to rodzaj przeżycia, spotkania z przeszłością nie zawsze pozwalającego ująć się w słowa, a każda taka próba jest wynikiem translacji, oswojenia czy metaforyzowania. W kręgu tak zwanych nauk historycznych pojawiły się koncepcje naukowe próbujące przewartościować relację badacza do przeszłości, a ich rysem charakterystycznym jest większy nacisk, a może otwarte odwołanie się do indywidualnego doświadczenia przeszłości przez badacza. W tym momencie tekst może wydawać się niekonsekwentnym, można zapytać o związek poruszanej poniżej problematyki z rytuałem. A więc kilka słów wyjaśnienia. Problematyka związana z doświadczeniem przeszłości jest dla mnie ściśle związana z tematem tego referatu. Tylko przez pryzmat indywidualnego doświadczenia możemy przewartościować rozumienie **archeologii rytuału**, i co najważniejsze, podejście takie, moim zdaniem, wydaje się być bardziej szczerym wobec poruszanej problematyki. Rytuał nierozdzielnie łączy się z indywidualnymi emocjami, które znajdują wspólny sens w jego ramach. Badacze próbujący przewartościować kategorię doświadczenia odwołują się do relacji pomiędzy indywidualnym doświadczeniem i zbiorową świadomością. Postaram się szerzej to wyjaśnić w podsumowaniu tej części wystąpienia.

Mówiąc o doświadczeniu w badaniach nad przeszłością trudno nie odwołać się do koncepcji doświadczenia stworzonej przez Franklina Ankersmita. W naukach historycznych, podobnie jak w innych naukach humanistycznych, tak zwany kryzys postmodernistyczny odbił się szerokim echem, a jeśli ktoś z tą tezą się nie zgodzi, musi choć przyznać, że nauki historyczne (mam tu na myśli nauki przyjmujące jako swój przedmiot badań przeszłość człowieka) nie pozostały wobec niego obojętne. Kryzys prawdy naukowej spowodował, jak to ujęła Ewa Domańska (1999, s.101), że:

(...) przeszłość stała się wielką bezkształtną masą, w której każdy historyk może wykopać swoją małą dziurę nie narażając się nawet na spotkanie z kolegami (...) i nie wiedząc nawet w jakim stosunku pozostają rezultaty jego pracy z historią jako całością.

Koncepcja Franklina Ankersmita w kontekście owego kryzysu staje się lekarstwem, uzdrowieniem, ponownym zaczarowaniem przeszłości, lecz jednocześnie jest ona konsekwencją tego kryzysu. Propozycja ta zakłada, wbrew retoryce postmodernistycznej, nie tylko istnienie przeszłej rzeczywistości, ale możliwość dotarcia do niej, lecz zarazem podkreśla indywidualność tego doznania. Ankersmit uważa, że sytuacja w nauce zmusza naukowców do opowiedzenia się po stronie języka (czyli postmodernizmu) lub po stronie doświadczenia. On sam opowiada się po stronie doświadczenia, gdyż uważa, że kryzys przedstawiania można przełamać jedynie poprzez odwołanie się do kategorii doświadczenia. Pisarstwo historyczne jest najbardziej odpowiednią dyscypliną by zwrócić się w stronę doświadczenia jako kategorii poznania

(Domańska 1999, s.103). U podstaw tego założenia leży przeświadczenie o pozawerbalnym istnieniu doświadczenia, o niezależności tego doświadczenia oraz o możliwości bezpośredniego doświadczenia przeszłości, czy też może szerzej, rzeczywistości (Domańska 1999, s.104). Ta niezależność doświadczenia wpływa stąd, że mimo jego zależności od kontekstu, ten kontekst wcale nie musi wpływać na jego treść (Ankersmit 1997, s.28). Jako inspirację dla koncepcji doświadczenia Ankersmita można uznać między innymi neopragmatyzm amerykański, a szczególnie koncepcję doświadczenia estetycznego zaproponowaną przez Johna Deweya. Z drugiej strony Ankersmit odwołał się do idei „doznania historycznego” zaproponowanej przez Johana Huizingę. Huizinga określa doznanie historyczne jako łaskę doświadczenia historycznego, co można rozumieć jako pochwałę dla najbardziej intymnych odczuć historyka. Historyk jest najbardziej doskonałym narzędziem do badania przeszłości, choć jego doświadczenia są zawsze doświadczeniami zaledwie fragmentów przeszłości, których podstawową cechą jest ich przeciwstawność wobec panujących przeświadczeń o naturze rzeczywistości (Domańska 1999, s.106-107). Doświadczenie rozumiane jako doznanie (w odróżnieniu od obserwacji czy wrażenia) prowadzi do prawdy mieszczącej się w rzeczywistości. Jest to doświadczenie quasi-mistyczne, prowadzące wprost ku istocie świata (Domańska 1999, s.108). Ankersmit doświadczenie historyczne charakteryzuje tym, że jest ono wywoływane przez trywialne przedmioty o wiekowo niezmiennym charakterze. Jest ono oszołomieniem chwilą, co można rozumieć jako coś, co historyk bardziej przeżywa i nie jest w stanie świadomie tego wywołać i powtórzyć. I wreszcie w doświadczeniu tym historyk ma wrażenie bycia w bezpośrednim i absolutnie autentycznym kontakcie z przeszłością, co związane jest bardziej ze zmysłem dotyku, niż z jakimkolwiek innym (Ankersmit 1997, s.28). Tak rozumiane doświadczenie koresponduje z ideą pragmatycznego doświadczenia estetycznego Johna Deweya, które można rozumieć jako formę tego co zawarte w kontekście, gdyż w doświadczeniu owym przedmiot zostaje wyniesiony ponad historycznie zdeterminowany kontekst, a podmiot zostaje nagle oddzielony od strumienia doświadczeń, w których normalnie uczestniczy (Domańska 1999, s.110). W odróżnieniu od doświadczenia pasywnego, gdzie nie ma znaczenia podmiot oraz od doświadczenia gdzie przedmiot traci znaczenie, doświadczenie estetyczne jest możliwe tylko wówczas, gdy owe dwa ekstrema ulegną zrównoważeniu lub, inaczej to ujmując, kiedy relacja między podmiotem a rzeczywistością nie zostaje zdominowana przez żadne z nich. Zjawisko to można określić jako harmonię, która musi zająć pomiędzy podmiotem i przedmiotem doświadczenia, co zakłada aktywność obu stron, a efektem jest autentyczność doznania (Domańska 1999, s.111-112).

Franklin Ankersmit stawia tezę, że najbardziej intensywnym i autentycznym doświadczeniem przeszłości jest nostalgiami nostalgiczne wspomnienie. Taki typ doznania przerzuca pomost pomiędzy fizyczną rzeczywistością a realnością emocji i uczuć. W doznaniu tym szczególnie istotne jest silne podkreślenie dystansu i różnicy pomiędzy teraźniejszością i przeszłością. Doświadczenie to nie jest przeszłością samą w sobie, lecz poczuciem jej niedostępności, uczuciem bezpowrotnej straty. Jest to swoisty akt sublimacji, przeszłość staje się czarowna, pożądana, ale niedostępna (Domańska 1999, s.113-114). Doświadczenie historyczne jest rozumiane przez Ankersmita jako doświadczenie czegoś, co było

częścią nas samych, ale stało się obce, co wyklucza według tego autora możliwość „zagarnięcia” przeszłości, gdyż nie jest możliwe jej oswojenie. Takie doświadczenie zachodzi wówczas, gdy część nas samych, czy naszej tożsamości kulturowej, staje się niezależna, a przez to możliwa do poddania aktowi uprzedmiotowienia historycznego (Domańska 1999, s.114). Ostatecznie Ankersmit odwołuje się do traumy, aby scharakteryzować naturę doświadczenia historycznego. Twierdzi on, że jedynymi momentami gdy doświadczamy prawdziwej natury rzeczywistości są chwile traumy, będącej zaskoczeniem, raną zadaną przez świat. Jest to doznanie tak silne, że nasze przekonania oraz oczekiwania roztrzaskują się na fragmenty. Stąd realna historia jest wynikiem zbiorowych doświadczeń traumatycznych. Przeszłość jest zawsze bolesna, gdyż jest spotkaniem ze śmiercią, a naturą tego spotkania jest to, że rejestruje ono tylko siłę doświadczeń, skalę emocji (Domańska 1999, s.115). W doświadczeniu tym zawiera się konflikt pomiędzy pamięcią i historią, polegający na tym, że te doświadczenia, emocje nigdy nie będą zapomniane, lecz jednocześnie też nigdy nie będą zapamiętane, a rozwiązaniem tego konfliktu może być tylko estetyka. Dyskurs historyczny należałoby zastąpić dyskursem pamięci, odnoszącym się do przeszłości, lecz jej nie penetrującym. Pamięć można uobecniać, np. w postaci pomników, które wskazują pewien punkt odniesienia. Ankersmit proponuje zastąpić klasyczną parę historia/tekst parą pamięć/pomnik. Doświadczenie przeszłości jest związane z traumą, gdyż jest ono przeżyciem, czymś jednostkowym i niepowtarzalnym, doznaniem bardzo osobistym, związanym ze ściśle określonym momentem życia, co wyklucza możliwość jego powtórzenia. Historyk częściej jednak doznaje wtórnego doświadczenia przeszłości wywołującego nostalgię i melancholię (Domańska 1999, s.115-116). Doświadczenie historyczne według Ankersmita charakteryzuje się mechanizmem wyparcia zawartym w jego naturze. Odnosząc to np. do *Historii mentalności* określa on ją jako „historię nieoswojonego”, czy tajemniczego. Uczucie to można scharakteryzować za Freudem jako uczucie strachu lub niepokoju w sytuacji, która zdaje się potwierdzać omnipotencję myśli. W świetle takich założeń „nieoswojone” jest konstytuowane przez przerażające doświadczenia, które zostały wyparte do podświadomości i powróciły w określonych okolicznościach (Domańska 1999, s.117).

