

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Nina Kopčavar

ANTROPOLOGIJA RITUALA

Diplomsko delo

Ljubljana, 2003

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Nina Kopčavar

Mentorica: doc. dr. Karmen Šterk

ANTROPOLOGIJA RITUALA

Diplomsko delo

Ljubljana, 2003

KAZALO

1. UVOD	1
2. TERMINOLOŠKE ZAGATE PRI DEFINIRANJU POLJA RITUALA	4
2.1. Obred in religija	4
2.2. Obred, navada, običaj	7
2.3. Moderne opredelitve rituala	8
3. FUNKCIJA RITUALA	11
4. SIMBOLIZEM IN RITUAL	21
4.1. Semantična struktura ritualnega simbola	21
4.2. Metodologija raziskovanja	22
4.3. Ideološka in čutna plat simbola	24
4.4. Ritualni kontekst	26
5. KLASIFIKACIJA OBREDOV	27
6. SVETO	34
6.1. Sveto in božje	34
6.2. Sveto in mana	37
6.3. Sveto in profano	39
6.4. Sveto in nečisto	41
6.5. Sveto – zaključek	44
7. NEKAJ PRIMEROV OBREDNIH PRAKS	46
7.1. Obredi tipa tabu	46
7.2. Obredi prehoda	51
7.3. Obredi žrtvovanja	55
8. ZAKLJUČEK	62
9. SEZNAM LITERATURE	64

1. UVOD

"Nekdo ne more biti nikoli prepričan, ali to kar vidi resnično obstaja, ali pa to vidi zato, ker njegova teorija zahteva, da to vidi" (Dolgin in dr., 1977: 110).

Človek zaznava svet okoli sebe skozi očala svoje lastne kulture. Že kot otrok se uči pravil zaznavanja, kategoriziranja, obnašanja, vrednotenja, ki mu omogočajo, da si počasi izoblikuje neko vedenje o sebi in o stvareh, ki ga obdajajo. Predmeti, ljudje in dogodki počasi dobijo obliko, ime, vrednost, pomen.

V prizadevanju po razumevanju družbenega in naravnega okolja se človek torej oprime stereotipov in drugih načinov poenostavljanja, ki mu omogočijo, da sicer kaotični realnosti prida obliko reda, značilnega za kulturo, ki ji pripada. Tako pravzaprav vsi ljudje gledamo na svet skozi leče svoje lastne kulture. Kar bi lahko bila kontradiktorna dejanskost dobi obliko izkrivljene podobe sveta.

Lahko rečemo, da obstaja univerzalna potreba celega človeštva po tem, da se iz kaosa ustvari red, ki stvarjem prida pomen, življenju pa podari smisel. Red torej ni objektivna realnost, temveč le družbena konstrukcija. Kljub temu pa je vsak red boljši kot nered. Laž o urejenosti je človeku potrebna za preživetje.

Tako kot se človek v vsakodnevnem življenju oprime tega navideznega reda, da lahko lažje krmari skozi kontradiktorno dejanskost, tako se antropologi pri svojem delu zatekajo pod okrilje določenih teorij, ki jim pomagajo pri razumevanju najrazličnejših pojavov. V obeh primerih gre za določitev izhodiščne točke gledišča na neskončni premici možnosti. Vsaka točka na premici ima drugačno razdaljo in kot do točno določene točke v okolici. Tako se bo pogledu na eni strani premice zdelo drevo v okolici zeleno, medtem ko ga drug pogled zaradi drugačnega kota sončnih žarkov sploh ne bo videl, tretjemu pa se bo bleščalo zlato.

Sodbe o resničnosti so različne. Tista, ki v določeni kulturi obvelja, je v bistvu le produkt družbenega konsenza.

Obredi so bili že od samega začetka v središču antropološkega zanimanja. Zaradi svoje eksotike in nevsakdanjosti so burili duhove marsikaterega raziskovalca, popotnika, antropologa. Vsak si je nek način prizadeval odkriti smisel in pomen njemu neobičajnih praks. Medtem ko so se zaradi obsežne raznolikosti ritualov nekateri posvetili izključno določenim obredom, so

drugi skušali za vsem tem odkriti neko občo teorijo, ki bi razkrila univerzalne lastnosti obrednih dejanj.

V prizadevanju po razumevanju antropologije rituala sem se tako znašla med različnimi antropološkimi teorijami, ki se medsebojno izključujejo in dopolnjujejo. Že na samem začetku, pri poskušanju vzpostavitve enotne definicije rituala, sem spoznala, da je določitev polja rituala predvsem stvar osebne izbire, in ne neke višje resnice. Medtem ko sem pričakovala, da si bodo raziskovalci enotni vsaj glede osnovnega vprašanja, '*kaj je ritual?*', pa sem prišla do zaključka, da je tudi to le eden izmed terminov, le ena izmed kategorij, ki nam pomaga pri ureditvi kaotične dejanskosti, in potemtakem povsem stvar dogovora. Ni ene rešitve na zastavljeno vprašanje, je le množica ponujenih razlag. Vsaka ima svoj prav in nobena od njih ni resnična.

V drugem poglavju sem se posvetila raziskovanju funkcije rituala. Tudi tu sem naletela na različne razlage, vse od takšnih, ki so iskale za raznolikimi obredi enotno funkcijo, pa do takšnih, ki so obstoj česa takega zanikale in namesto funkcije izpostavile formo rituala kot tisto, v kateri gre iskati univerzalno potezo ritualnih dejanj.

Pri raziskovanju antropoloških definicij rituala in njegovih funkcij sem se vseskozi soočala s terminološkimi problemi. Antropologi so se namreč v svojih opredelitvah polja rituala posluževali nekaterih enako fluidnih in neopredeljenih pojmov, kot sta npr. sveto in simbol. To me je vodilo k natančnejšemu raziskovanju omenjenih terminov, saj sta od opredelitve slednjih odvisni sama širina in razumevanje polja rituala.

Nazadnje sem se, vedoč, da je nemogoče opisati vse vrste ritualov, in v želji, da bi si vsaj katerega od njih lahko pogledala pobliže, odločila, da podrobneje predstavim tri vrste obredov. K izbiri me je vodila predvsem omejena izbira literature na tem področju, kjer so se Van Gennepova analiza obredov prehoda, Maussova ter Hubertova teorija obredov žrtvovanja, pa ne nazadnje tudi Frazerjevo izjemno obširno etnografsko gradivo, izkazali kot neprecenljiv in izjemen prispevek na področju analize rituala.

Pri razkrivanju bistva rituala in njegovih distinktivnih lastnosti sem se na metodološkem področju posluževala komparativne analize antropoloških virov o ritualih. Na tem mestu bi poudarila, da moja ambicija primarno ni bila razvozlati enotne teorije rituala, temveč predvsem podati različne vpoglede v problematiko izbranega področja. Poleg tega pa je bilo moje raziskovanje usmerjeno k iskanju ključne vezi, ki bi povezovala vse, kar razumemo pod pojmom ritual. Prizadevala sem si k potrditvi izhodiščne hipoteze, ki predpostavlja, da je ritual vselej standandizirano, simbolno

vedenje, ki temelji na točno določeni formi, medtem ko sta njegova vsebina in funkcija lahko izjemno raznoliki.

2. TERMINOLOŠKE ZAGATE PRI DEFINIRANJU RITUALA

Mnoge antropološke teorije, ki se dotikajo rituala, se razidejo že na samem začetku definiranja polja rituala. Na vprašanje, kaj je ritual, različni avtorji podajajo svoje lastno razumevanje območja rituala, od te začetne opredelitve pa je odvisno tudi nadaljevanje razprave o njegovih funkcijah, vlogah in pomenu.

2.1. Obred in religija

Večina antropologov, sociologov in politologov, ki se ukvarja s problematiko rituala, umešča ritual nekje "med pretirano restriktivno definicijo rituala, ki omeji ritual na religiozno sfero in ga identificira z nadnaravnim, ter preširoko definicijo, ki označi za ritual vsako standandizirano človeško aktivnost" (Kertzer, 1988: 8).

Prvi raziskovalci in etnografi, ki so se podali v svet, so bili priča na videz nerazložljivim družbenim pojavom, ki so jih pogosto proglasili za čudne in neracionalne. Njihovo nerazumevanje in za tisti čas značilna evolucionistična drža sta obrede svojih 'manj razvitih' soljudi umestili v območje magičnega in religioznega. Šele kasnejši razvoj na področju antropologije, sociologije in psihologije ter aplikacija obrednih dejanj na sodobne prakse sta omogočila razširitev samega polja rituala iz rezerviranega religioznega področja na območje profanega. S tem so ugasnile še zadnje iskre v očeh tistih, ki so skušali z manjvrednostnimi etiketami nerazumnosti, nelogičnosti in absurdnosti obredov arhaičnih ljudstev upravičiti večvrednost lastne kulture.

Pa si pogledjmo, kako so se z obredom skozi čas spopadali nekateri pomembnejši teoretiki.

Najvplivnejši zgodnje družbeno znanstveni pogled na ritual je v svoji obširni študiji *Elementarne oblike religioznega življenja (1915)* ponudil Emile Durkheim. Ritual je povezal z religioznimi verovanji, ki predpostavljajo delitev realnega in imaginarnega sveta na dva razreda: sveto in profano. Ta razdelitev na dve opoziciji je po Durkheimu distinktivna lastnost vsakršne religiozne misli. Potemtakem tudi budizem, kljub temu da ne vsebuje ideje boga, najde mesto med religijami, saj priznava obstoj svetih stvari (Durkheim, 1976). Ta binarni par, sveto/profano, tvori v Durkheimovi

sociologiji religije referencialni okvir, na podlagi katerega je mogoče vsako dejanje ali stvar umestiti ali izvzeti iz območja religioznega.

Kljub temu da sveto in profano predstavljata dve absolutno različni resničnosti, pa prehod med njima zato še ni izvzet. Rituali, trdi Durkheim, so "pravila vedenja, ki določajo, kako se mora človek vesti v prisotnosti teh svetih objektov" (ibid.: 41). Obredi iniciacije, npr., omogočijo posamezniku, da zapusti svet profanega, v katerem je prebival do tedaj, in vstopi v območje svetih stvari (ibid.).

Edmund Leach zanika Durkheimovo ostro ločitev na sveto in profano. Meni, da ima večina dejanj tako svete kot tudi profane lastnosti. Le redka so takšna, da jih lahko označimo kot izključno tehnična in profana na eni strani ali pa simbolna, estetska in sveta na drugi (Smelser in Baltes (ur.), 2001).

S tem Leach izvzame ritual iz območja svetega ter ga razširi na svet profanega. Na ritual ne gleda več kot na izključno religiozno dejavnost, temveč ga razume kot širšo "sporočilno dejavnost, kot aspekt katerekoli vrste vedenja, v kateri repetitivna in običajna dejanja posredujejo sporočila" (ibid.: 13368). Za obliko rituala označi tako nošenje kravate v pisarni in stisk roke v pozdrav kot tudi duhovnikovo molitev prednikom v svetišču. Na ta način, po Leachovem mnenju, ljudje sporočamo drug drugemu svoj položaj v obstoječi družbeni strukturi (ibid.).

Z drugimi besedami, sociostrukturalen pristop zagovarja, da se "ritualno vedenje ne pojavlja v političnem in ekonomskem vakuumu: politično ekonomski interesi so vedno vključeni do določene stopnje, četudi minimalno" (ibid.: 13368).

Skozi Durkheima in Leacha smo dobili vpogled v dva ključna pristopa k proučevanju polja obreda. Medtem ko je v prvem primeru obseg rituala omejen zgolj na področje religije, smo v drugem primeru priča ekstremni razširitvi rituala na vsakodnevno sredstvo človeške komunikacije z določeno stopnjo ponovljivosti.

Nekateri avtorji, ki so se ukvarjali s to tematiko, so se v svoji nameri po definiranju rituala bolj ali manj dosledno nagibali k eni izmed zgoraj ponujenih rešitev, drugi so skušali najti resnico nekje vmes. Vsekakor se je izkazalo, da definiranje rituala še zdaleč ni lahka naloga, saj samo polje rituala vsebuje termine, ki so prav tako težko opredeljivi in ne vsebujejo edinstvene razlage, poleg tega pa je prav tako težko določiti mejo med ritualom in nekaterimi njemu sorodnimi pojmi. Poglejmo si zdaj nekaj ponujenih rešitev.

Victor Turner, eden najpomembnejših predstavnikov antropologije rituala, je ritual označil kot "stereotipno zaporedje dejanj, ki vključujejo geste, besede in predmete, uprizorjeno na ločenem prostoru in zasnovano tako, da vpliva na nadnaravna bitja ali sile v imenu ciljev in interesov udeležencev" (Turner v Dolgin in dr., 1977: 183). Območje rituala se ne konča v polju tehnološkega učinkovanja, temveč se nanaša na verovanje v mistična bitja in sile (Turner, 1967).

Tudi Gluckman, tako kot že Durkheim in Turner, ohrani ritual v območju nadnaravnega, nasproti pa mu postavi popolnoma drug termin, tj. ceremonijo. Ta naj bi na določen način ustrezala posvetnemu ritualu, torej ritualu, ki ga najdemo v modernem političnem kontekstu (Kertzer, 1988). Z vpeljavo novega pojma Gluckman poudari razliko med religijo in politiko, kar se zdi marsikateremu novodobnemu avtorju (tako Kertzer) prej ovira kot pomoč pri razumevanju rituala v političnem življenju (ibid.).

Eden prvih antropologov, ki je samo bistvo rituala videl v simbolnem vedenju, ki je družbeno standardizirano in ponovljivo, ter ga tako izvzel iz omejenega področja religioznega, je bil Nadel (ibid.). Tak pristop k definiranju rituala imajo tudi mnogi sodobni antropologi, katerih študije ritualov ne temeljijo več zgolj na proučevanju eksotičnih kultur, temveč izhajajo predvsem iz raziskovanja sodobnih družbenih pojavov, ki smo jim priča v vsakodnevnem življenju.

Kot smo že omenili, se zaradi lažjega razumevanja rituala v političnem življenju Kertzer odpove razliki med političnim in religioznim ritualom ter sledi tisti perspektivi, ki "definira ritual kot simbolno vedenje, ki je družbeno standardizirano in ponovljivo. Standardizirano, ponovljivo dejanje, ki mu manjka takšna simbolizacija, je primer navade ali običaja, ne pa rituala. Simbolizacija pridane dejanju veliko pomembnejši pomen. Skozi ritual se ideje o veselju pridobijo, utrdijo, lahko tudi spremenijo" (ibid.: 9).

Hkrati Kertzer opozarja, da je ritual le analitična kategorija, ki nam pomaga pri soočenju s kaotičnimi človeškimi izkušnjami. Tako pravzaprav ne obstaja pravilna ali nepravilna definicija rituala, temveč le možnost, kako lahko to kategorijo najbolje uporabimo pri definiranju in razumevanju sveta okoli sebe (ibid.).

2.2. Obred, navada, običaj

Kljub razlikam v obsegu pomenskega polja rituala se večina antropologov strinja z dejstvom, da gre pri ritualu za standardizirano, ponovljivo vedenje, ki se dogaja na določenem prostoru in ob določenem času. Tako Cazeneuve v svoji obširni študiji *Sociologija obreda (1971)* trdi, da je ritual "dejanje, ki je lahko individualno ali skupinsko, ki pa vselej, tudi kadar je toliko ohlapno, da dopušča improvizacijo, ostaja zvesto določenim pravilom, ki tvorijo prav tisto, kar je v njem obrednega. Kretnja ali beseda, ki v ničemer ne ponavlja kakšne druge kretnje ali besede in pri katerih noben element ni namenjen ponavljanju, bi lahko sicer bila, strogo vzeto, magično ali religiozno dejanje, ne pa obredno" (Cazeneuve, 1986: 14).

V čem pa se potemtakem razlikuje ritual od običajev, šeg in navad, saj gre tudi pri teh za visoko stopnjo standardizacije in ponavljanja? Ali sploh obstaja razlika?

Etimološki izvor besede ritual je "latinska beseda *ritus*, ki je označevala tako ceremonije, povezane z verovanji, ki so se navezovala na nadnaravno, kakor tudi preproste družbene običaje, šege in navade (*ritus moresque*), se pravi, načine ravnanja, ki se reproducirajo z določeno nespremenljivostjo" (ibid.: 14).

Je torej mogoče navado, da se preobujemo, ko stopimo skozi vrata, enačiti s šamanističnim prebadanjem lutke, ki naj bi povzročilo usmrtitev sovražnika? Ali pa, če se ozremo v svojo lastno kulturo, s slovesnostmi, ki spremljajo sprejem novega predsednika države?

Tako kot pomenskega polja obreda ne moremo razširiti na vsako navado, tako ga ne moremo omejiti zgolj na religiozni običaj, saj smo obredom priča prav tako v posvetnem življenju.

Cazeneuve nam ponuja rešitev za bolj natančno opredelitev pojma rituala. Po njegovem mnenju sta izjemni značilnosti obreda njegova, vsaj delna, zunaj-empirična oziroma nadnaravna učinkovitost ter pomembnejša vloga ponovljivosti. V tem se obred loči od običajev, šeg in navad (ibid.).

Z zunaj-empirično učinkovitostjo Cazeneuve opozarja na dejstvo, da se obred od tehničnih opravil razlikuje po tem, da njegovih učinkov ni mogoče pripisati čisto naravnemu poteku. Učinkovitost obreda (dejanska ali domnevna) se ne konča v empiričnem svetu vzrokov in posledic (ibid.). Ta lastnost obreda botruje dejstvu, da se obredi tujih kultur pogosto dozdevajo čudni in nesmiselni. Divje plese, asketizem, uničevanje premoženja, mučenje, barvanje, maskiranje ipd. so prvi antropologi nemalokrat označili kot zbirko zablod. Natančnejši vpogled v rituale ter nadaljnje spoznanje, da

so obredi pravzaprav univerzalni pojav, sta kasneje napeljala k ugotovitvi, da gre v resnici le za navidezno iracionalnost in nesmiselno početje. Kar se našim očem kaže kot absurd, ni nujno absurd tudi za drugega. Ni važno, kaj je res in kaj ne. Pomembno je le, kaj človek verjame.

Ponovljivost, kot druga distinktivna lastnost rituala, po mnenju Cazeneuvea leži v samem jedru obreda in se ne nanaša le na neko prakso, ki je s časom postala raba. Če to drži, potem je razumljivo, da se obredi spreminjajo zelo počasi in neopazno, saj bi vsaka večja sprememba lahko povzročila izgubo smisla in vrednosti samega obreda (ibid.).

Tako Cazeneuve sicer vključi v območje obreda tudi posvetne ceremonije, ki ustrezajo zgoraj navedenim pogojem, vendar pa hkrati trdi, da gre v tem primeru za pretirano rabo besede in da izraza tako ne uporabljamo zelo natančno (ibid.).

2.3. Moderne opredelitve rituala

Zdaj pa si pobliže oglejmo še Rappaportovo analizo distinktivnih lastnosti rituala. Po njegovem mnenju ritual ni le eden izmed alternativnih simbolnih medijev posredovanja informacij, temveč sredstvo, preko katerega lahko določene pomene in učinke najbolj izrazimo oziroma le-teh sploh ne moremo drugače posredovati kot skozi ritual. Glede na to, da vsebina ritualov neskončno varira, je potemtakem oblika oz. forma rituala tista, ki združuje rituale v enotno kategorijo, posledično pa narekuje univerzalna metasporočila, kot jim pravi Rappaport, ki so lastna univerzalni ritualni obliki (Rappaport, 1999).

Glavne lastnosti, ki konstituirajo formo rituala, so po Rappaportovem mnenju naslednje (ibid.: 32-50):

1. Ritualna dejanja niso rezultat posameznikovih trenutnih idej in akcij, temveč sledijo, bolj ali manj natančno, navodilom, ki so jih določili drugi pred njim. Novi rituali ponavadi ne nastajajo kar iz nič. Pojavljajo se predvsem na podlagi spreminjanja in preurejanja elementov že obstoječih ritualov.
2. Formalizacija, kot vdanost obliki, je eden temeljnih aspektov vseh ritualov. Vedenje v ritualih je natančno določeno in ponovljivo. To pa ne pomeni, da ni prostora tudi za individualizem in spontanost, saj je človeški dejavnik prisoten v prav vsakem obredu. Rituali z najvišjo stopnjo formalizacije in natančno določenimi sekvencami stiliziranih

in stereotipiziranih besed in dejanj v veliki večini sestavljajo religiozne rituale.

3. Posledično iz visoke stopnje formalizacije izhaja naslednja pomembna značilnost ritualov – večja ali manjša nespremenljivost.
4. Tako kot formalizacija je tudi predstavnost oz. uprizoritev (*performance*) lastna že sami ideji rituala. Brez predstave ni rituala. Liturgični zakoni, dokler so napisani le v knjigah, ne tvorijo liturgičnih ritualov. Pa tudi sporočilna vrednost določenih besed in besedil ni enakovredna sporočilni vrednosti ritualne uprizoritve teh istih besedil. Ritual nam sporoča stvari, ki jih ne moremo sporočiti na drug način. To se zgodi zaradi posebne povezave liturgičnega reda, ki ga uprizarjamo, ter samega dejanja uprizoritve. Medij, povzame Rappaport po McLuhanu in Fioreu, je že sam po sebi sporočilo, metasporočilo. Ritual je del širše kategorije performativnih oblik, kamor spadajo tudi karnevali, demonstracije, politična srečanja, atletska prvenstva, gledališče ipd.. Vendar med temi sorodnimi dejavnostmi obstajajo tudi pomembne razlike, ki jih tu ne bomo podrobneje navajali.
5. Formalizacija, v nasprotju s funkcionalnostjo oz. fizično učinkovitostjo, je peta lastnost ritualov. Ritual ne deluje na podlagi fizičnega zakona o vzroku in učinku. Učinek rituala izhaja iz a področja okultnega, nadnaravnega.

