

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Natalija Brumec

**Antropologija obreda in rituala**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2008

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Natalija Brumec

Mentorica: doc. dr. Karmen Šterk

**Antropologija obreda in rituala**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2008

## **ZAHVALA**

*Iskreno se zahvaljujem mentorici, doc. dr. Karmen Šterk, za  
prijazne nasvete pri nastajanju moje diplomske naloge.  
Zahvalila bi se rada tudi svoji družini, predvsem staršema, babici in stricu Tomotu za  
podporo in razumevanje skozi celoten študij.  
Diplomo posvečam v spomin svojemu dediju, ki je vedno verjel vame z ljubeznijo in  
zaupanjem.*

## **ANTROPOLOGIJA OBREDA IN RITUALA**

Diplomsko delo *Antropolgija obreda in rituala* govori o razumevanju rituala znotraj mitoloških, religioznih in družbenih okvirjev. Moj namen je bil odgovoriti na vprašanje kako razumemo rituale v t.i. primitivnih družbah in kako jih razumemo danes. Nalogo sem tako razdelila na dva dela, teoretični del in praktični del. V prvem delu sem rituale поближе predstavila skozi mitološke in religiozne koncepte, pogledala nekaj modernih pogledov na obravnavano področje in potegnila ločnico med obredi in običaji. V nadaljevanju sem se dotaknila ritualnega simbola ter predstavila nekaj klasifikacij ritualnih praks različnih avtorjev, ki se od družbe do družbe razlikujejo. To pa je pokazalo, da so obredne prakse različne in da jih je potrebno razlagati v skladu z različnimi ideološkimi koncepti in strukturami družbe. Medkulturna primerjava obrednih praks se je tako izkazala kot nemogoča, saj je vsaka družba ideološko edinstvena in ima samosvojo strukturo delovanja, ki pa se od druge kulture lahko zelo razlikuje. Vseeno pa sem v želji, da bi vse skupaj zajela v celoto, predstavila dva primera obrednih praks avstralskih domorodcev in jih postavila v okvir našega razumevanja danes.

**Ključne besede: ritual, obred, simbolizem, ljudstvo aborinov.**

## **ANTHROPOLOGY OF RITES AND RITUALS**

My thesis work *Anthropolgy of rites and rituals* speaks of the understanding of ritual within the mythology, religious and social frameworks. My purpose was to answer the question of how we understand these rituals in primitive societies and how to understand them today. The work has two parts, a theoretical and a practical one. In the first part, I explain the rituals through the mythology and religious concepts. I also show modern views on this issue and in the end I try to place a dividing line between rites and practices. I have continued by explaining the understanding of symbolism in rituals a little bit further and go through some classifications of different authors on ritual practices, which are different from culture to culture. This in turn has shown the variety of ceremonial practices and that they need to be interpreted according to various ideological concepts and structures of a certain society. Inter-cultural comparison of those practices has in addition proved as impossible, because each culture has a unique and ideological structure of its own.

In an attempt to understand the social differences, I analyzed two examples of Australian ritual practice and tried to show our understanding of those practices in our society today.

**Key words: ritual, rite, symbolism, aboriginal people.**

## KAZALO

1 UVOD.....	6
2 PROBLEMI PRI DEFINIRANJU POJMOV.....	9
2.1 Mit ali ritual?.....	9
2.2 Religija, obredi in rituali.....	12
2.3 Razmejitev med obredom in običajem.....	15
2.4 Moderni pogledi na ritual.....	16
3 KLASIFIKACIJA RITUALOV.....	18
4 SIMBOLIZEM IN POVEZAVA Z RITUALOM.....	22
4.1 Kolektivni sentimente družbe in simbolni red.....	22
4.2 Struktura ritualnega simbola.....	25
5 MOČ RITUALA IN IDEOLOŠKI KONTEKST.....	26
6 RITUALI IN TOTEMIZEM ABORIGINOV.....	31
7 PRIMER OBREDA INICACIJ PRI ABORIGINIH.....	35
8 ZAKLJUČEK.....	37
9 LITERATURA.....	39

## 1 UVOD

*...duhovno bitje si. Sam si se odločil priti na Zemljo. Zavedal si se okoliščin v katere boš rojen, že pred rojstvom si rekel: »Da!« Zemlja je tvoja učilnica, ki ti ponuja nauke in prikaze. Sleherna stvar izhaja iz enega vira in je zajeta v iste drobce energije, ki so vsepovsod. Vsi smo eno in samo ti, ti si odgovoren za vse kar ustvariš in deliš s svetom. Večnost ne pozna napak. Življenje ti je dano zato, da ga raziskuješ in da opazuješ kaj se dogaja. Sledi svojemu srcu in ravnaj tako kot čutiš, da je prav. (Aboriginal religion)*

Na izbiro teme za mojo diplomsko nalogo sta vplivala moje življenje in razmišljanje, ki sta oba tesno povezana z drugačnostjo in hkrati s pristnostjo. Zmeraj so me zanimale druge kulture, njihova pestrost in skrivnostnost. Umirjena duhovna plat starodavnih ljudstev pa je vse prej kot to, kar mi danes pojmujeemo "normalen" način življenja. Dejstvo je namreč, da živimo vse bolj hiter tempo, obdaja nas svet kompleksnih nasprotji, napredne tehnologije in velikih vprašanj na katere iščemo odgovore. Pa vendar, začetki človeštva so se pojavili ravno tam, nekje daleč v prostranih divjinah, brez materialnih dobrin in z naravo, kot edinim predmetom raziskovanja.

Ljudje so si že od nekdaj prizadevali najti pomene v stvareh, ki nas obdajajo, in s tem poskušali razložiti realnost. Vsaka kultura pa ima seveda svoj pogled na svet. To pa ne pomeni, da je ena boljša od druge, vsaka je sama sebi namen in vsaka ima svoj prav. Lahko bi rekli, da obstaja neka univerzalna težnja po tem, da dajemo stvarjem vrednost in kategorizacijo. Tako vsaka kultura skozi svoj pogled in na podlagi konsenza ustvari svojo lastno realnost, vrednote, pravila in red. Brez takšnega ustvarjenega reda bi bil človek namreč izgubljen in zmeden.

Svet aboriginov, ki je povsem drugačen od našega, me je tako pritegnil da se seznanim z ljudmi, ki nimajo ničesar, kar bi zanimalo nas in nam cenjene potenciale, pa vendar imajo vse in živijo polno življenje. Eksotika starodavnih ljudstev pa ni navdušila samo mene, ampak že številne avtorje pred mano, ki so se podajali na pot iskanja teorij, v prizadevanju, da bi razložili vrsto obredov in navad določene kulture. Obredi so že od samega začetka burili zanimanje antropologov. Vsak si je prizadeval najti smisel in pomen teh nam nevsakdanjih praks. Vendar pa so se zaradi obsežne palete ritualov eni posvečali zgolj določenim obredom, kjer so drugi iskali neko vzporednico med vsemi obredi, ki bi jih med sabo lahko smiselno in obče povezala.

Moja raziskovalna predpostavka, na katero bom skozi svojo nalogo poskušala najti odgovor je, da so obredi avstralskih staroselcev težko primerljivi z našimi obrednimi praksami, saj naše pojmovanje obredov ne zajema zgolj religioznega področja, temveč je razširjeno na širšo sfero vsakdanjih dejanj. V tem se bom dotaknila predvsem obredov iniciacij in pojmovanja totemizma v t.i. primitivnih družbah in dandanes.

Predpostavila sem, da je pomemben faktor tega medkulturnega razlikovanja obreda iniciacije in totemizma predvsem kulturna podlaga in zgodovina posamezne družbe. Gre za ideološko pogojenost razumevanja sveta, ki se od kulture do kulture razlikuje.

Svojo nalogo sem razdelila na dva dela, v prvem delu sem se posvetila razlagi pojmovanja in umestitvi rituala v družben in ideološki kontekst, kar bi nam pomagalo pri nadaljni razlagi in primeru obrednih praks iniciacij in totemizma.

Na začetku sem tako želela predstaviti pojem rituala in tako že takoj naletela na problem definiranja izbranega področja. Skozi branje številnih avtorjev sem prišla do zaključka, da ni enotnega termina, ampak gre tudi tukaj zgolj za množico razlag, kjer je vsaka po svoje resnična. Vendar pa so si avtorji enotni vsaj v tem, da razumejo ritual kot standardizirano, ponovljivo in simbolno dejanje. Tako sem ga tudi sama definirala in povezala. Da bi lažje zaobjela celoto rituala sem namreč morala potegniti ločnico in najti splošno razlago in definicijo, ki mi je omogočila nekakšno podplat za nadaljevanje.

V nadaljevanju naloge sem se dotaknila povezave rituala z vrsto fenomenov, kot sta tudi mit in religija. Njuna povezava z mojim izbranim področjem raziskovanja se je namreč zdela neizogibna. Antropološki pristopi tako poudarjajo, da gre pri mitu za dejavnik družbenega reda. Mitske zgodbe so neke vrste nauki o bajeslovnih bitjih, pojavih in ljudeh. Gre za ene vrste konceptualne zemljevide pomena, ki jih določene družbe uporabljajo, da dajejo svetu smisel. (Grosman 2002).

Nadalje sem prešla na polje religioznega s pomočjo Durkheimove teorije religije, ki jo deli na polje svetega in profanega. To pa je pokazalo povsem novo smer razprave na področju rituala. Kjer so na eni strani avtorji zagovarjali, da gre pri ritualu zgolj za religiozno dejanje, so ga drugi razširili na preobsežna vsakdanja dejanja, ki so stalna in ponovljiva. Dokončnega konsenza tudi tukaj nisem našla, vendar pa sem ugotovila, da vsaka kultura sama določi meje, kje in kdaj bodo razmejili ritual na sveto ali profano.

Kot analiza simbolnih sistemov in zgodovina antropologije nakazuje, so v koncept ritualov, simbole umestili številni avtorji, katere je zanimala povezava in korelacije med le-temi. Tako se je smiselna pot nadaljevanja zdela razlaga simbolnega in kontekst simbolizma znotraj rituala ter njena družbena pogojenost. Simboli se od kulture do kulture razlikujejo in za razlago obredov je potrebno razumeti ozadje tudi teh. Na tej točki sem se naslonila na naslednjo poglavje, kjer sem želela predstaviti kako sta moč rituala in ideološko kulturo ozadje pomembna faktoja pri primerjavi obrednih praks različnih kultur. Dejansko vse izhaja iz ideološkega zaledja, saj ideologija kulture pogojuje simboliko, razumevanje in pomen obredov.

V praktičnem delu naloge sem nato s pomočjo teoretskih okvirjev, ki sem jih postavila v začetku, poskušala odgovoriti na zastavljeno predpostavko, da so obredi pri avstralskih domorodcih težko primerljivi z obrednimi praksami pri nas.

Vsekakor pa sem se za nadaljno razpravo morala dotakniti življenja aboriginov. Navedla sem nekaj njihovih navad, prepričanj, si pogledala verovanja, ki predstvaljajo vzgib za marsikatero obredno dejanje, nenazadnje pa sem vse skupaj poskušala zajeti v ideološki kontekst ter celoto. Da pa bi razpravo lahko smiselno zaokrožila sem na koncu primerjala njihove obrede iniciacij in razumevanje totemizma z našim razumevanjem obrednih praks danes.