Ankersmit podnosi problem pamięci w swych rozważaniach nad naturą doświadczenia historycznego. Pamięć jako taka może być rozumiana w różnoraki sposób. W tym miejscu chciałbym się odwołać się do dwóch rodzajów pamięci zaproponowanych przez Antoona Van den Braembussche. Pierwszy rodzaj pamięci to ścieżka dostępu do „przeszłości” prowadząca przez jej doświadczenie i subiektywne ślady, które owe doświadczenia zostawiły w pamięci. Przeszłość tak rozumiana jest wkomponowana w przeszłe doświadczenia i można ją rozumieć jako wspomnienie. Pamięć można także rozumieć jako ścieżkę wiedzącą poprzez obecność przeszłości we współczesnej świadomości i ten rodzaj pamięci można rozumieć jako świadomość historyczną (Van den Braembussche 1997, s.104). Przeszłości możemy doświadczyć w różny sposób – zwiedzając średniowieczną katedrę, oglądając miejsce, w którym odbyła się sławna bitwa, czy też gdy dajemy się ponieść narracji wprawnego historyka. Możemy ową przeszłość poczuć i doznać, możemy jej doświadczyć jako czegoś realnego i niezapomnianego. Możemy

uświadomić sobie, że jesteśmy częścią tej przeszłości, że ta przeszłość jest stale w nas obecna (Van den Braembussche 1997, s.105). Na nasze doświadczenie przeszłości ma wpływ zarówno wspomnienie, jak i świadomość historyczna, nie mniej te dwa rodzaje pamięci różnią się od siebie zasadniczo. Świadomość historyczna to rodzaj ideologii rozbudowanej w wyraźny i dosadny dyskurs służący konkretnym interesom. Jest ona nastawiona na problemy współczesne i rozpatruje, postrzega przeszłość w kategoriach teraźniejszości. Wspomnienie natomiast odnosi się do zakorzenionej mentalności, jest mniej dosadne, a nawet ukryte lub nieuświadomiane. Wspomnienie postrzega przeszłość we własnych kategoriach, zorientowane jest na re-odtworzenie sposobu, w jaki przeszłość została przeżyta (Van den Braembussche 1997, s.106). Przy takim rozumieniu pamięci propozycje Franklina Ankersmita odnoszą się raczej do wspomnienia niż świadomości historycznej, jako bardziej autentycznego doświadczenia przeszłości, lecz podkreślić należy, że kształt tego wspomnienia może być także zależny od świadomości historycznej.

Ewa Domańska wskazuje na inne rozumienie doświadczenia historycznego. Według tej autorki Ankersmit odnosząc się do estetyki unika bezpośredniego odwołania się do metafizyki. Jednak estetyka jest najdłuższą drogą do metafizyki, podobnie jak metafora rozumiana jako omnipotentna metoda poznania (Domańska 1999, s.119). Moim zdaniem, jeśli nawet kategoria doświadczenia zaproponowana przez Ankersmita jest tylko metaforą, to jest to metafora niezwykła, nie mająca odniesienia w klasycznej historii, a podnosząca bardzo ważne kwestie indywidualnych relacji pomiędzy historykiem a przeszłością, z którą chce się spotykać. Taki rodzaj spotkania, w między światach, jak to określiła Ewa Domańska, można także rozpatrywać w kategoriach ciała. W takim ujęciu założenia te byłyby doświadczeniem dotknięcia czegoś materialnego, tkwiącego swymi fantazmatycznymi źródłami w przeszłości. Doświadczenie to pozwalałoby potwierdzić przynależność do tego świata, jednocześnie wrażenie dotyku może wyprowadzić nas poza sferę tekstu (Domańska 1999, s.120). Dotyk przywodzi na myśl bezpośredni kontakt, a więc pozbawiony jest on relatywizmu. Odmienne wzrok oraz to co wizualne zawsze jest naznaczone piętnem relatywizmu, co wynika z tego, że oko porusza się, manipuluje obrazem. W spojrzeniu ponadto zawarta jest rywalizacja, nie ma dialogu pomiędzy widzianym, a patrzącym. Ten kto rzuca spojrzenie zawsze jest podmiotem, a ten który jest jego celem staje się zawsze przedmiotem (Bakke 2000, s.58, 85) Wydaje mi się, że w podobny sposób można scharakteryzować akt słyszenia. Dotyk natomiast wiąże się z bezpośrednim kontaktem, z konkretnym miejscem i czasem, nie popadając w pułapkę zagarnięcia całości, jak jest to w przypadku wzroku i słuchu. Dotyk jest doznaniem fragmentarycznym, ale za to jest on bliższy prawdy, gdyż nigdy nie wykracza poza swój czas i miejsce. Dotyk jest pierwotny, związany z życiem prenatalnym, wykształcającym się przed słuchem i wzrokiem. Zawsze wymaga odpowiednich warunków – czasu, trwania, aby kontakt mógł zaistnieć, gdyż obraz wytwarzany w umyśle wskutek dotyku zawsze powstaje diachronicznie, a nie synchronicznie jak ma to miejsce w przypadku wzroku. Dotyk wymaga także dopasowania powierzchni uczestników tego aktu, co związane jest z wyczuwaniem powierzchni, rozumianej w aspekcie jakościowym, a tą jakością mogą być faktura, ciepłota, konsystencja, kształt (Bakke 2000, s.84-85). Ów dotyk można traktować jako metaforę poznania, jest on doświadczeniem miejsca, czasu

i określonej skali emocji. Nie jest tylko doświadczeniem fizycznym. Można dotknąć myśli i można myślą dotknąć. Dotyk przeszłości jest swoistym doznaniem, związanym ze szczególnymi chwilami i miejscami. Podobnie rytuał jest zjawiskiem szczególnym, a jego funkcją jest kulturowe ustanowienie tej szczególności. Z drugiej strony dotyk jest doświadczeniem fragmentarycznym, pozostającym w określonym kontekście. I tu znów można wskazać analogię do rytuału, którego ważną cechą jest kontekstowość.

Powyższe idee odnoszące się do problemu „docierania” do przeszłości zakładają emocjonalny stosunek z przeszłością. Można by się zastanowić czy przeszłość w rozumieniu archeologicznym, to znaczy zazwyczaj bardzo odległa, obca, może taki stosunek prowokować. Przeszłość klasycznej archeologii, tej z opracowań stanowisk, materiałów, zabytków na pewno nie. Taka archeologia zawsze miała kompleks bycia nauką nie dość ścisłą, suchą, pozbawioną emocji. Jednakże w praktyce archeologicznej zawarte jest coś w rodzaju melancholii, nad stratą przeszłości, nad niemożliwością zagarnięcia jej w całości. Archeologia często gubi się w domysłach, a archeolodzy w tym zagubieniu aplikują jej rozwiązania coraz bardziej techniczne, coraz bardziej napastliwe, w ich mniemaniu nie pozostawiające wątpliwości i w rezultacie powiększające wartości naukowe ich dziedziny. Wartość ta jest rozumiana jako postępująca matematyzacja nauk humanistycznych. W takim podejściu przeszłość jest świadomością historyczną, ideologią w ekstremalnym wydaniu. Michael Shanks określił tradycyjne rozumienie przeszłości w archeologii jako *tree-thinking*. Posługuje się on metaforą drzewa, aby uwypuklić strukturę takiego rozumienia przeszłości. Drzewa mogą oznaczać tyle co punkt odniesienia, dostarczając bogatego symbolizmu. Szlachetne, stałe, głęboko zakorzenione, wiekowe – drzewa mają poruszającą ideologiczną potęgę. W kulturze są symbolem związku z naturą, są symbolem poprawnego wizerunku stosunków międzyludzkich w wielu tradycjach kulturowych. Symbolizują hierarchię, własność, posiadanie, tożsamość kulturową w ujęciu metaforycznym. Takie metaforyzowanie rzeczywistości można właśnie określić jako *tree-thinking*. Drzewo jest hierarchiczne, jego system informacyjny jest ustalony hierarchicznie, co wynika z jego budowy (korzenie, konary, gałęzie). Punkty indywidualne, pojedyncze są zawsze wyabstrahowane, gdyż muszą funkcjonować (w naturalnym stanie rzeczy) jako elementy większej, hierarchicznej całości. Ich jednostkowość może wyrażać się tylko ściśle określonym miejscem w systemie obiegu. Drzewa są jednością, wielkim organizmem, mimo że posiadają różne elementy, od korzeni przechodzących w konar, po wydzielające się odcinki, będące konarem rozczepiającym się na gałęzie. Jedność mimo różnic wyrażona w spójnym stanie (Shanks 1992, s.22). *Tree-thinking* pozwala tworzyć tożsamość przedmiotów, istot, pojęć, wypowiedać się o naturze tych rzeczy. Ontologiczną podstawą tego założenia jest byt, natura każdego drzewa zasadza się w bycie jako takim, który jest podstawą tożsamości, przypisania, klasyfikacji. W takim myśleniu świat jest reprodukowany w myśli. Każda książka utrzymana w tej logice prezentuje swój przedmiot narracji za pomocą zewnętrznego obrazu i warunków wewnętrznej budowy, które muszą być wynikiem przynależności do jakiejś formy pierwotnej. Odkrycie tej formy pierwotnej wymaga kopania, zejścia w głąbię, forma która jest początkiem, podwaliną naszej tożsamości. Autentyczność pochodzi z głębi. W głębi tej zawsze istnieje ograniczona liczba autentycznych wejść, rozwiązań, pozycji, punktów, które są początkiem wszystkiego.