Kot lahko vidimo, nobena izmed naštetih lastnosti ni lastna le ritualom. Unikatni je, kot pravi Rappaport, način, na katerega se ti elementi povezujejo med seboj, ter implikacije in posledice teh odnosov (*ibid.*). Drugače povedano, "ritual je unikatna struktura, kljub temu da nobeden izmed elementov – predstava, nespremenljivost, formalizacija ipd. – ne pripada le njej sami" (*ibid.*: 26).

V čem je pravzaprav pomen formalizacije? Na to vprašanje odgovarja Maurice Bloch, ki v formalizaciji vidi izvor moči. Posebno stilizirana forma komunikacije, ki nastopi v obredih (formalni govori, čarobne besede, petje), zoži jezik na vseh njegovih ravneh (intonacija, glas, osiromašena sintaksa, zmanjšan semantični potencial, slovar, večja vloga estetike ipd.), kar povzroči osiromašenost jezika in hkrati zmanjšanje njegove kreativnosti. Omejitve forme posledično omeji tudi vsebino. Vse je sproducirano torej v skladu z enim samim ciljem: ljudem omogočiti le en odgovor na zastavljeno situacijo ter zagotoviti čim manjšo možnost kontradikcije. Komunikacija v ritualu omogoča hitro kodifikacijo ter varuje pred izzivi in evalvacijo. To

povzroči, da je družbeni red videti urejen, določen in del naravnega reda (Bloch, 1997).

Posledica odsotnosti kreativnega potenciala jezika in namen formalizacije nasploh je potemtakem, kot izpelje Bloch, nič drugega kot družbena kontrola in ohranjanje avtoritete (ibid.). S tem pa smo se dotaknili že funkcije rituala, ki si jo bomo pogloblje ogledali v nadaljevanju, kjer se bomo pogloblje seznanili tudi z Blochovo teorijo rituala.

3. FUNKCIJA RITUALA

Ritual je medkulturna univerzalija, kar pomeni, da ga lahko najdemo v vseh kulturah ne glede na prostor ali čas. Kaj obred ponuja človeštvu, da je tako nepogrešljiv? Kakšno vlogo imajo obredi oz. zakaj sploh obredi?

Antropološke teorije rituala so že od samega začetka temu vprašanju namenjale največ pozornosti.

Izhodiščno vlogo v Durkheimovi funkcionalistični paradigmi ima funkcija, kot pozitivni doprinos elementa k ohranitvi in konsolidaciji sistema. Vsako družbeno dejstvo je po njegovem mnenju funkcionalno. Funkcija religioznega rituala je, da z obnavljanjem in krepljenjem čustev zagotovi ojačitev družbene solidarnosti, s tem pa tudi družbenega reda samega. Tudi na videz najbolj nesmiselni obred pri udeležencih v zadnji instanci okrepi in ponotranji kolektivno zavest (Durkheim, 1976). Kolektivne ideje, ki so predstavljene v ritualu, prepoznajo posamezniki kot nekaj zunanjega, svetega, kot nekaj, kar presega njih same in je določeno od zunaj. Vsakdanje ideje dobijo skozi ritual pridih svetosti (Bloch, 1997). Profan socio-politični red, v katerem živijo, je postavljen na kozmološki nivo (Kertzer, 1988).

Durkheim izpostavlja dve funkciji obredov: manifestno in latentno. Medtem ko lahko prvo pogosto razberemo že iz samega opazovanja obrednega dejanja, je druga skrita v zakulisju. Obredi darovanja in žrtvovanja bogovom na zunanji ravni omogočajo združitev posameznika z bogom, v bistvu pa so usmerjeni v krepitev družbene solidarnosti. Torej, kljub temu da obredi na videz zadovoljujejo različne potrebe, imajo vselej v ospredju globlji moralni cilj: periodično obnavljanje družbe, od katere smo odvisni in ki je prav tako odvisna od nas. Obred, na način internalizacije kolektivnih predstav v zavesti posameznikov, krepi družbeni red, ta pa družbo povratno ustvarja (Durkheim, 1976). Obred je potemtakem vselej v funkciji družbenega reda.

Vidimo lahko, da dodeli Durkheim ritualu poleg integrativne tudi legitimacijsko funkcijo. Posledice rituala so, po njegovem mnenju, družbena integracija ter legitimiranje obstoječega družbenega reda in nosilcev moči.

Durkheimova funkcionalistična teorija ima močan vpliv na kasnejše antropologe.

Bronislaw Malinowski, oče moderne britanske antropologije, k intrasistemski funkciji kulturnih elementov, ki jo prevzame po Durkheimu (kjer je funkcija razumljena kot prispevek kulturnega elementa k obstoju

kulture kot celote), doda še intersistemsko funkcijo. Meni, da resnična funkcija kulturnega elementa ni več v njegovem doprinosu k obstoju sistema kulture, temveč v njegovem prispevku k obstoju drugega sistema, to je človekove narave (Malinowski, 1995).

Teorija Malinowskega izhaja iz predpostavke o univerzalni človeški naravi, sistema univerzalnih bioloških potreb človeka. Dve osnovni človeški potrebi sta razmnoževanje in prehranjevanje. Kulturne institucije, ki direktno ali posredno zadovoljujejo te univerzalne človeške potrebe, imajo v vseh kulturah potemtakem tudi iste funkcije. Le njihova forma se skozi prostor in čas spreminja. Z ugotavljanjem teh intersistemskih, univerzalnih funkcij kulturnih elementov lahko po mnenju Malinowskega rekonstruiramo človeško naravo, ki je končni cilj antropološke analize (ibid.).

Politika in religija, npr., indirektno zadovoljujeta primarne človeške potrebe na način, da zagotavljata obstoj skupnosti, ki pogojuje zadovoljitvi človeških potreb. Le v skupnosti lahko človek zadovolji svoje biološke potrebe (ibid.). Tako smo prišli do iste ideje, ki jo razvije že Durkheim, o integrativni funkciji ritualov.

Pa si pogledjmo zdaj natančneje, kaj Malinowski meni o vlogi obredov.

Funkcijo posmrtnih obredov nam razkrije na primeru komparativne analize pogrebnihi ceremonij pri 'divjakih'. Smrt posameznika, zatrjuje, spodbudi pri ljudeh čustva gnusa, ljubezni, strahu. Ta ambivalenten odgovor človeških instinktov na dogajanje lahko pripelje do dezintegracije skupnosti. Na tej točki vlogo prevzame religija, ki s pomočjo religioznih verovanj in obredov ohrani socialno integriteto in kontinuiteto kulture (ibid.; Malinowski v Parsons, 1969).

Do istega zaključka pridemo, če se obrnemo še na obrede iniciacije. Malinowski namreč meni, da se tako kot pri soočenju s smrtjo tudi v puberteti posameznik znajde v nekakšni krizi. Ponovno mesto v svetu najde s pomočjo iniciacijskih ceremonij, katerih naloga je prenos doktrin plemenske tradicije in pravil morale. Funkcija iniciacijskih ceremonij je potemtakem sakralizacija in nadaljevanje tradicije, kar zagotavlja ohranitev plemenske kohezije (Malinowski, 1995).

Tako kot religija se tudi magija po njegovem mnenju pojavlja kot odgovor na emocionalni stres posameznika ali družbe. Vendar pa je magija, za razliko od religije, predvsem individualna stvar (in ne skupinska kot religija), ki "založi primitivnega človeka s številnimi že izdelanimi ritualnimi veščinami in verovanji, s točno določenimi mentalnimi in praktičnimi tehnikami, ki služijo, da preide čez nevarne ovire v vsaki pomembni kritični situaciji" (ibid.: 90).

Če na koncu strnemo teorijo B. Malinowskega, lahko rečemo, da obredi na različne načine prispevajo k kontinuiteti tradicije in ohranjanju družbene strukture, s tem pa posredno k zadovoljevanju univerzalnih človeških potreb.

Radcliffe-Brown, sodobnik Malinowskega, dobesedno prevzame Durkheimovo intrasistemsko definicijo funkcije, za razliko od slednjega, pa v ospredje postavi koncept strukture. Predmet antropologije postane družba in ne več človek (Radcliffe-Brown, 1994). S tem izvede enega najbolj fundamentalnih premikov v zgodovini antropologije.

Funkcija po Radcliffe-Brownu pomeni prispevek ene institucije k reprodukciji strukture. Struktura je tisti segment družbe, ki je trajen, se ne spreminja in se mora ohranjati skozi čas (ibid.).

Po njegovi teoriji sta obstoj in kontinuiteta družbe odvisna od določenih občutij, ki uravnavajo vedenje med posamezniki. Ta občutja so definirana v obredih in temeljijo na pripisovanju ritualne vrednosti predmetom, ljudem ali dogodkom, ki povezujejo družbeno skupnost (ibid.). "Negativni in pozitivni obredi divjakov obstajajo in se ohranjajo zato, ker so del mehanizma, s katerim se urejena družba ohranja pri življenju, saj vzpostavljajo nekatere temeljne družbene vrednosti ... Obredi imajo specifično družbeno funkcijo, kadar in kolikor je njihov učinek reguliranje, ohranjanje in prenašanje občutij, od katerih je odvisna družbena zgradba, z ene generacije na drugo" (ibid.: 170, 177).

Lep primer analitičnega pristopa k obrednim praksam je Radcliffe-Brownova slavna analiza zafrkantskih odnosov, ki v antropologiji rituala zavzema pomembno mesto. Na podlagi obsežne primerjalne študije postavi Radcliffe-Brown teorijo o zafrkantskih odnosih kot o posebnem tipu institucionaliziranih družbenih odnosov, ki služijo kot sredstva vzpostavljanja in ohranjanja družbenega ravnovesja v določenih tipih strukturne situacije (ibid.). Z izrazom 'zafrkantski odnos' Radcliffe-Brown označi "odnos med dvema človekoma, v katerem običaj enemu dovoljuje, v nekaterih primerih pa nalaga, da drugega draži ali se norčuje iz njega, ta pa zaradi tega ne sme biti užaljen" (ibid.: 103). V veliki večini gre za odnose med posamezniki v svaštvu ali drugi obliki sorodstva, v širšem okviru pa se ti odnosi pojavljajo "kot družbene institucije v neki splošni vrsti strukturnih situacij, v katerih imamo dve skupini, ki sta poudarjeno ločeni med seboj, odnosi med osebo iz ene skupine in pripadniki ali nekaterimi pripadniki druge pa se vzpostavijo posredno. Za tak odnos je mogoče reči, da izraža in poudarja tako ločenost (pripadnost različnim skupinam) kot navezanost (preko posrednega osebnega razmerja)" (ibid.: 124).

Tako običaji zafrkavanja kot običaji izogibanja, ki se pojavljajo kot njegovo polarno nasprotje, učinkujejo torej kot nekakšen tampon, katalizator, ki v določenih vrstah družbenih situacij družbeno nadzoruje in uravnava antagonizem med posamezniki, katerih interesi se pogosto izključujejo in kar bi posledično lahko vodilo do konfliktov. Eden od načinov, da posameznika ne prideta v odkrit medsebojni prepir ali konflikt je, kot smo omenili že zgoraj, z izmenjavo žaljivk, ki jih drugi ne sme jemati resno. Na ta način uprizorjeni simulirani konflikti onemogočijo izbruh resničnih sporov. Drug način, da se izognemo konfliktu pa je, da se drug drugemu izogibamo (ibid.). "Izogibalni odnos je v nekem smislu skrajna oblika spoštovanja, medtem ko je zafrkantski odnos oblika domačnosti, ki dovoljuje nespoštljivo vedenje in v skrajnih primerih razbrzdanost" (ibid.: 122).

Široko razširjen običaj je zafrkantski odnos med vnuki in starimi starši, pa tudi med nečakom in materinim bratom, ujemem. Vnuki se norčujejo iz svojih starih staršev, ti pa jim vračajo milo za drago. Prav tako lahko primer zafrkantskega odnosa najdemo tudi med dvema skupinama (plemenoma, univerzama,...), ki preko prirejanja tekmovanj v veslanju, nogometu ipd. na podlagi konvencionalnih pravil na ta način zadušita antagonizem. Na drugi strani pa imamo oblike odnosov delnega ali popolnega izogibanja družbenih stikov, ki so v mnogih družbah značilne v odnosu moškega do svoje tašče. Pri tem pa ne gre za obliko sovražnosti, kot bi nekateri na hitro menili (ibid.). "Vzajemno spoštovanje med zetom in ženinimi starši je način prijateljstva. Onemogoča spore, ki bi lahko nastali zaradi razhajanja interesov" (ibid.: 106).

Radcliffe-Brown nam torej ponudi teorijo, da je "zafrkantski odnos, ki konstituira alianso bodisi med klani oz. plemeni bodisi med sorodniki v svaštvu, način organizacije natančnega in stabilnega sistema družbenega vedenja" (ibid.: 108), v katerem se ohranjata in kombinirata tako ločenost kot tudi navezanost med določenimi posamezniki oziroma skupinami (ibid.). Na tem mestu lahko potegnemo vzporednico z Maussovo analizo dara, kjer slednji ugotavlja, da so recipročnost, premestitev sovražnosti in nenevarno sproščanje socialnih napetosti ter definiranje družbenih vlog v temelju skupni imenovalec vseh darovanjskih praks (Šterk, 1998; Mauss, 1996). Te tri podmene, ki jih v svoji analizi kot temeljne lastnosti zafrkantskih odnosov izpostavlja tudi Radcliffe-Brown, so vse "strukturno povezane, kar tvori okvir za kontinuiteto in predikabilnost, h kateri prispevajo; taisto kontinuiteto in predikabilnost, ki ... tvori osnovne premise reda" (Šterk, 1998: 30).

Radcliffe-Brownova ideja družbene strukture je zaradi omejenosti na ritualno komunikacijo ter neupoštevanja teorije spremembe kasneje doživela ostro kritiko. Eni izmed njih se bomo natančneje posvetili proti koncu poglavja.

Do sedaj smo torej govorili o različicah integrativne funkcije rituala, ki ohranja in reproducira družbeni sistem. Edmund Leach pa spremeni smer razmišljanja, ko se namesto na integrativno funkcijo rituala osredotoči na njegovo komunikativno vlogo. Na ritual gleda kot na "način, na katerega ljudje sporočajo drug drugemu različne aspekte njihove družbene strukture" (Smelser in Baltes (ur.), 2001: 13368). Preko ritualnih dejanj zaznavamo razlike v družbenem razredu in statusu udeležencev (ibid.).

Sociostrukturalnemu vidiku lahko nasproti postavimo drugačen pristop k proučevanju rituala, ki prav tako poudarja sporočilno vlogo rituala, le da je vsebina sporočanja drugačna. Ritual "sporoča fundamentalne ideje, ki so lahko specifične za določeno kulturo ali pa so lahko celo univerzalne" (ibid.: 13368). Ta teorija se v jedru naslanja na strukturalizem Claude Levi-Straussa.

Levi-Strauss meni, da se nam "sistemi obredov in verovanj utegnejo zdeti smešna praznoverja, vendar pa učinkujejo tako, da ohranjajo ravnovesje med človeško skupino in naravnim okoljem ... Človeku dajejo razumno mesto v naravi, namesto da bi ga napravili za njenega gospodarja" (Levi-Strauss, 1985: 33).

Obredi, vsaj nekateri, poleg tega, da posredujejo sporočila o trenutni družbeni strukturi ali pa pripovedujejo obče karakteristike človeške misli, hkrati zagotavljajo tudi mesto, kjer se dogajajo spremembe. Na ta vidik rituala sta se osredotočila Van Gennep in Turner, njun pogled pa lahko označimo kot transformacijski pristop k analizi rituala (Kuper in Kuper (ur.), 1996).

Obredi prehoda imajo po mnenju Van Gennepa funkcijo socialne transformacije. Pojavljajo se ob prehodih posameznika iz ene starostne skupine v drugo, iz ene družbene pozicije v drugo, lahko bi celo rekli, da jih zasledimo ob tako rekoč vsaki večji spremembi, ki se dogodi v življenju človeka. Cilj teh ritualov je omogočiti posamezniku menjavo družbenega statusa (npr. iz otroštva v dobo odraslosti, iz samskega stana v zakonski stan ipd.) in mu ta prehod, ki naj bi bil sam po sebi težak, olajšati (Van Gennep, 1977).

Victor Turner se v svojem delu osredotoči na liminarno fazo ritualov prehoda in izpostavi idejo antistrukture. Ugotavlja, da pride v vmesni fazi pogosto do zamenjave družbenih vlog ter navidezno kaotičnega, nenavadnega vedenja udeležencev. Pravila vedenja se namreč v liminarni fazi obredov radikalno razlikujejo od pravil, ki jim sledimo v vsakodnevem vedenju (Smelser in Baltes (ur.), 2001). Dodaja, da na ta način v procesu tranzicije ljudje presežejo vsakodnevne družbene konflikte, družbena pravila in hierarhijo družbe ter poudarijo vezi med seboj, občo človečnost, na ta način pa omogočijo, da družba obstane (Kuper in Kuper (ur.), 1996). Ritual potemtakem predstavi kot zdravilo za družbene razlike, kar pa mu kritiki tudi pogosto oporekajo (Dolgin in dr., 1977).

Podobno kot Turner tudi Gluckman daje poudarek na drugačna pravila, ki prežemajo vmesno fazo obredov prehoda. Včasih so popolnoma nasprotna od tistih, ki vladajo vsakdanjemu življenju. Tako pogosto pride do inverzije avtoritete, ko npr. otroci prevzamejo vloge staršev, in do raznolikih oblik kaotičnega in na videz bizarnega vedenja (Kuper in Kuper (ur.), 1996).

Lep primer na videz bizarnega vedenja nam v svoji knjigi *Naven (1936)* predstavi angleški antropolog Bateson. Opisuje namreč gvinejsko ceremonijo, imenovano *naven*, "ki jo je občasno izvajal moški, kadar je otrok njegove matere storil kaj posebej hvalevrednega. Ceremonija je vključevala transvestizem in druge dramatične preobrate običajnega vedenja. Tako se je na primer brat slavljenceve matere oblekel v groteskno žensko opravo, nastavil svojo zadnjico sinu svoje sestre in odigral žensko vlogo v tem krasnem oponašanju kopulacije s svojo ženo" (Kuper, 2000: 92).

Vendar pa naj bi bile posledice takšnih obredov po mnenju Gluckmana konservativne; v funkciji družbene kohezije. Na tem mestu se odpira vprašanje možne povezave takšnih obredov s političnimi preobrat, političnim uporom, družbeno spremembo. Je ritual resnično povsem in izključno v funkciji ohranjanja statusa quo?

Vrnimo se zdaj k že obljubljenemu kritiki Radcliffe-Brownove teorije, ki nam bo hkrati osvetlila tudi enega izmed možnih odgovorov na zgoraj zastavljeno vprašanje.

Maurice Bloch, eden izmed najmočnejših kritikov Durkheima, Radcliffe-Browna, Levi-Strausa, Geertza (in še koga), izpostavi dejstvo, da družbe skozi čas ne ostajajo enake, temveč se spreminjajo. Poleg že obstoječih pravil vedenja mora obstajati tako tudi nekaj, kar omogoča konflikt in spremembe (Bloch, 1997).

V izhodišču Blochove teorije, ki predstavlja hkrati rešitev iz omenjene zagate, se nahajata dva kognitivna sistema, ki se pojavljata v različnih

momentih. To, kar je Radcliffe-Brown razumel kot družbeno strukturo, ni sistem, meni Bloch, temveč so le določeni momenti v komunikaciji, ki temeljijo na kulturno specifičnem sistemu klasifikacij. Poleg teh obstaja še drug moment v konverzaciji, ki temelji na univerzalnem zaznavanju časa in kognicije in se le malo razlikuje od kulture do kulture. In realizacija tega kognitivnega sistema je tista, ki jo včasih uporabljamo, da izzivamo tisto drugo zavest, t.j socialno strukturo, ki jo je kreiral ritual (ibid.).

Če skušamo poenostaviti, bi lahko rekli, da se Bloch zavzema za jasno razlikovanje med obrednim tipom mišljenja ter vsakodnevnim načinom spoznavanja, zaznavanja, ki so ga so antropologi zaradi pretirane osredotočenosti na ritualne prakse v svojih analizah pogosto spregledali. Z vidika slednjega, bi prvi tip mišljenja lahko označili kot neke vrste ideologijo.

Kolektivne predstave, ki jih vsiljuje avtoriteta, največkrat skozi obredno komunikacijo, da bi zagotovila svojo kontinuiteto, je treba potemtakem razlikovati od običajnega, vsakdanjega poimenovanja sveta, ki je zvezano s spoznavanjem kot človeško univerzalijo, ki izvira in se razvija na podlagi posameznikove interakcije s svetom (Gell, 2001). Količina prve in druge se v družbah razlikuje. Ne gre za to, da bi imela neka skupnost manj družbe, temveč ima manj svoje lastne družbene teorije, izražene v jeziku rituala, medtem ko je ima neka druga kultura lahko več (Bloch, 1997).

Antropologija se je dolgo časa ukvarjala le z eksotičnimi kulturami. Raziskovalci so bili osredotočeni na nenavadne ritualne prakse, ki so pritegnile njihovo pozornost kot nekaj povsem drugačnega, pri tem pa so, kot meni Bloch, pozabili na drugo konceptualizacijo sveta, ki jo te kulture prav tako vsebujejo. Tako so npr. na podlagi sporočil, posredovanih v ritualnem kontekstu, razložili način razmišljanja v določeni kulturi. To je po Blochovih ugotovitvah povsem napačno, saj je, kot bomo videli kasneje, namen obrednih sporočil po njegovem mnenju edinole legitimiranje avtoritete (Gell, 2001).