Kot metodološki vidik svoje naloge sem izbrala deskriptivno analizo in komparativno analizo antropoloških virov rituala. Skozi razpravo sem tako želela s pomočjo antropoloških, socioloških, semioloških kot tudi drugih okvirje podati različne poglede, ki jih zajema polje rituala, kljub zagatam pri njegovi opredelitivi. Namen in cilj moje naloge pa je bil vselej primerjati obrede v t.i. primitivnih ljudstvih in pri nas, gre namreč vselej za razliko med kulturnimi koncepti različnih družb, ki jih je potrebno posamezno razložiti, da jih lahko razumemo.



## 2 PROBLEMI PRI DEFINIRANJU POJMOV

V upanju, da bom našla enotno definicijo rituala sem se znašla v množici ponujenih razlag in teorij. Mnogo avtorjev išče vzgibe ritualov na različnih področjih eni v mitu, drugi religiji, zopet tretji so zavezniki simbolnega reda družbe. Vsak pogled ima svoj relativen prav in v vsakem najdemo smisel. Pa si pogledjmo nekaj ponujenih razlag na tem področju.

### 2.1 Mit ali ritual?

Mit je del vseh obstoječih kultur na svetu, predstavlja njihov integralni del, ki že od nekdaj vzbuja veliko pozornost tako ljudi kot tudi znanstvenikov. Dokaze o proučevanju mita lahko najdemo že od antike naprej, a celo pred tem so se ljudje spraševali o lažnih zgodbah in legendah. Eden od vplivnih začetnikov razumevanja mitologije in s tem posledično rituala je v 19. stoletju bil Friedrich Max Mueller, ki pravi, da je mit v svoji osnovi zgolj poetičen prikaz pojavov narave, pogosto sonca (Mueller V Bell 1997, 3).

Mit obsega širok spekter različnih znanstvenih področji, praktično se dotika vseh sfer človeškega življenja. Antropološki pristopi poudarjajo, da gre pri mitu za dejavnik družbenega reda in veliko avtorjev razlaga mit ob boku interpretacije rituala. V Slovarju slovenskega kjižnega jezika najdemo razlago, da je mit `zelo pozitivna, a nerealna predstava o določenih dogodkih, pojavih, ljudeh`. Miti so svete zgodbe, ki jih na tak ali drugačen način še vedno živimo (Velikonja 1995, 5). Grosman dodaja, da gre pri mitu vselej za nekakšen konceptualni zemljevid pomena, ki ga uporabljamo, da damo svetu smisel, ko začnemo doživljati razne kulturne tvorbe kot dane in večne ali univerzalne resnice (Grosman 2002, 32).

Po Barthesu, enem pomembnejših teoretikov razumevanja in interpretacije mita, velja, da je mit sistem dojemanja, je sporočilo in način označevanja. Gre za neke vrste formo, kot pravi Barthes, kjer ima vsaka ideja možnost, da se preko kateregakoli medija sporoči in pove kot zgodbo (Barthes 1979, 229). Mitološke zgodbe so torej le sredstvo za sporočanje bilokakšnih zgodb.

Edward B. Tylor predstavi drug pogled in poudarja, da mit ne sme biti napačno razumljen, ampak da je treba nanj gledati kot nameren psihološki poskus razlage in razumevanja sveta (Tylor v Bell 1997, 3). Drugi so to razumeli kot primitiven način osmišljanja, vendar pa je Tylor bil prepričan, da je mit potrebno študirati kot zanimiv produkt človeškega uma. Tylor je začetke mita povezal z začetki religije in s tem sprožil reakcije številnih avtorjev (Bell 1997, 4).

Robert Smith religije ni videl kot izvor iz mitov o naravi, temveč v ritualih, ki predstavljajo in častijo božje reprezentacije in ustvarjajo družben red. Pravi, da je bila religija ustvarjena ne zgolj kot akt reševanja duš ampak kot neke vrste reprezentacija in utvarjanje blagostanja v družbi. Po njegovem je ritual primarna komponenta religije in ima fundamentalno družbeno funkcijo v ustvarjanju in vzdrževanju skupnosti (Smith v Bell 1997, 4-5). Njegova teorija se je nadgradila z veliko avtorji in celo šolami, ki so dale ritualu povsem nove dimenzije. Posebna zahvala gre Jamesu Frazeju, ki pravi, da je za razumevanje mita prvo potrebno razložiti ritual. Frazer, ki je izhajal tudi iz Tylorjevih postavk, da je mit sekundarni pogoj, da ritual sploh lahko obstaja, pravi, da je mit originalen vir večine oblik izražanja kulturnega življenja (Frazer 1995). Mit se je razvil iz rituala in ne ritual iz mita, ritual je fiksni, kjer mit varira in razlaga pomene obredov (Mueller v Bell 1997, 5).

Bolj kritičen pristop k povezavi mita z ritualom je predstavil Clyde Kluckhohn, ki pravi, da kljub temu, da so določeni miti povezani z ritualom, je neumno sklepati, da so vsi povezani z ritualom. Ne samo, da je takšno predpostavko nemogoče dokazati, ampak obstajajo tudi ponovljivi dokazi povezave med mitom in ritualom, kot tudi obstoj njih samih kot neodvisne celote. Po njegovem niti mit niti ritual nista primarna (Kluckhohn v Bell 1997, 8).

Kakšna je torej vez med mitom in ritualom? Kje najdemo vzporednice?

Levi-Strauss pravi, da gre za kaotično področje, kjer je težko najti smiselno vez. Vseeno pa meni, da sta ritual in mit povezana in da vzporednice med njima obstajajo. Mit definira kot personificirane abstraktne zgodbe junakov ali padlih bogov (Levi-Strauss 1968, 207). Vendar pa poudarja, da so miti še zmeraj zelo široko obravnavani in burijo konflikte ter nasprotovanja mnogih teoretikov. Levi-Strauss se je izogibal vprašanju odnosa med mitom in zgodovino in se je raje osredotočal na družbe brez zgodovine,

ukvarjal se je z avstralskimi staroselci in brazilskimi skupnostmi, ki imajo svojo družbo za nespremenljivo in današnji čas razumejo kot neposredno nadaljevanje preteklega časa (Leach 1982, 66). Bil je bil prepričan, da t.i. primitivne družbe s tovrstnimi mitološkimi zgodbami razlagajo astrološke in druge meteorološke fenomene, ki jih drugače ne znajo razložiti, vsekakor pa bi naj po njegovem šlo za neko fundamentalno izražanje čustev vseh ljudi (Levi-Strauss 1968, 207). Levi-Strauss pride do zanimivih zaključkov in pokaže pomembno korelacijo mita z jezikom (Levi-Strauss 1968, 208-211):

- Tako kot znotraj jezika tudi znotraj mita najdemo pomene.
- Mit je del jezika in kot tak mora biti pripovedovan, da je lahko v celoti razumljen.
- Pomen samega mita presega lingvistične okvirje. Mit se zmeraj čuti kot mit, ne glede na bralca ali pripovedovalca kjerkoli na svetu, ne glede na stil ali sintakso, vendar glede na samo 'zgodbo', ki jo nosi.

Barthes dodaja, da vse kar je izgovorljivo je lahko mit. Mitski govor tako ni jezik v ožjem pomenu, ampak je neke vrste nauk, ki je širši od lingvistike (Barthes 1979, 236). Barthes mitski govor imenuje metajezik. Če so predmeti lahko nosilci pomena, lahko postanejo tudi govor, ki je mitski govor. Nadalje pa poudarja, da v mitologiji ni stalnega odnosa med označencem in označevalcem, položaj je lahko tudi obraten. To pomeni, da ima lahko en mitski pojem več pomenov, ki se seveda tudi spreminjajo in sicer v skladu z družbeno ureditvijo in ideologijo (Barthes 1979, 237). Barthes je mnenja, da mit ne bo nikoli umrl, saj se hrani z jezikom in se vanj umešča (Barthes 1979, 256). Mit kot del mitologije pa vselej ni odraz resničnosti, vendar predstavlja zgolj odsev in sliko predstave družbe same o sebi (Velikonja 1996, 25).

Množica različnih avtorjev in teorij nam pove, da mit vsekakor igra pomembno vlogo v zgodovini človeštva kot tudi njegova povezava z ritualom. Vsekakor pa je možnih teorij in razlag veliko in vzpostavitev enotnega pogleda ni mogoča. Določitev polja mita znotraj rituala je tako predvsem stvar osebne izbire in družbenega konteksta ter ne neke višje resnice. Kot smo pa lahko videli se mnogo avtorjev v prizadevanju za določitev tega polja dotika religioznih temeljev. Pa si sedaj pogledjmo ritual skozi prizmo religije.

## 2.2 Religija, obredi in rituali

Religijo naj bi poznala vsa ljudstva. Ljudje v t.i. primitivnih ljudstvih so se trudili najti razlage številnih pojavov v naravi in svetu, ki nas obdaja (vzhajanje sonca, spreminjanje letnih časov, cikel življeja in smrti...itd.). Zaradi omejene kapacitete znanja so edini smiselni način razlage našli v nadnaravnih bitjih, bogovih in božanstvih. Takšen pogled na svet pa jim ni le omogočal razlage pojavov, ampak tudi ustvarjanje pomenov stvari, ki so začele dobivati smisel. Z vero in upanjem, da bi tako na stvari lahko tudi vplivali, so začeli izvajati razne obrede žrtvovanja, daritev in molitve. Tako je pogled na svet že pri najbolj prvotnih ljudstvih dobil obliko, red in smisel (O'Connell 2007, 448). Takšna evolucionistična drža pa je rituale hitro postavila zgolj v območje religioznega. Šele kasnejši razvoj je razširil religiozen pogled polja rituala na območje profanega.

Tylor kot eden začetnikov religiozne misli razlaga religijo kot del `supernaravne` ideje. Tudi Durkheim je zagovarjal to pozicijo in poudarjal, da če želimo razumeti, da so določene stvari supernaravne je potrebno privzeti obstoj naravnega reda stvari. To pomeni, da je univerzum povezan na podlagi potrebnih odnosov oziroma zakonov. Ko privzamemo to dejstvo, pravi Durkheim, vse kar ni v skladu s temi zakoni pade v polje zunaj naravnega oziroma `supernaravnega`. To polje nima racionalnosti in logičnosti (Durkheim 1915, 26). To polje je polje religioznega.

Durkheim nadaljuje in opredeli religijo kot fenomen, ki je sestavljen iz dveh fundamentalnih kategorij: to so religiozna prepričanja in obredi. Prepričanja so stanja mnenj, pogledov in obstajajo znotraj reprezentacij. Obredi pa so determinirani vzorci akcij, ki so lahko po naravi samega objekta razumljeni in razlikovani od vseh drugih človeških, moralnih akcij in dejanj (Durkheim 1915, 36). Durkheim je tako religiozna prepričanja povezal z obredi, vendar poudaril, da je za razumevanje obreda potrebno v prvi vrsti razložiti prepričanje oziroma verovanje (Durkheim 1915). Vsa religiozna prepričanja se delijo zgolj na dve skupini sveto in profano. Ti dve skupini pa sta strogo ločeni. Prepričanja, miti, dogme in legende so lahko reprezentacije tako enega kot drugega (Durkheim 1915, 36-39). Takšna razdelitev omogoča, da lahko vsako človeško dejanje razumemo kot religiozno ali nereligiozno. V območje religioznega ali svetega ne padejo zgolj bogovi, duhovi in svete stvari, temveč tudi rituali, ki po Durkheimu, predstavljajo pravila, katera kažejo in usmerjajo človekova dejanja v prisotnosti teh svetih objektov oziroma stvari (Durkheim 1915, 41).