Drzewo zawsze posiada korzenie, nie można wywodzić jego bytu od liści. W archeologii korzeniami są obiektywne źródła, korzenie potrzebują głębi, a więc trzeba je z niej wydobyć, po to aby zrozumieć, dotrzeć do przeszłości (Shanks 1992, s.24).

Czy więc archeologia znalazła drogę do przeszłości, utworzoną w świętym porządku istnienia, który ma zawsze swe korzenie i usychające gałęzie? Korzenie te, „fakty” archeologiczne są kreowane w ludzkim doświadczeniu, poprzez sensory istnienia, w terminach i aplikacjach do nich, w opisach i atrybutach im przypisywanym, w procesie deskrypcyjnym nadawania im statusu istnienia, a raczej zaistnienia w społecznej praktyce archeologii (Shanks 1992, s.26). A więc i przeszłość archeologiczna jest niczym więcej (a może aż) niż częścią teraźniejszości, częścią nas samych, o charakterze partykularnym, by nie rzecz ideologicznym. Fakt archeologiczny, niech to będzie przysłowiowa skorupa, nawet z ornamentem, potrzebuje tożsamości, ontologicznie rozumianego aktu nadania jej statusu rzeczy istniejącej. Skorupa ta zawsze jest fragmentem większej całości, a przynależność tą można wykazać hierarchicznie. Jest ona częścią jakiegoś naczynia ceramicznego, naczynie jest elementem jakiejś „tradycji” (np. technologicznej), a „tradycja” ta zawsze jest przypisana do konkretnego czasu i przestrzeni. Lecz ten niby ontologiczny status jest tylko metaforą, peryfrazą, która służy oswajaniu świata, oswajaniu siebie, a więc stwarzaniu siebie w fizycznie istniejącym świecie (Shanks 1992, s.31). Jest to narzędzie kreowania systemu, utwierdzania jego istnienia. Drzewo jest, jest wieczne i jest sensem wszystkiego. Przeszłości, przedmiotu badań archeologii, nie można odkryć, znaleźć przy pomocy praktyk badawczych, nie znajdziemy jej także w tekstach archeologicznych. Przeszłość badana, pisana, czytana to tylko część szerszego dyskursu, organizującego relacje międzyludzkie (Shanks 1992, s.33). Taka przeszłość istnieje tylko jako metafora samej siebie, pamięć rozpamiętująca pamięć, a jej byt jest uzależniony od społecznych potrzeb.

Michael Shanks proponuje wykorzystywać w zamian metafory hierarchicznego drzewa w porządkowaniu wiedzy, czy też może wyobrażeń o przeszłości, pluralistyczną wizję kłącza. Myślenie w postaci kłącza (*rhizome-thinking*) jest w swej naturze łączące, a nie dzielące, jak jest to w przypadku hierarchii. Jego ontologiczną podstawą są liczne następstwa i dowolne związki. Charakterystyczna dla niego jest różnorodność, wielorakość, dowolność. Tu nic nie musi mieć początku czy końca, jego naturą jest nieustanny ruch, zmiana punktów odniesienia, niestałe rozmiary i kierunek rozwoju. Kłącze jest anty-genealogiczne. Różnorodność, decentralizacja, niestabilność – kłącze jako podstawa kreowania wizerunków przeszłości. Jak sny i fantazje, swawolnie wypływające z siebie obrazy, pozornie bez wspólnego sensu, a nawet związków – mobilność, relacyjność. Książka powstała przy wykorzystaniu takiego typu myślenia nie jest opowieścią, reprezentacją, identyfikacją, jest ona nie tyle o problemie istnienia, lecz o reprodukcji, łączy się z przedmiotem swej narracji. Charakterystyczne są dla niej anarchiczne związki myśli, brak hierarchii (Shanks 1992, s.35-36).

Michael Shanks wprost odwołuje się do idei kłącza Gillesa Deleuze i Felixa Guattardiego. Idea ta opiera się na dwóch metaforach książki – książki-korzenia oraz systemu-korzonek, które można traktować

jako dwa rodzaje modelu poznania². Książka-korzeń jest obrazem drzewa świata. Jest to książka w rozumieniu klasycznym. Jej systemem myślenia jest logika binarna, która nie pojmuje wielości, a jej mocą podstawową jest jedność, korzeń palowy utrzymuje korzenie drugorzędne. System-korzonek lub inaczej korzeń wiązkowy, kłącze jest drugą postacią książki. W tej postaci zasadniczy korzeń nie istnieje, a korzenie drugorzędne intensywnie się rozwijają. Rzeczywistość objawia się niedorozwojem korzenia zasadniczego, ale jedność wciąż istnieje, jako miniona lub przyszła, jako możliwa (Deleuze, Guattardi 1988, s.222). Niemniej każdorazowo, gdy wielość zostaje ujęta w strukturę, jej wzrost jest warunkowany redukcją kombinacji. System ten nie zrywa do końca z dualizmem, z komplementarnością podmiotu i przedmiotu, jedność przedmiotu nie przestaje być sprzeczna i niemożliwa. Jest to jedność ambiwalencji, lub naddeterminacji. Świat stał się chaosem, ale książka pozostała obrazem świata, chaososem-korzonkiem zamiast kosmosem-korzeniem (Deleuze, Guattardi 1988, s.223). Dla kłącza charakterystyczne są zasady łączności i heterogeniczności polegające na tym, że dowolny punkt kłącza może i musi zostać połączony z dowolnym innym punktem. Nie ma tu wyznaczonego porządku, wszelkie ogniwa mogą być połączone dowolnie, brak tu jakiegokolwiek hierarchii. Zamiast tego jest decentracja na różne wymiary i rejestry. W kłączu, tak naprawdę, nie ma punktów czy pozycji charakterystycznych dla struktur, drzew czy korzeni. Dla kłącza charakterystyczne są linie, dla których nie ma jednostek miary, istnieje jedynie ich wielość. Pojęcie jedności w kłączu może ewentualnie funkcjonować na zasadzie sensu intersubiektywnego, przy czym sam przedrostek 'inter' jest daleko posuniętą konstrukcją. Kłącze jest metaforą stawania się światem (Deleuze, Guattardi 1988, s.224-226). Przedmiot badań naukowych ma charakter centryczny w odniesieniu do rzeczywistości, w której jest umieszczany. Jednakże w owej rzeczywistości, jeśli w ogóle można powiedzieć o niej coś pewnego, wszelkie potencjalne przedmioty badań funkcjonują w 'kłączastym' kontekście, który może przybierać formę ruchu kaskadowego, odległych odniesień (Minta-Tworzowska 2000, s.48).

Propozycja Michaela Shanksa jest kolejnym głosem w sporze o problem natury przedstawień w archeologii, w jaki sposób archeolog pisze o przeszłości, identyfikuje i klasyfikuje ją. Według Shanksa archeologia powinna być dialogiem z przeszłością. Archeolog musi zrezygnować z metod uprzedmiotowienia przeszłości. Dialog ten powinien być prowadzony nie tylko z przeszłością, lecz także ze społecznością, w której funkcjonuje archeolog. Krąg dialogu jest rozumiany przez Shanksa raczej jako sposób na życie, przywodzący na myśl odpowiedzialność i poszanowanie partnera w dialogu, a nie sztywne zasady podbijania rzeczywistości (Shanks 1992, s.56). Ten dialog to droga do poznania siebie. Kopiąc w poszukiwaniu przeszłości odkrywamy ją jako klucz do poznania siebie, znajdujemy siebie w głębokich odmiennościach. Przeszłość w nas funkcjonująca ma postać pamięci rozumianej jako wspomnienia, jest to także świadomość historyczna, gdyż ta świadomość pozwala nam ujednoczyć nasze wspomnienia, nadać im społeczny sens. Według Waltera Benjamina, na którego powołuje się Michael Shanks, pamięci nie można traktować jako instrumentu służącego do badania, eksplorowania przeszłości.