Razlike, ki so jih označevali kot kulturne razlike, so v resnici razlike med obredno posredovanim pogledom na svet ljudi, ki so jih proučevali in *našim* vsakdanjim, praktičnim pogledom na svet. Pomešali so potemtakem dva različna sistema, tistega, s katerim spoznavamo svet, in tistega, s katerim skrivamo svet. Bloch meni, da je ravno iz tega razloga prišlo do napačnega razumevanja kultur (ibid.).

Obredi iniciacije potemtakem ne inicirajo in obredi zdravljenja ne zdravijo. Takšna razlaga je posledica preskakovanja znotraj religioznega diskurza na raven vsakdana, ko iščemo obrazložitve za določena dejanja. Interpretacija

rituala in religije, v smislu, 'kaj ritual dela oz. kaj pomeni', je irelevantna zaradi majhne propozicionalne in visoke performativne moči jezika, ki se pojavlja tako v religioznih ritualih kot tudi v komunikaciji tradicionalne avtoritete. To sta dve antropološki kategoriji, kjer se pojavlja formalizacija jezika. Prav zaradi tega enotnega tipa lingvistične modifikacije, o čemer smo govorili že v prejšnjem poglavju, Bloch tudi ne razlikuje med religijo in politiko. Pri obeh namreč poteka komunikacija na enak način (ibid.). Poleg tega se politične avtoritete, da bi legitimirale svoje mesto v družbi, pogosto razglašajo za predstavnike nečesa, kar presega ta čas in prostor. Ponavadi, ne pa vedno, to vlogo igra religija. Tako so npr. srednjeveški kralji legitimirali svojo pozicijo s tem, da so se imenovali za Kristusove predstavnike na Zemlji (Bloch v Smelser in Baltes (ur.), 2001).

Ritual torej poteka na način, ki je nasproten temu, kar mi običajno razumemo pod komunikacijo. Njegova razlagalna vloga, kot smo omenili že zgoraj, je zaradi formalizacije že vnaprej izvzeta. To pomeni, da namen ritualov ni pripovedovati o določenih dejstvih, temveč predvsem vplivati na ljudi (ibid.). S tem smo že bližje Blochovemu razumevanju funkcije rituala.

Pravzaprav bi lahko rekli, meni Bloch, da vsi rituali prenašajo "neko podobno sporočilo. To je Platonovo sporočilo: ne zaupaj pojavnemu svetu, ker za tem stoji nekaj bolj resničnega, trajnejšega" (ibid.: 734). Ritual precej natančno sporoča, kaj resnični svet ni, veliko bolj nejasno pa sporoča, kakšen resnični svet je. Ustvari videz brezčasovnega reda in vsiljuje idejo transcendentnega življenja, ki se v nasprotju s človeško minljivostjo, predstavlja kot resnični temelj kozmosa. Svet, ki se nam kaže kot resničen, nam religija predstavlja kot svet senc, za katerim stoji neka višja resnica. Ta podoba neke višje resnice religiji omogoča avtoritarno vlogo v družbi. Kar je nadvse pomembno v religiji, je to, da poda omejitve svobodi človekovega izražanja (ibid.).

Svoja opažanja naslanja Bloch med drugim tudi na ugotovitve znane antropologinje Mary Douglas, ki se je z izjemno natančnostjo posvetila raziskovanju in razlaganju idej nečistosti in čistosti v družbenem življenju ljudi. Douglasova meni, da se transcendentna čistost, ki jo predpostavlja religija in ki je hkrati konstitutivna za njen obstoj, lahko vzpostavlja šele na podlagi nečistosti, umazanosti, pokvarjenosti tega sveta (Douglas, 1992). Tako kot religija vsebuje idejo o neki višji resnici, tako tudi "družbeni rituali ustvarjajo resničnost, ki je brez njih ne bi bilo. Ne pretiravamo, če rečemo, da pomeni ritual več za družbo, kot pomenijo besede za misel. Kajti velika verjetnost je, da nekaj vemo in kasneje najdemo besede za to. Nemogoče pa je, da bi obstajala družbena razmerja brez simbolnih dejanj" (ibid.: 62).

Če se vrnemo k Blochu, lahko na koncu torej rečemo, da ritual služi temu, da skriva realno situacijo in ohranja avtoriteto (Bloch, 1997). S tem ko podamo določene izjave v ritualnem jeziku, jih postavimo izven družbe, v samo naravo. Posledično se zdi, kot da te izjave prihajajo od zunaj in transcendirajo človeka (ibid). V resnici pa gre v obrednih dogajanjih, kot so npr. iniciacijske ceremonije, čaščenje prednikov ipd., za vsiljevanje idej s strani avtoritete ter ideološko zakrivanje nekaterih vidikov realnega sveta, ki bi bili spoznavanju oz. kogniciji sicer razvidni (Gell, 2001).

Vendar pa, dodaja Bloch, je napačno misliti, da religija vselej podpira avtoriteto. Prav tako se religije in ritualov lahko poslužujemo pri verskih uporih, ko npr. uporniki zanikajo božje poslanstvo dosedanjih vladarjev in ga pripišejo raje sami sebi (Bloch v Smelser in Baltes (ur.), 2001). Bloch potemtakem priznava ritualu tudi funkcijo zanikanja upravičenosti obstoječe avtoritete.

Do enakih ugotovitev pride tudi že Kertzer, ki poudarja izjemno pomembnost rituala v političnem življenju. Ugotavlja, da se ritualov poslužujejo tako prizadevni politični voditelji, ki si skušajo pridobiti pravico do vladanja, kot tudi vladajoči, ki skušajo na ta način podpreti svojo avtoriteto, ne nazadnje pa tudi revolucionarji, ki težijo k vzpostavitvi nove podlage za politično zvestobo (Kertzer, 1988). Ritualni potemtakem ne služijo le ohranjanju statusa quo, temveč jih uporabljamo prav tako kot sredstvo dokazovanja neupravičenosti obstoječe avtoritete ter pri mobilizaciji novih družbenih avtoritet (ibid.).

Poleg zgoraj navedenih vlog rituala nas Kertzer opozarja tudi na socializacijsko vlogo rituala. Preko rituala se novi člani spoznajo z vrednotami in pričakovanji, ki določajo kulturo, katere člani postajajo. Prav tako nam rituali razkrivajo tudi odnose moči v družbi in status udeležencev v njej (ibid.).

Vidimo lahko, da se antropološke teorije skozi čas spreminjajo, dopolnjujejo, obnavljajo, si nasprotujejo. Vendar pa Stanley R. Barrett na podlagi primerjalne analize med Levi-Straussovo teorijo mita ter zgodovino antropoloških teorij ugotavlja, da se tako kot miti tudi antropološke teorije s časom ne izboljšujejo in so dobre predvsem za mišljenje. V zgodovini antropoloških teorij ne gre za to, da bi bila nova teoretična orientacija v antropologiji nujno najboljša. Tako kot v mitologiji obstaja mnogo verzij glavnega mita, pri čemer najstarejša ni najbolj resnična, kot tudi zadnja ni najboljša, tako tudi nobena antropološka orientacija ne vsebuje vseh odgovorov in je nujno selektivna. Tako kot mitološko mišljenje lahko po

njegovem mnenju tudi antropološko teorijo označimo predvsem kot intelektualno dejavnost, urjenje misli (Barrett, 1992).

Obsežen in raznolik vpogled v razumevanje rituala in njegove funkcije nam mogoče sicer otežkoča, da bi se varno usidrali v izbrano teoretično orientacijo ter tolmačili celotno zadevo le iz ene izbrane perspektive, vendar pa nam ta isti pristop k obravnavanju rituala hkrati zagotavlja, da je naš vpogled v samo zadevo zaradi niza interpretacij bolj celosten, širši.

4. SIMBOLIZEM IN RITUAL

Na podlagi raznolikih definicij rituala, ki smo jih predstavili v drugem poglavju, lahko sklenemo, da je obred vselej simbolno dejanje. Ta ugotovitev nas nadalje vodi k temu, da skušamo pri odkrivanju izvirnega pomena določenega obreda najti razlage za to, kaj predmeti in dejanja v določenem ritualnem kontekstu simbolizirajo.

Eden najpomembnejših doprinosov k poznavanju simbolizma v ritualu so vsekakor študije Victorja W. Turnerja, ki je veliko svojega dela namenil raziskovanju afriških ritualov. Pri tem se je osredotočil na natančno analizo ritualnega simbola, tj. "najmanjše enote rituala, ki še ohranja specifične lastnosti ritualnega vedenja" (Dolgin in dr., 1977: 184).

Turner meni, da je obred konfiguracija simbolov, kjer vsak simbol zaseda pomembno in nepogrešljivo mesto v celotnem obrednem sistemu (Turner, 1967). Simbol je lahko predmet, dogodek, odnos, gesta ipd.. Vselej pa gre za 'stvar', "ki zaradi analognih kvalitet ali procesa asociacije v dejstvih ali misli, na podlagi splošnega konsenza, naravno ponazarja, predstavlja ali nekaj nakazuje" (Concise Oxford Dictionary v Turner, 1967: 19). Z drugimi besedami lahko rečemo, da je simbol v razmerju s tem, kar simbolizira. Na to se navezuje z asociacijo idej in čustev (Cazeneuve, 1971). Spomnimo se npr. srpa in kladiva, komunističnega simbola, ki ponazarja skupnost delavcev in kmetov; ali pa grba Socialistične federativne republike Jugoslavije, kjer se v skupni ogenj steka šest zubljev plamenic, šest jugoslovanskih republik v eni celoti (Velikonja, 1996).

4.1. Semantična struktura ritualnega simbola

Za začetek si pogledajmo, kakšne so po Turnerju značilnosti semantične strukture ritualnega simbola, ki so bistvenega pomena za nadaljnje delo na področju razkrivanja pomenskega polja simbolov (Turner v Dolgin in drugi, 1977; Turner, 1967) :

1. *Mnoštvo pomenov.*

Besede, dejanja in predmeti, ki so vpeti v ritualni kontekst, imajo mnogo pomenov. En sam simbol lahko predstavlja različne teme. Tako npr. bela glina v ritualih ljudstva Ndembu na severozahodu Zambije simbolizira številne fenomene in ideje, ki jih lahko rangiramo od najbolj bioloških

referentov, kot je npr. moško seme, pa vse do abstraktnih idej, kot so ritualna čistost, nedolžnost ipd..

2. ***Sposobnost unifikacije različnih pomenov.***

Na podlagi dejanskih ali namišljenih analogij in asociativnih zvez lahko en simbol med seboj poveže zelo raznolike pomene.

3. ***Sposobnost kondenzacije.***

Z enim simbolom lahko povemo to, kar bi z besedami povedali šele v dolgem, razvlečenem stavku. Simbol lahko stoji namesto neke ideje, prikazuje določen odnos med stvarmi, dejanje, stvar ipd..

4. ***Polarizacija pomena.***

Simboli vsebujejo dva jasno ločena pola pomena, čutnega in ideološkega. O tem več v nadaljevanju.

4.2. Metodologija raziskovanja

Pred natančnejšim vpogledom v zadnjo lastnost semantične strukture ritualnega simbola si še pogledajmo, za kakšno metodologijo raziskovanja pri proučevanju pomenov ritualnih simbolov se je odločil Turner.

Po Turnerjevem mnenju pri razpoznavanju strukture in lastnosti ritualnih simbolov ne zadostuje le naša osebna interpretacija določenega simbola (Turner, 1967). Kaj kmalu bi se lahko namreč zgodilo, da našega opisa in razlage nekega obreda udeleženci tega obreda ne bi razpoznali za svojega. Po drugi strani bi se lahko pri proučevanju istega pojava interpretaciji dveh antropologov popolnoma izključevali.

Zato je Turner, da bi zagotovil večjo stopnjo objektivnosti pri proučevanju simbolov, črpal iz treh podatkovnih baz.

Prvi sklop informacij so sestavljali njegovi lastni opisi zunanje oblike in lastnosti danega simbola. Drugo bazo podatkov je napolnil z interpretacijami pripadnikov proučevane družbene skupnosti, tako izvedencev kot tudi laikov. Tretji vir pri razpoznavanju končnega pomena določenega simbola pa mu je predstavljala izdelava širšega družbenega konteksta, ki ga izdelava antropolog sam (ibid.). Na ta način se je Turner na metodološkem področju skušal izogniti pretirano subjektivnemu pogledu na simbole neke tuje kulture.

Na vprašanje, kako lahko utemelji svojo trditev, da je sposoben bolj temeljito in izčrpno interpretirati ritualne simbole neke družbe kot akterji sami, odgovori, da vsak udeleženec v ritualu gleda na ritualno dogajanje iz svoje lastne strukturne perspektive. Posameznikova razlaga obreda ali

ritualnega simbola je vzpostavljena na podlagi mesta, ki ga posameznik zaseda v družbeni strukturi sami ter prav tako njegove pozicije v danem ritualu (ibid.). V nasprotju s tem pa opazovalec - antropolog lahko analizira sistem v njegovi celoti. "Antropolog je sposoben, z uporabo svojih specialnih tehnik in konceptov, videti uprizoritev določenega rituala »kot dogajanje in prežemanje celote sobivajočih družbenih entitet kot so različne vrste skupin, podskupin, kategorij, osebnosti, in prav tako meja med njimi ter načinov povezav« (Lewin 1949, 200)" (ibid.: 26). V končno izdelavo pomena ritualnega simbola je potemtakem po mnenju Turnerja treba vključiti tako interpretacije udeležencev določenega rituala kot tudi svoje lastno razumevanje.

Trem bazam podatkov nekako ustreza trojna delitev pomenskega polja ritualnega simbola. Po Turnerjevem mnenju moramo razlikovati med (ibid.):

1. *razlagalnim pomenom*,
2. *operacionalni pomenom* in
3. *pozicionalnim pomenom*.

Razlagalni pomen simbola dobimo z interpretacijami, ki nam jih posredujejo domačini. Pri tem moramo ločiti med strokovnjaki in laiki, saj nam prvi podajo ezoterično, drugi pa povsem splošno, eksoterično interpretacijo izbranega simbola (ibid.).

Pri razkrivanju operacionalnega pomena nismo nič več osredotočeni na to, kaj domačini pravijo o danem simbolu, temveč, kako se do njega vedejo, kakšna je njegova vloga v rabi (ibid.). "Opazovalec mora poleg razumevanja samega simbola upoštevati tudi strukturo in kompozicijo skupine, ki ga izvaja oz. uprizarja mimetična dejanja, ki se nanašajo direktno nanj. Nadalje mora biti pozoren na afektivne kvalitete teh dejanj, ali so le ta agresivna, žalostna, spokorniška, vesela, posmehljiva ipd.. Raziskati mora tudi, zakaj so določeni posamezniki in skupine odsotni v določenih situacijah, in če so, zakaj so ritualno izključeni od prisostvovanja simbolu" (ibid.: 51). Na tem mestu moramo opozoriti na možnost obstoja kontradikcij med prvim, razlagalnim, in drugim, operacionalnim pomenom danega simbola. Udeleženci rituala lahko o določenem simbolu povedo eno, vedejo pa se do njega popolnoma drugače. Tu pa nastopi vloga antropologa, ki je zaradi zunanje pozicije sposoben bolj temeljito razložiti celoten pomen ritualnega simbola (ibid.).

Pozicionalni pomen simbola izluščimo iz njegovega odnosa do drugih simbolov v celoti. Ta značilnost se direktno nanaša na eno izmed lastnosti ritualnega simbola, ki smo jo omenili že zgoraj, tj. množstvo pomenov. Zaradi raznolikosti pomenov enega samega simbola je včasih potrebno poudariti le

nekatero izmed mnogih možnih. Katere so pravilne, je odvisno od položaja tega simbola do drugih v točno določenem ritualu (ibid.).

Eden od načinov razpoznavanja pravega pomena, ugotavlja Turner, je preko binarnih opozicij (ibid.). Binarizem je koncept, ki izhaja iz lingvistike. Temelji na spoznanju, da lahko neki stvari, pojavu ipd. pridamo določen pomen šele, ko ga uvrstimo na določen interval. Šele takrat, ko ga umestimo v sistem opozicij, postane pravzaprav jasno, kaj določena stvar pomeni. Lahko bi rekli, da je pomen potemtakem pozicionalen (Šterk, 1998). Po Levi-Straussu je binarno kodiranje človekovemu umu imanentno klasificiranje v opozicije. Meni namreč, da človeški um ne more zaznavati kontinuitete drugače kot razpon med dvema binarnima opozicijama (ibid.)

Na podlagi poznavanja principa binarnega kodiranja, ki omogoči zožitev sicer širokega pomenskega polja izbranega simbola na zgolj tiste pomene, ki so relevantni v določenem ritualnem kontekstu, se Turner loti proučevanja odnosa, ki ga gradita v določeni situaciji izbran simbol in njegova opozicija. Kot primer ponazoritve izbrane metode dela vzame Turner iskanje simbolnega pomena gradnje slamnate ute v obredu iniciacije za dekleta v družbi Ndembu. Del ute je zgrajen iz letev *mukule*, drugi del pa iz letev *mudyi* (Turner v Dolgin in dr., 1977). Kako razložiti pomen izbranih dreves? Zakaj ravno ta drevesa in ne druga?

S pomočjo analize pomenov izbranih simbolov pride Turner do naslednjega zaključka. *Mukula* ima v ritualih Ndembu raznolike pomene: kri, moškost ipd.. *Mudyi* drevo, ki mu stoji nasproti in simbolizira ženskost, v izbrani situaciji omeji njegov pomen na 'pravkar rojeno' moškost. Skupaj povezane letve dveh vrst dreves, ugotavlja Turner, predstavljajo na čutnem nivoju seksualno in prokreativno enotnost mladega para, na normativnem pa legitimirajo novo nastalo enoto in obred poroke (ibid.).

S tem primerom sem želela osvetliti enega izmed načinov, ki se ga poslužuje Turner pri odkrivanju resničnih vlog določenih ritualnih simbolov.

4.3. Ideološka in čutna plat simbola

Vsak sistem sestavljajo dominantni simboli, ki imajo centralno vlogo v ritualnem dogajanju, in veliko število drugih, instrumentalnih simbolov. Vsi dominantni simboli vsebujejo dva izrazito raznolika pomena. Na eni strani gre za ideološko (oz. normativno) stran simbolnega pomena, ki se nanaša na komponente moralnega in družbenega reda izbrane družbe, načela družbene organizacije, norme in vrednote, inherentne strukturalnim odnosom. Na drugi pa

gre za čutno komponento pomena, ki se pogosto nanaša na zunanji izgled simbola. Če vzamemo za primer *mudyi* oz. mlečno drevo, ki ga v svoji študiji Ndembu ritualov analizira Turner, je čutni pomen tega drevesa zaradi belega mlečka, ki ga izloča, mleko za dojenje, materine prsi ipd., ideološka stran pomena pa predstavlja ženskost, matrilinearnost, vez med materami in hčerami, enotnost Ndembu družbe (Turner, 1967). "Drugi Ndembu simboli, na njihovi čutni ravni pomena, predstavljajo take teme, kot so: kri, moški in ženski spolni organ, moško seme in urin. Isti simboli na ideološki ravni pomena predstavljajo enotnost in kontinuiteto družbene skupine, primarno in asociacijsko, domače in politično" (ibid.: 29).

Po mnenju Turnerja je koeksistenca fizičnega (čutne ravni pomena) in strukturalno normativnega (ideološke plati pomena), z drugimi besedami, biološkega in družbenega, bistvena kvaliteta ritualnega simbola. S to trditvijo pa nasprotuje teoriji Edwarda Sapirja, kjer so ritualni simboli označeni izključno kot dražljaji, ki direktno stimulirajo izraz emocij. S tem Sapir poudari le njihovo čutno komponento, spregleda pa, po mnenju Turnerja, ideološko plat pomena (ibid.).

Kot razlaga Turner, se v ritualu pod vplivom močnih fizioloških stimulov, kot so glasba, alkohol, droge, petje in ples ti dve ravni pomena, normativna in čutna, zbližata (ibid.). "Norme in vrednote se na eni strani nasičijo z emocijami, medtem ko se močne in osnovne emocije skozi stik z družbenimi vrednotami oplemenitijo. Neprijetne moralne zapovedi se spremenijo v »ljubezen do kreposti«" (ibid.: 30). Simbol potemtakem združuje v sebi oboje, zapovedano in želeno (ibid.). "Mehanizem, ki periodično sprebrne obvezno v želeno" (ibid: 30), pa je po Turnerjevem mnenju prav ritual.

V nadaljevanju nas Turner opozarja, da ritualni simboli niso le zbirka pomenov, kazalci vrednot in norm, napotki za vsakodnevno življenje, temveč gre v njih tudi za "zlitje moči, za katere se verjame, da so inherentne osebam, predmetom, odnosom, dogodkom in zgodovini, ki jo reprezentira ritualni simbol. Gre za mobilizacijo energij kot tudi pomenov" (Turner v Dolgin in dr., 1977: 189). Prenekateri ritualni simboli, ki so v obrednih situacijah nabiti s posebno energijo, lahko služijo tudi kot zdravila. "Enaki objekti se uporabljajo kot moč ali kot simboli, metonimično ali metaforično - kontekst je tisti, ki to razlikuje" (ibid.: 189). Ko pripadniki ljudstva Ndembu uporabljajo *mudyi* v obredih iniciacije, le-to predstavlja materino mleko. Na tem mestu poteka asociacija na podlagi videza, ne okusa. Ko pa uporabljajo *mudyi* v zdravilnih obredih kot dodatek zdravilu, občutijo pri tem nekakšen fizičen prenos materinskih kvalitet. V prvem primeru so "good to think", v drugem pa, ker vsebujejo posebno moč, "good to eat" (ibid.).