Durkheim tako razlaga religijo kot dejanje, kjer prepričanja in predvsem rituali krepijo tradicionalne socialne vezi med posamezniki. Gre za socialno strukturo skupine, ki je okrepljena skozi ritualno simbolizacijo in katera temelji na socialnih vrednotah družbe (Durkheim v Geertz 1973, 42).

Radcliffe-Brown je podobnega mnenja in meni, da je vsaka religija, podobno kot morala in zakon, bistven del družbenega sistema, ki omogoča ljudem skupno življenje v urejenem redu družbenih razmerij (Radcliffe-Brown 1952, 173). Prav tako pa poudarja, da vsaka religija ali vsak religiozni kult vključuje neke predstave oziroma verovanja na eni strani in neke observance na drugi. Te observance, tj. dejanja in vdrževanja, razume kot obrede. Med obredi in verovanji, pa po njegovem mnenju ni vzročno posledične povezave, temveč gre za dele skupne koherentne celote, kjer sama potreba po dejanju usmerja in določa verovanje (Radcliffe-Brown 1952, 174). Obredi v vseh religijah so najbolj stabilen in trajen element, v katerem se najbolj kaže duh starodavnih kultov (Radcliffe-Brown 1952, 175).

V mnogo pogledih znotraj antropoloških razprav je tako nastal val funkcionalizma, ki je bil bodisi sociološko obarvan kamor je težil Radcliffe-Brown, bodisi sociološko-psihološki pogled Malinowskega, pa vendar je zmeraj težil k poudarku vloge religije v družbi (Geertz 1973). Geertz poudari tudi šibkost tega pristopa in to je premalo poudarjenosti na družbenih spremembah. Kot je že veliko avtorjev trdilo, poudarek na sistemu ravnovesja, družbena homeostatičnost in nespremenljiva struktura, vodijo k dobro integrirani družbi in stabilni tendenci funkcionalnega družbenega dogajanja in navad. Znotraj analiz religije so ti statični in ahistorični pristopi vodili k 'preveč konzervativnemu' pogledu vloge rituala in prepričanj v družbi (Geertz 1973, 43). Številni antropologi so tako nadgrajevali in dopolnjevali Durkheimovo držo ter uvrščali ritual v polje religioznega.

Eden zloglasnih nasprotnikov strogi Durkheimovi ločitvi na sveto in profano je bil Edmund Leach, ki razširi Durkheimovo teorijo in odpre vrata ritualu v polje profanega. Rituala ne interpretira več zgolj kot religioznega dejanja, ampak razlaga, da gre pri ritualu za nekaj več in sicer, da gre za katerokoli vrsto vedenja, kjer ponavljajoča in običajna dejanja posredujejo kakršnokoli sporočilo (Leach v Bell 1992).

Skozi dva ključna pristopa Durkheima in Leacha lahko vidimo, da so obravnave rituala dobile dva pola zagovornikov, na eni strani tisti, ki so ritual uvrščali zgolj v polje religioznega in na drugi strani tisti, ki so ritual razširili na vsakodnevne človeške akcije. Ritual tako lahko razumemo strogo kot religiozno dejanje ali pa stopimo na drugo stran, kjer ritual predstavlja katerokoli dejanje in ponovljivo vedelje, ki s sabo nosi sporočilo. Kakorkoli, nobena od teh pozicij ne predstavlja absolutnega prav, gre predvsem za stvar posameznikove lastne izbire. To pa je pogojeno predvsem z kulturnim kontekstom in samo ideologijo različnih kultur. Vsaka kultura postavi svojo lastno ideološko matrico na podlagi katere deluje in katera predstavlja njene norme in smernike delovanja. Iz tega nastanejo vsa dejanja in akcije posameznikov znotraj določene družbene celice. Navade, običaji, obredi so v vzročno-posledični zvezi s prepričanji, bodisi svetimi ali profanimi.

### 2.3 Razmejitev med obredom in običajem

Da bomo lažje razumeli kontekst rituala v nadaljevanju je potrebno postaviti ločnico med obredi in običaji. Ali sploh obstaja razlika? Ali gre za isto ponavljajoče se dejanje? Cazeneuve je v svojem delu “*Sociologija obreda*” podal smiselno razmejitev med pojmom. Kot smo lahko s pomočjo več teorij videli, gre pri ritualu za stalno, ponovljivo in standarnizirano vedenje. Cazeneuve dodaja, da je obredno vedenje univerzalno in da obstaja v vseh družbah. Družba brez obredov in ritualov bi namreč pomenila v proučevalnem smislu anomalijo (Cazeneuve 1986, 13). Kot obred razlaga dejanje, ki je lahko individualno ali skupinsko, ki pa vselej dopušča improvizacijo in ostaja zvesto določenim pravilom, ki tvorijo prav tisto, kar je v njem obrednega (Cazeneuve 1986, 14).

Kontinuiteta pa ni glavni element le obredov, ponovljivost dejanja najdemo tudi pri najbolj preprostem običaju in navadi. Na primer, da oblečemo določeno oblačilo na določen dan v tednu. Običaj ponavadi prinese določeno korist, kjer pa se početje obrednih praks ne ponavlja po nespremenljivih pravilih in izvršitev katerih ne prinese koristnih rezultatov (Cazeneuve 1986). Vendar pa se pojma obred in koristnost pogosto prepletata. Cazeneuve tako razlaga (Cazeneuve 1986, 16):

*Dejanje, ki se zdi nekoristno, ni takšno z vseh gledišč, če le ima neki pomen ali funkcijo. Nevrotični obred morda koristi tistemu, ki ga opravlja, saj mu olajša nezavedne konflikte. Na drugi strani pa religiozni ali magijski obredi pogosto veljajo za koristne: bojda lahko prikličejo dež, ki zagotovi pridelek, ali ozdravijo bolne. Treba bi bilo torej reči, da je obred dejanje, katerega učinkovitost se ne konča v empiričnem spletu vzrokov in posledic.*

Obred v pravem pomenu besede, pravi Cazeneuve, se od drugih običajev in navad razlikuje po posebni naravi svoje domnevne učinkovitosti, kot tudi po pomembnejši vlogi, ki jo ima pri njem ponavljanje (Cazeneuve 1986). V sami celoti vsebuje obred posebno čvrstost, neke vrste nesmrtnost. Cazeneuve to enači z okostjem v človeku, ki preživi še dolgo potem, ko je smrt obžrla vse, kar ga je pokrivalo (Cazeneuve 1986, 15).

## 2.4 Moderni pogledi na ritual

Rappaport se je v svojem delu "*Ritual and religion in the making of humanity*" posvečal predvsem razlagi svetega in njegove integracije skozi pojav rituala. Ritual definira ne zgolj kot simbolno sredstvo posredovanja informacij, ampak kot akt, ki je pogoj da lahko določene pomene in učinke sploh izrazimo. Takšno pojmovanje rituala naj bi zajemalo veliko več kot religiozna dejana, kot pravi Rappaport, čeprav skozi svojo analizo zelo močno vleče vzporednice z religioznim. Vendar pa poudarja, da vseh ritualov ne moremo razumeti zgolj kot religiozne, tako kot tudi vseh religioznih dejanj ne moremo razumeti kot rituale (Rappaport 1999).

Ker so si rituali med sabo po vsebini zelo različni, se klasifikacija glede na njihovo formo oziroma obliko zdi kot ena izmed smiselnih rešitev. Rappaport tako predstavi 5 glavnih lastnosti, ki konstruirajo formo rituala (Rappaport 1999, 32-51):

1. Ritualna dejanja ne nastajajo sama po sebi in niso vzgib posameznikovih trenutnih akcij in dejanj, ampak so rezultat natančnih navodil, ki so jih pred tem določili že drugi. Skladnega menja je bil tudi Turner, ki je trdil da so tako imenovani 'novi' rituali v veliki meri sestavljeni iz elementov izvzetih iz že obstoječih ritualov (Turner v Rappaport 1999). Rappaport dopolnjuje, da je zmeraj mesto za nove kompozicije in dodatne elemente, ampak novosti so omejene z predhodno določenimi pravili.
2. Formalizacija kot oblika sama, je eden temeljnih elementov vseh ritualov. Skozi formalne karakteristike lahko določeno dejanje prepoznamo kot ritual. Vedenje v ritualih je zmeraj strogo določeno in ponovljivo. Stopnja formalizacije pa je lahko zelo konvencionalna, fiksna in celo stereotipizirana.
3. Nespremenljivost je tesno povezana s samo formo rituala. Nenatančnost je sicer dokaj neizogibna, saj se elementi liturgičnega reda lahko delno spreminjajo. In dejstvo je, da noben ritual ni tako strogo določen, da ne bi bilo prostora za logične in potrebne variacije.
4. Predstavnost oz. uprizoritev je prav tako ključni element. Brez predstave ni rituala. Liturgični zakoni so sicer zapisani v knjigah, vendar pa to ne pomeni,



da so sami po sebi že rituali. Lahko jih razumemo bolj kot opis ritualov in kot navodila, ta sporočilna vrednost pa se razlikuje od sporočilne vrednosti v ritualnih uprizoritvah. Ritual nam lahko sporoča stvari, ki jih zgolj z liturgičnim redom ne moremo sporočiti. Gre za medij sporočanja, ki je že sam po sebi sporočilo, meta-sporočilo.

5. Kot zadnji element Rappaport navaja formalizacijo v nasprotju z učinkovitostjo.

Rappaport zaključuje svojo klasifikacijo s tezo, da noben od zgoraj naštetih elementov ne pripada izključno in samo ritualom. Povezave med temi elementi, odnosi in rituali vsekakor obstajajo. Ritual definira kot edinstven fenomen, kjer elementi kot so predstavnost, nespremenljivost, formalizacija in tako dalje, ne pripadajo zgolj njemu samemu (Rappaport 1999, 26).

Bloch pravi, da je ritual fenomen, kjer sta sintaktična in lingvistična svoboda zreducirani na minimum, saj znotraj rituala najdemo posebno uporabo jezika; karakteristično stiliziran govor in petje. V takšni formalizaciji Bloch vidi izvor moči. Ritual je tako prostor, kjer zaradi spremembe splošne lingvistične komunikacije, ne moremo privzeti semantičnega procesa navadne komunikacije. Normalna forma lingvistične komunikacije v ritualih je spremenjena in sicer samo z enim namenom, z omejeno formo jezika je vse skupaj sproducirano tako, da ljudem omogoči čim manjšo možnost kontradikcije. To pa povzroča, da je družben red videti urejen, določen in del naravnega reda (Bloch 1997, 20).