² Deleuze i Guattardi odnoszą te rodzaje do lingwistyki, a konkretnie wykorzystują je w dyskusji z koncepcją drzewa syntaktycznego Noama Chomsky'ego.

Pamięć jest teatrem przeszłości, gdzie doświadczamy jej w ciągłych nawrotach, powtórzeniach, rozrzuconych i fragmentaryczności (Shanks 1992, s.63-64). Archeologia rozumiana jako dialog z przeszłością nie zakłada jej uniwersalistycznego sensu. Dialog ten zawiera się w doświadczeniu subiektywnym, a jego celem jest refleksja nad uczuciami i doświadczeniami materialnej przeszłości, co jest tak samo istotne jak interpretacja tej przeszłości w terminach nadających jej społeczne znaczenia. Uniwersum przeszłości nie może być spójne, jest ono wachlarzem translacji i transferów poprzez różne konteksty, praktyki i doświadczenia. W doświadczaniu tego uniwersum nie ma potrzeby posiadania jednej, poprawnej interpretacji przeszłości. Przeszłość i terażniejszość są partnerami w dialogu, to dialog jest poprawną interpretacją. Ten dialog jest aktem nadawania sensu, kreowaniem znaczenia bez początku i końca, bez jedynie słusznego celu (Shanks 1992, s.79). Dziedzictwo przeszłości będące manifestacją świadomości historycznej ma naturę wymiany symbolicznej, czy nawet jest ono poświęceniem, ofiarą przeszłości dla terażniejszości. Tego aktu poświęcenia nie można rozpatrywać w kategoriach potrzeb lub zbędności. Jeśli istnieje prawda to tylko prawda aktu ofiary. Aby jej doświadczyć musi być zbadana, zrozumiana natura potęgi ofiary, która jest równocześnie zjednoczeniem z Innym. Symboliczna wymiana dziedzictwa jest raczej ofiarą i konsumpcją, niż akumulacją i zawładnięciem. Logika tego aktu polega na zrozumieniu tego co przeszłość daje terażniejszości, a konsumpcja jest tu rozumiana jako wkroczenie bez rezygnacji z siebie. Według Michaela Shanksa tak rozumiane doświadczenie przeszłości może być energią witalną jej dziedzictwa (Shanks 1992, s.108). Kategoria indywidualnego doświadczenia nie mogła zaistnieć w modernistycznej i postmodernistycznej nauce. Analizując relacje pomiędzy wiedzą, zapatrywaniami i doświadczeniem Michael Shanks zwraca uwagę, że doświadczenie w (post)modernizmie jest puste, zredukowane do czysto obrazowego, użytkowego przyswajania informacji płynących ze spektaklu życia. Wynikiem tej redukcji doświadczenia jest zjawisko we współczesnej kulturze, które można określić jako „*głód sacrum*”³, charakteryzujące się obsesyjną nostalgią i tworzonymi tradycjami ostatniej dekady. Shanks w zamian tak rozumianego doświadczenia proponuje bardziej wrażliwe podejście do kwestii doświadczenia, a mianowicie etyczny i aktywny dialog między przeszłością i terażniejszością, poetycką strategię uwypuklającą różnice pomiędzy nimi, podkreślającą odmienność i różnorodność przeszłości (Shanks 1992, s.138).

Analizując problem doświadczenia Shanks odwołuje się do koncepcji Waltera Benjamina, który określił redukcję doświadczenia w modernizmie jako jego atrofie, odebraniem doświadczeniu prawa do sensu. Samo doświadczenie przeszłości Benjamin określa jako kombinację indywidualnych doświadczeń przeszłości z kolektywną wizją przeszłości. Miejszem tak rozumianego doświadczenia zwyczajowo były różnego rodzaju festiwale, święta, ceremonie i rytuały, które zapewniały okresowe – okolicznościowe mieszanie się terażniejszości z przeszłością. Uczestnicy tego typu wydarzeń społecznych doświadczali lokalizacji czy też wplątania w szersze rozumienie rzeczywistości rozumianej jako terażniejszość wypływająca z przeszłości. Czynne uczestnictwo w społecznych przedstawieniach (*performances*)

³ Michael Shanks nie używa takiego sformułowania, a raczej określa to zjawisko jako potrzebę tradycji realizowaną w skonstruowanych wizjach owej tradycji na potrzeby konkretnych grup społecznych.

dostarczało struktury i znaczenia dla indywidualnych doświadczeń (Shanks 1992, s.138-139).

W przedstawieniach, w których ma miejsce doświadczenie, istotnym elementem jest specyficzna aura. Samo pojęcie aury odnosi się do konkretnej koncepcji rzeczywistości, która traktuje świat generalnie jako korespondujący, nie tylko jako byt, ale jako byt nadający znaczenie. Aura odnosi się do powiązań stwarzanych przez przedmiot, którą można dostrzec, poczuć poprzez inwestycje emocjonalne, i która potwierdza zgodność indywidualnego doświadczenia ze zbiorową świadomością. Aurę można także rozumieć jako oddalenie, dzięki któremu jest możliwe uwolnienie się od zwodniczego rozumowania. Shanks odnosi pojęcie aury do kwestii odkrycia archeologicznego, które jest związane ze złożonym pośrednictwem kultury materialnej (zazwyczaj) pomiędzy przeszłością a teraźniejszością. Sama aura jest pomijana w dyskursie naukowym, gdzie nie ma dla niej miejsca. Aura przywodzi na myśl dialog lecz nauka posługuje się analitycznym monologiem, odmawiając prawa głosu przedmiotowi badań. Nie mniej każde odkrycie archeologiczne, spotkanie z przeszłością wymaga pewnego karkołomnego przełożenia z języka indywidualnego doświadczenia na kolektywny dyskurs naukowy. I nie jest chyba przypadkiem podobieństwo tego zabiegu do zachowań związanych z **rytuałem**, bo tak naprawdę nauka nigdy nie jest wolna od **rytuału** (Shanks 1992, s.139-141). Artefakt nie jest tylko rzeczą, jest zawsze czymś więcej, czymś dynamicznym, zmieniającym się, jest zawsze w procesie stawania się (*becoming* w rozumieniu Victora Turnera⁴). Ten proces to zadawanie pytań o autentyczność, która, gdy jest potwierdzona, ożywia przedmiot generując odniesienia do własnego oglądu rzeczywistości, nadając mu znaczenie. Tak rozumiany artefakt posiada aurę, która oznacza, że coś jest znajome, lecz jednocześnie odległe i obce. Artefakt jest częścią obecnej tożsamości kulturowej, jest narzędziem jej wynajdywania i budowania. Dla doświadczenia w archeologii istotą jest spotkanie z przeszłością, które ma charakter intymny, lecz jest przekładane na potrzeby dyskursów naukowych, co jest równoznaczne z zatraceniem owej intymności. Być może ta utracona intymność to jedyny sposób spotkania z przeszłością, gdyż doświadczenie przeszłości ma zawsze charakter osobisty, nawet jeśli spycha to je na obrzeża naukowej ortodoksji. W tym spotkaniu tkwi potencjalny dialog z przeszłością. Takie spotkanie, dialog odbywa się na podłożu ciekawości, fascynacji, lecz także krytycyzmu, czy też może dystansu rozumianego tu w znaczeniu poczucia odrębności, inności. Tak rozumiane doświadczenie może sugerować **rytuał**, doświadczenie rzeczywistości w rytuale, będące prawie zawsze mgnieniem chwili. Doświadczenie przeszłości oscyluje pomiędzy przerażającą fantazją, a etycznym nakazem poszanowania empirycznej inności. Ów nakaz (czy też jak kto woli imperatyw) odnosi się do szacunku wobec praw podmiotów przeszłości, do unikania traktowania ich jako przedmioty, manipulowania nimi i kontrolowania ich, i wreszcie do zrozumienia ludzi z przeszłości jako aktywnych, jako interpretujących samych siebie w świecie (Shanks 1992, s.145). Według Shanksa archeologia musi znaleźć ścieżkę pomiędzy rozumowaniem analitycznym, a indywidualnym doświadczeniem. Taka droga jest moim zdaniem metaforą metody poznawania rzeczywistości. Przywodzi ona na myśl rytuał, gdyż w

⁴ Shanks nie odwołuje się bezpośrednio do metafory świata w procesie *becoming* Victora Turnera, ale jego rozumienie bytu dynamicznego jest bardzo bliskie koncepcji Turnera.

rytuale według koncepcji chociażby Victora Turnera ma miejsce zjednoczenie indywidualnych doznań świata ze społecznymi jego wizerunkami.