4.4. Ritualni kontekst

Kot smo videli, proces razpoznavanja pomena ritualnega simbola v določenem obredu zahteva, da "okoli dominantnega simbola sestavimo kontekst simbolnih predmetov, dejanj, gest, družbenih razmerij med akterji ritualnih vlog in verbalnega obnašanja (molitve, formule, pesmi,...), ki tako omejijo kot poudarijo tiste pomene, ki izstopajo iz dane situacije" (ibid.: 187). Zaradi raznolikih pomenov, ki se lahko oprimejo enega simbola, je potemtakem pri prepoznavanju pomena v točno določeni situaciji, pomembna vključitev tega ritualnega simbola v ritualni kontekst. Pomembnost konteksta pri razumevanju pomenov je poudaril že Malinowski v svojem pristopu k analizi jezika. Tudi Douglasova je poudarila nezmožnost razlage pomena določenega simbola, če ga ne opazujemo v odnosu do celotne družbene strukture (Douglas, 1966).

Turner se na tem mestu posluži lepe primerjave semantične strukture simbola z zobatim kolesom. Pravi, da vsak zobec na kolesu predstavlja koncept ali temo, torej le enega izmed številnih pomenov, ki jih vsebuje zakladnica tega simbola. Ritualni kontekst, ki ga sestavimo okoli dominantnega simbola, je kot zatikač, ki zaustavi kolo v določeni zarezi. Ta točka določi pomen simbola, ki je ustrezen v točno določeni situaciji (Turner v Dolgin in dr., 1977).

Dominantni simboli se pojavljajo v različnih ritualnih kontekstih. Njihovo pomensko polje v obširnem simbolnem sistemu, za razliko od instrumentalnih, vsebuje visoko stopnjo konsistentnosti in konstantnosti (ibid.).

Turner meni, da namen prepoznavanja kulturnih tem, ki jih izražajo ritualni simboli, ni le v prepoznavanju ritualnega dogajanja, temveč predvsem v odkrivanju bazičnih struktur misli določene kulture, njihovih etičnih, estetskih, političnih, in pravnih idej, idealov ter pravil. V središču antropološkega zanimanja je potemtakem proučevanje simbola kot faktorja družbene dinamike. Tolmačenje čutnega aspekta simbola prepušča psihologom in psihoanalitikom, sam pa se posveti predvsem relacijam med simboli in družbenimi skupinami, družbenimi odnosi, vrednotami, normami, verovanji (Turner, 1967).

5. KLASIFIKACIJA OBREDOV

V začetku 20. stoletja je prevladovala težnja po ločevanju med magičnimi in religioznimi obredi. Izvor te delitve izhaja iz tedanje obče sprejete evolucionistične paradigme, ki temelji na prepričanju o "primitivnosti" magije ter višji stopnji razvitosti religije. Tako je Morgan, kot praktično vsi antropologi evolucionistične provinience, zagovarjal teorijo o unilinearnem razvoju od magije preko religije k znanosti.

Prvi korak k razvoju klasifikacije ritualov pa gre pripisati E. B. Tylorju. V svoji študiji *Primitivna kultura (1871)* je vse rituale, ki temeljijo na prepričanju v učinkovanje na podlagi podobnosti, nasprotja, vplivanja dela na celoto, podobe na resnično osebo ali stvar, označil za simpatetične rituale (Van Genep, 1977).

V nadaljevanju so Frazer, Hubert in Haddon znotraj simpatetične magije, ki temelji na zakonu privlačnosti, postavili ločnico med magijo prenosa in homeopatsko magijo (ibid.). Frazer ugotavlja, da "homeopatska magija temelji na povezovanju idej glede na podobnost, magija prenosa pa na povezovanju idej glede na stik" (Frazer, 2001: 33).

Za trenutek se posvetimo angleškemu antropologu Jamesu Frazerju, katerega izčrpno delo *Zlata veja (1890)* predstavlja eno izmed temeljnih knjig na področju poznavanja obredov in običajev starih kultur.

Frazerjeva klasifikacija obreda je prav tako zavezana tedanji evolucionistični idejni usmeritvi, ki ločuje magijo od religije. V skladu s tem Frazer razlikuje med magičnimi in religioznimi rituali. Prepričanje o nižji stopnji razvitosti magije ga vodi do spoznanja, da v magiji in ritualih povezanih z njo predpostavi napačno aplikacijo pojma vzročnosti (ibid.). Po njegovem prepričanju "gre za napačno razumevanje dveh velikih osnovnih zakonov misli - asociacije idej po podobnosti in asociacije idej po dotiku v prostoru ali času" (ibid.: 62). Napačno razumevanje naravnih zakonov je razlog, zakaj Frazer označi magijo kot "brezplodno veščino in lažno znanost" (ibid.: 62). Pravilno razumevanje teh pravil je po njegovem mnenju značilnost znanosti, civilizacije in višje razvitega uma (ibid.).

"Po definiciji sira Jamesa Frazerja je raztresanje soli stvar magije, medtem ko je uživanje mesa ob petkih stvar religije" (Radcliffe-Brown, 1994: 154). Razlika med magijo in religijo je v odgovoru na vprašanje, kakšne sile vladajo svetu. Medtem ko si s pomočjo magijskih obredov lahko podredimo

brezosebne sile in duhove, je cilj religiozних obredov, ki predstavljajo praktično plat religije, zadovoljitev nadnaravnih bitij ali sil, za katere se verjame, da upravljajo z naravo in človekom v svetu (Frazer, 2001).

Poleg razlike med magičnimi in religioznimi rituali, Frazer opozarja tudi na razliko med negativnimi pravili oziroma prepovedmi in pozitivnimi pravili. Pozitivno magijo označi kot vračarstvo, negativno kot tabu (ibid.).

Njegovi kritiki (prim. Boas, Sapir, Levi-Strauss, Douglas) opozarjajo predvsem na napačno interpretacijo odnosa med magijo in religijo, ki je posledica evolucionistične, racionalistične in difuzionistične drže tedanjega časa. Poleg tega mu očitajo tudi komparativno metodologijo proučevanja ter zanemarjanje konteksta (Frazer, 2001; Douglas, 1992).

Emile Durkheim v osnovi loči med dvema vrstama obredov: negativnimi in pozitivnimi. Negativne obrede sestavljajo raznolike prepovedi, odrekanja, vzdržnost, ki na ta način ščitijo sveto pred stikom s profanim. Na ravni posameznika ti obredi posamezniku omogočijo, da se na nek način odpove individualizmu, nagonom, svoji pravi naravi, ki ga veže na svet profanega, ter se pripravi za vključitev v družbeno življenje, v področje svetega. Najbolj jasno so negativni obredi izraženi v obredih iniciacije, asketskih obredih, obredih očiščenja in obredih posvetitve. Pozitivni obredi, med katere uvršča daritve, žrtvovanja, molitve, imitativne, komemorativne, spokorniške obrede ipd., omogočajo posamezniku na zunanji ravni združitve z bogom, v resnici pa pomenijo vrhunec interiorizacije kolektivne zavesti (Durkheim, 1982).

Poleg tega tudi Durkheim razlikuje med religioznimi in magičnimi obredi. Glavna razlika med magijo in religijo je v tem, da magija ne proizvaja vezi med posamezniki, ki se je poslužujejo, niti ne združuje posameznikov v neko družbeno skupino, ki bi sledila enotnemu načinu življenja (Durkheim, 1976). "*There is no Church of magic,*" (ibid.: 44) pravi Durkheim.

Bistveno razliko vidi v tem, da so religiozni obredi v religiozni družbi ali cerkvi obvezni, medtem ko so magični obredi stvar izbire (ibid.).

Še en pristop k ločevanju magičnih in religiozних obredov nam poda Bronislaw Malinowski, ki meni, da je "obred magičen, kadar »ima določen praktični namen, ki ga poznajo vsi, ki obred prakticirajo, in ga je mogoče zlahka izvleči iz vsakega domačina-informatorja«, medtem ko je obred religiozen, če je kratko malo ekspresiven in nima nobenega smotra, ni sredstvo za doseganje cilja, temveč cilj sam po sebi" (Radcliffe-Brown, 1994: 155).

Iz zgoraj omenjenih razlikovanj magičnega in religioznega obreda nam je jasno, da razlike temeljijo na različnem definiranju temeljnih konceptov magije in religije. Gre torej za še en poskus več, kako simplificirati in kategorizirati raznoliko in nasprotujočo si realnost. Tokrat na podlagi razlikovanja med magijo in religijo.

Radcliffe-Brown v nadaljevanju opozarja na evropocentričnost pogleda kar zadeva dihotomijo religija/magija. V nekaterih primitivnih družbah po njegovem mnenju takšno razlikovanje ni mogoče, saj predstavniki teh družb te razlike ne poznajo. Enako trdi za razlikovanje med svetim in nečistim. Tudi to je produkt naših lastnih predstav o svetu, ki pa niso nujno enaka predstavam drugih ljudstev. Rituale tako ne razlikuje glede na magijo in religijo, temveč gleda na njih kot na celoto. Loči jih le na pozitivne in negativne obrede. Kar pa se tiče razlik med svetim in nečistim, ponudi nov terminološki izraz, ki vključuje sveto in nečisto skupaj, t.j. ritualna vrednost (ibid.). "Rečemo lahko, da ima ritualno vrednost vse, kar je objekt ritualnega izogibanja ali tabuja - oseba, materialna stvar, kraj, beseda ali ime, dogodek ali pojav, dan v tednu ali obdobje v letu. Ritualna vrednost se kaže v vedenju do predmeta ali dogodka. Ritualne vrednosti se ne kažejo le v negativnem, temveč tudi v pozitivnem ritualu ..." (ibid.: 156, 157).

Jean Cazeneuve prav tako zavrne dotedanje teorije o popolnem nasprotovanju med magijo in religijo, ki zaradi nenehnega prepletanja med njima niso bile nikoli docela potrjene. Oporeka tudi prepričanju o magiji kot degradaciji religije ter težnjam, da bi ju zaradi nejasnosti razlik med njima kar poistovetili. Nasproti temu postavi teorijo o "religiji kot sintezi ali poskusu sinteze med dvema antitetičnima stališčema, od katerih ohrani nekatere značilnosti" (Cazeneuve 1986: 248).

Da bi lažje razumeli njegovo idejo in iz nje izhajajočo shematizacijo obredov, se bomo vrnili na izhodišče njegove teorije, tj. k načelu numinoznega.

V vseh družbah individualno svobodo izbire omejujejo stroga družbena pravila, ki v zameno ponujajo vabeč občutek varnosti in podpore. Ta družbeni red, ki človeku sicer nudi zavetje, pa hkrati nenehno ogroža vse tisto, kar temu redu nasprotuje in ga hkrati vzpostavlja. V stiku z nenavadnim, nenormalnim, novim, z vsem, kar je znak neke druge resničnosti, je urejeno, stabilno človeško bivanje postavljeno pod vprašaj. To soočenje z drugačnim povzroči pri človeku občutek tesnobe.

Kadar gre za občutenje nečesa neznanega, ki ogroža red in hkratno občutenje tesnobe, lahko govorimo, da gre za numinozno oz. za občutenje

nadnaravnega (ibid.). Sončni mrk, komet, pošast, grom – resničnost, ki je ne razumemo, ne poznamo. Kako se človek spopade z občutenjem numinoznega, ki se nam "razkriva kot brezpogojno načelo, ki ogroža red, potreben za vzpostavitev človeškega bivanja brez tesnobe" (ibid.: 38)?

Kot odgovor na občutek tesnobe, ki ga pri človeku povzroči stik z numinoznim, se v Cazeneuveovi teoriji pojavljajo obredi. Ker pa numinozno vsebuje v sebi ambivalentne občutke, po eni strani je grožnja redu in človeškemu bivanju, po drugi pa predstavlja magično moč, se tudi človek nanj odziva z različnimi obredi (ibid.). Tri vrste obredov se pojavljajo kot rešitev na tri vrste občutij numinoznega, ki jih je v svoji knjigi *Sveto (1917)* opredeli že Otto. Slednjemu se bomo natančneje posvetili v šestem poglavju, zdaj pa si pogledjmo Cazeneuveovo klasifikacijo ritualov. Obrede lahko razvrstimo na (ibid.: 31-33, 246-254):

1. **Tabu nečistosti.** V primeru, ko se nam numinozno prikazuje kot *nečisto*, nastopijo obredi, ki skušajo to numinozno odstraniti in pred njim obvarovati ideal trdnega in urejenega življenja. V to prvo skupino ritualov spadajo obredi tipa tabu, očiščevalni obredi in obredi, ki zadevajo nečistosti, izvirajoče iz spremenbe.

2. **Magični obredi.** Nasproti obredom, ki odstranjujejo numinozno in njegove simbole, se pojavljajo "obredna početja, ki prav narobe, poskušajo uporabiti, manipulirati numinozno s pomočjo njegovih simbolov in ustrezajo tistemu, na kar na splošno mislimo, kadar govorimo o magiji. Magija se vzpostavi v svetu numinoznega, v neobičajnem, kar pa tabuji, narobe, odstranijo. Prav zato je magična praksa »zaseben, skriven, skrivnosten obred, obredje, ki v svoji skrajnosti teži k prepovedanemu kultu«" (ibid.: 121, 131).

Nečisto in magična moč sta pravzaprav le dve plati ene in iste medalje. Vse nenavadno, nenormalno, tj. vse, kar odstopa od norme, je po eni strani značilnost magične osebnosti, hkrati pa je tudi, znamenje nečistosti. Magična moč, ki je zaželeno sama po sebi in privlači, je "isto kakor numinozno načelo, ki ga pod videzom nečistosti s tabuji in z očiščevalnimi obredi držijo v oddaljenosti" (ibid.: 135).

Človek se torej lahko iz strahu pred nenavnim le-temu odpove in se zateče v okvire svojega reda. To doseže z upoštevanjem tabujev nečistosti. Lahko pa v tem, kar človeka presega, zagleda znamenje moči in se hoče tega polastiti ali se z tem identificirati. Temu služijo magični obredi. Vendar pa se moramo v zameno za to, da vstopimo v svet absolutne moči, odpovedati opredeljenemu in varnemu človeškemu položaju.

3. **Religiozni obredi.** V tem primeru govorimo o obredih, ki človeškemu bivanju postavijo nove temelje, da bi lahko sodeloval v transcendenčni resničnosti. Ti obredi človeka povežejo s svetim načelom, ki ga presega. *Sveto*, kot tretji vidik numinoznega, predstavlja sintezo med normalnim redom in numinozno silo. Nadnaravno se na tem mestu pobota s človeškim bivanjem. Sveto, ugotavlja Cazeneuve, je "vidik numinoznega prek katerega se nam numinozno prikaže kot transcendenten arhetip, ki utemeljuje človeški red, a mu ni podvržen. Religija s svojimi obredi potrjuje to transcendenco, hkrati pa še možnost, da se človek udeleži svojih svetih arhetipov" (ibid.: 253). Sveto je rezultat sublimacije zgornjih dveh vidikov numinoznega, ki si med seboj nasprotujeta. Potemtakem religija vsebuje tako tabuje, ki na nek način ohranjajo človeka v njegovem redu, kot tudi magijo, ki upravlja z numinozno močjo.

Pod religiozne obrede štejemo posvetitve, ki predstavljajo sredstva za udeležbo moči, obrede, ki so sredstva za učinkovanje na svete moči ter totemske tabuje. Pod prvimi imamo v mislih predvsem obrede iniciacije, med druge pa uvrščamo molitev, darovanje, žrtvovanje.

Tako kot Frazerjeva *Zlata veja* tudi Van Gennepova znamenita študija *Obredi prehoda* (1960) zaseda na področju antropologije obreda pomembno mesto. Izčrpen prikaz najrazličnejših obredov predstavlja marsikateremu antropologu pomemben vir informacij.

Za razliko od Frazerja se Van Gennep posveti izključno analizi obredov prehoda, t.j. obredov, ki se pojavijo ob prehodu iz ene situacije v drugo oz. ob menjavi družbenega statusa (Van Gennep, 1977). Tako npr. krst, diploma, poroka ipd. vključujejo obrede, ki jasno oznanjajo spremembo, ki nastopi v življenju posameznika. Ker pa se bomo Van Gennepovi analizi obredov prehoda posvetili natančneje v sedmem poglavju, si za enkrat vsaj okvirno oglejmo klasifikacijsko shemo obredov, ki je v tem trenutku v središču našega zanimanja.

Van Gennep loči tri faze obredov prehoda (Van Gennep, 1977):

1. **Obredi ločitve oz. preliminarni obredi.** Izstopajo predvsem v pogrebnih ceremonijah.
2. **Obredi marginalnosti oz. liminarni obredi.** Značilni so ob nosečnosti, ob prihodu tujca v neko pleme, ob prehodu iz ene starostne skupine v drugo itd.
3. **Obredi priključitve oz. postliminarni obredi.** Poudarjeni so v primeru poroke.

Ob menjavi družbenega statusa nastopijo sprva obredi ločitve, ki posamezniku omogočijo izstop iz skupnosti, ki ji pripada. Posameznik mora biti najprej izključen, da lahko vstopi v novo entiteto. To ločitev pogosto simbolizira sprememba telesa. Lep primer obreda izključitve je striženje fantov ob nastopu vojaškega roka. Prvi, preliminarni fazi, nato sledi obdobje marginalnosti, ko se na izbrane posameznike gleda kot na nekaj, kar pripada zunanjemu redu stvari, kar ne pripada normalnemu vsakdanjemu življenju. Končna faza nastopi s ponovnim vstopom in integracijo posameznika v družbo in prevzemom novega družbenega statusa (ibid.).

Te tri značilnosti obredov prehoda najde Van Gennep tudi v drugih ritualih tranzicije, npr. v obredih rodovitnosti, sezonskih premikih družbenih skupin, pri vstopu v novo bivališče ipd. (ibid.).

Turner razdeli rituale v dve glavni skupini. V prvo spadajo sezonski rituali, ki se pojavljajo ob spremembah v klimatskem ciklu ter ob otvoritvah določenih aktivnosti, kot je npr. sajenje, žetev ipd.. Drugo skupino tvorijo naključni rituali, ki se pojavljajo kot odgovor na določeno krizo, ki nastane v življenju posameznika ali v družbi. Slednji se še nadalje delijo na ceremonije, ki se pojavljajo v obdobju življenjskih kriz ter na rituale, ki nastopijo ob prizadetosti, bolečini. Medtem ko v prvo podskupino spadajo rituali, ki jih spremljamo ob rojstvu, puberteti, poroki, smrti ipd. in označujejo prehod iz ene družbene skupine v drugo v življenjskem ciklu posameznika, se druga podskupina obredov pojavlja kot sredstvo za premestitev ali izgon nezaželenih sil, ki so povzročile bolezen, nesrečo ipd.. Naknadno Turner našteje še številne rituale, ki sicer ne spadajo v omenjene skupine, pa jih vseeno uvrščamo med obrede. Govori o božjih ritualih, ceremonijah, ki jih izvaja politična avtoriteta za zagotovitev stabilnosti v družbi, iniciacijah v duhovnika ipd.. (Turner v Dolgin in dr., 1977).

Vidimo lahko, da je ob tolikšni raznolikosti obredov težko najti kriterij, na podlagi katerega bi lahko klasificirali rituale. Takšna shematizacija je nujno popačena in selektivna. Ni pa tudi nesmiselna, kajti vsak nov kriterij, na podlagi katerega skušajo antropologi vpeljati red med kaotično celoto ritualov, osvetli nek aspekt, neko lastnost izbranih obredov. Tako kot nam razlika med magičnimi in religioznimi obredi nakazuje na to, da se obredi naslavlja na različne vidike nadnaravnega, tako nam Turnerjeva delitev ponazarja dejstvo, da se obredi pojavljajo v različnih časovnih intervalih.

Poleg težav s klasifikacijo je množičnost obredov botrovala tudi težavam, s katerimi so se spopadali antropologi pri poskusu vzpostavitve enotne teorije rituala. Kakršna koli poenostavitev je lahko pomenila izkrivljanje posameznih primerov. Vendar, tako kot potrebujemo analize posamičnih

primerov, tako tudi najmanjši poskus vzpostavitve teorije rituala pomeni izjemen prispevek k razumevanju izbranega področja.

6. SVETO

Himalajske gore so v očeh prebivalcev Nepala prebivališče bogov. Predstavljajo svet prostor, v katerega navaden človek ne more vstopiti brez posvetitve, očiščenja. V primeru, da ne upošteva tovrstnih zapovedi, se lahko bogovi maščujejo in prikličejo nesrečo nanj ali pa na vse prebivalce dežele. Zaradi strahu pred morebitnimi nesrečami in božjo jezo, Nepalci posvetijo vsakogar, ki si drzne vstopiti v kraljestvo bogov.

Emile Durkheim je religijske obrede označil kot predpisana pravila občevanja s svetim (Durkheim, 1976). Kaj pa pravzaprav je tisto sveto, o čemer pripoveduje Durkheim, in s katerim se v obredih tako pogosto srečujemo? Prikazuje se nam namreč v izjemno različnih odtenkih: kot nečisto, privlačno, nenavadno, skrivnostno, v nas zbuja strah, spoštovanje, grozo. Moč, ki jo posedujejo sveta bitja, predmeti ali dogodki, lahko zdravi, škoduje, uničuje. Potemtakem lahko vidimo, da je sveto izjemno kompleksna kategorija, ki jo le s težavo zaobjamemo v koherentno celoto.

V nadaljevanju se bomo posvetili nekaterim teoretikom, ki so v svojih delih pojmu svetega in njemu sorodnim ali nasprotnim pojmom mane, numinoznega, božjega in profanega namenili nekaj več prostora. S tem prikazom bomo skušali osvetliti terminološke zagate, ki se pojavljajo na tem področju, ter razkriti in vsaj delno približati raznoliko vsebino samega pojma sveto.

6.1. Sveto in božje

V kakšnem odnosu sta sveto in božje? Bi lahko govorili o obredih kot o pravih občevanja z božjim namesto s svetim?