Takšna razdelitev kot jo postavi Bloch in izpostavitev formalizacije rituala nas pripelje naprej do klasifikacije ritualnih praks. Da bomo lažje razumeli medkulturno tipologijo in razumevanje rituala si bomo nadalje pogledali nekaj primerov klasifikacije obredov kot jih razumejo nekateri avtorji.

### 3 KLASIFIKACIJA RITUALOV

Poskusa razvrstitve obredov so se lotili številni teoretiki. Cazeneuve je tako zapisal, da če obredu pripisujemo določeno funkcijo, jo moramo iskati v samem načelu nečistih, magičnih in svetih sil, s katerimi se primitivec povezuje ali se od njih odmika s pomočjo obredov, ki so simbolne akcije (Cazeneuve 1986, 247). Cilj samega obreda je tako lahko različna in s tem je tudi njihova razvrstitev.

Ena glavnih klasifikacij deli obrede na religiozne in magične, seveda pa to izhaja iz temeljnih konceptov razumevanja religije in magije posamezne družbe. Pravzaprav je ta stroga razmejitev dokaj nedokončna, saj se kaj hitro najde kak obred, ki je hkrati magičen in religiozen. Vendar pa religije in magije nikakor ne moremo enačiti, saj je njuno nasprotje precej jasno (Cazeneuve 1986).

Frazer je bil prepričan, da gre pri magiji za dejanje nižje stopnje razvitosti, imenuje jo lažna znanost. Meni, da gre tukaj za napačno razumevanje nezavednih in zavednih misli. Njegova klasifikacija magijskih obredov vsebuje tiste obrede, kjer si lahko podredimo določene sile in z njimi upravljamo, jih usmerjamo kakor mi želimo. Medtem ko pri religioznih obredih gre za zadovoljitev nadnaravnim silam, ki naj bi vodile in usmerjale naše življenje (Frazer, 2001).

Durkheim razlikuje med religioznimi in magičnimi obredi na podlagi družbene vpetosti in povezanosti. Po njegovem mnenju religiozni obredi služijo k povezovanju družbe, medtem ko magični obredi ne ustvarjajo vezi med posamezniki, da bi sledili nekemu enotnemu prepričanju in načinu življenja (Durkheim 1915). Magija tako po njegovem pade izven družbene dinamike in je zgolj stvar osebne izbire posameznika (Durkheim v Bell 1997, 47).

Malinowski je strogo zanikal Frazerjevo evolucionistično pozicijo. Bil je prepričan, da lahko religija, magija in človek simultano delujejo drug ob drugem. Kljub vsemu pa je tudi postavil definicije tako magičnih kot tudi religioznih obredov. Religiozne rituale je tako povezal z znanimi tradicijami in miti duhov, bogov in prednikov ter poudaril, da gre pri religioznih obredih za izražanje čustvene ali psihične potrebe. Pri magičnih obredih pa gre za upravljanje z nadnaravnimi silami in njihovo manipulacijo (Malinowski v Bell, 1997, 48). Mauss dodaja, da gre pri magiji predvsem za stvar

tradicije. Magični obredi pa predstavljajo tipe obreda v t.i. primitivnih ljudstvih, katerih razlaga sveta se nam zdi zelo preprosta in naivna (Mauss 1982).

Cazeneuve zavrne strogo ločitev na magično in religiozno. Prav tako magičnih in religioznih obredov ne enači, temveč jih poveže v sintezi in zelo posplošeno razširi svojo teorijo na vse družbene strukture. Pravi, da se tovrstna razvrstitev obreda lahko pojavi v vsaki družbi (Cazeneuve 1986).

Cazeneuve predstavi tri sklope ritualov v kontekstu numinoznega. Numinozno razume kot nadnaravno moč oziroma vtis, kot neke vrste reakcijo na silo, ki bi jo v kakšnem drugem trenutku lahko imeli za nadnaravno (Cazeneuve 1986, 31). Obrede tako razvrsti (Cazeneuve 1986, 37-200):

#### *1. Obredi nečistosti in tabuja:*

Znotraj teh obredov nastopa numinozno kot brezpogojno načelo, ki ogroča red, potreben za vzpostavitev človekovega bivanja brez tesnobe. Glede na ideal življenja, v katerem ni bojazni in je usklajeno z nespremenljivim redom, je numinozno s svojimi simboli vred nečisto in ga je potrebno odstraniti. Obredi, ki pa k temu pripomorejo so lahko negativni ali pozitivni. Cazeneuve za lažje razumevanje te razčlembe razvrsti obrede v tri podkategorije. In sicer: V prvo skupino postavi obrede, kjer je prepovedan vsakršen stik z vsem kar je nečisto. To so preprosti obredi tipa tabu in so izključno negativni. Druga skupina nevtralizira stike z nečistostjo in odstranjuje madeže, ki bi utegnili nastati – bodisi zaradi nespoštovanja prepovedi oziroma tabujev, ali bodisi ker človekovo življenje nikakor ne more uiti določeni okužbi. Zato te obrede imenuje tudi obrede očiščenja. Kot tretjo skupino pa predstavi tiste obrede, ki zadevajo nečistosti, izvirajoče iz sprememb. Vse tri naštetje skupine pa imajo en skupen cilj in sicer obvarovati pred numinoznim ideal popolnega in urejenega življenja. Zato postavlja numinozno kot nečisto (Cazeneuve 1986, 37-54).

#### *2. Magični obredi:*

Kot naprotje obredom nečistega in odstranjevanje numinoznega, Cazeneuve postavi magične obrede, ki predstavljajo določilo moči in poskušajo manipulirati numinozno s pomočjo njegovih simbolov in ustrezajo tistemu, na kar splošno mislimo, kadar govorimo o magiji. Magija je tako početje, ki sestoji iz zavračanja

človeškega bivanja, zato da bi upravljala s silami, ki so mu nasprotne. Magična praksa predstavlja skriven in skrivnosten obred, ki v svoji skrajnosti teži k prepovedanemu kultu. Kjer obredi nečistosti in tabuja omogočajo človeku, da se zateče v okvirje svojega reda, magija predstavlja vznemirljivo silo, ki človeku predstavlja znamenje moči. S tem vstopimo v območje absolutne moči, vendar pa se odpovemo redu in varnosti človeškega položaja.

### *3. Religiozni obredi:*

Cilj religije, kot pravi Durkheim, je dvigniti človeka nad samega sebe. Tako religiozni obredi predstavljajo možnost, da človek lahko deluje v območju nadnaravnega in ga tako poveže s svetim. Sveto je tretja veja numinoznega in predstavlja sintezo med normalnim redom in numinozno silo. Vidik numinoznega se tako kaže kot transcendenten arhetip, ki utemeljuje človeški red, a mu ni podvržen. Tovrstna združitev zgornjih dveh vidikov numinoznega vključi v religiozne obrede tako tabuje kot tudi magijo. Med religiozne obrede Cazeneuve prišteva posvetitev ali sakralizacijo, kjer človek ne izstopi iz človeškega bivanja, temveč ostane človek, vendar dobi sredstvo, s katerim na numinozni ravni predstavlja pravilo, ki opredeljuje njegovo bivanje. S tem lahko učinkuje na svete moči ter totemske tabuje. Med prvimi lahko omenimo obrede iniciacije, med druge pa uvrščamo molitev, darovanje in žrtvovanje. Obredu iniciacije se bomo podrobneje posvečala malo kasneje, kjer bom kor primer obredne prakse poskušala prikazati iniciacije pri avstralskih staroselcih.

S to klasifikacijo Cazeneuve ne samo razvrsti ključne ritualne prakse, ampak hkrati odgovarjal na vprašanje zakaj sploh potreba po zatekanju k obredom. Cazeneuve trdi, da je človek nemara razklan med željo, da bi s pravili opredelil neko trdno človeško bivanje in na drugi strani skušnjava, da bi presegel mejo samega sebe. Obredne prakse naj bi tako zadovoljevale tri sfere človekovega življenja:

- Osredotočanje zgolj na človeško bivanje in zaprtje vase.
- Iskanje moči in odpovedovanje svojemu trdnemu ukoreninjenemu položaju.
- Priznavanje obstoja in utemeljevanje neke transcendenčne realnosti.

Drugi avtorji so razdelili obrede v bolj preprostejše skupine. Turner je tako predstavil zgolj dve veji obredov. V prvo skupino spadajo življensko sezonski rituali in v drugo rituali določenih aktivnosti. Rituale aktivnosti deli še dalje, na rituale, ki so povezani z življenskimi kriznimi obdobji in rituale, ki se pojavijo ob določeni prizadetosti posameznika. S to razvrstitvijo, pravi Turner, lahko razložimo tako naravo rituala, kot tudi socialnokulturne funkcije (Turner v Bell 1997, 93). Turnerjeva klasifikacija vsekakor predstavlja zelo splošno in razumljivo delitev in s tem kaže, da se rituali pojavljajo skozi vso življenje, v različnih situacijskih okoliščinah in v vseh družbah.

Skozi tovrstne klasifikacije in razdelitve obrednih praks, ki jo ponujajo številni avtorji smo področju rituala dodali še eno širino in nič kaj olajšali njegovega definiranja. S podano predhodno vrsto klasifikacij tako nisem želela povečati zmede, vendar pokazati, da k izbranemu področju, ki je moj predmet raziskovanja avtorji pristopajo na različne načine in razvrščajo obrede glede na različne okoliščine in kontekste. Vsi poudarjajo družbeno pogojenost in različne socialnokulturne funkcije posameznih družb. Pomembno je izpostaviti, da se takšne ali drugačne klasifikacije lahko pojavijo v vsaki družbi, vendar je njihova interpretacija različna. Vsebina obredov od družbe do družbe varira. Iz tega lahko povzamemo, da je vsaka klasifikacija pravilna za tisto družbo v kateri je sprejeta.

## 4 SIMBOLIZEM IN POVEZAVA Z RITUALOM

Kot smo lahko v uvodnih poglavjih videli je opredelitev rituala težja kot se zdi, ogromno je ponujenih razlag v množici obravnavanega področja. Vselej pa lahko rečemo, da so si avtorji enotni vsaj v tem, da gre pri ritualu za ponovljivo simbolno dejanje. Kot analiza simbolnih sistemov in zgodovina antropologije nakazuje, so v koncept ritualov, simbole umestili številni avtorji, katere je zanimala povezava in korelacije med le temi. Kulturni fenomeni kot so mitologija, umetnost, totemizem, rituali in druga vprašanja religije pri tem niso bili izvzeti.

### 4.1 Kolektivni sentiment i družbe in simbolni red

Saussure, Durkheim in Freud so ugotavljali, da je za človeško bitje družba primarna realnost in da moramo, če želimo raziskovati človeško vedenje, priznati obstoj družbene realnosti. Zagovarjali so, da ljudje ne živijo preprosto med objekti in dejanji, temveč živijo med objekti in dejanji, ki imajo pomene. In te pomene je mogoče razumeti kot družbena dejstva. Posameznikovo obstajanje, komunikacijo in delovanje je mogoče razumeti s posredovanjem družbe (Hrzenjak 2002, 27).