O rytuale

W rozważaniach archeologicznych rytuał pojawia się zazwyczaj wtórnie jako konsekwencja czy poszerzenie interpretacji analiz materiałów zabytkowych, których wynikiem jest określenie tych materiałów jako związanych z szeroko rozumianym kultem. Takie postępowanie wydaje się być naturalnym wynikiem specyfiki źródeł archeologicznych, a przynajmniej takie przeświadczenie panuje wśród archeologów. Kultowym zazwyczaj staje się wszystko to co wymyka się naszemu pojęciu racjonalności, użyteczności. Retoryka takich analiz jest bardzo konsekwentna, jej wynikiem zawsze jest określenie jakiegoś przedmiotu jako użytkowego (czyli można by powiedzieć, że proces ten polega na znalezieniu analogii, czysto formalnej zazwyczaj, wśród przedmiotów naszej codzienności), lub jako nie racjonalnego, czyli takiego przedmiotu, którego jedynym sensownym wytłumaczeniem jest charakter kultowy (tak naprawdę jest to wynik nie możliwości znalezienia analogii dzięki, której przedmiot ten może uzyskać użytkowy charakter). Imputacja kulturowa jest tu oczywista, lecz kluczowym jest pytanie czy można jej uniknąć. Krytyka postmodernistyczna odmówiła naukowcom tej możliwości. Jednakże gdyby się przyjrzeć analizom archeologicznym stanowisk określanymi jako kultowe przez pryzmat koncepcji doświadczenia Franklina Ankesmita czy Michaela Shanksa spotkanie z tą innością nabiera charakteru mniej spekulatywnego. Wydaje mi się, że ta inność objawia się archeologom szczególnie silnie w związku z badaniami nad takimi zjawiskami w pradziejach, które są określane jako kultowe, rytualne, obrzędowe czy nawet religijne. Aby prowadzić dialog z nią należy otworzyć się na wszelkie potencjalności. Stan otwarcia rozumiem tu jako postawę wobec świata – dopuszczenie wszelkich możliwości, gdzie nie możemy przewidzieć co się stanie i jaki będzie wynik naszych rozważań, lecz nie należy się tego obawiać. Jest to czysta potencjalność będąca przejawem zgody na różnorodność świata (Brach-Czaina 1999, s.27). Potrzeba nam zdarzeń niezwykłych, aby przez okowy naszych codziennych doświadczeń, spekulacji intelektu, miraży dumy ulec zjawisku zewnętrznemu, nowemu, obcemu. Zdarzenia niezwykłe wyłączone są z codzienności, lecz wystarczy, aby się pojawiły owa codzienność znika. Przez gwałtowne pojawienie się na pewien czas przenikają one i przekształcają przestrzeń egzystencjalną znosząc potoczność (Brach-Czaina 1999, s.60). Zjawiska takie mimo wymykania się rozumieniu muszą zostać poddane oswojeniu, aby mogły zaistnieć w świadomości tych, których udziałem się stały. Ten proces, moim zdaniem, polega na nadawaniu im sensu, którego ramy są wyznaczone przez światopogląd. Jak pisał Bruno Schultz:

Istotą rzeczywistości jest sens. Co nie ma sensu, nie jest dla nas rzeczywiste. Każdy fragment rzeczywistości żyje dzięki temu, że ma udział w jakimś sensie uniwersalnym. Stare kosmogonie wyrażały to sentencją, że na początku było słowo. Nienazwane nie istnieje dla nas. Nazwać coś –

znaczy włączyć to w jakiś sens uniwersalny.

(Schultz 1973, s.334)

Proces nadawania sensu może przyjmować różne postacie. Moim zdaniem **rytuał** także jest takim procesem, podobnie zresztą jak badania naukowe. Dyskurs, czy to rytuału, czy to naukowy ma oswoić, nazwać zjawisko obce, inne. Obcość ta może być postrzegana zarówno jako element świata zewnętrznego, jak i jako niezrozumiała, często niebezpieczna część nas samych. Elementy najbardziej obce są zazwyczaj związane z najbardziej kontrowersyjnymi interpretacjami. *Być może* jest tak, że werbalizacji są poddawane tylko wątpliwe szczegóły naszej wiedzy, przez które powstają największe spory, które wymagają przekonywania siebie nawzajem. *Być może* jest tak, że spora część naszej wiedzy znajduje się poza możliwością dyskursywną, że granice naszego świata sięgają dalej niż granice naszego języka. Wynikałoby z tego, że spora część naszej wiedzy jest nieopowiadalna, nie możliwa do wyrażenia dyskursywnie, czyli intersubiektywnie zrozumiała (Falkiewicz 2002, s.5-6). Każda nazwa wymaga odniesienia, ukonstytuowania jej w systemie znaczeń. System znaczeń może być werbalizowany w różny sposób, jednym z nich jest rytuał. System znaczeń (symboli) jest skuteczny tylko wtedy, gdy współistnieje z rytuałem. To rytuał jest aktem sprawczym społecznych oczekiwań wyrażonych w systemie symboli. Symbole uobecniają wartości nadające życiu społecznemu sens, ale warunkiem skuteczności symbolu jest ich wyrażenie w rytuale. Z drugiej strony rytuał potrzebuje symbolu, aby uzyskać formę ekspresji społecznej istotną dla funkcjonowania grupy (np. ekspresji religijnej) (Minta-Tworzowska 2000, s.46-45). System symboli jest werbalizowany przez rytuał, lecz nie wprost. Wymaga on jakiejś ustrukturyzowanej formy. Taką formą jest mit – mit i rytuał są ściśle od siebie zależne. Żaden mit nie występuje poza określonym systemem odtwarzania, którym to właśnie jest rytuał. Mit pozbawiony formy rytualnej przestaje być religijny, staje się formą literacką, rodzajem opowieści. Podobnie rytuał jeśli ma być czymś więcej niż sformalizowanym działaniem, serią stereotypowych gestów, musi być zaopatrzony w mit, będący jego opisem i interpretacją (Kaprańska 1997, s.313). W mitcie funkcjonują wspólnie przeszłość i teraźniejszość. Przeszłość jako historia nieredukowalna do konkretnej historyczności funkcjonującej w określonym kontekście, jest to historia uniwersalna, wyjaśniająca sens świata. We współczesności jest to właśnie religijność jako sens istnienia, we wszelkich możliwych konstelacjach, określająca granice poznania, nadająca ramy wszelkiej potencjalności (Vattimo 1999, s.108). Adekwatne są tu pojęcia mitologii i horyzontu mitu. W horyzoncie mitu mieści się potrzeba przebaczenia, sposób konfrontacji ze śmiercią i cierpieniem oraz doświadczenie modlitwy. Wszystkie one mają sens pozytywny, gdyż są sposobami na spotkanie z radykalną zdarzeniowością egzystencji oraz sposobem doświadczania przynależności, także w rozumieniu pochodzenia (Vattimo 1999, s.109).

W tym miejscu chciałbym ustosunkować się do samego pojęcia rytuału. Jak wspomniałem wcześniej, rytuał, moim zdaniem, jest zjawiskiem dość trudno definiowalnym, wymyka się on interpretacjom naukowym. Jednakże charakter tego wystąpienia wymusza na mnie pewien kompromis na

rzecz komunikatywności. Ten kompromis rozumiem jako wyrażenie swoich poglądów w odniesieniu do tradycji badawczej poruszanego tematu. Nie pretenduję do roli twórcy zupełnie odkrywczej idei rytuału. Uważam się raczej za rzecznika pewnej tradycji naukowej traktującej w specyficzny sposób problematykę związaną z rytuałem, a nie będącą przedmiotem rozważań w archeologii. Moim zdaniem, ujęcie rytuału w pracach Victora Turnera unika jego uniwersalistycznych, ahistorycznych i odkontekstwowionych koncepcji, których przykładem może być poniższa wypowiedź Claude Levi-Straussa:

*Inwentaryzacja wszystkich obyczajów obserwowanych, jak również wyobrażanych w mitach i przewijających się w zabawach dzieci i dorosłych, w snach ludzi chorych i zdrowych oraz w postępkach patologicznych, doprowadziłaby do sporządzenia rodzaju spisu podobnego do tabeli pierwiastków chemicznych, w którym wszystkie obyczaje istniejące lub **po prostu możliwe** [podkreślenie Ł. O.] figurowałyby w grupach rodzin, tak że rozpoznawalibyśmy wśród nich te, które pewne społeczeństwa rzeczywiście przyjęły.*

(za Geertz 2000, s.57-58)

Jako jedną z bardziej nośnych koncepcji rytuału traktuję koncepcję Victora Turnera. Według tego badacza, rytuał ściśle się wiąże z problematyką społeczną, gdyż zawsze jest on udziałem całej wspólnoty. Nikt nie może uwolnić się od rytualnego obowiązku, jest to komunalne przejście społeczności przez kryzysy jej egzystencji, bezpośrednio lub poprzez pełnomocnictwo realizuje akt uświęconych czynności na rzecz transcendentnego (Turner 1979: 25). Rytuał jest związany z procesem redefiniowania pozycji społecznych w ramach grupy. Mimo wydzielenia doświadczenia w ramach sytuacji rytualnej z ogółu relacji strukturalnych, działanie rytualne polegające na zmianie semantycznych biegunów struktury społecznej wydawać się będzie niezwykle głębokie i niezwykle skuteczne w procesie oczyszczającym grupę. Czasem nawet działania rytualne mogą dokonać prawdziwego przekształcenia stosunków społecznych. Ta zmiana jakości w sposób pożądaný społecznie reguluje relacje pomiędzy jednostkowymi uczuciami a wymogami struktury społecznej. Poprzez rytuał ludzie skłaniają się do akceptowania i wykonywania społecznie narzuconych im obowiązków. Język rytuału ma charakter symboliczny, a gra symboli w ramach rytuału praktycznie tworzy i odtwarza strukturę społeczną. Symbole rytualne, podobnie jak inne, powstają podczas społecznej aktywności człowieka. Wywodzą się one ze współuczestnictwa osobowego polegającego na doświadczaniu siebie jako czynnego podmiotu. Są one wyrażeniem uczuć i przeżyć, przez co są zdolne przełamać obojętność oraz wzmóc zaangażowanie. Są one (lub stają się, gdyż ustanawianie symboli ma charakter procesu dynamicznego) częścią języka rytualnego danej społeczności, która posługuje się nim w teorii i praktyce. Język ten jest częścią przekazu (narzędziem aktu komunikacji), który może mieć formę ustną, pisemną lub obrazową podczas odprawiania obrzędów (Turner 1967: 39). Symbole powołują i utrzymują procesy powodujące zmiany czasowe w relacjach społecznych. Ich natura nie jest ahistoryczna, lecz są one wkomponowane w kontekst społeczny, w ramach którego zachodzi dynamiczny proces ich

powoływania. Symbole przywołują interakcje społeczne (Turner 1974: 55). Symbole rytualne są „multiwokalne”, odnoszące się do wielu znaczeń, lecz ogólną ich cechą jest to, że są spolaryzowane pomiędzy fenomenami psychologicznymi takimi jak krew, organy płciowe, narodziny, śmierć itp. Jednocześnie są one jakością normatywną faktów moralnych, którymi są na przykład opieka nad dziećmi, szacunek do starszych czy wiara w autorytety polityczne. W ramach tych normatywnych lub, inaczej to ujmując, ideologicznych pól znaczeń można znaleźć odniesienia do pryncypiów struktury społecznej, którymi między innymi mogą być matrylineaż, patrylineaż, gerantotracja, grupy wiekowe, tożsamość płciowa itp. Wreszcie dramaty interakcji rytualnych takie, jak śpiew, taniec, uczta, noszenie niecodziennych ubrań, malowanie ciała, spożywanie alkoholu lub środków halucynogennych są przykładami wymiany pomiędzy polami znaczeń, w których zależności biologiczne tworzą zorganizowany system przekształcający się stopniowo w zależności normatywne. Owe zależności pobudzają potrzebę symboli, a przy optymalnych warunkach wspomagają one wypełnianie nakazów moralnych, utrzymywanie konwencji, podtrzymywanie zobowiązań, pozwalają one unikać zachowania bezprawnego, nie uprawnionego z punktu widzenia założeń danego systemu. W ten sposób likwidowane są anomalie, działania te pozwalają przesłonić istniejące konflikty w ramach struktury. W relacjach tych rozpoczyna się wzajemne, symboliczne przenikanie się indywidualności i tożsamości grupowej. Inaczej to ujmując rytuał jest manifestacją światopoglądu kulturowego, którego funkcją jest wskazywanie najważniejszych wartości konceptualizowanych w ramach tej kultury (Turner 1969: 183).

I znów musiałbym wytłumaczyć się z pewnej niekonsekwencji. Fakt odwołania się do tej konkretnej koncepcji naukowej traktuję jako akt dyskursywnego otwarcia. Ważnym elementem koncepcji Victora Turnera jest jej nacisk na historyczność i kontekstowość rytuału. Jej odmienność polega na unikaniu uniwersalistycznych ujęć rytuału czy to w postaci schematów ewolucyjnych czy to w postaci ponadczasowych struktur. Drugim ważnym aspektem koncepcji Turnera jest sprawczy charakter rytuału. Może on dokonać przekształcenia systemu społecznego, w którym został powołany. Rytuał jest werbalizacją światopoglądu i wszelkie zmiany światopoglądowe znajdują w nim swoje odbicie. Można to zjawisko określić jako metakomentarz. Rytuał rodzi wśród członków wspólnoty przeświadczenie, że wyobrażenia religijne są prawdziwe, a religijne zalecenia mądre. W rytuale nastroje i motywacje wzbudzone przez święte symbole i zawarte w nich wyobrażenia ładu istnienia spotykają się i wzajemnie wzmacniają. W rytuale świat przeżywany i świat wyobrażany za pośrednictwem zbioru symboli zbiegają się, okazują się tym samym światem (Geertz 1992, s.532). Victor Turner analizował rytuał we wszystkich płaszczyznach poznawczych i w możliwie najszerszym spektrum zachowań kulturowych. Jego uwagę zwracała również biologiczna strona natury doświadczenia rytualnego. W jego opinii rytmiczna aktywność rytuału, wspomagana podkładami dźwiękowymi, wizualnymi, świetlnymi i wieloma innymi, prowadzi do maksymalnego pobudzenia (równoczesnego) obydwu półkul mózgowych, sprawiając, że uczestnicy rytuału doświadczają stanu, w którym uzyskują tzw. odprężenia trofotropiczne. Stan ten polega (biologicznie) na synchronizacji rytmu funkcjonowania obu półkul mózgowych, który jest określany także jako „pozytywnym

niewysłowionym efektem”, „uczuciem oceanicznym” (Sigmund Freud), „świadomością transcendentalną” (Thomas Merton), „ekstazą jogina” lub jako chrześcijańskie *unio mysticae*. W sferze mentalnej stan ten polega na doświadczeniu jedności przeciwieństw wyodrębnionych w procesie poznawczym. Owe przeciwieństwa zazwyczaj powstają poprzez cyfrowe, zero-jedynkowe rozumowanie lewej półkuli (Schechner 2000: 233). Richard Schechner, jeden z najważniejszych komentatorów, jak i kontynuatorów idei Victora Turnera, traktował rytuał jako krótkie spięcia myślowe, które dostarczają odpowiedzi w sytuacjach kryzysowych, dając przez to ulgę w indywidualnych i zbiorowych niepokojach. Repetycja, rytm, przesada, zagęszczenie i uproszczenie pobudzają mózg, aby wydzielał do układu krwionośnego endorfiny, przez co osiąga się drugą korzyść – ulgę w bólu, nasycenie przyjemnością. Tym jednak czym różni się rytuał ludzi od zrytualizowanych zachowań zwierząt jest jego funkcja twórcza polegająca na otwarciu czasoprzestrzeni antystrukturalnego rozigrania, objawiającą się napięciem pomiędzy stroną kognitywną i afektywną człowieka (Schechner 2000, s.226). Dla Schechnera rytuał charakteryzuje się mgławicowością będącą naturalnym żywiołem dynamicznych systemów performatywnych. Ta mgławicowość to wieloznaczność, wielokierunkowość, możliwość obserwowania z wielu punktów widzenia, a dająca się wyjaśnić w ramach pulsującego kosmosu roztańczonej iluzji. Człowiek w rytuale nie jest tylko realizatorem programu genetycznego, w każdej chwili może zmienić jego przebieg, sens i scenariusz (Goźliński 2001, s.111). Tak rozumiany rytuał staje się po prostu szczególnym rodzajem aktywności człowieka związanym z sytuacjami spotkań ze zjawiskami niezrozumiałymi, obcymi, budzącymi lęk. Staje się manifestacją światopoglądową mającą na celu potwierdzenie porządku świata. Działanie rytualne wymaga kontroli, lecz ich naturą jest opanowywanie, pochłanianie uczestników. Z rytuałem łączy się poczucie tajemniczości i niewypowiedzalności, ale rytuały są także ważnym elementem procesu konstruowania fizycznego doświadczenia porządku, struktury społecznej i, wreszcie, są także miejscem doświadczenia konfliktu pomiędzy porządkiem społecznym a indywidualnym doświadczeniem. Zachowania rytualne są kreowane w odniesieniu do dalekosiężnych i poważnych skutków. Człowiek posługuje się swym zrytualizowanym obrazem rzeczywistości we wszystkich sferach egzystencji i określa możliwe zachowania i reakcje w odniesieniu do tego obrazu. Studia nad rytuałem muszą podnosić jego problematykę w oparciu o badania nad całą strukturą społeczną, a więc nie tylko w odniesieniu do kultu, ale także do hierarchii społecznej, problemów związanych z tożsamością płciową i wielu innych przejawów pryncypiów życia społecznego (Gosden 1999, s.130). Tak rozumiany program **archeologii rytuału** jest programem archeologii jako nauki bardziej społecznej, w większym stopniu poruszającej problematykę związaną ze światopoglądem człowieka w przeszłości. Moim zdaniem, tylko w taki sposób można uniknąć archeologii jako nauki o zabytkach⁵.

Archeologia szczególnie często spotyka się z rytuałem jako rytuałem śmierci. Śmierć jawi się jako

⁵ Znamienny był dla mnie głos studenta, jednego z uczestników konferencji w Obrzycku w 2000 roku (*Spoleczne funkcjonowanie archeologii*), kiedy to na spór o traktowanie człowieka jako przedmiotu i podmiotu badań archeologii zareagował on słowami: *o czym my tu mówimy, przecież archeologia to nauka o zabytkach* (sic!). Obawiam się, że taki stosunek do archeologii w polskim kontekście (i nie tylko) nie jest odosobniony.

najbardziej uniwersalne zjawisko kulturowe, a mimo to wywołuje bardzo zróżnicowane reakcje. Sposoby traktowania zmarłych są tak różne, że aż trudno byłoby je tu wymienić. Nawet sam rytuał pogrzebu przybiera bardzo zróżnicowane postaci i jest emanacją wielu skrajnie odmiennych postaw wobec śmierci. I właśnie owe zróżnicowanie kulturowych postaw jest miarą uniwersalności znaczenia śmierci. Ta uniwersalność polega na tym, że te postawy nigdy nie są przypadkowe, są pełne treści i wyrazu (Metcalf, Huntington 1992, s.24). Człowiek w procesie odkrywania własnej tożsamości odkrywa także swą śmiertelność. Zdumiewa go to, nie potrafi tego pojąć, doznanie śmiertelności jest na wskroś wstrząsające. Archeologia rytuału może być fascynująca jako odwrócenie tego procesu, wychodząc od śmierci i od stosunku człowieka do śmierci, odnaleźć człowieka, uchwycić jego reakcję na ów proces, przejście, jedno z najbardziej uniwersalnych i dogłębnych przeżyć w życiu człowieka, w sensie nawet globalnym. Jest to dziedzina, gdzie myśl jasno wyrażana ustępuje miejsca nieświadomemu. Uniwersalizm ten, to oczywiście nie stosunek ludzi do śmierci tak często ulegający zmianom, także nie sposób w jaki śmierć w ludzi uderza. Uniwersalizmem tym jest sam rezultat śmierci i właśnie dlatego śmierć u kresu ludzkiego bytowania pozostaje szczególnie odkrywczym źródłem. Człowieka czy społeczeństwo zatem można osądzić po jego stosunku do śmierci (Vovelle 2002, s.33). Śmierć jest najbardziej obca, nienaturalna spośród wszystkich zjawisk dotyczących człowieka. Śmierć brutalnie ingeruje w porządek życia i niszczy go, nikt nie umiera w naturalny sposób, śmierć jest zawsze bezprawnym gwałtem. Zmarły nie odchodzi nagle, przez pewien czas w naturalny sposób mieszka w pamięci żywych, odwiedza ich w snach. Zadaniem rytuałów jest podtrzymywanie tej pamięci o zmarłych, o przeszłości. Przeszłość jest zawsze związana ze śmiercią. Rytuał jest afirmacją życia na przekór śmierci, próbą ogarnięcia chaosu (Bowker 1996, s.40-50). Śmierć jako przeciwieństwo życia - taka dyskontynuacja musi zostać poddana negocjacji społecznej, oswojeniu, a pogrzeb jest pryncypialnym zjawiskiem kulturowym, w którym ten proces się objawia. Rytuały pogrzebowe wchłaniają obcość śmierci w naturalny porządek życia, śmierć nie musi być końcem absolutnym (Rowlands 1993, s.144-145). Zmarły nie tylko pozostaje w pamięci. Często rytuały pogrzebowe mają potwierdzić jego status społeczny. Przykładem może tu być chociażby monumentalizm architektury grobowej. Władza, na przykład zmarłego króla, może być symbolizowana ogromną skalą założeń architektury grobowej, który nawet po śmierci pozostaje potężny i jest czczony przez poddanych (Trigger 1990, s.127). W takich rytuałach można dostrzec odzwierciedlenie społeczeństwa w ramach, którego mają one miejsce. Nie zgadzam się z ideologicznymi koncepcjami rytuału, które traktują go jako narzędzie manipulowania społeczeństwem pozostającym w ręku klas rządzących. Moim zdaniem to, że struktura społeczna znajduje odbicie w rytuałach jest tylko przesłanką do rozważań przy analizie owej struktury. Podobnie jak struktura społeczna, rytuał może być bardzo zróżnicowany, gdyż jest podporządkowany tak, jak i struktura światopoglądowi kulturowemu. Ten światopogląd może mieć postać mitu, przykazań religijnych czy manifestu politycznego. Rytuał pogrzebowy jest mitem w akcji.

Śmierć członka grupy jest tym szczególnym przypadkiem sytuacji granicznej, którego konwencją jest odwołanie

się do elementarnych składników symbolicznego uniwersum (tu w postaci mitu), dzięki czemu zarówno zmarły, jak i żyjący uaktualniają nadrzędne zasady swej socjokulturowej tożsamości. Swoiste „uprawomocnienie” śmierci kodyfikowane jest między innymi rytualno-obrzędowym refleksem eschatologicznej strony mitu. Dokonuje się tego na przykład przez powtórzenia określonych precedensów mitycznych, a raczej ich konstytutywnego uobecnienia w obrzędzie pogrzebowym. Warto więc rozpatrywać dawny obrzęd pogrzebowy jako formę „mitu w akcji”.

(Kowalski 1988, s.115).

Niewątpliwie pogrzeb jest odmianą rytuału i to wiążącą się z bardzo aktywnym psychicznie uczestnictwem. Dziś w pracach antropologicznych traktuje się obrzędy pogrzebowe jako teatr tradycyjny, dla którego charakterystyczne jest odgrywanie mylone z przeżywaniem, fikcje urzeczywistniające, wyobrażenia konstytuujące zbiorowość, widowisko ustanawiające uprzywilejowany moment życia społecznego. Takie zjawisko w obrzędzie pogrzebowym Victor Turner określił jako metateatr interakcji społecznych. Mechanizm zachodzący wskutek zawieszenia ról statusowych uczestników, odgrywających z pasją nowe role, wyznaczone przez scenariusze tych obrzędów. Uczestnicy rytuału wyzwalają swe zdolności twórcze, dzięki czemu więzi spajające strukturę ulegają zacieśnieniu, a sama struktura odnowieniu i rozwojowi. Ów metateatr ustanawiany z potrzeby oswojenia śmierci, służy również żywym społecznościom, a proces ten można określić jako afirmację życia (Kolankiewicz 1999: 393). Tak rozumiany rytuał nie może być ujęty w uniwersalny schemat tak, jak żadne społeczeństwo się w nim nie mieści. Badając rytuał nie możemy odwołać się do jego uniwersalnej definicji. Dotarcie do znaczeń rytuału pozostaje kwestią doświadczenia, własnych zapatrywań na jego temat, będących zawsze wynikiem fuzji naszych poglądów wynikających z tradycji, w której żyjemy i często zagłuszanych, choć rzadko skutecznie, emocjonalnych do niego nastawień.

Podsumowanie

Podsumowaniem tego referatu będzie paradoksalnie wyprawa w różnorodność współczesności. Uważam, że archeolog próbujący badać naturę rytuału w przeszłości wbrew pozorom i zapatrywaniom naukowym mógłby we współczesności znaleźć wiele istotnych inspiracji. Metateatr rytuału to zjawisko możliwe do uchwycenia w najpełniejszym wyrazie poprzez aktywne (emocjonalne) uczestnictwo. Nie postuluję tu aby archeolodzy zakładali grupy współczesnych szamanów czy druidów. Z drugiej strony nie można badać rytuału przypisując mu wiele twarzy – rytuału jako najstarszego z zachowań, zakorzenionego w tym co robią gady, rytuału jako oblicza dawnej kultury, która przeczuwa to co zachodni uczeni znajdują dzięki swoim badaniom, rytuału jako składnicy wyższych symboli i religii. W końcu wszelkie koncepcje rytuału powstające w takim ujęciu przyjmują postać schematu ewolucyjnego. Nie mając źródła naukowiec wychodzi od gałęzi, czy może słuszniej owoców tych źródeł. Możliwość weryfikacji takich teorii jest tak naprawdę niewielka. Wszelkie sensy wynikają bowiem z nas samych. Sensy te nie znajdują się w

obiektywnych źródłach przeszłości, lecz w horyzoncie otaczającej nas rzeczywistości. Tak rozumiany rytuał ulega instrumentalizacji i ostatecznie służy zaspokojeniu drobnomieszczańskich potrzeb współczesnego człowieka marzącego o powrocie do pierwotnych źródeł wiedzy (Goźliński 2001, s.115). Moim postulatem jest zwrócenie się ku tym współczesnym rytuałom, które są realizowane w krajobrazie archeologicznie i historycznie konstruowanej przeszłości. Zauważam we współczesnej kulturze zjawisko, które określiłbym jako *głód sacrum*. Ruchy neopogańskie, czy neoszamańskie w bardzo istotnym stopniu kreują swoją tożsamość w oparciu o ustalenia archeologii, antropologii czy historii. Podłoże ideologiczne owych ruchów może być różne, a ów 'głód' może przybierać bardzo rozległe formy, jak na przykład na Litwie (Smyrski 1995, s.115-128). Stanowisko archeologiczne przebadane przez archeologów, czyli takie, które zyskało konkretną tożsamość może być osią, wokół której oscyluje zjawisko kulturowe o bardzo emocjonalnym charakterze. Emocjonalne nastawienia wobec takiego miejsca mogą być ciekawym i inspirującym przedmiotem badań aktualistycznych⁶. Ponadto nastawienia te zmuszają archeologa do refleksji nad naturą jego pracy. Skoro przeszłość to śmierć, a śmierć wymaga uświęcenia to archeolog staje się odpowiedzialny za kreowanie tożsamości, współczesnej pamięci. Archeolog nie może pozostać głuchy na potrzeby współczesności, bo nawet największy mur zbudowany z resztek pradziejowych garnków nie odgrodzi go od współczesności, w której żyje. Współczesność wykazuje potrzebę świętości w naszej zsekularyzowanej rzeczywistości, a wiedza archeologa jest aktywnym elementem w konstrukcjach społecznych owej świętości. Rytuał nauki wymaga od archeologa dystansu, lecz rytuał żywy, nawet w najdalszej przeszłości wymaga otwarcia w ramach, którego dopuszczone muszą być emocjonalne nastawienia badacza. Tak właśnie rozumiem otwarcie, dopuszczenie wszelkich potencjalności, bo nasze emocjonalne nastawienie do przedmiotu wiele z tych potencjalności może znosić. Paradoxem jest to, że tłumienie emocji także powoduje rezygnację z wielu możliwości otwarcia. Przeszłość badana przez archeologa wyrasta na metaforę poznawania siebie, odkrywania w sobie niezrozumiałych, obcych pokładów świadomości.

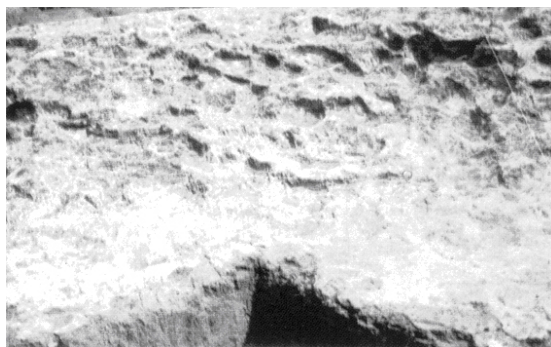
I już na koniec kilka uwag na temat natury odkrycia archeologicznego. Archeologia wciąż pozostaje nauką, której przedmiotem badań jest przeszłość. Mimo ataków z różnych stron, w archeologii jest coś takiego, co cały czas przyciąga, kusi i czaruje. Nie umiem odpowiedzieć na pytanie, na ile jest to natura owej przeszłości, a na ile element naszej kulturowej tożsamości. Myślę, że nie ma zadawalającej odpowiedzi na to pytanie. To, co najważniejsze w archeologii dla mnie to moje zainteresowania, które mogę realizować w oparciu o pewien układ społeczny, w którym funkcjonuje archeologia jako nauka. Realizacja tych zainteresowań jest możliwa dla mnie tylko wówczas, gdy wierzę w to co robię, gdy wierzę w możliwość spotkania się z przeszłością. Takim spotkaniem nie musi być nawet odkrycie archeologiczne w tradycyjnym rozumieniu archeologii, może być nim nawet dobrze wykonana fotografia. Jeśli w ogóle mówimy już o fotografii, to te dwie fotografie zamieszczone w tej pracy są dla mnie metaforą spotkania z przeszłością. Pierwsza (fot. 1) jest symbolem refleksji nad tym spotkaniem, próbą indywidualnego, nie koniecznie tylko emocjonalnego, dotarcia do przeszłości, melancholii archeologa. Druga (fot. 2) natomiast

⁶ Za przykład może posłużyć książka Barbary Bender (1998) *Stonehenge. Making Place*.

jest dla mnie synonimem nostalgii archeologicznej, momentów, gdy przekonujemy się o istnieniu czegoś co przerasta nasze zdolności dyskursywne. Fotografia ta jest metaforą odkrycia w przeszłości partnera do dialogu, człowieka o własnych zapatrywaniach na świat. A w nauce co tak naprawdę jest możliwe, a co nie, jest chyba tylko kwestią układu, negocjacji i polityki, nie ma tam miejsca na melancholię i nostalgię.



*Fot. 1 – grób dolmenowy w Borkowie
pow. Słupsk – fotografia autora.*



*Fot. 2 – półksiężycowata hałda ziemi powstała w skutek przygotowywania komory grobowej,
a w hałdzie tej setki odcisków stóp ludzi budujących kurhan – kurhan scytyjski w miejscowości
Ryżanówka na Ukrainie (za Chochorowski, Rydzewski, Skoryj 1999, s.43).*

Wykaz cytowanej literatury:

Ankersmit F. R.

1997 Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie, [w:] *Historia: o jeden most za daleko?*, E. Domańska [red.], Instytut Historii UAM, Poznań, s. 19-36.

Bakke M.

- 2000 *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań.
- Bender B.
1998 *Stonehenge. Making Place*, Berg, Oxford.
- Bowker J.
1996 *Sens śmierci*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Brach-Czaina J.
1999 *Szczeliny istnienia*, Wydawnictwo eFKa, Kraków.
- Braembussche Van den A.
1997 Historia i pamięć: kilka uwag na temat ostatnich dyskusji, [w:] *Historia: o jeden most za daleko?*, E. Domańska [red.], Instytut Historii UAM, Poznań, s. 101-118.
- Chochorowski J., Rydzewski J., Skoryj S.
1999 *Wielki Kurhan Ryżanowski. Przewodnik po wystawie „Tutanchamon Ukraińskich Stepów”*, Muzeum Archeologiczne w Krakowie, Kraków.
- Deleuze G., Guattari F.
1988 Kłaczę, *Colloquia Communia*, nr 1-3 (36-38), s. 221-237.
- Domańska E.
1997 *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Falkiewicz A.
2002 *Być może*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Geertz C.
1992 Religia jako system kulturowy, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, wyb. E. Mokrzycki, IFiS, Warszawa, s. 498-555.
2000 *Dzieło i życie*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Gosden Ch.
1999 *Anthropology & Archaeology. A changing relationship*, Routledge, London and New York.
- Goźliński P.
2000 Schechner – rytuał czy moralność?, *Dialog*, Rok XLVI, nr 10 (539), s. 104-118.
- Kapralska Ł.
1997 *Spółeczny aspekt rytuałów religijnych*, [w:] *Oglądy i obrazy świata społecznego, J. Goćkowski, P. Kisiel [red.]*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, s. 305-322.
- Kolankiewicz L.
1999 *Dziady. Teatr święta zmarłych*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Kowalski A. P.
1988 Mit w obrzędzie pogrzebowym. Próby etnograficznej analizy materiału prahistorycznego, *Lud*, t. 72, s. 113-126.
- Metcalf P., Huntigton R.
1992 *Celebration of Death. The Anthropolry of mortuary ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Minta-Tworzowska D.
2000 Symbole i symbolika z perspektywy badań archeologicznych, [w:] *Kultura symboliczna Kręgu Pól Popielnicowych Epoki Brązu i Wczesnej Epoki Żelaza w Europie Środkowej*, B. Gediga i D. Piotrowska [red.], PMA, Warszawa-Wrocław-Biskupin, s. 45-54.
- Rowlands M.
1993 The role of memory in the transmission of culture, *World Archaeology*, vol. 25, no. 2, s. 141-151.
- Schechner R.
2000 *Przyszłość rytuału*, Volumen, Warszawa
- Schultz B.
1973 Mityzacja rzeczywistości, [w:] B. Schultz, *Proza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, s. 334-336.
- Shanks M.
1992 *Experiencing the past. On the character of archaeology*, Routledge, London and New York.

Smyrski Ł.

1996 Powrót do dawnych kultów jako czynnik odrodzenia narodowego we współczesnej Litwie, *Sprawy Narodowościowe – Seria Nowa*, t. IV, z. 2(7), s. 115-128.

Trigger B., G.

1990 Monumental architecture: a thermodynamic explanation of symbolic behaviour, *World Archaeology*, vol. 22, no. 2, s. 119-130.

Turner V.

1967 *The Forest of the Symbols*, Cornell University Press, Ithaca

1969 *The Ritual Proces. Structure and Anti-Structure*, The University of Chicago Press, Chicago.

1974 *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca and London.

1979 *Process, Performance and Pilgrimage*, Concept Publishing Company, New Delhi.

Vattimo G.

1999 Ślad śladu, [w:] J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*, Wydawnictwo KR, Warszawa, s. 99-116

Vovelle M.

2002 Historia ludzi w zwierciadle śmierci, [w:] *Wymiary śmierci*, wyb. S. Rosiek, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk, s. 33-57.