Temu vprašanju se je v svojih delih z izjemno natančnostjo posvetil T. Hribar, ki opozarja na razliko med tema dvema pojmomoma. Če bi bilo bistvo religije v Bogu, ugotavlja, bi z nastopom nietzschejanstva ter njegove radikalne teze o smrti Boga in prevrednotenju vrednot lahko sklepali na posledično odmrtnje religij. Vendar pa spoznanje o tem, da je Bog le podoba človeka, ki predstavlja izpolnitev njegovih želja, na kar je pred Nietzschejem opozoril že tudi Feuerbach, in da je krščanske vrednote možno povsem legitimno primerjati z vrednotami drugih religij, ni pripeljalo do zatona religij (Hribar, 1991). Če potemtakem kljub diskreditaciji vsemogočnega Boga ni prišlo do nobenih bistvenih sprememb, mora biti, kot razlaga Hribar v svojem eseju *Sociologizacija svetega v profano*, v religijah "nekaj, kar je

bolj živo od takšnega in drugačnega teizma. Tako je prišlo do odkritja *svetega*, ki se razlikuje od *božjega*. Do odkritja svetega kot svetega" (ibid.: 745).

Prvi, ki je izrecno izpostavil razliko med božjim in svetim in s tem tudi razrešil vprašanje budizma kot religije, je bil luteranski pastor, Šved Nathan Söderblom (1866–1931). Bistvo vseh religij po Söderblomu ni v goli eksistenci tega ali onega Boga, temveč v njegovi mani, moči, svetosti, ki predstavlja temeljno dimenzijo Boga, njegovo esenco. To, zaradi česar Bog je to, kar je, je torej njegova sveto(st) (ibid.). To sveto pa po pričevanju Söderbloma biva v religijah "na različne načine, natančneje, vsaj na dva temeljna načina: ali na način kakega boga (na primer na način Jahveja) ali pa na način bitja, ki je sveto, ne da bi bilo bog (npr. Buda)" (ibid.: 745). Tako smo prišli do razlike med božjim in svetim kot takim, ki ni vezano na idejo boga.

Torej lahko zavrtnemo izhodiščno vprašanje o možnosti enačenja svetega z božjim. V obredih se ne srečujemo izključno z božjim. Božje je le ena izmed možnih podob svetega. Lahko bi rekli, da je vse božje sveto, ne pa tudi obratno.

Najbolj znan predstavnik in hkrati utemeljitelj fenomenološke šole, ki se je natančneje ukvarjal z analizo pojmov svetega in božjega, je bil protestantski teolog Rudolf Otto (1869-1937). V svoji izhodiščni knjigi *Sveto* navaja, da ideja Boga vsebuje tako racionalno kot tudi iracionalno komponento. Pod racionalno ima v mislih dejstvo, da je boštvo označeno s predikati kot so duh, um, volja, dobro, vsemogočnost ipd., torej z jasnimi in razločnimi pojmi, ki so dostopni mišljenju. Religija, ki priznava racionalno boštvo, je racionalna religija. Vendar pa, dodaja, ti racionalni predikati ne izčrpajo božjega bistva, saj zajemajo le eno plat ideje boštva. Druga plat božjega je iracionalna. Ta je tudi temeljna podlaga za kakršnokoli podobo Boga (Otto, 1993). Pri tej kategoriji iracionalnega gre pravzaprav za kategorijo svetega, ki "živi v vseh religijah kot njihova najnotranjša lastnost, brez katere sploh ne bi bilo religije" (ibid.: 14). "Sveto je tisti specifični element religije, ki se odteguje racionalnemu (pojmovnemu) zapopadenju. Je z racionalnega vidika torej *arretion*, ineffabile. Seveda moramo pri tem, doda Otto, misliti na izvorni pomen svetega. Se osvoboditi prenesenega etiziranega pomena svetega" (Hribar, 1991: 1082; Otto, 1993; Šterk, 1998). Vse prepogosto namreč pod besedo sveto vključujemo tudi npravstven moment, npr. dobro. S tem ne mislimo na sveto samo, temveč na sveto v celoti (Hribar, 1991).

Prav zaradi te besedne nejasnosti Otto oblikuje novo besedo numinozno (sveto minus etično) (Otto, 1993). S tem skuša pokazati, "da numinozno obstaja kot poseben (iracionalen) moment, da je ta moment najbolj bistven in

da redukcija svetega, ki ga zastopa npr. beseda *kadoš*, na dobro (nravno, moralično, etično) pomeni racionalistično redukcijo in s tem reinterpretacijo oz. napačno interpretacijo" (Hribar, 1991: 1083; Otto, 1993).

Potemtakem Otto loči med svetim kot takim (numinozno) in svetim v celoti, kot nečim kompleksnim, sestavljenim. Vendar pa tudi numinozno čustvo, tako kot sveto v celoti, ni enovito (Hribar, 1991).

Numinozno je (Otto, 1993):

1. *tremendum* (grozljivo),
2. *fascinans* (privlačno) in
3. *mysterium* (skrivnostno).

Na koncu bi lahko zaključili, da Otto pravzaprav ne loči med božjim in svetim, kot se je to na začetku kazalo.

Ker "izhaja iz svetega kot kompleksa, iz identitete Svetega in Boga, mora v nasprotju s Svetim (svetim v celoti) poiskati za sveto kot tako, za sveto kot sveto, neko drugo ime, tj. naziv numinozno" (Hribar, 1991: 1084). In namesto da bi govorili o teizaciji svetega, govorimo pri Ottonu o divinizaciji numinoznega (ibid.). V bistvu pa gre za isto stvar, le besede se razlikujejo. Čemur Söderblom pravi sveto, temu Otto reče numinozno.

Na Ottovo numinozno je naslonil Jean Cazeneuve (1986) celotno analizo sociologije obreda. Trem občutjem numinoznega je odgovoril s tremi vrstami ritualov. Vsaka skupina obredov odgovarja na točno določeno občutje, ki ga v človeku zbudi prisotnost numinoznega.

V navezavi na zgoraj omenjeno besedno igro Cazeneuve ugotavlja, da ni nobenega razloga, "da ne bi tistega, kar mi raje imenujemo numinozno, imenovali sveto in da bi potemtakem govorili o čistem svetem in nečistem svetem. Pripomnili bi le, da bi bilo to nasilje nad rabo, ki je pojem svetega vse predolgo povezovala s čustvom spoštovanja" (Cazeneuve, 1986: 178). Dodaja, da je numinozno "povsem korektno ustvarjena beseda, ki ima to prednost, da je širša kakor mana ali sveto, ker zajema obe. Pravzaprav ne bi bilo točno, če bi rekli, da Rudolf Otto omejuje rabo te besede na območje svetega, kot so včasih menda mislili. Po Ottonu ustreza izraz numinozen določenemu 'izvirnemu in svojskemu občutju'; koncept svetega je le njegov končni rezultat" (ibid.: 31).

Cazeneuveu predstavlja sveto potemtakem le en vidik numinoznega, tisti, ki se kot tak kaže v religioznih obredih; poleg tega pa se nam numinozno razkriva tudi kot magična moč in nečisto.

Vsem navedenim teoretikom svetega je skupna ena stvar. Vsi postavljajo sveto v območje religioznega. Tisto neubesedljivo, mogočno, strašno, nedoumljivo dobi v religiji naziv sveto. Sveto lahko tako označimo kot religiozno bit. Kot esenco religioznega občutja.

S čim pa se potemtakem srečujemo v magijskih obredih? Če to ni sveto, kaj je potem?

6.2. Sveto in mana

Vseskozi se ob bok svetemu postavlja nov, dokaj nepoznan in nedefiniran, težko razumljiv pojem, mana. Je mana istovetna s svetim? Predstavlja isti red stvari? Je širša ali ožja od pojma svetega? Sta si ta dva pojma sploh v čem podobna?

Marcel Mauss je v razpravi *Očrt za občo teorijo magije (1903)*, opirajoč se na Codringtona (*The Melaneseans, 1891*), prvi teoretsko obdelal vsebino besede 'mana'. Mana je ne le sila, temveč tudi delovanje, lastnost ali stanje ... je neulovljiva ... pomeni čarovniško moč, magično bitje, imeti moč čaranja ... je nalezljiva ... obvladujejo jo na poseben obreden način ... je moč duhov, naravnih duhov in duš umrlih prednikov ... je neosebna sila, sila *par excellence*: nastopa sicer v nešteto oblikah, a je dejansko ena sama ... je ločena od vsakdanjega, običajnega življenja ... s svojo ambivalentno močjo zdaj pomaga, zdaj škoduje; povzroča strahospoštovanje, strah in spoštovanje obenem ... predstava mane je megljena, nejasna, njena uporaba in učinek pa sta jasna in razločna ... (Hribar, 1991; Šterk, 1998).

Mauss meni, da mana in sveto označujeta isti red stvari. V odnosu do svetega je mana rod, sveto pa je vrsta (Šterk, 1998). Pojem mane je torej splošnejši od svetega in ga tudi obsega. To trditev ponazori Mauss s primerom Indijancev Algolkin, pri katerih so vsi bogovi *manituji* (mana), vsi *manituji* pa niso bogovi (Hribar, 1991).

Mauss potemtakem uvršča sveto v področje religije, kjer so duhovne sile že poosebljene v bogovih, pojem mane pa pripisuje magiji, v območju katere so duhovne sile še neosebne (ibid.). Bolj kot religijsko mana označuje vse magijsko oz. magijski korpus idej o nadnaravnem: "Svet magije stoji nad tem svetom, se pa od njega ne ločuje ... kot da je utemeljen na neki četrti dimenziji prostora, katerega skrivnostni obstoj izraža pojem mana" (Mauss 1982: 207). Vsa magija izvira iz mane. Mana je predpogoj magije, je njena nujnost (Mauss v Parsons, 1969). "Mana je magijski potencial nadnaravnega ... in ni dovolj, če ugotovimo, da se mana kot lastnost veže na posamezne stvari zaradi njihovega ustreznega položaja v družbi ... predstavlja tudi idejo

o teh vrednostih, o teh razlikah v potencialu" (Mauss v Šterk, 1998: 42; Mauss v Parsons, 1969).

Tako mana kot tudi sveto sta po Maussovem mnenju proizvod družbe in ne notranja značilnost bitij ali stvari. Ta lastnost jim je pridana zaradi položaja, ki ga imajo v družbi (Mauss v Parsons, 1969). "Pojem mane zunaj družbe nima ne obstoja ne pomena in je z vidika čistega razuma nesmiseln. Vlogo ima zgolj in samo znotraj kolektivnega, družbenega življenja" (Hribar, 1991: 748; Mauss v Parsons, 1969).

Maussovo določilo svetega kot družbene funkcije in družbenega produkta dokončno razvije v *Elementarnih formah religioznega življenja* Durkheim (Hribar, 1991). Durkheim meni, da karakter svetosti ni intrinzična lastnost nekega objekta, dogodka ali osebe, temveč mu je pridana (Durkheim, 1976). Položaj bogov, princev, kraljev, političnih voditeljev, torej vseh tistih, ki se jim pripisuje karakter svetosti, izvira edinole iz pomena, ki mu ga pripisuje javno mnenje (ibid.). "V Melaneziji in Polineziji, npr., pravijo, da ima vpliven moč *mano*, in da ta njegova moč izvira iz *mane*. Potemtakem imata moralna moč, ki izhaja iz mnenja in moč, s katero so obdarjena sveta bitja, v osnovi isto poreklo in sta sestavljeni iz istih elementov" (ibid.: 213). "Poreklo te moči izhaja iz totemskega principa, s svojo vsebino – tabujem in s svojim čutnim obeležjem, formo – totemom. Totem ni le simbol mane ali boga, je tudi simbol družbe. Moč mana potemtakem izvira iz družbe same, je družba sama, in posameznik je ima le toliko, kolikor je njegov položaj v družbi izjemen" (Šterk, 1998: 41).

"Sveto kot sveto, meni Hribar, se Durkheimu prek izenačitve svetega s sakralnim, z družbeno institucionaliziranim svetim, izmakne" (Hribar, 1991: 753). Če je bog le metafora družbe, "potem tudi božje zapovedi v resnici niso nič drugega kot družbene zapovedi; družba je tista, ki določa, kaj je »božje« in kaj ne, v širšem in prvotnem smislu, kaj je »sveto« in kaj ne. Kaj je sakralizirano in kaj ostaja profano.... Od svetega končno ne preostane nič drugega kot sakralizirane družbene vrednote in ustanove; in ker je sakralno nalezljivo, kakor ugotavlja sam Durkheim, se sakralnost prenaša, a tudi samo in zgolj prenaša, na predstavnike ustanov in vrednot. Na funkcionarje in ideologe" (ibid.: 754).

Kljub temu, da smo na začetku izpostavili Durkheimovo trditev o religioznih obredih kot o predpisanih pravilih občevanja s svetim, nas tako Hribar kot tudi Kertzer opozarjata na dejstvo, da v Durkheimovi teoriji sveto in

potemtakem ritualno vedenje nasploh nima nobene veze z nadnaravnimi silami.

Sveto pri Durkheimu ni atribut nadnaravnega ali nadnaravno samo. Čaščenje boga in s tem ritual sam sta le simbolno sredstvo, preko katerega ljudje častijo svojo lastno družbo in medsebojno odvisnost (Kertzer, 1988).

Tudi Cazeneuve si zastavlja vprašanje, kakšno ime bi bilo primerno za numinozno silo, ki je poglavitno gibalno magijskega obreda. "Za Huberta in Maussa," meni, "a tudi za Saintyvesa ta sila ustreza temu, čemur Melanezijci pravijo »mana«. Toda takšna označitev sproži občutljiva vprašanja, saj ti pisci sami dopuščajo, da je »mana« prav tako načelo religioznih obredov. Reči, da je magična sila »mana«, pomeni že vnaprej sprejeti Durkheimovo tezo, po kateri magija in religija izhajata iz istega načela, ali pa se moramo, če hočemo obdržati razliko med naravama obeh nizov pojavov, lotiti dokazovanja, da sta mana in sveto dva različna pojma, kot je to poskušal G. Gurvitch. Potemtakem je bolje, da nam zadošča, da govorimo o »magični sili« ali, v skrajnem primeru o »magični mani«, ne da bi se spraševali, ali se ta povsem ali pa zgolj delno ujema z izrazom »mana«" (Cazeneuve, 1986: 131-132).

Tako sveto kot tudi mana v odnosu do profanega, predstavljata torej isti red stvari. Tisti red, katerega mesto se nahaja izven vsakdanjega, sprejetega reda in ga hkrati vzpostavlja. V tem redu stvari pa sveto predstavlja le eno izmed možnih oblik mane, in sicer tisto, ki se kot taka kaže v religiji.

6.3. Sveto in profano

Durkheimovo poimenovanje svetega (sakralnega) kot antiteze profanega, vsakdanjega, navadnega zavzema osrednje mesto v sociološki paradigmi svetega. "Svete stvari so stvari, ki jih prepovedi varujejo in osamljajo; posvetne stvari pa stvari, na katere se te prepovedi nanašajo in ki morajo ostati ločene od prvih. Sveta stvar je *par excellence* to, česar se profana stvar ne sme in ne more dotakniti, ne da bi postala nečista" (Durkheim, 1976: 40-41). To pa ne izključuje komunikacije med njima. Sveto je del religioznega sistema, kjer religijski obredi nastopajo kot predpisana pravila občevanja s svetimi, tj. prepovedanimi in izločenimi stvarmi (ibid.).

Poleg tega Durkheim izpostavi tudi predhodno in dvojno naravo svetega (ibid.). "Pod predhodno naravo svetega gre razumeti dejstvo, da sveto ni tako od nekdanj, ni tako v vseh družbah in da tudi v določeni družbi, glede na

kontekst, spreminja svoj značaj" (ibid.: 33). Tudi Van Gennepova analiza obredov prehoda temelji na takšni zamenljivi naravi svetega. Sveto, kot meni Van Gennep, "ni neka absolutna vrednost, temveč vrednost, ki je vezana na specifične situacije" (Van Gennep v Parsons, 1969: 901). "Braman že z rojstvom pripada svetu svetosti; vendar znotraj tega sveta obstaja hierarhija bramanskih družin, pri čemer so nekatere svete v odnosu do drugih. Vsaka ženska, kljub temu da je prirojeno nečista, je sveta za vse odrasle moške; v času nosečnosti postane sveta tudi za vse ženske tistega plemena, razen njenih bližnjih sorodnikov; in vse te ženske tvorijo, v nasprotju z njo, svet profanega, ki v tistem trenutku vključuje vse otroke in odrasle moške. Po obredih očiščenja, ženska, ki je pravkar rodila, ponovno vstopi v družbo, vendar pa je njeno mesto le v določenih segmentih družbe – med pripadnicami istega spola in družino – v odnosu do iniciranih moških in magijsko-religioznih ceremonij pa še vedno ostaja sveta" (Van Gennep, 1977: 12-13).

V družbi potemtakem stalno prihaja do spreminjanja magijskih krogov, do izmenjave svetega in profanega, ki se dogaja na podlagi premikanja osebe iz enega mesta v družbi na drugega (ibid.).

K dvojnosti narave svetega se bomo vrnila kasneje, zdaj si oglejmo še Cazeneuveovo kritiko Durkheimovega strogega ločevanja svete in profane sfere.

Cazeneuve sprejme Durkheimovo trditev, da "sveto ločujejo od posvetnega določene prepovedi in da se, narobe, posvetno z nekaterimi posvetitvenimi obredi včasih povzpne do dostojanstva svetega" (Cazeneuve, 1986: 181). Spodbija trditev, "da bi bilo mogoče razložiti posvetitev, predvsem pa versko občestvo, potem ko smo sveto opredelili s prepovedjo, ki ga ločuje od posvetnega. Vsega bistva svetega ne smemo iskati zgolj v njegovem nasprotju do posvetnega, saj bomo sicer v svetoskrunstvu videli načelo pozitivnih obredov. Sveto mora biti po naravi, ne pa po naključju tako, da se sicer loči od posvetnega, vendar hkrati kliče k posvetitvi" (ibid.: 181).

Sveto izvaja sintezo med naravnim redom in numinozno silo (ibid.). Numinozno se nam skozi sveto in njegove simbole kaže kot "transcendenten arhetip, ki utemeljuje človeški red, a mu ni podvržen. Religija s svojimi obredi potrjuje to transcendenco, hkrati pa še možnost, da se človek udeleži svojih svetih arhetipov" (ibid.: 253).

Religiozni obredi potemtakem skušajo najti ravnovesje med določenostjo in nedoločenostjo človeka, in sicer tako, da sklicujoč se na sveto, se pravi na določeno transcendenco, človeškemu bivanju postavijo nove temelje, hkrati pa mu omogočijo, da sodeluje v transcendentni resničnosti (ibid.).

6.4. Sveto in nečisto

"Pri Denejih ženske z menstruacijo ne smejo hoditi po poteh, ki jih je izkrčilo pleme; nimajo dostopa v naselje in zgradijo jim kolibe, kjer živijo odmaknjene – moški mislijo, da bi umrli, če bi take ženske prebivale z njimi" (Cazeneuve, 1986: 78).

Pri poskušanju opredelitve pojma svetega se vseskozi srečujemo tudi s pojmom nečistega. V kakšnem medsebojnem odnosu sta ta dva pojma, kako se kažeta skozi rituale in kakšno vlogo igrata pri konstruiranju in ohranjanju podobe realnosti, si bomo natančneje pogledali v nadaljevanju. Pravzaprav bomo ponazorili to, čemur Durkheim pravi dvojna narava svetega.

Sir James Frazer v svojem obsežnem delu *Zlata veja* navaja primer prašiča, ki je med Sirci veljal za sveto žival (Frazer, 2001). "V veliki verski prestolnici Hierapolis ob Evfratu svinj niso ne žrtvovali in ne jedli, in človek, ki se je dotaknil svinje, je do smrti veljal za nečistega. Nekateri so menili, da je to zato, ker so svinje pač umazane živali; drugi pa zato, ker so svete živali" (ibid.: 545). V nekem drugem primeru, ki ga navaja prav tako Frazer, so poglavarji veljali hkrati tudi za incestneže (ibid.).

To nejasnost razločevanja svetega in nečistega Frazer pripisuje "nejasnosti verske misli, v kateri ideja o svetosti in ideja o nečistosti še nista ostro razločeni in se obe mešata v nekakšno hlapljivo zmes, ki ji pravimo tudi tabu" (ibid.: 545). Nerazločevanje tabuja svetosti in tabuja nečistosti označi kot distinktivno lastnost primitivnega mišljenja (ibid.).

To misel Frazer dolguje pravzaprav Robertsonu Smithu, ki je že pred njim izpostavil tezo, da razlikovanje svetega in nečistega pomeni resničen napredek v razvoju kultur (Douglas, 1992). Na podlagi te distinkcije je bil kasneje vzpostavljen tudi "kriterij klasifikacije religije na primitivno (z nediferenciranimi nocijama) in moderno (iz katere je princip nečistosti odstranjen v magijo ali odstranjen nasploh)" (Šterk, 1998: 34).

Tako kot je ločil vse stvari na svete in profane, je opozoril Durkheim tudi na razcep v svetem samem. Sveto sestavljajo na eni strani čiste svete sile, ki "zastopajo od boga ljubljene stvari, ki sprožajo reakcije spoštovanja in hvaležnosti, na drugi strani pa imamo radikalno drugačne, nečiste stvari, ki sprožijo prezir, strah, grozo, gnus. Obema pa je skupna prepoved neobrednega stika, tako med seboj kot s profanim. Med svetim in nečistim ni prekinitve kontinuitete, sta celo medsebojno zamenljiva" (Šterk, 1998: 34). Določen simbol nečistega lahko v neki drugi situaciji simbolizira sveto.

Prav iz te fluidnosti svetega izhaja tudi zmotno prepričanje o enačenju svetega z nečistim, ki naj bi bilo po mnenju evolucionistov lastnost primitivnih religij.