Durkheim je svojem najslavnejšem delu *“The elementary form of religious life”* podal splošno teorijo družbenih procesov. Durkheim tako razlaga, da za vsako institucijo obstajajo kolektivni sentiment i, ki ne izvirajo iz posameznikov, pač pa iz njihovih medsebojnih odnosov. Kolektivni sentiment i projecirani v zunanji svet so kolektivne reprezentacije in te predstavljajo družbena dejstva (Durkheim v Hrzenjak 2002). Kolektivne reprezentacije so del velike, ogromne miselne ko-operacije, ki se razteza v prostoru in času, za njihov obstoj je potrebna združena ideja skupine, ki izhaja iz predhodnih generacij, njenih izkušenj in znanja. Gre za neke vrste generacijsko združbo prepričanj, ki predstavlja vsesplošno idejo (Durkheim 1915, 16). Obredi so dejanja reprezentacije, ki kot pravi Durkheim, navdušujejo, vzdržujejo in re-kreirajo določena mentalna prepričanja in red skupine. Vsekakor pa kot religiozna kategorija igrajo pomembno vlogo znotraj religioznih dejstev in naj bi prav tako predstavljali nek družben konsenz in produkt kolektivne misli (Durkheim 1915, 17).

Levi-Strauss je dodal funkcijo simbola in predstavil koncepcije simbolnega reda, ki še danes veljajo za enega klasičnih modelov (Levi-Strauss v Bell 1992, 24). Pravi, da je

učinkovitost simbolov znotraj družbenih reprezentacij in človekovih akcij nasploh, formalizirana v homologno strukturo in sestavljena iz nezavedne kot tudi zavedne misli, ki sta med samo povezani (Levi-Strauss 1968, 201).

Mary Douglas dodaja, da družbene interpretacije izhajajo iz notranjih vgibov nezavedne misli. Interpretacija simbolov je tako proces, ki se nadgrajuje in dopoljujejo in se od družbe do družbe lahko razlikuje (Douglas 1990, 189-192).

Jung se je obširno posvečal pomembnosti simbolov v vsakdanjem življenju. Pravi, da simboli predstavljajo nekaj skritega in nam neznanega, in se razlikujejo od zavestno ustvarjenih terminov, imen oziroma znakov (Jung v Fontana 1993). Znak je povezan z zavestno mislijo, ki jo sam koncept implicira, v primerjavi s simboli, ki zmeraj predstavljajo več kot pa očiten in že znan pomen ( O'Connell 2007, 57). Simbol tako nastane iz nezavednega spontanega vzgiba, neke notranje sile, ki se je zavedamo, a je ne moremo povsem ubesediti (Jung v Fontana 1990, 11). Znotraj tega psihološkega koncepta se je Jung dotaknil tudi ritualov. Simboli se lahko pojavijo na vseh področjih psihične manifestacije: čustva, dejanja in celo same situacije so lahko simbolične (Jung v O'Connell 2007, 57). Jung razlaga, da so rituali zrcalna slika simbolnih vzgibov človeka in da predstavljajo kolektivna dejanja, ki izhajajo tako kot simboli iz psihe nezavednega (Jung 1990). Gre za univerzalne signifikacije, ki vplivajo na človeške misli kot tudi dejanja (Jung v Fontana 1993).

Novi modeli analize simbolnega, ki so jih razvijali strukturalisti, kot so Levi-Strauss so tako omogočali subtilno zaznavanje in reševanje simbolnih problemov tako na diskurzivni kot tudi na empirični ravni. Povečala se je občutljivost določenih družbenih parametrov kot so, družbena vednost, način in mesto produkcije ter reprodukcije te vednosti, kulturne reprezentacije in njihovo konstruiranje ter spreminjaje družbene realnosti (Hrženjak 2002).

Kot odziv na Levi-Straussov strukturalizem se je razvila simbolična ali interpretativna antropologija, ki je simbolno opredeljevala izrazito v terminih kulture. Objekt analize simbolične antropologije so zlasti religije, kozmologije, ritualne dejavnosti ter različni običaji in obredi (Hrženjak 2002, 24).

Turner in Geertz sta razumela kulturo kot avtonomen sistem pomenov, ki pa jih je mogoče dešifrirati z interpretacijo ključnih simbolov in ritualov. Pri tem je bistveno poudariti, kot pravi Hrženjakova, da vsak pomen in vsako še tako bizarno verovanje lahko razumemo kot del celotnega kulturnega sistema pomenov. Dejanja usmerjajo interpretacije, zato lahko simbolizem pojasnjuje tako materialne kot nematerialne dejavnosti (Turner in Geertz v Hrženjak 2002, 24).

Turner pravi, da kulturne reprezentacije, med katere šteje tudi rituale, niso zgolj izraz družbenega sistema ali kulturne konfiguracije, ampak so recipročne in refleksivne v smislu, da so kritike, bodisi indirektne ali direktne, družbenega življenja v katerem se pojavijo (Turner 1987, 22). Povedano drugače, Turner s tem poudarja, da ima vsaka kultura svojo realnost in znotraj te realnosti interpretira kulturne reprezentacije (obrede, rituale, značaje, navade...). Kar se za določeno kulturo zdi nesmiselno, se mogoče drugi zdi povsem samoumevno. Prav tako dodaja, da dejanja znotraj določene kulture oziroma skupine ljudi omogočajo možnost, da ustvarijo čas in prostor za določeno kulturno reprezentacijo, ki je del družbenega procesa, kjer ljudje zavestno postanejo del te prezentacije, bodisi z opazovanjem ali sodelovanjem (Turner 1987). Pa si поближе pogledjmo Turnerjev doprinos k opredeljevanju simbolizma in rituala.



## 4.2 Struktura ritualnega simbola

Enega pomembnejših doprinosov gre torej vsekakor pripisati Turnerju, ki 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...itd. Vselej pa gre za 'stvar', ki nekaj predstavlja, ponazarja ali nakazuje. Turner je postavil semantične strukture simbola znotraj rituala, ki so bistvenega pomena za nadaljnje analiziranje pomenskega polja simbolov.

Gre za:

- *mnoštvo pomenov*  
(Besede, dejanja in predmeti, ki so vpeti v ritualni kontekst, imajo mnogo pomenov. En sam simbol lahko predstavlja različne teme.)
- *sposobnost unifikacije različnih pomenov*  
(Na podlagi dejanskih asociativnih zvez lahko en simbol med sabo poveže raznolike simbole.)
- *sposobnost kondenzacije*  
(Z enim simbolom lahko povemo to, kar bi z besedami povedali šele v dolgem, razvlečenem stavku.)
- *polarizacija pomena*  
(Simbol vsebuje dva ločena pomena, čutnega in ideološkega.)

Poglejmo si slednjo lastnost te strukture nekoliko поблиžje. Vsak sistem sestavljajo določeni dominantni simboli, ki imajo centralno vlogo, vendar gre na eno strani za ideološko stran simbolnega pomena, ki se nanaša na družbeni red izbrane družbe, na njena načela, norme, vrednote in odnose. Na drugi strani pa gre za čutno komponento pomena, ki se pogosto nanaša na zunanji izgled simbola. (Turner 1967, 79)

Turner je veliko svojega dela namenil raziskovanju afriških ritualov in tujih kultur, da pa bi se v svojem proučevanju izognil pretirani subjektivni poziciji je v ozir predmeta proučevanja združil tri vire iz katerih je črpal informacije. Kot prvega je upošteval njegov lasten opis določenega simbola, kot drugo je upošteval individualne interpretacije članov določene skupnosti, ki jo je proučeval in kot tretje je upošteval širši družben kontekst (Turner 1967). Prepričan je bil, da je tako analiza ritualnega simbola dopolnjena v celoti. Pomembnost ideološkega konteksta, ki ga tukaj omenja Turner bom izpostavila v naslednjem poglavju.

## 5 MOČ RITUALA IN IDEOLOŠKI KONTEKST

Kot smo lahko do sedaj videli sistem rituala sestavljajo številne komponente. V začetnih poglavjih smo tako poskušali pokazati različne definicije in razumevanja rituala, kaj ritual sploh predstavlja. Nato smo prešli k njegovi strukturi ter nadaljevali z klasifikacijo obreda različnih avtorjev. V nadaljevanju pa bi se rada dotaknila vprašanja moči rituala znotraj določenega ideološkega konteksta in kakšna je dejansko njegova učinkovitost. Kot smo lahko videli so je veliko avtorjev enotnih v dejstvu, da ima vsaka kultura svojo realnost in interpretacijo stvari znotraj svoje lastne ideologije. Pa si pogledjmo razumevanje rituala skozi ideološki koncept in njenega vpliva malo pobližje.

Douglasova razlaga, da ritual vpliva in usmerja strukturiranost družbe. Zaradi simbolne narave rituala, pravi Douglasova, lahko ritual regulira strukturo družbenih odnosov in iz tega izhaja njegova moč (Douglas v Bell 1992, 177). Turner v simbolni osnovi rituala vidi izvor moči in kazalce vrednot in norm družbe (Turner 1967).

Douglasova v svoji analizi nadaljuje in ritual postavi v nasprotje z antritualnimi dejavnostmi. In tako odgovarja na vprašanje, kje in v kakšnih družbah najpogosteje najdemo ritualna dejanja (Douglas 1990):

- Ritual se pojavi, kjer je skupina strogo in močno povezana.
- Kjer obstajajo določeni lingvistični kodi in simbolna komunikacija.
- Kjer imamo hierarhično ureditev.
- In tam, kjer za vzpostavitev družbenega reda najdemo družben konsenz.

Vidimo lahko, da kot pomemben člen obravnave ritualnega konteksta v družbi, Douglasova poudarja odnos rituala z celotno družbeno strukturo in njeno dinamiko (Douglas v Bell 1992, 179). V ritualizaciji vidi učinkovito strategijo družbene akcije, ki pa deluje v množici vseh ostalih družbenih aktivnosti (Douglas 1990).

Turner dodaja, da je razlaga ritualnega dogajanja, najbolj smiselna v okviru družbene strukture same, njenih idej, pravil in prepričanj. Ne smemo pozabiti, da učinkovitost rituala vselej izhaja iz njegove simbolne narave v povezanosti z samo družbeno skupino, odnosov v družbi, vrednotami in normami (Turner 1967). Moč rituala izhaja iz njegove simbolne narave, saj manipulira in usmerja človekovo čustveno plat ter vpliva na njegovo razmišljanje, kreira poglede in ustvarja norme (Bell 1992, 197).

Izvor ritualnih praks in obredov tako izvira iz družbene kolektivne identitete, kot zarisovalca obsega in narave svojega družbenega in kulturnega razumevanja in delovanja. V t.i. primitivnih družbah pa rituali ne služijo zgolj kot simbol kontinuitete, marveč kot merilo pravil in simbola tradicije. Njihova širina zajema veliko bolj tradicionalne in mitološke podlage na katerih ustvarjajo in gradijo družben red. Religiozna in mitološka podlaga imata tukaj dosti večjo vrednost kot pa dandanes. V t.i. primitivnih družbah je mit, kot pravi Levi-Strauss, personifizirana abstraktna zgodba junakov ali padlih bogov (Levi-Strauss 1968, 207).