Durkheim, po besedah Mary Douglas, ni posvetil večjega zanimanja pravilom nečistosti v obredih, ker le-ta, po njegovem mnenju, ne spadajo v sfero religije, temveč v domeno magije. Magijske obrede, in tako tudi pravila nečistosti, je označil kot obliko primitivne higiene (Douglas, 1992).

Vidike nečistosti nam v svoji študiji zelo jasno in nazorno osvetli Cazeneuve. Meni, da je nečisto vse nenormalno, nenavadno, vse, kar se kot tako izmika pravilom. Pri posamezniku prebudi tesnoben občutek, saj predstavlja grožnjo ravnovesju človekovega bivanja (Cazeneuve, 1986). Sem spada vse novo, saj zanj ni mesta v že vzpostavljenih kategorijah. Pogosto se prav novostim, ki jih npr. prinesejo tujci, pripiše vzrok za nesrečo. Tako so lakoto in sušo v Ugandi pripisali gradnji železniške proge. Nadalje je nečisto vsako mešanje med sestavinami, ki so praviloma ločene. Po pričevanju M. Caillosa so v primitivnih družbah delovna orodja žensk striktno ločena od orodij, ki jih uporabljajo moški, pa tudi pridelki, ki jih nabirajo moški, ne smejo biti shranjeni pod isto streho kot pridelki, ki so jih nabrale ženske. Nečist postane tudi vsak posameznik, ki je prekršil družbeno pravilo, npr. morilec in incestnež, saj se le na ta način lahko zamajana družbena struktura ponovno vzpostavi. Prav tako nečisti so tudi poglavarji in kralji, ki na ta način ohranjajo družbeno hierarhijo (ibid.). "Na Samoi ne sme nikogar oplaziti poglavarjeva senca in suverenu sme ostriči lase le osebnost na zelo visokem položaju, pa še to prav previdno. Njegov glava je namreč zanj tabujski objekt, ne sme se je dotakniti s prstom, ne da bi opravil poseben obred. Tudi hrane si ne nosi v usta s svojimi rokami. In nazadnje, vse česar se dotakne, postane nevarno: drugi ne morejo več uporabljati ognja, ki ga je razpihal, žerjavice, s katero si je prižgal pipo ..." (ibid.: 69).

Skratka, nečisto je vse, kar ogroža red in pravila, tj. vse, kar ruši definicijo.

"Zgoraj podani klasifikaciji vsebine nečistega je treba dodati njeno formo. Nečistost ni le pomenskega značaja – ima strukturo mreže pomenov. Vsak prehod in vsaka meja te mreže, tako zunanja kakor vse notranje, ki pomene nečistosti ločijo med seboj, so prav tako nečiste. Vsako mejno ali prehodno stanje ima značilnosti nenaravnega, nenavadnega, redkega, tujega in je mešanica vsaj dveh pomenov (prim. ibid.). Artikulacijska nanašajoča se točka pa je kulturni red sam" (Šterk, 1998: 35).

Van Gennep je prišel do enakega uvida preko proučevanja obredov iniciacije. Družbo je v enem izmed svojih metaforičnih prikazov označil kot hišo s sobami in hodniki, kjer prehod iz ene sobe v drugo predstavlja

nevarnost. Ta prehod oz. tranzitno stanje je nevarno preprosto zato, ker je tranzicija sama nedefinirano stanje. V tem času človek ni pripadnik nobene sobe, nima jasnega mesta v družbi, temveč je nekje vmes. Poleg tega, da ta prehod posamezniku predstavlja nevarnost, je hkrati nevarnost tudi za vse preostale člane skupnosti. Na tem mestu nastopi vloga ritualov, ki kontrolirajo to nevarnost tako, da posameznika uradno ločijo od njegovega prejšnjega statusa, ga za določen čas pridržijo v marginalnem stanju, nato pa javno razglasijo njegov vstop v nov družbeni status. Ideje, ki se navezujejo na nečistost in očiščenje, imajo po mnenju Van Gennepa pri tem vlogo, da dajo določenemu dogodku svojo težo, ritualu pa pripišejo moč preoblikovanja človeka (Van Gennep, 1977).

Za razliko od bolj civiliziranih družb, kjer so po mnenju Van Gennepa prehodi med sobami manjši, vrata pa večja in bolj odprta, zaznamujejo prehode v manj civiliziranih družbah številne ceremonije in formalnosti, sobe pa so mnogo bolj izolirane (ibid.).

V svoji obširni študiji *Purity and danger* (1966), ki je eno izmed temeljnih del pri proučevanju vidika nečistosti, Mary Douglas izpostavi svojo lastno interpretacijo pravil, ki zadevajo čisto in nečisto. Prvi pomembnejši uvid, ki bi ga izpostavila, je, da ideje nečistosti prežemajo tako profano kot religiozno življenje, pri čemer so enako prisotne tako v primitivnih kot tudi v modernih družbah (Douglas, 1992). Nič več ne moremo potemtakem nerazumljivih idej nečistosti pripisovati primitivni misli. Tako kot je prašič nekemu ljudstvu lahko nečista žival, prav tako nečista je Zahodnoevropejcem podgana. Razlika je le v tem, meni Douglasova, da današnja pravila nečistosti temeljijo na takoimenovanih higienskih pravilih in so potemtakem navidezno utemeljena, medtem ko so ideje nečistosti primitivnih ljudstev v naših očeh popolnoma neracionalne in nesmiselne. Toda, kaj se zgodi, ko odstranimo racionalno odevalo, ki ji pravimo morala, estetika, higiena ali navsezadnje instinkt, v katero so se zavile ideje nečistosti? Pod njo nam ne preostane nič drugega, kot gola pravila, ki se prav v ničemer ne razlikujejo od pravil primitivnih ljudstev (ibid.).

Na ta način Douglasova pripelje do pomembnega zaključka o tem, da so ideje nečistosti pravzaprav le način sistematičnega urejanja in klasifikacije stvarnosti, umazanija pa je le njihov stranski produkt (ibid.). "Takšna stvar, kot je absolutna umazanija, ne obstaja: obstaja le v očeh gledalca. Če se izogibamo umazaniji, to ni zaradi strahu ali groze. Tudi naše ideje o boleznih ne utemeljujejo našega vedenja v zvezi s čiščenjem ali izogibanjem umazaniji. Umazanija žali red. Njena odstranitev ne pomeni negativnega dejanja, temveč pozitivni poskus organizacije okolja" (ibid.: 2).

Prav tako je Douglasova zavrnila prepričanje nekaterih zgodnjih antropologov o nerazločevanju svetega in nečistega pri primitivnih ljudstvih. Izenačevanje svetega in nečistega je po njenem mnenju nesmiselno, saj ima vsaka kultura svoje lastne ideje nečistega, ki so v nasprotju z njenimi idejami svetega (ibid.).

Sveto je značilnost božjega. Pomeni enotnost, popolnost, celovitost (ibid.). Nasproti svetemu je nečisto, kot tisto, kar stoji zunaj reda in ga hkrati potrjuje. Kako potemtakem razložiti pogosto sakraliziranje nečistih stvari? Kako lahko razložimo obredno uživanje prepovedanih živali?

Na to vprašanje Douglasova odgovarja z metaforo komposta. Če odstranimo iz vrta ves plevel, bo zemlja osiromašena. Ker pa mora vrtnar ohraniti rodovitnost zemlje, mora zemlji vrniti, kar ji je odvzel. Torej, tako kot vrtnar spremeni plevel v kompost, tako nekatere religije uporabijo nečiste stvari kot sredstvo za doseganje dobrega (ibid.).

Zaključimo lahko, da "sveto in nečisto prinašata absolutno ločena pomena, toda z njunega vidika do običajnosti sta oba enako problematična in neobičajna" (Šterk, 1986: 62).

6.5. Sveto - zaključek

Na podlagi zgornjih poskusov opredelitve polja svetega, bi lahko navsezadnje zaključili, da se nam celota pomenov svetega kaže skozi štiri temelja razmerja do njemu sorodnih oziroma nasprotujočih pojmov.

Prvič lahko sveto izkusimo v odnosu do božjega kot njegovo esenco, božjo bit. Tu nastopa v polju religioznega sistema kot samo bistvo, temelj religije.

Drugič ga lahko opazujemo v razmerju do njemu sorodnega pojma mane, kjer mana tvori jedro magičnega, medtem ko sveto predstavlja jedro religioznega občutja. Tudi tu sveto prav tako predstavlja religiozno bit oziroma religiozni vidik mane.

Tretjič se nam sveto kaže kot izjemno široko polje pomenov, ki zajema vse tisto, kar je izvzeto iz profanega sveta. Sveto kot nasprotje profanega zajema najširši in najbolj raznolik spekter idej o svetem.

Četrtrič pa smo v svetem prepoznali idejo celote, popolnosti, enosti, ki smo jo postavili nasproti pojmu nečistosti kot njegovo opozicijo.

Če na koncu predpostavimo, da so "sistemi magije in religije (pa tudi znanosti) le različni diskurzi ter oblike vzpostavljanja reda" (Šterk, 1998:

37), bi lahko sveto, mano, božje in profano označili kot kategorije, na podlagi katerih se ti sistemi vzpostavljajo in ohranjajo.

Tudi Douglasova meni, da so vse nadnaravne moči pravzaprav le del družbenega sistema (Douglas, 1992).

"Vsak red je slab; a vsak red je boljši kot nered. Red kot strukturna integracija kontinuitete, predikabilnosti in vzajemne povezanosti relevantnih elementov je človeku in kulturi temeljna orientacija in osnova vsakega razumevanja, tolmačenja in prisvojitve sveta. Vsak od omenjenih sistemov po svojih najboljših močeh preprečuje dezintegracijo, anomijo in kaos. Racionalno, logično in normalno je tisto, kar je definirano in ima svoje mesto (ne pa tisto, kar je objektivno empirično preverljivo). Tudi empirična preverljivost je, kot magija in religija, kulturno specifična stvar konsenza, definicije in verovanja" (Šterk, 1998: 37).

7. NEKAJ PRIMEROV OBREDNIH PRAKS

V zadnjem poglavju sem se soočila s problemom, katero klasifikacijo izbrati, da bi najbolj natančno osvetlila posamične rituale. Na podlagi spoznanja, da je kakršenkoli globlji vpogled v obred nemogoč, če ga razlagaš le kot enega izmed njemu podobnih ritualov, sem se odločila, da se osredotočim na zelo specializirane skupine ritualov vedoč, da se bom morala hkrati zaradi tega odpovedati številnim obredom. Vendar pa, glede na to, da sem se skozi celotno nalogo ukvarjala s splošno podobo in funkcijo rituala ter predstavila možne rešitve razvrstitve ritualov v podskupine, sem si na koncu prizadevala opozoriti tudi na možnost podrobnejše analize določene vrste obredov. Svoje mesto sem namenila le trem skupinam obredov. Kot prvo sem si izbrala obrede tipa tabu, ker so mi hkrati pomagali dodatno osvetliti princip nečistosti, ki sem se ga dotaknila v predzadnjem poglavju, nato sem se osredotočila na obrede prehoda, za katere menim, da so poglobitnega pomena že zaradi izjemne Van Gennepove analize le-teh, nazadnje pa sem se posvetila še obredom žrtvovanja, prav tako zaradi osvetlitve polja svetega ter izjemnega Maussovega in Hubertovega prispevka na tem področju, ki nam tako kot Van Gennepovo delo ponudi izčrpen vpogled v izbrano skupino obredov.

7.1. Obredi tipa tabu

Peta knjiga Mojzesova (Deuteronomium)

XIV

"...3 Ne jej nikakršne gnusne stvari. 4 To so živali, ki jih smete jesti: govedo, ovca in koza 5 jelen in srna, damjak, kozorog, divja koza, antilopa in semer. 6 In vsako žival, ki dvoji parklje in ima docela na dvoje razklane parklje in prežvekuje med živalmi, smete jesti. 7 Toda izmed tistih, ki prežvekujejo ali imajo razklane parklje, teh ne jejte: velbloda, zajca in skalnega jazbeca, ki sicer prežvekujejo, a nimajo razklanega parklja, nečisti naj vam bodo; 8 tudi svinje ne, ker dvoji parkelj, a ne prežvekuje, nečista naj vam bodi. Njih mesa ne jejte in njih mrline se ne doteknite. 9 Têle jejte izmed vseh, ki so v vodah: karkoli ima plavute in luske, smete jesti; 10 karkoli pa nima plavut in lusk, ne jejte: nečisto je za vas. 11 Vse čiste ptice smete jesti. 12 Te pa so, katerih ne jejte: orel, brkati ser in morski orel, 13 in ostrovidec in sokol in kanja po svojih plemenih, 14 in vsak gavran po svojih plemenih, 15 in noj, kukavica,

morski galeb in jastreb po svojih plemenih,..." (Sveto pismo starega in novega zakona, 1977).

Beseda *tabu* je polinezijskega izvora. O njej je prvič leta 1977 poročal kapitan Cook, ki jo je prevedel kot posvečeno, nedotakljivo (Šterk, 1998). V nasprotju s polinezijsko besedo *noa*, ki predstavlja vse, kar je del vsakdanjega sveta, pa *tabu* označuje vse tisto, kar se umešča zunaj splošnega reda (Cazeneuve, 1986) ter ga hkrati omogoča. "Vsaka hiša je *tabu*, dokler z izvedbo določenih ritualov ne postane *noa*" (Van Gennepe, 1977: 22-23).

Da gre za fenomen, ki ni značilen le za Polinezijo, temveč ga najdemo v vseh primitivnih družbah, je pojasnil nihče drug kot Frazer, ki je prvi sistematično obdelal to področje. Na podlagi številnih primerov iz različnih geografskih območij ter v slogu evolucionistične paradigme o razvoju znanosti preko magije in religije je označil *tabu* kot negativna pravila magije (Frazer, 2001). "Pozitivna magija oziroma vračarstvo pravi: »Stori to, da se bo to in to zgodilo.« Negativna magija oziroma *tabu* pa pravi: »Ne stori tega, da se ti to in to ne bo zgodilo.« Cilj pozitivne magije oziroma vračarstva je sprožiti zaželeni dogodek; cilj negativne magije oziroma *tabuja* je izogniti se nezaželenemu ... Gre le za nasprotni strani oziroma pola ene in iste velike, usodne zablode, za zmotno pojmovanje povezovanja idej" (ibid.: 39). Na tem mestu ne smemo spregledati, da Frazer hkrati opozori na podobne vzorce vedenja v modernih družbah in jih označi s pojmom praznoverja. Meni, da je polinezijska celota praks in verovanj "le eden številnih podobnih sistemov vraževerja, ki so pri številnih, morebiti pri vseh človeških rasah v mnogočem, z mnogimi različnimi nazivi in s številnimi razlikami v podobnostih pripomogli zgraditi kompleksno tkivo družbe v vseh različnih vidikih ali elementih, ki jih označujemo kot religiozne, družbene, politične, moralne in ekonomske" (Frazer v Radcliffe-Brown, 1994: 151). Frazer torej pristane na univerzalnost zmotnih asociacij lažne znanosti, kot sam označi magijo (Šterk, 1998).

Kljub temu da se pravila v zvezi s *tabuji* v marsičem ujemajo, Frazer ločuje med *tabuji*, ki se tičejo svetih stvari (kraljev, poglavarjev, duhovnikov ipd.), in *tabuji*, ki zadevajo nečisto (ubijalci, lovci, nosečnice ipd.). Nerazlikovanje svetega in nečistega pripisuje zgolj prvobitnemu človeku, ki naj bi dojel le to, da so *tabuizirane* stvari zanj nevarne in da se jih mora potemtakem izogibati (Frazer, 2001). Kljub temu, da je ta nevarnost, ki jo prinaša kršitev *tabuja*, le "domišljajska, ni prav nič manj stvarna; domišljaja ima namreč na človeka natanko tako stvaren učinek kot, denimo, težnost in ga lahko prav

tako zanesljivo ubije kakor odmerek pruske kisline" (ibid.: 207). Čeprav so posledice kršitve tabuja zgolj iluzija, se s stališča učinka prav nič ne razlikujejo od dejanskih nevarnosti, ki sledijo kršitvam zdravorazumskih prepovedi (Šterk, 1998).

Namen tabujev je, meni Frazer, da stvari, osebe, kraje ipd., za katere velja, da so nabite z duhovno silo, ki je nevarna in lahko škoduje, osamijo in tako preprečijo, da bi se od njih razširila še na druge (Frazer, 2001). Z drugimi besedami, "končni *raison d'etre* institucij tabuja je v jasni razdelitvi univerzuma na sveto in profano in zaščiti enega pred drugim" (Šterk, 1998: 64).

Za nadaljnji razvoj teorij tabuja je bistvenega pomena tudi Frazerjeva "izpostavitve socialne funkcije tabuja kot mehanizma nadzora, kot primer primitivnega zakona. Tabu je svet in nečist hkrati in je zato, kot zakon, nedotakljiv in neodvisen od posameznika" (ibid.: 65).

Po Frazerju so tabu določene osebe, predmeti ali kraji, ki posedujejo svetost, nadnaravno moč, izražajo nečistost, pa tudi besede in dejanja, ki se na njih navezujejo. Tabuizirane osebe so "osebe na visokih in močnih družbenih položajih zaradi njihove politične, religijske, magijske ali ekonomske pomembnosti (poglavarji in kralji, lovci in ribiči, zdravniki ipd.), nato tabuizirane osebe v prehodnih stanjih (ženske v času menstruacije, nosečnosti ali poroda, osebe v času iniciacije), osebe, ki so nemočne (otroci, ženske, starci), tabuizirane osebe v mejnih stanjih (zmagovalci ali poraženci v boju, osebe, ki so kršile tabu in so podvržene obrednemu čiščenju, žalujoče osebe) in pa mrtve osebe" (ibid.: 65; Frazer, 2001).

Pod tabuizirane stvari spadajo najpogosteje deli človekovega telesa (glava, kri, lasje, nohti ipd.), prepovedana vrsta hrane in predmeti, ki so prišli v stik z njo (lonci, ognjišče ipd.), vse, kar predstavlja novost, in stvari, narejene iz tabuiziranih materialov (Frazer, 2001).

Med najpogostejša prepovedana dejanja umesti prepovedi uživanja določenih vrst hrane in prepovedi občevanja s tabuiziranimi osebami in tujci, medtem ko se tabuizirane besede običajno nanašajo na prepovedane osebe, predmete ali kraje, ki so tabu že same po sebi, ter na osebna lastna imena in imena sorodnikov (ibid.).

Freud svojo analizo tabuja nasloni na Frazerjev znani stavek '*what no human desires stands in no need for prohibition*' (Šterk, 1998). V osnovi tabuja je po Freudu prepovedano dejanje, ki si ga želi nezavedno. Večja, kot je želja, večja je prepoved. Odnos do tabuja je ambivalenten in vse, kar asociira

nezavedno na ambivalentno stališče in zbuja željo, podleže tabujski prepovedi. Tabu deluje na način Kantovega kategoričnega imperativa, tj. prisilno, motivacija za spoštovanje tabuja pa je nezavedna (ibid.).

Za najosnovnejša tabuja je Freud postavil tabu uživanja totemske živali ter iz njega izvirajoči tabu eksogamije. Kazen za kršitev teh tabujev je avtomatska in običajno smrtna (ibid.).

Podobno kot Freud je tudi Durkheim v tabuju prepoznal obliko kategoričnega imperativa. Poleg tega je poudaril, da mora biti tabu kot moralna moč depersonaliziran, ne sme izhajati iz oseb, temveč mora biti izraz družbenega zastopstva.

Durkheim se je bolj kot na psihološko funkcijo osredotočil tako kot Frazer na družbeno funkcijo tabuja v smislu že omenjene socialne kontrole. Za razliko od slednjega je tabu postavil v sfero religijskega in ne magijskega, ter v skladu s tem namesto o tabujskih prepovedih govoril o religijskih prepovedih kot izrazu negativnega kulta. Religijske prepovedi v nasprotju z magijskimi po njegovem mnenju vključujejo pojem svetega in ga ločujejo od vsega, kar je profano (ibid.).

Če nadaljujemo z razvojem antropoloških teorij o tabuju, lahko kot naslednika Durkheima predstavimo Radcliffe-Browna in njegovo analizo tabuja. Namesto o tabujskih prepovedih Radcliffe-Brown govori o ritualnih izogibanjih ali ritualnih prepovedih (Radcliffe-Brown, 1994). "Ritualna prepoved označuje pravilo vedenja, povezano z verovanjem, da bo kršitev povzročila nezaželeno spremembo ritualnega statusa človeka, ki se ne drži pravila" (ibid.: 152). To spremembo ritualnega statusa, ki jo pogosto označujemo z izrazi, kot so: greh, kriv in nečisto, si "v različnih družbah predstavljajo zelo različno, povsod pa mislijo, da vključuje verjetnost manjše ali večje nesreče, ki bo doletela tistega človeka" (ibid.: 152). Objekt ritualnega izogibanja ali tabuja je vse, kar ima ritualno vrednost (ibid.), tj. vse, kar je sveto ali nečisto.

Pojem ritualne vrednosti Radcliffe-Brown ponudi kot odgovor na nerazrešljivo uganko odnosa med svetim in nečistim. "Med pripadniki družbe opazimo določeno stopnjo soglasja glede ritualne vrednosti, ki jo pripisujejo raznovrstnim objektom. Opazimo tudi, da so te ritualne vrednosti večinoma družbene vrednosti..." (ibid.: 159).

Na podlagi dveh različnih primerov nas skuša Radcliffe-Brown privedi do tega, da tabu izvzamemo iz pripadnosti zgolj enemu kozmološkemu sistemu, religiji ali magiji, kot sta to skušala pokazati Frazer in Durkheim. Kot prvi primer tabuja navede prepoved uživanja mesa ob petkih za pripadnika rimskokatoliške cerkve. Kršitev prepovedi pomeni greh, za katerega se mora

posameznik spovedati in prejeti odvezo. Drug primer vzame Radcliffe-Brown iz Anglije, kjer velja prepričanje, da bo tistega, ki raztrese sol, prizadela nesreča. Da bi se temu izognil, mora vreči ščepec soli čez ramo (ibid.).