Vsebine in takih mitoloških dogodkov, zgodb ali simbolov se seveda v t.i. primitivnih družbah zelo razlikujejo od naše interpretacije tovrstnih zgodb. Pa si poglej zakaj je temu tako. Bellova poudarja, da gre predvsem za tip družbene kontrole kot tudi učinkovitost glede na družbene spremembe (Bell 1992). Kulturni razvoj, modernizacija in ideološki kontekst nam namreč predstavljajo najbolj dramatične procese sprememb znotraj družb.

Ti različni strukturni vidiki spremembe so navadno zelo tesno povezani z vzorci spremembe in reakcije na področju kulturnih tradicij, simbolov, običajev in načinov življenja. Obstajata vsaj dva tipa takih procesov spremembe tradicionalnih načinov življenja v t.i. primitivnih ljudstvih kot pravi Eisenstadt (Eisenstadt, 1963).

Prvi tip je postopna zamenjava enega običaja z drugim s postopno, skoraj nezaznavno spremembo; postopne spremembe se nato kopičijo in sčasoma privedejo do precej mogočnih rezultatov, navadno kristalizirajo v različne vzorce in simbole t.i. 'malih tradicij'. Na področju kulture so take spremembe povezane z 'majhnimi spremembami' in z nekaterimi delnimi institucionalnimi strukturnimi spremembami, precej manj pa so povezane s spremembami znotraj centralnih institucionalnih jeder družbe.

Drugi proces pa je precej dramatičnejša sprememba centralnega vzorca kulturne tradicije neke družbe. Take spremembe navadno sprožijo oblikovanje nekaterih novih, navadno širših in kompleksnejših kulturnih enot in imajo za posledico hkratno elaboriranje novih kulturnih simbolov. Vse to naposled se konča tako ali drugače v elaboriranju novih simbolov in centrov 'velikih tradicij'. V mnogih primerih so bila ta dogajanja povezana z vedno večjim racionaliziranjem najpomembnejšega tradicionalnega (tj. v večini primerov religioznega) simbolnega reda, tj. z vedno večjim

razmikom med takim simbolnim redom in konkretnimi elementi vsakdanjega življenja; potem z dejstvom, da je zveza takega simbolnega reda s posvetno družbo prenehala biti neraziskana in je spričo tega postala precej oddaljena in problematična in z dejstvom, da je ta simbolni red postal logično bolj koherenten, abstrakten in bolj obče izražen (Eisenstadt 1963).

Eisenstadt pravi, da oblikovanje novih, bolj izpopolnjenjih centrov tradicije in hkratne spremembe v organizaciji in vsebinah takih tradicij, povzroči spodkopavanje mnogih obstoječih tradicionalnih običajev, navad, načinov življenja in simbolov. Na kulturni ravni take spremembe članom dane družbe zastavljajo številne probleme, ki so podobni, toda pogosto kompleksnejši od problemov, s katerimi se spopadajo na strukturni ravni. Da bi razumeli te probleme, bi bilo koristno podrobneje omeniti nekatere procese, ki so povezani z elaboriranjem takih 'velikih tradicij'. Kulturne tradicije, simboli, artefakti in organizacije postanejo v novi situaciji bolj dodelane in artikulirane, racionalneje organizirane, bolj formalizirane. Različne skupine in posamezniki v družbi pridobijo večje zavedanje o le-teh. Navadno se hkrati pojavi tudi vedno večja diferenciacija v tistem, kar bi lahko imenovali različne plasti tradicije. Preprosto 'dani' običaji ali vzorci vedenja se razlikujejo od bolj artikuliranih in formaliziranih simbolov kulturnega reda, kot so veliki ritualni centri in službe, teološki kodeksi ali posebni dosežki družbe (Eisenstadt 1963).

Zaradi razvoja, družbenih sprememb in posameznega ideološkega koncepta se tako torej družbe delijo glede na različne plasti tradicije. Stare in nove tradicije in simboli so lahko razumljeni kot bolj ali manj pomembni za določena področja v smislu predpisovanja primernih načinov vedenja znotraj njih, v smislu določanja njihovih ciljev in v smislu ustvarjanja njihovega bolj ali manj obvezujočega celotnega smisla. Zaradi različnih ideoloških okvirjev se tako tradicije družb razlikujejo med sabo in jih tudi težko medkulturno primerjati. Pa vendar lahko za razumevanje tradicionalnih t.i. primitivnih družb vselej razložimo njihov ideološki okvir in se vsaj približamo njihovem konceptu življenja, če že primerjava ni mogoča.

Da bi razumeli rituale in pomen obredov v t.i. primitivnih ljudstvih je potrebno pogledati v zakulisje pomenov in same postavitve ritualnih praks. Douglasova poudarja, da je potrebno razumeti, ne kako ritual kontrolira, ampak kako definira in usmerja družbo in njene norme (Douglas 1990).

Durkheim je bil prepričan, da je moč rituala v njegovi kontrolni funkciji. Postavil je štiri teze s katerimi je poskušal to utemeljiti. In sicer naj bi po njegovem šlo za, družbeno solidarnost, konflikt izziva, reprodukcijo in definicijo realnosti (Durkheim v Bell 1992, 171). Kot smo že predhodno pokazali, Durkheim razume ritual kot produkt kolektivne reprezentacije. Funkcija rituala tako krepi čustva, ideologijo in družbeno solidarnost, s tem pa dobiva moč v družbi in vzpostavlja družben red (Durkheim 1915). Posamezniki to sprejemajo kot nekaj zunanjega, svetega, gre za neke vrste stimulacijo, ki aktivira kolektivno misel. Ritual tako ni zgolj forma komunikacije, ampak se pojavi kot instrument stimulacije, ki razreši in spremeni situacijo (Lewis v Hamilton 1980, 150).

Gluckman pravi, da je učinkovitost rituala v tem, da zmanjša napetost v družbi, gre za neke vrste kulturni management (Gluckman v Bell 1992, 172). Čustven odziv do katerega pripelje pa vpliva na družbene norme in vrednote ter se skozi njih tudi izraža (Turner 1967). Povezavo lahko najdemo v najpreprostejši naravi potrebe človeka. Institucije ritualov kot so poroka, lastnina, obredne slovesnosti ob državnih praznikih in mnoge druge izhajajo iz narave človekovih potreb in tako kreirajo nek ustaljen družben red in pravila po katerih se ravnamo (Frazer v Malinowski 1995, 171). Ideološka tendenca je vsekakor prisotna in seveda različna od družbe do družbe.

Nobena kultura ni več vredna kot druga, kot pravi Durkheim, analiza primitivnih ljudstev je zgolj lažja in iz njih razložimo bolj zapletene in kompleksne religije (Durkheim 1915, 2). V nižjih in bolj primarnih družbah je razvoj posameznika drugačen, kot tudi število same skupine in homogenost okoliščin, vse to prispeva k reduciranju razlik in družbenih variacij na minimum (Durkheim 1915, 3).

T.i. primitivne družbe imajo močno zaupanje v red in imajo visoka intelektualna in moralna načela. Vse je samoumevno vsem v skupini. Dejanja so stereotipizirana in vsak jih izvaja enako v enakih okoliščinah. In ker je vse določeno, je vse lahko za razumet. Današnje družbe se ne morejo primerjati s tem, kajti pri nas ni take stroge formalizacije, v primarnih družbah pa so vsi miti sestavljeni in izhajajo iz enega samega vira. Religije. Obredi so sestavljeni iz majhnih gest, kjer vsaka predstavlja smisel in ki se ponavlja znova in znova. In ker so ti obredi preprostejši kot v kasnejših religijah jih je zato lažje razlagati. Dejanja so preprostejša in razmerja med njimi so bolj očitna. Razlogi in motivi vseh dejanj in obredov so drugačne narave kot pa dandanes, v bolj razvitih in moderniziranih družbah (Durkheim 1915).

V nadaljevanju si bomo поблиžje pogledali kulturo avstralskih staroselcev in njihovega razumevanja obredov in ritualov. Vse skupaj pa bomo poskušali postaviti v primerjavo v obrednimi praksami pri nas. Zavedam se, da je čista avtentičnost in dejanski prikaz skoraj nemogoč, saj se nisem posluževala terenske raziskave, ampak sem skozi deskriptivno analizo določenih virov poskušala dotakniti njihove kulture.

Nam se njihov način življenja zdi zelo preprost in nič kaj razvit. Vendar pa aborigini posedujejo zelo bogato in kompleksno kulturo, ki gre nazaj več tisoč let. Zgodovina tako navaja besede častitega Geoga Kinga, objavljene 16. decembra 1923 v Australian Sunday Timesu:

*Avstralski domorodci nedvomno zajemajo eno nižjih mest na lestvici človeške evolucije. Nimajo verodostojnih zgodovinskih zapisov o svojem izročilu, življenju in izvoru; če bi v tem trenutku izginili z zemeljske površine, ne bi zapustili niti enega umetniškega dela, ki bi spominjalo na njihov obstoj, kljub temu pa kaže, da so že v zgodnjih obdobjih svetovne zgodovine blodili po prostranih avstralskih planjavah.*

Aborigine prištevamo k najstarejšim še živečim kulturam na svetu, ki so se obdržale še iz kamene dobe. Beseda "aborigin" se je prvič pojavila s prihodom priseljencev in pomeni oznako za avtohtono ljudstvo. Izhaja iz latinske besede "ab origin", ki pomeni od začetka, prvoten. V teku stoletij je šlo v pozabo več kot 200 vrst njihovega jezika, narečja in ritualov. Skozi vdor Evropejcev in drugih priseljencev, so aborigini izgubili ogromen del svoje življenjske podlage, na kateri so strpno gradili (Mudrooro 1994). Viri nakazujejo, da je ob prihodu Evropejcev, Avstralijo naseljevalo približno 500,000 staroselcev. Zaradi neorganizirane družbene povezanosti in številne razpršenosti manjših skupin, se niso mogli enotno upreti vdoru kolonizacije in tako padli pod njihovo avtoriteto (Mudrooro 1994, 8). Tradicionalno življenje aboriginov danes je kratkomalo raztrgano, pa vendar je tisto malo tradicije še vendarle ohranjene in zahvaljujoč potopisnim virom številnih antropologov, ki so se soočili s to kulturo, lahko pokažemo njihov način življenja oziroma vsaj del njihove tradicije.

## 6 RITUALI IN TOTEMIZEM ABORIGINOV

Rituali in obredi so bistvenega pomena tudi pri aboriginih in predstavljajo v splošnem poimenovanju medkulturno univerzalijo, kar pomeni da jih lahko najdemo v vseh kulturah ne glede na prostor in čas (Durkheim 1915). Kot smo lahko videli, gre pri ritualu za ponovljivo vedenje, ki je lahko individualno ali skupinsko in ostaja zvesto določenim pravilom. Vselej pa gre za simbolno dejanje. To dejstvo nas nadalje pripelje do tega, da bomo poskušali razložiti kaj predmeti in ritualna dejanja v kulturnem kontekstu aboriginov pomenijo.

Avstralske družbe imajo dokaj primitivno in zelo preprosto organizacijo. Pa vendar so obredi tesno povezani s celoto družbenega življenja (Cazeneuve 1986, 186). Cazeneuve poudarja, da je pri proučevanju t.i. primitivnih religij in družb potrebno ugotoviti kako obredi vplivajo na posameznikov življenje in bivanje, ter kakšna je njegova povezava z nedoločenostjo numinoznega, tako da omogoča človeku dostop do moči, hkrati pa ga pušča v varstvu družbenih okvirjev, ki ga opredeljujejo in mu določajo mesto (Cazeneuve 1986, 186).

Da bi lažje razumeli princip ritualov avstralskih staroselcev si bomo pobližje pogledali model totemizma, ki ima sintetično funkcijo obreda, kot pravi Cazeneuve. Pod totemizem Cazeneuve razume vsako stvar, predmet ali celo pojav, ki postane objekt obredne prakse (Cazeneuve 1986, 188).

Durkheim v svojem delu "*The Elementary forms of the Religious life*" postavi eno prelomnih tez na področju totemizma. Pravi, da je totemizem v bistvu neke vrste kozmologija, ki pokriva vse dele človekovega življenja. Najbolj očiten referent totemističnega simbolizma je totemski predmet, rastlina, stvar ali žival, ki ima simbolno naravo in ki jo določena družba časti (Durkheim 1915, 167). Prav tako poudarja, da totemizem zajema veliko več kot pa le totemski znak.

Kot 'primitivna klasifikacija' totemizem deluje tipologija vesolja. Vse predmete deli na določene razrede in vsak razred je pripisan enemu totemskemu znaku. S pomočjo tega simbolnega vzorca torej totemizem razlaga ustroj sveta tistim, ki živijo pod njegovim obokom; predstavlja ene vrste kozmologijo (Durkheim 1915, 167).

Durkheim je totemizem razlagal na praktičnih primerih t.i. primitivnih ljudstev. Enega takšnih totemizmov navaja avstralske staroselce (Durkheim 1915, 166):

*Aborigini določeno drevo, na primer, pripišejo rodu kengurujev in samo njemu; prav tako kot imajo določeni člani rodu, kenguruja za svoj totem. Drugo drevo bodo pripisali rodu kač; pod en totem bodo položili oblake, pod drugega sonce, itd. Vseznane stvari bodo na ta način razporejene v neke vrste "tableau" ali sistematično klasifikacijo, ki bo zaobjela vso naravo.*

Totemizem tako predstavlja neke vrste simbolični dogovor o stvareh, je simboličen niz znakov, ki odražajo tudi odnose med skupinami v totemističnih družbah (Durkheim 1915).

Življenje aboriginov je polno simbolike in totemskih klasifikacij, ne le njihovi rituali in obredi proslavljanja, temveč celotna okolica, ki jih obdaja predstavlja za njih simbolno postavitev v katerih vidijo totemske pomene. Ker so prepričani, da na svetu ni naključji, verjamejo tudi, da stvari, ki nas obdajajo niso le same sebi namen. Vse je povezano. Z vsako stvarjo, katero stopiš v stik ali ki ti prekriža pot se vzpostavi simbolna vez, ki nosi s sabo sporočilo (Younger 1970).

Pa si pogledjmo nekaj primerov simbolnih interpretacije totemov, kot jih razumejo aborigini (Mudrooroo 1994).

**SOKOL:** opominja na to, da ne smemo verjeti samo v tisto, kar vidimo tik pred nosom. V vsaki situaciji se je potrebno ozreti, odlebdeti malo višje, da bi odkrili, da je slika, ki jo gledamo precej večja.

**KENGURU:** ta žival ne zna hoditi nazaj, zmeraj hodi naprej, še ko stopa v krogu. S tem uči, da človek v vsaki situaciji naredi najboljše kar je takrat zmožgel storiti. Dolgoročno se pokaže, da zmeraj naredimo korak naprej, pa čeprav je bilo neko dejanje v določenem trenutku zmotno ali napačno.

**KAČA:** levitev kače je zelo poučno. Opuščanje stvari za sabo je včasih zelo težek nauk. Kača ni po levitvi ne boljša ne slabša, naredila je samo to kar je morala. Tudi ljudje bi se morali naučiti odvreči staro prtljago in narediti prostor za nove, sveže stvari.



DELFIN: je bilo prvo bitje s katerim so se aborigini preiskusili v miselnem sporazumevanju. Delfin dokazuje, da je bilo življenje ustvarjeno zato, da bi bilo srečno in svobodno. Prav tako uči, da v igri ni tekmovanja, poražencev ali zmagovalcev, ampak zgolj zabava za vse.

PAJEK: uči, da ne smemo biti lakomni in dokazuje, da so potrebni predmeti lahko lepi in umetniški. Poleg tega svari pred prehitro prevzetostjo nad samim seboj.

Kot lahko vidimo so živali odslikava njihovih vrednot in načel. Predstavljajo znake za določene pomene v njihovem življenju. Njihova dejanja, obnašanje in lastnosti simbolizirajo splošne življenjske zakone človeka (Younger 1970, 43). Ker smo po njihovem prepričanju vsi ljudje enakovredni, bi se morali učiti tudi od živali in rastlin, saj s sabo nosijo osnovna pravila obnašanja in ravnanja na svetu. Dajejo jim lastnosti svetih stvari, ki ustvarjajo družbene prezentacije. Takšen religiozni simbolizem pa prikazuje celotno totemsko pleme in njihova verovanja v utelešenje bogov. Kadarkoli pleme potrebuje bolj živo čustvo o sebi, se to čustvo inkarnira v kakšni osebi ali predmetu, ki postane njegov simbol (Durkheim 1915, 331).

Mitologijo aboriginov in njihovo razmišljanje gradijo zgodbe, ki zmeraj odražajo skrite pomene in nauke za življenje. Gre za neke vrste kulturne zemljevide, ki z zgodbo, glasbo in svetimi stvarmi, ki jih imenujejo tudi "tjuringa", predstavlja kodo in pravila po katerih živijo. Skozi tovrstne mitološke zgodbe prenašajo znanja iz generacije v generacijo. Verjamejo, da se skozi njihovo simboliko dotikajo prednikov, ki ohranjajo vez z sedanostjo. Ta dediščina je del tistega, kar poznamo danes pod imenom sanjski čas (*dreamtime*). Ta čas smatrajo za mitološki čas, v katerem je zemlja dobila svojo končno obliko (Mudrooroo 1994).

Njihova razlaga nastanka sveta bistveno odstopa od krščanskih, bioloških ali drugih razlag. V času pred časom po njihovem prepričanju ni bilo nič, nobenih zvezd, sonca, zemlje, nič. Eden od mitov navaja (Adolphus 1964):

*Bila je le velika Enost. In nato je Enost začela sanjati. V tem sanjskem času se je Enost razširila in ustvarila plast duha Enosti, nato pa je tej plasti podelila zavest svobodne volje. Ta Božja Enost je nato ustvarila svetlobo in s prvim sončnim vzhodom razbila popolno večno temo. V praznino je namestila številne vrteče se plošče in naš planet je ena od njih. Bil je*

*raven iz brez lastnosti. Vse je bilo tiho. Nato je Božja Enost razširila vednost do vsake plošče in vsaki je nekaj dala. Prva je prišla zavest. Iz nje so se pojavili voda, ozračje, kopno. Sledile so vse življenjske oblike, ki so bile ustvarjene iz nevidne energije in starodavni sanjalci so oblikovali svet kakršnega vidimo danes.*

Pravijo, da mi težka določimo tisto, čemur pravimo Bog, ker smo zasvojeni z obliko. Božja Enost nima oblike, velikosti ali teže. Božja Enost je bistvo, ustvarjalnost, čistost, ljubezen in neomejena energija. Spomin na kreatorje, ki so vse to ustvarili, ostajajo skozi razne obrede in zgodbe budni. Določene oblike narave so smatrane kot produkt teh ustvarjalcev in ker bi naj njihov duh še živel med aborigini, gledajo na naravo kot nekaj svetega in dragocenega (Mudrooroo 1994).

Aborigini so že od nekdaj živeli so v popolnem sožitju z naravo in vsemi živimi bitji, prepričani da zemlja ne more biti nikogaršnja last. Narava, ki jim je dajala vodo in hrano in je bila po njihovem prepričanju dediščina, ki so jo zapustili njihovi predniki vsem. Aborigini verjamejo so, da vse na planetu obstaja iz nekega razloga. Vse ima smisel. Ni nesreč, kapric ali iztirjenosti, temveč le nerazumevanje in skrivnosti, ki smrtniku še niso razodete. Menijo, da se preveč ukvarjamo (vsi, ki nismo aborigini) z barvo kože in telesnimi oblikami. Sami pa vidijo človeka kot del celotne narave. Verjamejo, da svoja življenja delimo z živalmi in rastlinami (Cowan 1993).

Med večino plemen je razširjeno verovanje, da med pojmi *tukaj* in *zdaj* obstaja še sanjski čas, v katerega ljudje zdrsnejo, kadar spijo. V davni preteklosti, verjamejo domačini, je bil le sanjski čas, na neki točki pa je prišlo do cepitve in nastala je razlika med časom v budnosti in spanju. Iz tega razloga imajo čudne stvari, ki se dogajajo v spanju, v resnici teže nekakšne resničnosti (Cowan 1993). Na splošno pa je za nas to težko dojemljivo in je zato na to mitološko podlago avstralskih staroselcev potrebno gledati z distanco in zgolj kot eno od mitoloških razlag, ne pa kot absolutno resnico.

## 7 PRIMER OBREDA INICIACIJ ABORIGINOV

Obredi iniciacije so pri avstralskih staroselcih velikega pomena, spadajo med obrede prehoda in predstavljajo prehod iz enega življenjskega obdobja v novo fazo življenja. Dejstvo, da lahko govorimo o pojavu obreda navaja, da gre tudi tukaj vselej za neko ponovljivo in standarnizirano vedelje. Vsak obred iniciacije spada med pozitivne obrede, ki izvršujejo sakralizacijo ali posvetitev človeškega bivanja. Sem spadajo na primer obredi, ki so povezani z predniki, kot tudi obredi iniciacije (Cazeneuve 1986, 201).

Da bomo lažje razumeli obred iniciacije, se bomo prvo dotaknili Van Gennepove študije “*Obreda prehoda*”, ki velja za izjemen prispevek na tem področju. Tako bomo lažje razumeli iniciacije v nadaljevanju.

Van Gennep razlaga, da je življenje posameznika sestavljeno iz obredov prehodov. Bodisi prehodi iz ene starostne skupine v drugo, prehodi v službi, vstop v določeno družbeno skupino, poroka, selitve in menjava okolja... vse to in še več prišteva k prehodom posameznika. Vsak tak prehod je zaznamovan in nosi nek družben pomen, predstavlja pa prehod iz določenega mesta družbene faze v drugo družbeno strukturirano fazo. Kot sem že v začetku razprave navedla, Van Gennep interpretira vse rituale kot rituale prehoda in jih razvrsti v tri skupine, kjer ti obredi prehoda prehajajo v prakso (Van Gennep 1997).

- *Obredi ločitve ali preliminarni obredi.* (pogreb, ločitev...)
- *Obredi marginalnosti ali liminarni obredi.* (odraščanje, prelomni rojstni dnevi, nosečnost...)
- *Obredi priključitve ali postliminarni obredi.* (poroka, sprejetost v določeno skupino...)