Na koncu zaključí, da so ritualne prepovedi del tako magije kot tudi religije, pri čemer kršitve religiozних pravil označujemo kot grehe, nereligiozna izogibanja pa zadevajo srečo in nesrečo (ibid.).

Naj spomnimo na pomembno mesto, ki ga v svoji analizi obrednih izogibanj nameni Radcliffe-Brown institucionaliziranim odnosom izogibanja in šaljenja. Ker smo si te odnose izčrpno ogledali že v tretjem poglavju, jim bomo tu namenili le krajši povzetek.

Najpogosteje jih najdemo med zakoncem na eni in sorodniki zakonskega partnerja na drugi strani. Medtem ko je npr. za moškega pri ljudstvu Dogon značilen odnos šaljenja s sestrami svoje žene in njihovimi hčerami, pa odnos med zetom in starši njegove žene temelji na skrajnem spoštovanju ter delnem ali popolnem izogibanju. Ti odnosi so vzpostavljeni zaradi potrebe, da se izognemo možnim razprtijam, konfliktom in sovražnosti, ki bi se lahko pojavile zaradi različnih interesov ljudi (ibid.).

Cazeneuve je v skladu s svojim dojetjem svetega in nečistega kot izrazov numinoznega, ločil med tabuji, ki jih izzove občutek svetega in so prežeti s fascinacijo ter občutjem magične moči, in tabuji, ki se lepíjo na vse nečisto, na tisto, kar proizvaja občutek gnusa in groze. Tako tabuji nečistosti kot tudi negativni religiozni obredi izražajo potrebo po ločitvi nečistega in svetega od profanega, vsakdanjega (Cazeneuve, 1986). "Tabu je tisto, kar simbolizira zlom pravila" (ibid.: 53).

Tabu "izraža hkrati negativni obred, ki vzpostavlja prepoved, in samo naravo tistega, kar prepoved prizadene" (ibid.: 41). Tako predstavlja tabu vsakršni stik s kraljem kot tudi kralj sam. Tabu je "prepoved, ki se razumsko ne utemeljuje, ki pa deluje v določeni družbeni skupini. Pravilo je samozadostno" (ibid.: 41, 54). Za razliko od drugih oblik prepovedi "tabu ni motiviran; represija zaradi katere je obvezen, ni posledica intervencije nekoga tretjega in nevarnost na katero opozarja ni očitna" (ibid.: 42). Kljub temu da "Cazeneuveu tabu predstavlja neke vrste kategorični imperativ" (Šterk, 1998: 70), Cazeneuve meni, da kršitev tabuja "ni moralen prekršek in ima enake posledice, četudi je krivec ravnal nehote ali celo nevede" (Cazeneuve, 1986: 47). "Vsako izenačevanje tabuja z nadjazovsko instanco, kot je zatrjeval Freud, torej ne pride v pošev" (Šterk, 1998: 70).

Edmund Leach je izpostavil, da se osrednji del neracionalnih prepovedi oziroma tabujev v neki družbi nanaša na konvencije o hrani, spolnosti in nagoti. Najbolj moteče kršitve po njegovem mnenju zadevajo spolnost, umor in področje religijskega, saj le-te najjasneje izražajo družbene norme in vrednote. Kršenje tabujskih prepovedi označi kot greh in prekršek hkrati (Šterk, 1998).

V vseh družbah smo priča prepovedim, ki niso razumsko utemeljene, pa vendar delujejo s prav tako neizprosno močjo. Te prepovedi se pripenjajo na vse tisto, kar v določeni kulturi velja za sveto in nečisto, torej na vse, kar ne spada v svet profanega. Naj gre za predmete, kraje, osebe ali dejanja, vselej je stik z njimi zaradi njihovega svetega karakterja (v nasprotju s profanim), strogo prepovedan in ritualiziran. Neobreden stik oz. kršitev prepovedi lahko povzroči nesrečo, kazen, v zadnji instanci celo smrt. Kršitelj sam postane tabu in s tem objekt prepovedi. Nesreča je, obratno, lahko pokazatelj kršitve tabuja. Vse, kar pride v stik s tabujem, mora, da si lahko zopet pridobi profan karakter in se vrne v vsakdanje življenje, skozi obrede očiščenja oz. desakralizacije.

Institucionalizacija tabuja ni vezana na primitivne družbe. Kršitev tabuja je lahko tako religiozne kot zakonske narave. V prvem primeru govorimo o grehu, v drugem o prekršku. V modernem času rečemo tabuju moralni ali etični kodeks.

7.2. Obredi prehoda

V Kongu "inicijacijske ceremonije lahko trajajo od dveh mesecev do šest let, odvisno od plemena in opazovalca. Vključujejo vse vrste negativnih obredov (tabujev) in pozitivnih obredov. Potek ritualov je sledeč: novinca ločijo od njegovega prejšnjega okolja, v katerem ga proglasijo za mrtvega, z namenom, da bo lahko postal del novega okolja. Odpeljejo ga v gozd, kjer je podvržen osamljenosti, obrednemu očiščevanju, bičanju in zastrupljanju s palmovim vinom, ki povzroči anestezijo. Temu sledijo obredi tranzicije, ki vključujejo pohabljanje telesa (obrezovanje, ki ga včasih izvajajo že v zgodnjih letih in neodvisno od skrivnostnih družb) in barvanje telesa (v belo; v rdeče); novinci so nagi in ne smejo niti zapustiti svojega zavetišča niti se kazati drugim ljudem, saj se v tem preizkusnem obdobju do njih obnašajo, kot da so mrtvi; nganga (duhovnik-mag) jim daje navodila; govorijo poseben jezik in jejo posebno hrano (prehrambeni tabuji).

Preizkusni dobi sledijo rituali reintegracije v prejšnje okolje, element, ki ne nujno obstaja za inicirance v totemski klan ali bratovščino. Iniciranci

se pretvarjajo, da ne znajo hoditi ali jesti, v glavnem pa se vedejo, kot bi bili ponovno rojeni (prerojeni) in se morajo ponovno naučiti vedenjskih vzorcev vsakdanjega življenja. Preden vstopijo v proces ponovnega učenja, ki traja nekaj mesecev, se okopajo v potoku in zažgejo sveto zavetišče" (Van Gennep, 1977: 81).

Obredi prehoda so že stara antropološka tema, s katero se je ukvarjalo mnogo antropologov. Vse do danes je za ključno delo na tem področju obveljala Van Gennepova študija *Obredi prehoda*, ki še vedno navdušuje z najizčrpnjšo teorijo iniciacijskih obredov.

Van Gennep izhaja iz ugotovitve, da je življenje posameznika sestavljeno iz številnih prehodov. Iz ene starostne skupine s časom vstopimo v drugo, menjavamo poklic, pripadnost interesnim skupinam, selimo se iz kraja v kraj ipd.. Vsak tak prehod iz ene skupine v drugo, iz ene družbene situacije v drugo, je zaznamovan s ceremonijami, katerih glavni namen je omogočiti posamezniku uspešen prehod iz določenega mesta, ki ga zavzema v družbeni strukturi, na drugo, ki je prav tako družbeno definirano (ibid).

Rojstvo, otroštvo, socialna puberteta, zaroka, poroka, nosečnost, starševstvo in smrt so prisotni tako rekoč v življenju vsakega posameznika. Ceremonije, ki spremljajo te prehode posameznika iz ene situacije v drugo, je Van Gennep zaradi pomembnosti tranzicije, uvrstil v posebno kategorijo obredov prehoda. V njih je nadalje razkrival obrede ločitve (*preliminalni obredi*), obrede tranzicije (*liminalni obredi*) in obrede inkorporacije (*postliminalni obredi*) (ibid.).

V primerjavi z ostalimi avtorji, ki so analizirali posamezne obrede, se je Van Gennep posvetil predvsem dinamiki teh ritualov znotraj kompleksnih ceremonij. Zanimalo ga je mesto posameznih ritualov oziroma red, ki ga konstituirajo v obredu prehoda kot celoti. Ugotavlja namreč, da te tri podskupine obredov niso enako zastopane in poudarjene v vsakem obredu prehoda. Medtem ko so pri pogrebnih ceremonijah poudarjeni obredi ločitve, so pri poroki izpostavljeni obredi inkorporacije, obredi tranzicije pa igrajo pomembno vlogo v obdobju nosečnosti in v obredih iniciacije (ibid.).

Pri vsem tem gre izključno za razliko v pozicijah obredov, le-ta je odvisna od situacije, v kateri nastopajo. Bazična postavitev je v jedru vseh obredov prehoda enaka. Vedno nastopi faza ločitve, ki ji sledita tranzicija in inkorporacija. Z drugimi besedami, dramatizacija smrti, negacija običajnih pravil in uprizoritev ponovnega rojstva na tisoč in en način (ibid.).

Posvetimo natančnejšemu prikazu treh vrst obredov, ki jim po Van Gennepu sledimo v obredih prehoda.

1. Obrede, ki vključujejo rezanje, striženje, razcepitev nečesa ali pohabljenje katerega koli dela telesa, vključujemo zaradi izrazite ideje po ločevanju v enotno kategorijo obredov ločitve oz. preliminarne obrede. Ti obredi se ponavadi odvijajo v javnosti, tako da je posledica dejanja tj. sprememba družbenega statusa posameznika, sprejeta s strani vseh članov družbe (ibid.). Za zahodno-evropsko družbo so izjemno zanimivi obredi obrezovanja, ki pa po mnenju Van Gennepa ne spadajo med obrede očiščenja, kamor jih je uvrstil Doutté. Prav tako striženja las in ceremonije ob pojavljanju prvih zob ne moremo interpretirati kot dejanja, ki bi bila namenjena temu, da bi očarala ženski spol. Obred striženja se namreč pojavlja v različnih situacijah: otroka obrijejo zato, da s tem nakažejo njegov vstop svet odraslih; dekle pred poroko postrizejo in s tem nakažejo njen vstop v novo družbeno enoto; vdove se postrizejo in s tem prekinejo poročne vezi ipd. (ibid.).

"Rezanje kože je popolnoma enakovredno izruvanju zoba (v Avstraliji ipd.), odrezovanju mezinca nad zadnjim sklepom (v južni Afriki), odrezovanju ušesne mečice ali septuma, tetoviranju, zarezovanju v kožo ali striženju las na točno določen način. Iznakažen oz. pohabljen posameznik je preko obreda ločitve izločen iz množice ljudi (to je ideja, ki stoji za rezanjem, prebadanjem ipd.) in avtomatično vključen v določeno skupino; ker operacija pusti neuničljive posledice, je inkorporacija permanentna. Judovsko obrezovanje ni na noben način nenavadno: je izrazit 'znak združitve' z določenim božanstvom in označuje članstvo v posamezni verski skupnosti" (ibid.: 71-72).

Medtem ko je pohabljanje telesa sredstvo permanentne diferenciacije, pa nošnja posebnih oblek in mask predstavlja sredstvo začasne diferenciacije in igra pomembno vlogo v vseh stopnjah obredov prehoda (ibid.).

2. V času tranzicije so izjemnega pomena obredi, ki vključujejo mentalno in fizično oslabitev posameznika. Namen teh obredov je nedvomno večja ali manjša izguba spomina o posameznikovem otroštvu oz. o obdobju, od katerega se ločuje. V tem času se pogosto uporablja poseben jezik, posebne obleke, v veljavo pa stopijo tudi prehrambeni in spolni tabuji (ibid.).

Med obrede prehoda, kjer pridejo obredi tranzicije do posebne veljave, so poleg nosečnosti in iniciacij tudi romanja. V trenutku, ko romar zapusti svoje mesto, vstopi v izven normalno življenje, v prehodno obdobje (ibid.). "Zunanji znaki romarskega stanja vključujejo nošenje amuletov, rožnega venca, romarskih školjk (*pilgrim's cockles*) ipd., poleg tega pa se morajo romarji držati omejitev, kot so odpoved mesu, spolna vzdržnost in odpoved

razkošju ter začasni asketizem, torej omejitev, ki jih zapovedujejo tabuji" (ibid.: 184). Konec romanja označuje obred inkorporacije v stanje svetosti.

Drugi primer obredov tranzicije, ki se pojavlja bolj ali manj univerzalno v različnih ceremonijah, je obred prenašanja določene osebe. Z namenom, da se ta oseba v določenem času ne dotakne tal, jo prenašajo po rokah, na konju, v košari, v kočiji ipd. (ibid.). Na ta način izražajo idejo, da izbrana oseba "ne pripada ne svetemu ne profanemu svetu; če pa že pripada enemu izmed dveh, potem gre za izraz želje, da bi bila reinkorporirana v drugega, in je zato izolirana ter ohranja vmesno pozicijo, ki zavzema prostor med nebesi in zemljo, tako kot je pokojni na mrtvaškem odru ali v svoji trenutni krsti začasno postavljen med življenje in resnično smrt" (ibid.: 186). Te obrede lahko zasledimo ob rojstvu, puberteti, iniciaciji, poroki, potovanju svetih oseb, (kraljev, duhovnikov), prenašanju relikvij ipd..

3. "V obredih inkorporacije je razširjena uporaba 'svete vezi', 'svete vrvi', vozlov, in podobnih oblik, kot so: pas, prstan, zapestnica in krona. Ti predmeti so še posebno običajni v obredih poroke in kronanja"... (ibid.: 166). Tudi spolni akt, kadar se dogaja v zaključnih fazah obredov prehoda, lahko interpretiramo kot obred inkorporacije. Moški si v znak prijateljstva pogosto izmenjavajo svoje žene in sestre. Z izročitvijo ženske tujcu, sovražniku ali slu pa je pogosto izražena ideja o njegovem sprejetju v družbeno skupnost. V nekaterih delih sveta obstajajo svete prostitutke, ki so namenjene posvetitvi tujcev, tj. tistih, ki ne pripadajo istemu bogu in imajo v očeh pripadnikov skupnosti enako vlogo kot vsi neiniciranci. Obredi skupnega uživanja hrane in pijače prav tako spadajo med obrede inkorporacije (ibid.).

Na splošno lahko rečemo, da so vse oblike menjave, naj si gre za menjavo hrane, pijače, žensk, otrok ali za izmenjavo daril v obliki oblek, orožja, poljubov, svetih objektov, krvi ipd., pogosto konstitutiven element obredov vključitve (ibid.). Sprejeto darilo vedno vključuje tudi obvezo, da dar vrnemo (Mauss, 1982). Šele na podlagi zakona o recipročnosti je možna vzpostavitev vezi med dajalcem in prejemnikom in potemtakem posameznikova vključitev v novo skupino. A tudi obratno, zavrnitev darila pomeni odklanjanje vezi.

Če ne dajemo in ne sprejemamo, odklanjamo povezanost in občestvenost (Mauss, 1996). Ali kot pravi Van Gennep: "Potovanje objektov med posamezniki, ki sestavljajo določeno skupino, vzpostavlja med njimi trajno družbeno vez na enak način, kot se to dogaja v 'obhajilu' " (Van Gennep, 1977: 31).

7.3. Obredi žrtvovanja

"V Choluli, bogatem trgovskem središču Mehike, so trgovci častili boga Quetzalcoatla. Njegov kip, postavljen na bogato okrašen oltar oziroma podstavek v prostranem svetišču, ... je imel na glavi črno, belo in rdeče pobarvano mitro; na vratu velik, v zlato vdelan dragulj v obliki metulja; čez ramo črno, rdeče in belo papirnato ogrinjalo; na nogah pa zlate nogavice in zlate sandale...Praznik tega boga so obhajali tretjega dne februarja. Štirideset dni pred praznovanjem so »trgovci kupili lepo grajenega suznja brez vsakršnih telesnih hib ali poškodb in mu naredi okrasje malika, ki naj bi ga štirideset dni predstavljal. Preden so ga oblekli, so ga temeljito očistili; dvakrat so ga okopali v jezeru...V teh štiridesetih dneh je mož na račun tistega, ki ga je predstavljal, užival veliko spoštovanje. Ponoči so ga menda res zapirali, da ne bi pobegnil, zjutraj pa so ga pripeljali iz ječe, ga posadili na vidno mesto in mu stregli z najslajšimi dobrotami. Ko je pojedel, so mu okoli vratu nataknili verigo iz cvetja in mu v roke potisnili šopke. Kadar je šel skozi mesto, je plesal in prepeval po ulicah, da bi bil čim bolj podoben božanstvu, in ko je začel peti, so iz hiš prišle ženske in otroci, da bi ga pozdravili in mu darovali kakor svojemu bogu....Na praznični dan so mu izkazali velike časti, mu prepevali in mu dajali kadilo; žrtvovalci so ga zgrabili okrog polnoči in njegovo srce darovali mesecu; srce so potem vrgli ob malika, truplo pa pustili, da se je zvalilo do znožja tempeljskega stopnišča; tam so ga pobrali tisti, ki so ga žrtvovali, se pravi trgovci, katerih praznik je bil to, ga prenesli v hišo najpomembnejšega med njimi, začinili z raznimi omakami in (ob svitu) pripravili gostijo oziroma praznično pojedino..." (Frazer, 2001: 694-696)

Obred žrtvovanja je izjemno kompleksno dejanje. Ima "dve glavni obliki, ki se včasih sestavita v eno ceremonijo: žrtvovanje-dar in žrtvovanje-obhajilo, glede na to, ali verniki žrtev uničijo, pobijejo in s tem zgolj darujejo nadnaravnim močem, ali pa jo verniki vsaj delno použijejo" (Cazeneuve, 1986: 235).

Za razliko od povsem običajnega darovanja se žrtvovanje razlikuje po tem, da se darovano bitje ali predmet vsaj delno uniči. Pri tem ni nujno, da gre za prelivanje krvi, kot to poznamo iz primerov žrtvovanja živali in ljudi. Tudi rastline lahko služijo kot žrtve. Medtem ko je sežig rastlin ali uničenje jedi znamenje obredov žrtvovanja, pa je polaganje sadja na oltarjih, kjer objekti darovanja ostanejo nedotaknjeni, primer obreda darovanja. Včasih so meje med njima zelo nejasne (ibid.).

Robertson Smith je bil eden izmed prvih, ki je resno pristopil k raziskovanju in analizi obredov žrtvovanja. Izhodišče njegove teorije je narekovalo takratno odkritje totemizma. V totemistični identifikaciji klana s totemom oz. bogom je videl izvor obredov žrtvovanja (Hubert in Mauss, 1968).

Smith ugotavlja, da so v totemizmu pripadniki enega klana in njihov totem iz 'istega mesa in krvi'. Skupinsko zaužitje mesa totemske živali, krvna zaveza in podobni totemistični kulti služijo kot sredstvo za ohranitev in okrepitev njihove enote in medsebojne solidarnosti. Po mnenju R. Smitha se obredi žrtvovanja v ničemer ne razlikuje od omenjenih praks (ibid.).

Izhajajoč iz totemizma je Smith za temelj vseh oblik žrtvovanja, tudi žrtvovanja-daru, postavil žrtvovanje-obhajilo kot univerzalno dejstvo (Cazeneuve, 1986).

V nasprotju z njim sta Henri Hubert in Marcel Mauss v svoji obširni študiji *Sacrifice: Its Nature and Function (1898)* odvzela primat obhajilnemu obredju in v središče žrtvovanja postavila ravno nasprotno, žrtvovanje-dar. Ker žrtev najprej darujemo nadnaravnim silam in jo šele naknadno lahko použijemo, je po njunem mnenju v samem jedru žrtvovanja načelo darovanja in ne skupni obred (ibid.).

Žrtvovanje označita kot "religiozno dejanje, ki skozi posvetitev žrtve, spremeni položaj odgovorne osebe, ki to dejanje izvršuje, ali točno določenih stvari, na katere se to žrtvovanje nanaša" (Mauss in Hubert, 1968: 13). Na eni strani imamo torej osebna žrtvovanja, kjer posvetitev poleg žrtve zadane tudi tistega, ki je žrtev priskrbel, jo daroval, tj. žrtvovalca. Ta oseba si lahko na ta način pridobi religiozni karakter ali pa se znebi trenutnega nečastnega karakterja. Na drugi strani lahko govorimo še o predmetnih žrtvovanjih, kjer se posledice posvetitve razširijo tudi na stvari, tj. na objekte žrtvovanja, ki so direktno ali indirektno povezani z žrtvovalcem in zaradi katerih žrtvovanje pravzaprav poteka (npr. ob gradnji nove hiše) (ibid.).

Bistvena lastnost žrtvovanja in hkrati konstitutivna razlika med navadno posvetitvijo in žrtvovanjem je ta, da bog in človek v primeru žrtvovanja nista v direktnem stiku. Stvar, ki jo žrtvujemo, služi kot posrednik med žrtvovalcem oz. objekti žrtvovanja in božanstvom, na katerega je žrtvovanje naslovljeno. Na tej točki se žrtvovanje razlikuje npr. od krvne zaveze, kjer gre po ugotovitvah Maussa in Huberta v prvi vrsti predvsem za direktni stik božjega in profanega (ibid.)

Vendar pa se pri običajnem darovanju med darovalca in boga prav tako postavlja objekt oz. dar, ki omogoči posvetitev darovalca. Kako potemtakem razlikujemo darovanje od obreda žrtvovanja?

Menita, da o žrtvovanju, za razliko od običajnega darovanja, govorimo vselej, kadar je dar oz. del daru uničen. Objekt žrtvovanja mora postati žrtev in ne zgolj dar. Religiozna energija, ki se sprosti ob obredu žrtvovanja, je močnejša in za razliko od navadnega darovanja temelji žrtvovanje na višji stopnji svečanosti in daritvene učinkovitosti. Ljudje uničujejo torej zato, ker so pri žrtvovanju sprožene energije močnejše kot pri navadnem darovanju (ibid.).