Osnova vseh teh treh skupin je enaka, vedno nastopi faza ločitve in vstopa v novo strukturo, ki je družbeno definirana (Van Gennep 1977).

Obred iniciacije kot primer obreda prehoda torej lahko razumemo kot nekakšno prekinitvev dotedanje slike in vzorca delovanja v katerega je bil posameznik vpet in pomeni novo vzpostavitev reda, novo sliko delovanja. Iniciacija predstavlja simbolično, ponovljivo vedenje, pri katerih so ponavadi moški tisti, ki jih izvajajo in igrajo nekakšno

vlogo izvršitelja (Bettelheim 1979, 119). Vselej ko posameznik vstopi v kategorijo, ki mu daje nov položaj glede na numinozno, imamo opraviti z iniciacijo (Cazeneuve 1986, 212). Ravno iz tega razloga je potrebno poudariti, da je iniciacija v t.i. primitivnih družbah zelo pomembna in celo nujna. Ne samo iz razloga, da ima religiozno podlago in s tem tudi širok družben kontekst. V bistvu obred iniciacije predstavlja proces socializacije, saj jo je potrebno izvajati, da posameznik dobi določen status v svoji družbi. Ali kot dodaja Godina, obred iniciacije razbije dotedanjo sliko sveta, v katerem je bil posameznik socializiran in ga organizira v nov družben položaj (Godina 1998).

Obred iniciacije se pri avstralskih staroselcih najpogosteje dogaja ob prehodu iz enega življenjskega obdobja v drugega in predvsem takrat, ko član družbe postane modrejši ali preide kakšno veliko življenjsko preizkušnjo. Vendar pa je potrebno omeniti, da prakse iniciacij niso zmeraj najprijetnejše, lahko gre za zelo krut in boleč obred. Pomen celotnega obreda je v zapustitvi stare faze in doseganje novega statusa. Pomeni ponovno rojstvo in simbolno smrt preteklega družbenega položaja (Bettelheim 1979).

Obredi iniciacije v t.i. primitivnih ljudstvih predstavljajo manifestiranje neke spiritualne informacije na materialno raven (Haich 2001). Iniciacija pri avstralskih domorodcih vselej predstavlja skupinski obred, kjer inicirana oseba 'vstopi' v novo območje višjih energij. Takšen prehod pri aboriginih iz ene v drugo življenjsko fazo, je iniciacija najvišjih frekvenc in posameznik doseže popolno zavedanje ali razsvetljenje. Da bi pa lahko preživel tovrstne močne tokove energij mora prehajati po stopnjah zavesti postopoma. Aborigini imajo tako celo vrsto iniciacijskih obredov in ritualov, ki posameznika pripravljajo na naslednjo stopnjo zavesti (Mudrooroo, 1994). Vselej pa gre za pozitiven tip obreda, iniciacija zmeraj predstavlja prehod na boljše.

Pojasnjevanje iniciacij pa je od družbe do družbe vselej različno, skupno je le to, da skozi obrede iniciacij posameznik stopi na stopnjo, kjer ima numinozno nov položaj. Pogosto gre tukaj za religiozen obred, ki vključuje tudi prisotne kot iniciaranca. Gre torej za skupinski obred, ki ne ogroža družbenega reda, ampak vanj postavlja zatočišče, varnost in red.

## 8 ZAKLJUČEK

Kot smo lahko skozi različne razlage videli je kolektivna težnja po redu prisotna v vsaki kulturi. Ene izražajo svoja načela in norme na podlagi zakonov, zopet druge vključujejo družbene sankcije in različne obredne prakse. Tako ene in druge težijo k eni sami ideji, ideji urejenosti in reda. Vsaka kultura ima svoj kontekst in družbeno ureditev, to pa predstavlja vzpostavitev različnih sistemov, ki imajo funkcijo rešiti posameznika pred neredom in kaosom. Vsak sistem vsebuje prakse, ki so tako ali drugače povezane z verovanji in prepričanji družbe.

V svoji nalogi sem se želela natančno dotakniti različnih obrednih praks in najti povezavo med njimi. Pokazalo se je, da je to področje raziskovanja vselej potrebno razlagati z družbeno pogojenostjo. Kot pravi Turner, ritual vselej izhaja iz njegove simbolne narave v povezanosti z samo družbeno skupino, odnosi, vrednotami in normami (Turner 1967). Tudi mi delujemo tako kot smo bili naučeni in kot nam družba narekuje.

Rdeča luč, ki pomeni *Stop!* v prometu, lahko v kakšni drugi kulturi pomeni nekaj povsem drugega. Aboriginom tako na primer rdeča barva simbolizira tekočino kot vir življenja. Iz vidika vsebine so rituali zelo kompleksni in raznoliki, kjer je njihova forma statična. Težko je torej potegniti enotno razlago, lahko rečemo da je ritualno dejanje ne glede na svojo vsebino vselej splošno, univerzalno in ponovljivo dejanje, polno pomenskih vzorcev. Vsebina je raznolika, bistvo ritualov pa se skriva v njihovi formi.

Tako sem prišla do zaključka, da je področje rituala in obreda le še ena izmed precej obširnih področji raziskovanja. Opredelitev rituala je tako stvar subjektivne izbire. Zaradi postavljenih družbenih mej pa je težko določiti njeno enotno in vsesplošno opredeljenost. Sklepamo torej lahko, da je obrede t.i. primitivnih ljudstev treba razlagati s potrebo, ki sili ljudi da udejanjajo sintezo med željo da bi živeli v mejah jasno opredeljenega človeškega bivanja in težnjo, da bi dojeli moč in resničnost, v tistem, kar je onkraj sleherne meje (Cazeneuve 1986). Ne glede na to ali gre za kulturni razvoj ali za nekakšno razodetje družbe, vselej ima to področje kulturno ozadje in je zato obrede po svoji formi med kulturami težko primerjati.

Sporočilo, ki ga nosijo s sabo aborigini, je namenjeno vsem ljudem na svetu. Naloga vseh nas je, po njihovem mnenju, duhovni razvoj in osebna rast. Po tem načelu se ravnajo vse svoje življenje. Držijo se pravil, ki bogatijo njihov vsakdan, predvsem pa niso obremenjeni z zunanostjo in oblikami kot mi. Zaradi čistosti misli in življenja brez predsodkov so sposobni komuniciranja za katerega ni potreben jezik, temveč samo srce (Cowan 1993).

Zaključila bi z enim od obrednih napevov Aboriginov, ki je bil eden od navdihov, da sem se potopila v njihovo kulturo:

*Večna Enost,  
ki nam poješ v tišini in  
nas učiš po drugih,  
odločno in modro vodi moje korake,  
naj uvidim nauke, ko stopam  
in častim namen vseh stvari.  
Pomagaj mi, da se spoštljivo dotikam,  
da vedno govorim izza oči,  
naj opazujem, ne sodim,  
naj ne škodujem in naj zapustim  
glasbo in lepoto, ko odidem  
in ko se vrnem v večnost,  
naj se krog sklene in spirala razširi.*

## 9 LITERATURA

- Adolphus, P. Elkin. 1964. *The Australian Aborigines*. Sydney: Prism Press.
- Barthes, Roland. 1979. *Književnost, mitologija, semiologija*. Beograd: Nolit.
- Barthes, Roland. 1990. *Retorika starih, Elementi semiologije*. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Benedict, Ruth. 1959. *Patterns of culture*. New York: New American Library.
- Bettelheim, Bruno. 1979. *Simbolične rane*. Beograd: Prosveta.
- Bloch, Maurice. 1997. *Ritual, History and Power*. London: The Althone Press.
- Cazeneuve, Jean. 1986. *Sociologija obreda*. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- Cowan, James. 1993. *Mysteries of the Dreamtime. The Spiritual life of Australian Aborigines*. Sydney: Prism Press.
- Dolgin, Janet L., David S. Kemnitzer in David M. Schneider, ur. 1977. *Symbolic Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Douglas, Mary. 1990. *Natural Symbols*. London: The Cressit Press.
- Durkheim, Emile. 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Eisenstadt, S.N. 1963. *The Political System of Empires*. New York: The Free Press.
- Evans-Pritchard, E.E. 1965. *Primitive religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E.E. 1983. *Socijalna Antropologija*. Beograd: Prosveta.
- Fontana, David. 1993. *The Secret Language of Symbols*. London: Pavilion Books.
- Frazer, J.G. 1995. *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*. London: Macmillian Publishers Ltd.
- Geertz, Clifford. 1993. *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press.
- Gennep, Arnold Van. 1977. *The rites of passage*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Godina, Vesna V. 1998. *Antropološke teorije*. Ljubljana: Knjižna zbirka Teorija in Praksa.
- Grosman, Meta. 2002. Razbijanje in razumevanje mitskih sestavin. *Otrok in religija* (54): 31-37.
- Haich, Elisabeth. 2001. *Iniciacija*. Zagreb: CID-NOVA.

- Hamilton, Malcom. 2001. *The Sociology of Religion*. London: Routledge.
- Hrženjak, Majda. 2002. *Simbolno*. Ljubljana: Knjižna zbirka Scripta.
- Jung, C.Gustav. 1964, 1990. *Man and his Symbols*. London: Aldus Books and Arkana.
- Leach, Edmund. 1982. *Klod Levi-Stross*. Beograd: Prosveta.
- Leach, Edmund. 1983. *Kultura I Komunikacija*. Beograd: Prosveta.
- Malinowski, Bronislaw. 1955. *Magic, Science and Religion*. New York: Doubleday & Company.
- Malinowski, Bronislaw. 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Routledge.
- Malinowski, Bronislaw. 1995. *Znanstvena teorija culture*. Ljubljana: Studia Humanitatis ISH.
- Mauss, Marcel. 1982. *Sociologija I antropologija I*. Beograd: Prosveta.
- Mead, Margaret in Nicholas Calas, ur. 1953. *Primitive Heritage*. New York: Random House.
- Mead, Margaret. 1971. *Ljudje in kraji*. Ljubljana: Tehniška Založba Slovenije.
- Merriam, Alan. 2000. *Antropologija glasbe*. Ljubljana: NUK.
- Morgan, Marlo. 2000. *Imenovali so jo Dvoje src*. Nova Gorica: Eno.
- Morris, Brian. 1987. *Anthropological studies and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mudrooroo, Nyoongah. 1994. *Aboriginal mythology*. London: Harper Collins Publishers.
- O'Connell, Mark, Raje Airey in Richard Craze, ur. 2007. *Symbols, Signs and Dream Interpretation*. London: Annes Publishing Ltd.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1994. *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Milton. 1972. *When a Great Tradition Modernizes*. New York: Praeger.
- Sperber, Dan. 1987. *On Anthropological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Levi. 1968. *Structural Anthropology*. London: Allen Lane The Penguin Press.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols*. Cornell: Cornell University Press.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*. London:



Aldine Transaction Publishers.

- Turner, Victor. 1987. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Tylor, Edward Burnett. 1958. *The Origins of Culture*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Velikonja, Mitja. 1995. Mitologije našega časa. *Časopis za kritiko znanosti* 23 (167): 9-10.
- Velikonja, Mitja. 1996. *Masade duha: razpotja sodobnih mitologij*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Younger M. Ronald. 1970. *Australia and the Australians*. Ljubljana: Studia Humanitatis.