Zaradi povsem nezdružljive narave posvetnih bitij in narave svetega bi bilo lahko po mnenju Maussa in Huberta občevanje s svetimi močmi smrtno. Zato mednje in sebe postavi posrednike. Žrtev na tem mestu služi torej kot tampon med svetim in profanim, kot sredstvo, ki omogoča komunikacijo. Preko posvetitve žrtve se lahko uresniči namen žrtvovanja, tj. sakralizacija oz. desakralizacija žrtvovalca. Zavedati se moramo namreč, da sta sveto in nečisto le dva aspekta religioznega (ibid.)

Skratka, žrtvovanje je po Maussu in Hubertu "za posvetneža sredstvo, ki mu omogoča, da občuje s svetim s posredovanjem žrtve" (Cazeneuve, 1986: 237).

Durkheim v skladu s funkcionalistično paradigmo izpostavi integrativno funkcijo obredov žrtvovanja. Po njegovem mnenju pri žrtvovanju ne gre le za izkazovanje milosti in naklonjenosti bogu. Skozi svečano usmrtitev, darovanje in konzumiranje svete živali se potrjuje vzajemna odvisnost vernikov in njihovega boga. Durkheim v totemskem božanstvu prepozna simbol kolektivne zavesti, saj gre pri žrtvovanju totemske živali v končni instanci za čaščenje in ohranjanje same družbe (Durkheim, 1982).

Jean Cazeneuve poda kritiko Maussove teorije žrtvovanja, v kateri mu očita, da pozabi na dejstvo, da tisti, ki žrtvuje, v resnici prosi bogove za kakšno ugodnost. To, da stopi v razmerje s svetim, je zgolj sredstvo za dosego tega cilja in ne cilj sam (ibid.). To idejo je izrazil že Levi-Strauss v *Divji misli* (1962), ko je dejal, da je cilj žrtvovanja "doseči, da neko oddaljeno božanstvo izpolni človeške želje" (Levi-Strauss, 1978: 289). To ljudje dosežejo tako, da preko posvetitve žrtve sprva povežejo svet profanega in svetega, nato pa žrtev, preko katere so to zvezo vzpostavili, uničijo. Tako prekinejo povezavo z božjim, vendar pa mora zdaj bog, v zameno za darovano žrtev, darovati ljudem svojo milost (ibid.).

Če nadaljujemo s Cazeneuveovo kritiko Maussa, ima, po mnenju slednjega, poboj žrtve, za razliko od navadnega darovanja, zgolj ta cilj, da postane daritev popolnejša. Cazeneuve v nasprotju s tem trdi, da s tem ko stvar uničimo, simbolično še na bolj izrazit način pokažemo na to, da gre za dokončno izključitev stvari iz območja človeškega. Hkrati s tem tudi potrdimo obstoj transcendentne podlage človeškega bivanja (Cazeneuve, 1986). Ali če dobesedno povzamemo Cazeneuveove besede: "Žrtev pri žrtvovanju ni ubita zato, ker podleže nekemu uničujočemu stiku, temveč zgolj zato, ker jo darujejo svetim silam in ker hočejo s simbolom zaznamovati dejanskost tega daru in način, kako bi ga lahko uporabila božanstva" (ibid.: 242). Potemtakem lahko vidimo, da žrtvena daritev temelji na samem darovanju. Razlika je v bistvu le v simbolizmu, k kateremu se zatečemo pri uničenju žrtve (ibid.).

Najhujši očitok Cazeneuvea splošni teoriji žrtvovanja, ki sta jo postavila Mauss in Hubert, je dejstvo, da "postane žrtvovanje-obhajilo popolnoma nerazumljivo, če se z Maussom strinjamo, da je stik s svetim smrtan" (ibid.: 239). Ali si je sploh mogoče na podlagi te predpostavke razlagati "načelo obhajila, ki skuša očitno udejaniti neposreden vernikov stik s svetim" (ibid.: 239)?

Teorija žrtvovanja, ki jo je postavil Mauss, ostaja tako predvsem teorija žrtvovanja-daru (ibid.).

Cazeneuve meni, da pri pravem obhajilu, za razliko od žrtvovanja-daru, dar "stopi v ozadje, in gre manj za prošnjo kakor za posvetitev. Za obhajilo vseh vrst je značilno, da ga opredeljuje to, da se vsi, ki se ga udeležujejo, združijo tako, da se navežejo na eno sveto načelo. V žrtvovanju-obhajilu to načelo uteleša žrtev ali pa se prenaša z njenim posredovanjem. Funkcija tega obredja se potemtakem ne razlikuje bistveno od funkcije iniciacije. Pri obhajilu gre preprosto za ceremonijo, ki jo lahko ponavljajo in ki je nekakšno potrjevanje, medtem ko je iniciacija prva posvetitev, stvaritev. Verniki z obhajilom znova potrdijo privrženost, udeležnost v enem arhetipu človeškega bivanja" (ibid.: 244).

Tako npr. s použitjem žrtve udeleženci v prehrabnem obhajilu použijejo numinozno načelo, ki ga žrtev vsebuje. S tem dejanjem utrdijo vezi, ki povezujejo sojedce med seboj, saj njihova zveza temelji prav na povezavi s svetim načelom, ki ga použijejo (ibid.). "Povezujejo se, ker so pripeti na isti arhetip človeškega bivanja" (ibid.: 244).

Kljub nekaterim kritikam splošne teorije žrtvovanja pa prispevek Maussa in Huberta ohranja izjemno pomembno vlogo v analizi žrtvovanjskih praks

predvsem zaradi natančne razdelave sheme žrtvovanja. Na kratko bomo prikazali njun okvir, ki je tako širok, da ustreza večini znanim primerom obredov žrtvovanja.

Glede na to, kakšno funkcijo mora izpolniti določeno žrtvovanje, se deli sheme, iz katerih je celoten obred sestavljen, razlikujejo po tem, koliko je posamezen del zastopan in poudarjen v celotni ceremoniji in kakšen je njihov vrstni red. Nekateri deli lahko ponekod celo umanjajo (Mauss in Hubert, 1968).

Obred se prične s posvetitvijo prostora, žrtvovalca (tisti, ki priskrbi žrtev), žrtvujočega (tisti, ki izvrši žrtveno dejanje), žrtve in predmetov. Vsi ti ljudje in stvari se namreč pred obredom nahajajo v svetu profanega ali pa vsaj ne vsebujejo zadostne količine svetega. Tej fazi bi lahko z drugimi besedami rekli tudi vstopna faza ali obred vstopa (ibid.).

Žrtvovalec mora v vstopni fazi skozi obrede očiščenja in posvetitve, ki pripravijo profanega udeleženca za sveto dejanje s tem, da eliminirajo iz njegovega telesa vse nepopolnosti posvetne narave, ga odrežejo od vsakdanjega življenja in ga postopoma uvajajo v svet bogov. Vmesnemu členu med žrtvovalcem in žrtvijo, tj. žrtvujočemu (duhovnik ipd.) je na podlagi prejšnje posvetitve omogočeno, da stopi v samo središče dogajanja brez večjega strahu, hkrati pa s tem prepreči morebitno napako, ki bi jo lahko storil žrtvovalec v stiku s svetim. V sebi združuje svet božjega in profanega. Kljub temu pa se mora pred obredom še dodatno posvetiti, saj je za izvedbo žrtvovanja potrebno izjemno stanje svetosti. Tudi prostor mora biti posvečen. Zunaj svetega prostora je žrtvovanje namreč umor. Instrumenti, ki jih uporabljamo pri obredu, so izdelani za vsako priložnost posebej. Če uporabimo stare, morajo biti prav tako očiščeni (ibid.).

V prvi fazi se torej pripravi celotna scena, ki je potrebna za uspešno izvedbo žrtvovanja.

Izjemnega pomena za nadaljnjo uspešnost celotnega procesa je tudi neprekinjena kontinuiteta dogajanja. "Od trenutka, ko se začne, se mora nadaljevati do konca, brez prekinitev in v ustaljenem obrednem redu" (ibid.: 28). Poleg zunanje kontinuitete pa Mauss in Hubert izpostavita tudi pomembnost mentalnega stanja pri žrtvovalcu in žrtvujočem, ki morata biti vseskozi prepričana v uspešnost in smiselnost celotnega početja. Po njunih besedah "mora biti religiozno dejanje izpeljano v religioznem miselnem okviru: notranja drža (*attitude*) mora ustrezati zunanji" (ibid.: 28). Uspešnost žrtvovanja potemtakem temelji na veri v učinkovitost žrtvovanjskih praks. Ni važno, ali je res ali ne, ali bodo učinki resnično posledica izvedenega žrtvovanja ali ne; pomembno je le, da verjameš.

V drugi fazi je vse dogajanje skoncentrirano okoli žrtve. Ta mora predhodno ustrezati določenim pogojem, da je sploh lahko posvečena (ibid.). "Ne sme imeti nobenih poškodb, pomanjkljivosti ali bolezni. Ustrezati mora določeni barvi, starosti in spolu, odvisno od namenov žrtvovanja" (ibid. : 29).

Žrtev nato postopoma posvetijo. Izkazujejo ji najvišje spoštovanje, jo obdarujejo, se ji prilizujejo in opravičujejo. Vse to iz dveh ključnih razlogov: da bi potrdili sveti karakter žrtve, predvsem pa zato, ker "jo morajo prepričati, da se bo mirno žrtvovala za dobro ljudstva in da se po smrti ne bo maščevala" (ibid.: 30).

Medtem ko se žrtev s posvetitvami približuje svetu bogov, pa je sveti duh v njej še vedno vezan na telo in preko povezave z žrtvovalcem na svet profanega. V žrtvi se torej bog in žrtvovalec postopoma združita. Ta združitev predstavlja višek združitve svetega in profanega v celotnem procesu žrtvovanja. Šele smrt bo osvobodila svetega duha in ga ponesla v svet bogov (ibid.).

Po žrtvovanju ostane le še telo žrtve, ki pa je zaradi posvetitve prav tako prepojeno s sveto močjo. Ostanki se v celoti naslovijo na svet bogov ali na svet profanega; redkeje se razdelijo med oba. V prvem primeru smo pogosto priča prelivanju krvi po oltarju, raztresanju ostankov ali njihovi upepelitvi. V drugem primeru se ostanki žrtve ponavadi podelijo tistemu, ki je žrtev priskrbel oziroma vsem tistim, zaradi katerih je žrtvovanje pravzaprav potekalo. S tem ko žrtev pojejo ali se npr. poškopijo z njeno krvjo, namažejo z njeno mastjo ipd. si prilastijo tudi njene značilnosti. To končno dejanje se mora zgoditi v določenem času in na določenem mestu, saj bi prenos teh svetih ostankov v svet profanega pomenil hudodelstvo. Torej žrtvovalec, kljub temu da spada v svet profanega, lahko poje ostanke, ker je bil prej posvečen. Ker ta posvetitev traja le določen čas, se mora zgoditi v točno določenem časovnem obdobju. Ta stroga pravila preprečijo možnost, da bi prišla žrtev v stik s profanim (ibid.).

Kot smo omenili že zgoraj, žrtev predstavlja "sredstvo, s katerim je vzpostavljena komunikacija. Žrtev omogoča, da se vsi udeleženci, ki so udeleženi v žrtvovanju, v njej povežejo; vse sile, ki se v njej srečajo, se med seboj povežejo" (ibid.: 44).

Vsi tisti, tako ljudje kot tudi predmeti, ki so se udeležili žrtvovanja, so si pridobili svet karakter, ki jih loči od profanega sveta. Vendar se morajo na koncu vrniti. To se zgodi v tretji fazi, ko s pomočjo ritualov izstopa zapustijo magični krog. Sledimo lahko očiščevalnim obredom ljudi, sežiganju in odstranjevanju predmetov, torej ceremonijam, ki spominjajo na obrede, ki spremljajo vstopno fazo obredov žrtvovanja (ibid.). Tako kot smo prej podeljevali religiozni karakter stvarim in ljudem, ga moramo zdaj odstraniti.

Obred ločitve ima "dvojni namen: prvič, očisti jih napak, ki so jih morebiti zagrešili med žrtvovanjem, in drugič, očisti jih tistega, katerega namen je bil v določenem obredu žrtvovanja" (ibid.: 46).

Tako kot obrede žrtvovanja lahko tudi molitev in darovanje uvrstimo med obrede, ki služijo kot "sredstva za učinkovanje na svete moči, ne pa zgolj, tako kakor posvetitve, sredstva za udeležbo moči" (Cazeneuve, 1986: 228). Vendar pa, kot smo videli že zgoraj, katerikoli obred, ki hoče učinkovati na sveto, v sebi vključuje tudi posvetitev. "Če hočemo učinkovati na sveto, moramo z njim občevati, hkrati pa priznavati njegovo transcendenco. Na splošno so neiniciranci izključeni iz kulta" (ibid.: 228). Kar jih še naprej loči od posvetitev, je tehnična uporaba numinozne moči.

8. ZAKLJUČEK

"Človeška bitja potrebujejo zagotovilo, da življenje ni zgolj čista anarhija in brez pomena..." (Voget v Dolgin in dr., 1977: 113). Na to potrebo človeštva se veže tudi vloga antropologije, in sicer tako, da razišče, kako pravzaprav uspe ljudem ustvariti navidezni red iz dejanskega kaosa. Dejstvo je namreč, da bi bilo življenje brez klasificiranja povsem neznosno (ibid.).

Kaj bi potemtakem za konec lahko povedali o antropologiji rituala? Ugotovili smo, da gre za izjemno obširno območje raziskovanja, ki ni enotno definirano. Določitev meja polja rituala je povsem plod subjektivne izbire. Ali bomo v sklopu antropologije rituala obravnavali le religiozne rituale, politične rituale, obrede prehoda, ali pa kar vse skupaj, saj pravzaprav ne obstaja nobena razlika med njimi, je torej svobodna odločitev. Kot smo videli, so te meje, morda prav zaradi dejstva, da so v bistvu umetno postavljene, pogosto preširoke ali preozke.

Videli smo, da je ritual po mnenju nekaterih predvsem simbolno vedenje, drugi poudarjajo komunikacijsko vlogo rituala, tretji menijo, da je obred osredotočen predvsem na posameznikove emocije, nenazadnje so po mnenju nekaterih obredi zgolj oblika družbene kontrole in kohezije. Medtem ko nekateri antropologi iščejo posebnost rituala v njegovi obliki, drugi poudarjajo funkcijo kot tisto, kar združuje raznolike rituale v posebno celoto. Pri tem poudarjajo eni integrativno funkcijo, drugi funkcijo definiranja socialnih statusov, tretji legitimacijsko oz. delegitimacijsko funkcijo, funkcijo definiranja časa ipd.. Končni cilj obredov je vselej vzpostavitev družbenega reda.

Dalje, obrede lahko izvajajo tako kvalificirani posamezniki, npr. čarovniki, duhovniki ipd., kot tudi povsem običajni ljudje. Na eni strani rituali prispevajo k ohranjanju statusa quo, po drugi strani lahko prav tako delujejo v imenu sprememb. Z zornega kota kulture so statični, z zornega kota posameznika dinamični.

Težko je potemtakem najti eno razlago za vse, kar spada v to obširno področje. Kljub temu pa bi na koncu lahko rekli, da je ritual, ne glede na vsebino, udeležence, cilje, vselej univerzalno družbeno dejstvo, ki se vzpostavlja na podlagi ponovljivih vzorcev standardiziranih simbolnih dejanj. Pri tem skušam poudariti dejstvo, da so rituali izrazito normativnega značaja. Temeljijo na natančno opredeljenih pravilih govora, oblačenja, slačenja ipd., ki se običajno močno razlikujejo od vedenjskih vzorcev, ki

veljajo v vsakodnevnem življenju. Jedro vseh ritualov je torej v njihovi formi in ne v raznoliki vsebini. Forma je statična, vsebina varira.

V svoji nalogi sem se posvetila tako antropologom, ki so skušali postaviti neko splošno teorijo obrednega dejanja, kot tudi tistim, ki so opustili takšne poskuse in se osredotočili predvsem na partikularne razlage. Kljub temu, da se zdi druga pot mogoče bolj učinkovita in resnična, pa je določena stopnja generalizacije, čeprav izmišljena, kljub temu potrebna, če hočemo prispevati k večji urejenosti sveta in njegovemu razumevanju. To je pravzaprav osrednja vloga antropologije.

Antropologija se v svojem jedru spopada s temeljno kontradikcijo, ki je praktično neizogibna. Gre namreč za spoznanje, da je kljub temu, da v družbenem življenju ljudi išče red, življenje v bistvu kaotično. V vsem tem, kar se nam kaže kot neracionalno in nadnaravno, skušajo antropologi najti določen red, pravila in smisel. Tako kot si je npr. Levi-Strauss v mitih, ki so se mu na videz kazali kot popolnoma kaotični in kontradiktorni, prizadeval najti nekakšen višji red, tako je še danes večina antropologov zaposlena z odkrivanjem vzorcev v neurejenem svetu. Vendar moramo na tem mestu opozoriti, da je vse to le potreba po redu in ne red sam (ibid.). Red kot tak ne obstaja. Oziroma kot pravi Henry Miller: "Norci so strahovito obsedeni z logiko in redom, prav tako kot Francozi" (Miller v Dolgin in drugi, 1977: 114).

"Tako kot mit, magija in totemizem tudi antropološka teorija odseva človeško težnjo po vzpostavitvi reda, pravil in kontrole v družbeno življenje. Iz tega lahko zaključimo, da človeštvo (z antropologi vred) ne prenaša kaosa" (Dolgin in dr., 1977: 113). Kot pravi Bailey, je osnovna laž o urejenosti potrebna za preživetje (ibid.).

9. SEZNAM LITERATURE:

1. BLOCH, Maurice (1997): *Ritual, History and Power*. The Athlone Press, London
2. CAZENEUVE, Jean (1986): *Sociologija obreda*. Studia Humanitatis, ŠKUC-FF, Ljubljana
3. DOLGIN, Janet L. (ur.), David S. KEMNITZER (ur.), David M. SCHNEIDER (ur.) (1977): *Symbolic Anthropology*. Columbia University Press, New York
4. DOUGLAS, Mary (1992, 1966): *Purity and danger*. Routledge, London and New York
5. DURKHEIM, Emile (1976, 1915): *The elementary forms of the religious life*. Unwin Brothers Limited Old Woking, Surrey
6. DURKHEIM, Emile (1982): *Elementarni oblici religijskog života*. Prosveta, Beograd
7. FRAZER, James George (2001): *Zlata veja: raziskave magije in religije I*. Nova revija, zbirka Hieron, Ljubljana
8. FRAZER, James George (2001): *Zlata veja: raziskave magije in religije II*. Nova revija, zbirka Hieron, Ljubljana
9. GELL, Alfred (2001, 1992): *Antropologija časa*. Študentska založba, zbirka Koda, Ljubljana
10. GENNEP, Arnold Van (1977, 1909): *The Rites of Passage*. Routledge and Kegan Paul, London
11. HRIBAR, Tine (1987): "Sveto v sodobnem svetu". Nova revija, 67-68, str. 1980-1998.
12. HRIBAR, Tine (1991): "Sociologizacija svetega v sakralno". Nova revija, 109-110, str. 744-761.
13. HRIBAR, Tine (1991): "Diviniziranje svetega". Nova revija, 111-112, str. 1081-1087.
14. HUBERT, Henri, Marcel MAUSS (1968): *Sacrifice: Its Nature and Function*. Cohen & West, London
15. KERTZER, David (1988): *Ritual, Politics and Power*. Yale University Press, New Haven and London
16. KUPER, Adam, Jessica KUPER (ur.) (1989): *The Social Science Encyclopedia*. Routledge, London, New York
17. KUPER, Adam (2000): *Antropologija in antropologi*. Aristej, Šentilj
18. LÉVI-STRAUSS, Claude (1978, 1962): *Divlja misao*. NOLIT, Beograd

19. LÉVI-STRAUSS, Claude (1985): *Oddaljeni pogled*. Studia humanitatis. ŠKUC-FF, Ljubljana
20. MALINOWSKI, Bronislaw (1955): *Magic, Science and Religion*. Doubleday & Company, New York
21. MALINOWSKI, Bronislaw (1995): *Znanstvena teorija kulture*. ISH – Inštitut za humanistične vede, Ljubljana
22. MAUSS, Marcel (1982): *Sociologija i antropologija II*. Prosveta, Biblioteka XX vek, Beograd
23. MAUSS, Marcel (1996): *Esej o daru in drugi spisi*. Studia Humanitatis. ŠKUC – FF, Ljubljana
24. MEYER, Marvin W. (ur.), Richard Smith (ur.) (1999): *Ancient Christian magic: Coptic texts of ritual power*. Princeton University Press, Princeton
25. OTTO, Rudolf (1993, 1917): *Sveto*. Društvo za primerjalno religiologijo, zbirka Hieron, Ljubljana
26. PARSONS, Talcott (1969): *Teorije o društvu*. Vuk Karadžič, Beograd
27. RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald (1994): *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Studia Humanitatis. ŠKUC-FF, Ljubljana
28. RAPPAPORT, Roy A. (1999): *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge University Press, Cambridge
29. SILLS, David L. (ur.) (1968): *International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. XII*. The Macmillan Company & The Free Press, USA
30. SMELSER, Neil J. (ur.), Paul B. BALTES (ur.) (20019): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Cambridge University Press, UK
31. (1977) *Sveto pismo starega in novega zakona*. Britansko in inozemsko svetopisemsko društvo, Beograd
32. ŠTERK, Karmen (1998): *O težavah z mano*. Študentska organizacija Univerze, Študentska založba, Ljubljana
33. TURNER, Viktor (1994, 1967): *The Forest of Symbols*. Cornell University Press, Ithaca & London
34. VELIKONJA, Mitja (1996): *Masade duha. Razpotja sodobnih mitologij*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana

