

WSPÓŁCZESNE RYTUAŁY PRZEJŚCIA Z DZIECIŃSTWA DO DOROSŁOŚCI: BAŚŃ O ŚPIĄCEJ KRÓLEWNIE

Rytuał przejścia to kategoria antropologiczna, która budzi dziś wiele kontrowersji. Poza pojawiającym się pytaniem, czy we współczesnych społeczeństwach mówić można w ogóle o rytuałach, wciąż pozostaje aktualna artykułowana już w czasach opublikowania przez Arnolda van Geneppa pierwszej pracy na ten temat¹ wątpliwość, czy szeroka definicja tego zjawiska nie sprawia, że rytuałem przejścia jest wszystko i nic jednocześnie?² Jeśli mówić zaś chcemy o rytuałach inicjacyjnych, sprawa komplikuje się jeszcze bardziej. Okres dorastania rozciąga się w czasie, zamiast rytuałów przejścia można mówić o czymś, co nazwałabym syndromem Śpiącej Królowny. Jak to rozumiem? Odpowiedź na to pytanie jest jednym z celów tego tekstu, w którym współczesne rytuały przechodzenia z dzieciństwa do dorosłości porównuję do baśni o Śpiącej Królownie, pokazując rozmaite uwikłania tego procesu. Ramą teoretyczną rozważań są wybrane antropologiczne koncepcje rytuałów oraz elementy metodologicznych koncepcji badania baśni takich jak podejście strukturalne i psychoanalityczne. Zanim przejdę więc do psychopedagogicznej analizy baśni *Śpiąca Królowna* przez pryzmat kategorii rytuał przejścia, zdefiniuję tę kategorię z naciskiem na możliwości zastosowania jej w psychologii i pedagogice oraz odniosę się do baśni jako współczesnej przestrzeni dojrzałościowych doświadczeń rytualnych. Pomijam zaś odniesienia do samej baśni jako gatunku epickiego, jej związku i mitami i legendami. Wątki te nie zostaną opisane, ale są też w tle moich rozważań.

Baśń jako zapis rytuałów przejścia i przestrzeń ich doświadczania

Za ojca kategorii „rytuały przejścia” uważa się van Geneppa, który je nazwał i opisał jako sekwencje obrzędowe towarzyszące przechodzeniu z jednego stanu do innego, z jednego świata (w ujęciu kosmicznym lub społecznym) do drugie-

¹ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006.

² Por. M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 136.

go³. Belgijski folklorysta postrzegał rytuały przejścia, twierdząc, że dotyczą one wszystkich dziedzin życia ludzkiego, w których pojawia się zmiana⁴. Przykładem mogą być zaślubiny, stawanie się matką, uczniem lub studentem, ale także podróże czy zmiana miejsca zamieszkania.

W odniesieniu do społeczności plemiennych sprawa jest jasna – bogata obrzędowość związana ze zmianą i typowe dla niej ceremonie sprawiają, że dokładnie wiadomo, co jest rytuałem przejścia, a co nim nie jest. Jeśli zaś przyglądamy się choćby współczesnej Europie, wszystko się komplikuje. Jeżeli rytuał definiujemy wąsko, jako zjawiska o charakterze religijnym, wspólnotowym, precyzyjnie osadzone w czasoprzestrzeni, z zespołem symboli, mistrzem ceremonii, mistyczną moc rytuału dokonującego zmiany, to przykłady możemy ograniczyć jedynie do obrzędów religijnych takich, jak przyjmowanie i sprawowanie sakramentów. W podejściu rozszerzającym rytuały dotyczą też sfery profanum, czy po prostu wszystkich zachowań ludzkich mających charakter zestandaryzowany i powtarzalny⁵. Zaliczany do zwolenników rozszerzającej interpretacji rytuału Jean Maisonneuve stwierdza: „rytuały mogą być religijne (msza, szabas), świeckie (protokół, zaprzysiężenie), zbiorowe (święta narodowe i rodzinne), prywatne (modlitwa i niektóre rytuały cielesne). Inne dotyczą po prostu życia codziennego”⁶. Jack D. Eller również zaznacza, że rytuał nie jest wyłącznie zjawiskiem religijnym, „ludzie mogą przejawiać zrytualizowane podejście do wszystkiego”⁷. Definiując rytuał jako wystylizowany i sformalizowany wzór zachowań, Eller podaje, że wszystko, co jednostka – czy nawet bardziej społeczeństwo – wykonuje raz za razem w ten sam sposób, to rytuał. W tym sensie większa część kultury lub nawet cała kultura ma charakter zrytualizowany, ponieważ jej podstawą jest to, że ludzie znają i robią odpowiednie rzeczy w odpowiednich sytuacjach społecznych⁸.

Przyjęcie podejścia rozszerzającego mówiącego o tym, że rytuały przejścia mogą mieć charakter świecki, jednostkowy, a ich materią jest zmiana dokonująca się w człowieku, pozwala zrozumieć, dlaczego kategoria antropologiczna z powodzeniem przeszczepiana jest na grunt innych nauk, szczególnie psychologii i pedagogiki. Przez jej pryzmat analizuje się na przykład okres adolescencji, stawania się dorosłym, co jest przedmiotem także moich dociekań.

W czasach, gdy rytualność, obrzędowość i związana z nią symbolika zanika, do opisu świata społecznego korzysta się więc nadal z kategorii „rytuał przejścia”. Są też pewne przestrzenie, w których obrzędowość zachowała się w formie od stuleci niezmięnionej. Jedną z nich jest literatura, a szczególnie baśnie, bajki, legendy, czyli te formy, które stanowią swoisty rezerwuuar symboli, są ich cudow-

³ A. van Gennep, op. cit., s. 37.

⁴ J. Tokarska-Bakir, *Przemiany* [w:] A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006, s. 7.

⁵ K. Churska-Nowak, *Rytuały polityczne w demokracji masowej*, Poznań 2009, s. 60.

⁶ J. Maisonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, przeł. M. Mroczek, Gdańsk 1995, s. 7.

⁷ J.D. Eller, *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Kraków 2012, s. 353.

⁸ Ibidem.

ną przechowalnią i „używalnią”, bo sprawiają, że te są wiecznie żywe. Szczególnie dotyczy to opisywanych wyżej dojrzałościowych obrzędów przejścia, obecnych w baśniach. Niektórzy, jak Władimir Propp, ojciec podejścia strukturalnego w badaniach baśni, twierdzą nawet, że baśnie są o rytuałach przejścia⁹. Grzegorz Leszczyński dostrzega w baśniach dwie przestrzenie przejść rytualnych. Jedna to droga, którą pokonuje bohater. Druga, pozatekstowa, to przestrzeń doświadczeń czytelnika czy osoby, której się baśnie opowiada¹⁰. Symboliczna wędrówka z bohaterem, doświadczenia zapośredniczone przez tekst mogą zmieniać odbiorcę, ubogacać świat jego emocji, dawać możliwość poznawania konsekwencji różnych zachowań w bezpiecznej przestrzeni fikcji literackiej. Baśnie są zapisem i tworzywem rytuałów przejścia, bo obcujący z baśniami ludzie dokonują „własnych przejść” lub w świetle przesłania baśniowego na nowo postrzegają własne doświadczenia zmiany.

Przyjmując takie postrzeganie baśni, muszą poczynić pewną uwagę. W antropologicznych definicjach rytuałów jest bowiem mowa o tym, że cechą konieczną do ich zaistnienia jest wykonanie. Rytuał, jak za Edmundem Leachem powtarza Roy Rappaport, to twierdzenie wyrażone czynem¹¹. Ronald L. Grimes pisze wręcz o żywotności rytuałów, które tylko wtórnie mogą istnieć w tekstach, scenariuszach, opowieściach¹². Obrzędy nie mogą egzystować jedynie w ludzkiej pamięci czy w przekazie, muszą być praktykowane, wykonywane. Nie jest zatem na pewno nadużyciem twierdzenie, że baśnie są zapisem doświadczeń rytualnych. Pod znakiem zapytania staje jednak kwestia możliwości dokonywania się w człowieku zmiany pod wpływem lektury baśni. Rytuał nie może być bowiem przekazany przez tekst. A jednak mówi się także o tym, że w czasach, gdy obrzędowość jest zmarginalizowana, pozostają tylko takie rytuały¹³. Gdy zachowania rytualne zanikają, teksty pisane bywają jednym z niewielu ich świadectw i są pomocne w ich odtwarzaniu (tak postrzega baśnie przywoływany już Propp¹⁴). Drugi argument przemawiający za możliwością traktowania baśni jako przestrzeni dokonywania się realnej zmiany rytualnej odnajdujemy w psychoanalitycznym podejściu do badania baśni¹⁵. Baśnie, bajki i legendy za psychologią głębi Carla G. Junga można odczytywać jako metaforę rozwoju człowieka i różnych ścieżek tego rozwoju¹⁶. Bruno Bettelheim dowodzi, że baśnie „odzwierciedlają wszystkie ważne etapy psychicznego i płciowego rozwoju oraz pomagają przejść przez trudy dorastania i osiągnąć wewnętrzną

⁹ W. Propp, *Historyczne korzenie baśni magicznej*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 51.

¹⁰ G. Leszczyński, *Baśń: rytuał przejścia (rite de passage)* [w:] *Kulturowe konteksty baśni*, t. 2: *W poszukiwaniu straconego królestwa*, red. G. Leszczyński, Poznań 2006, s. 59.

¹¹ R. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. A. Szyjewski, A. Musiał, T. Sikora, Kraków 2008, s. 69.

¹² R.L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, University of South Carolina Press 1994, s. 67.

¹³ G. Leszczyński, op. cit., s. 59.

¹⁴ W. Kostecka, *Baśń postmodernistyczna: przeobrażenia gatunku*, Warszawa 2014, s. 63.

¹⁵ Ibidem, s. 70.

¹⁶ Por. M.B. Mitchell, *Learning about Ourselves through Fairy Tales: Their Psychological Value, „Psychological Perspectives”* 2010, nr 53, s. 267.

dojrzałość¹⁷. Jak zauważa Meredith B. Mitchell „bajki, a także mity, mogą być postrzegane jako alegorie lub dramatyczne reprezentacje złożonych psychologicznych procesów, zwykle związanych z transformacją i wzrastaniem”¹⁸. Według psycholog Katarzyny Miller i Tatiany Cichockiej, których analizy są jednym z ważniejszych odniesień tego tekstu, każdy ma swoją baśń, czyli historię, w której został uchwycony jego cykl rozwojowy¹⁹. Odnalezienie „swojej baśni” może być punktem wyjścia działań terapeutycznych²⁰. Za Marią Molicką, znawczynią, autorką i propagatorką bajek terapeutycznych, można też powiedzieć, że „baśnie budują zasoby osobiste [...]. Jeśli przyjmiemy, że rozwój jest procesem przekształcania się pod wpływem nowych doświadczeń, budowanie zasobów poprzez baśń polega na nabywaniu lub przekształcaniu schematów poznawczych odnoszących się do obrazu siebie i świata. Poprzez baśnie możemy pośrednio, zastępczo uczestniczyć w doświadczeniach innych, możemy je uwewnętrznic, tak że stają się własnymi”²¹. Zatem niekoniecznie podczas opowiadania bajek rytuały się dzieją, jednak czytelnik czy słuchacz może się zmieniać. Baśniowe historie mogą być analizowane w sposób praktyczny, jako środek nabywania konkretnych narzędzi radzenia sobie w codziennym życiu, prowadzący ostatecznie do transformacji tego życia w bardziej satysfakcjonujące²². Takie podejście pozwala włączać baśnie z całym bogactwem ich symboli w zubożoną dziś sferę rytualną, a nawet czynić je jednym z kluczowych elementów tej sfery.

„Ukłuje się wrzecionem i... zaśnie” – liminalność okresu dorastania

Za największy wkład van Gennepa w teorię rytuałów przejścia uważa się wyróżnienie i opisanie przez niego ich faz. Żeby nastąpiła zmiana roli czy statusu społecznego jednostki, musi ona zostać na początku wyłączona ze „starego świata”. Przez jakiś czas jej status jest zawieszony między dawną i nową rolą, między starą i nową tożsamością. Wreszcie następuje włączenie „do nowego świata”²³. Van Gennep wykazywał, że w przypadku różnych rytuałów różne fazy mogą być mocniej akcentowane. Rytuały pogrzebowe skupiają się wokół odłączenia, ślubne wokół włączenia, w tych zaś, które związane są z dojrzewaniem i wchodzeniem w dorosłość mocno zarysowana jest faza przejściowa, liminalna²⁴.

¹⁷ W. Kostecka, op. cit., s. 71–72.

¹⁸ M.B. Mitchell, op. cit., s. 264.

¹⁹ K. Miller, T. Cichocka, *Bajki rozebrane*, Łódź 2009, s. 28.

²⁰ Jak każde podejście do analizy baśni, także i to spotyka się z krytyką. Jednym z jej nurtów jest opisana szeroko przez W. Kostecką (*Baśni postmodernistyczna: przeobrażenia gatunku*, Warszawa 2014) baśń postmodernistyczna, której autorzy zaprzeczają niejednokrotnie wartości terapeutycznej baśni.

²¹ M. Molicka, *Psychologiczne aspekty aksjologii baśni* [w:] *Kulturowe konteksty baśni*, op. cit., s. 117.

²² M.B. Mitchell, op. cit., s. 264.

²³ S. Jaskulska, „Rytuał przejścia” jako kategoria analityczna. Przyczynek do dyskusji nad badaniem rytualnego oblicza rzeczywistości szkolnej, „Studia Edukacyjne” 2013, nr 26, s. 80.

²⁴ M. Gluckman, *Les Rites de Passage* [in:] *Essays on the Ritual of Social Relations*, eds. D. Forde,

Warto w tym miejscu przywołać poglądy autora, który sporo miejsca w swoich opracowaniach poświęcił rytuałom inicjacyjnym, Mircea Eliade. Postrzega on rytuały przejścia u ludów pierwotnych jako odtwarzanie kosmogonii zaczynające się zawsze do cofnięcia do chaosu²⁵. Chaos i symboliczna śmierć są początkiem nowego życia. Eliade podkreśla radykalizm „archaicznej mentalności”, obsesję absolutnego początku, która nie dopuszcza myśli o nowym początku, jeśli to, co stare nie zostało definitywnie obalone²⁶. Plemienne obrzędy dojrzałościowe, które znamy z opracowań antropologicznych, odtwarzają śmierć, nicność, zniszczenie. Dlatego młodzi poddawani się często okrutnym próbom, doświadczają bólu i upodlenia. W ten sposób symbolicznie umierają, co jest warunkiem nowego życia.

Takie symboliczne „dotykanie śmierci” ma miejsce w większości baśni, a przybiera zwykle postać sytuacji kryzysowej, w której znajduje się bohater tak, podczas dziania się baśni jest on w procesie budowy lub odbudowy tożsamości²⁷. Baśnie to często literacki zapis liminalnej fazy obrzędów dojrzałościowych. Antropologowie, literaturoznawcy, psychologowie i pedagodzy przyglądają się tej tezie od czasów *Złotej gałęzi* Janesa G. Frazera²⁸. Propp argumentuje, że bohater baśni zawsze doświadcza jakiegoś symbolicznego wyłączenia – jest wygnany z domu, umierają mu rodzice, wyrusza na wyprawę, itp. Konflikt, który rozwiązuje bohater czy bohaterka, zaczyna się w momencie, gdy jego czy jej życie zmienia się gwałtownie. Moment ten porównywany jest do rozpoczęcia podróży (ów motyw pojawia się zresztą często w warstwie fabularnej baśni, bohaterowie przemierzają się, podróżują)²⁹, podczas której poprzez przygody i typowe „spotkania w drodze” kształtuje się jego lub jej tożsamość³⁰. W psychoanalitycznych odczytaniach baśni wyjście z domu, porzucenie domu, a potem powrót symbolizować może różnicowanie, oddzielanie od Innych, a w finale zintegrowanie osobowości bohatera³¹. Przepracowanie konfliktu zaś owocuje nie tylko „załatwieniem” danej sprawy (w warstwie fabularnej jest to tak zwane szczęśliwe zakończenie), ale też zmienia człowieka, który się z tym problemem musiał zmierzyć. Po czasie prób, poniewierki, przygód (faza liminalna) następuje jakiś rodzaj włączenia: bohaterowie pokonują swoich przeciwników, zdobywają trony królewskie, mężów, żony, fortuny czy nawet (jak w *Dziewczynce z zapalkami*) zbawienie wieczne. Symbolicznie te zakończenia możemy odczytać jako osiągnięcie dorosłości, ale nie tylko.

M. Fortes, V. Turner, Manchester 1962, s. 3.

²⁵ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, przeł. K. Kocjan, Kraków 1997, s. 11.

²⁶ Ibidem, s. 12.

²⁷ G.J. van Schalkwyk, *The crown prince and the frog-prince: characterisations in the identity construction of firstborn males*, „South African Journal of Psychology” 2010, t. 40, nr 3, s. 283.

²⁸ W. Propp, op. cit., s. 51.

²⁹ R. Järv, *Fairy Tales and Tourist Trips*, „Fabula” 2010, nr 3/4, s. 282.

³⁰ K. Ćwiklak, *Motyw podróży w polskiej baśni magicznej* [w:] *Baśń we współczesnej kulturze*, t. 1: *Niewyczerpana moc baśni: literatura–sztuka–kultura masowa*, red. K. Ćwiklak, Poznań 2014, s. 136.

³¹ M. Karasińska, *Sam na sam. O samotności bohatera baśni magicznej* [w:] *Kulturowe konteksty baśni*, t. 2: *W poszukiwaniu straconego królestwa*, op. cit., s. 167.

Jak za Robertem Bly powtarza Grzegorz Leszczyński, co prawda baśń w warstwie fabularnej opowiada „o drodze od dzieciństwa do dojrzałości, w symboliczno-archetypicznej przestrzeni ukrytych sensów podejmuje jednak dociekania nad porządkiem całej ludzkiej egzystencji, rozmaitymi etapami dojrzewania, które dokonują się przez całe ludzkie życie”³². Faza włączenia jest obudowana w baśniach różnymi pięknymi obrazami: zwykle zmianie towarzyszą jej zewnętrzne przymioty. I tak, *Kopciuszek*³³ przechodzi przemianę jak z telewizyjnego show: widzimy stan przed, podjęte zmagania i stan po przemianie³⁴. Innym przykładem jest *Brzydkie kaczątko* – w tej baśni także dokonuje się spektakularna przemiana zewnętrzna, która symbolizuje trudną drogą odkrywania, kim jesteśmy, trudne dorastanie w poczuciu wyobcowania³⁵.

W tym artykule interesuje mnie jednak nie sam fakt obecności rytuałów przejścia w baśniach, ale pewien specyficzny obraz fazy liminalnej, który odnajduję w baśni o Śpiącej Królownie. W przeciwieństwie do innych baśniowych bohaterów nie podejmuje ona żadnych zadań, nie spotyka osób, które pomagają jej dojrzeć. W kryzysowym dla swojego rozwoju momencie Królowna zapada w sen. Śpi, zatem jest liminalna. Zawieszona w pewnym niebycie, obecna, ale nieobecna. Jak by się mogło zdawać, nie ma rytuałów, jest sen. Ten obraz kojarzy mi się z opisywaną przez psychologów specyfiką współczesnej fazy przechodzenia z dzieciństwa do dorosłości.

Antropologowie analizowali plemienne rytuały dojrzałościowe, które były konkretne, osadzone w czasie i przestrzeni: na przykład chłopcy pretendujący do miana mężczyzn przechodzili szereg prób albo na jakiś czas byli wyłączani ze społeczności i żyli w lesie, by wreszcie nadano im nową tożsamość. W naszej kulturze trudno się dziś doszukać tego typu działań. Wchodzenie w dorosłość rozciąga się w czasie, trudno orzec, czy dorosłym jest ktoś podejmujący podczas studiów pierwszą pracę, czy osoba pracująca zawodowo, ale mieszkająca z rodzicami, czy osiemnastolatek, który wyrusza w podróż po świecie w poszukiwaniu swego miejsca. Istotą obrzędów plemiennych było to, że starszyzna przeprowadzała adeptów do dorosłości. Dziś udział wspólnoty w tym procesie jest mniejszy albo jej oferta jest odrzucana przez dorastających. To skomplikowana psycholo-

³² G. Leszczyński, *Baśń jako matryca doświadczeń egzystencjalnych* [w:] *Kulturowe konteksty baśni*, t. 1: *Rozigrana córa mitu*, red. G. Leszczyński, Poznań 2005, s. 80.

³³ Ponieważ baśnie takie jak *Kopciuszek*, *Królowna Śnieżka*, *Śpiąca Królowna* itd. są bardzo mocno obecne w kulturze (także popularnej), nie będą analizowała żadnej konkretnej wersji baśni, ale elementy różnych dostępnych wersji, aby odczytać jak największą liczbę symboli.

³⁴ L. Miller, *Japan's Cinderella Motif: Beauty Industry and Mass Culture Interpretations of a Popular Icon*, „Asian Studies Review” 2008 t. 32, s. 393; por. K. Young, *Change Your Shoes, Change Your Life: On Object Play and Transformation in a Woman's Story*, „American Journal of Play” 2012, t. 4, nr 3, s. 288.

³⁵ O ile w przypadku *Brzydkiego kaczątka* kluczowy dla fabuły jest trud przemiany wewnętrznej, a to, co zewnętrzne, jedynie symbolizuje trudności, o tyle *Kopciuszkowi* zarzuca się promowanie stylu życia, w którym tylko wygląd ma znaczenie, a wartość człowieka mierzy się jakością jego ubioru i tym, na ile uroda wpisuje się w obowiązujące trendy (por. K.E. Rowe, *Feminism and fairy tales*, „Women's Studies: An Interdisciplinary Journal” 1979, t. 6, nr 3).

gicznie sytuacja, pewien pat rozwojowy, gdyż od młodych ludzi wymaga się dojrzałości, jednocześnie nie wskazując im dróg jej osiągnięcia (lub wskazując takie, które nie przystają do współczesnej rzeczywistości). Mimo to, fazę rozwojową, jaką jest dorastanie nadal analizuje się przez pryzmat kategorii rytuał przejścia. Amerykański psycholog Jeffrey J. Arnett³⁶ zaproponował, adaptując teorię moratorium adolencencji Erika Eriksona, wyróżnienie wśród faz rozwoju człowieka nowej: stającej się dorosłości (18–25/29 rok życia). Kategoria ta weszła na stałe do języka psychologicznego, bo lepiej niż adolescencja i wczesna dorosłość ukazuje to, co dzieje się w tej fazie z młodymi ludźmi. Jak pisze Arnett „stająca się dorosłość to kategoria preferowana do opisu rzeczywistości, bo to nowa kategoria, chwytająca nowe zjawiska”³⁷. Osoby w tej fazie nie są już adolescentami, nie są też jeszcze młodymi dorosłymi. Jest to czas bycia pomiędzy, bycia w procesie³⁸. Anna Lipska i Wanda Zagórska zestawiają propozycję Arnetta z teorią rytuałów przejścia van Gennepa. Na taką możliwość wskazuje zresztą sam Arnett, pisząc: „okres stającej się dorosłości nie jest ani adolescencją, ani wczesną dorosłością, zarówno teoretycznie, jak i empirycznie różni się od nich obu. Stającą się dorosłość wyróżnia względna niezależność od ról społecznych i normatywnych oczekiwań. Porzucenie zależności charakteryzującej dzieciństwo i adolescencję, ale niepodjęcie jeszcze obowiązków typowych dla dorosłości pozwala na odkrywanie różnych możliwych kierunków w miłości, w pracy i w sferze światopoglądowej”³⁹.

Metaforą przedłużającego się moratorium może być, według mnie baśń pt. *Śpiąca Królewna*. Zastanowię się więc, dlaczego Królewna śpi? Czego symbolami są jej zaśnięcie i przebudzenie? Szukając odpowiedzi, pójdę tropem psycholożek Katarzyny Miller i Tatiany Cichockiej i ich książki *Bajki rozebrane*, w której stawiają szereg podobnych pytań odczytując („rozbierając”) z perspektywy psycho-terapeutycznej znane baśnie i bajki.

Analizując baśń o Śpiącej Królewnie, zwykle pomija się fakt, co symbolizowała liczba dwanaście (a tyle wrózek zaproszono) i trzynaście (trzynasta wróżka). Dwanaście to symbol męskości, trzynaście zaś, kobiecości (trzynaście miesięcy księżycowych)⁴⁰. Rodzice długo czekali na swoje pierwsze dziecko i urodziła się dziewczynka. Król i królowa zaprzeczyli jej kobiecości, może woleliby mieć syna, następcę tronu, może po prostu, jak wielu rodziców, nie byli gotowi na wprowadzenie dziewczynki w świat dorosłości, seksualności. Dlatego właśnie nie zaprosili trzynastej wróżki i jej daru kobiecości. Klątwa pominiętej wróżki: „umrzesz zatem jako dziecko, nigdy nie staniesz się kobietą” została zamieniona przez dobrą

³⁶ J. Arnett, *Emerging Adulthood. A Theory of Development From the Late Teens Through the Twenties*, „American Psychologist” 2000, t. 55, nr 5.

³⁷ Idem, *Emerging Adulthood: What Is It, and What Is It Good For?*, „Child Development Perspectives” 2007, t. 1, nr 2, s. 70.

³⁸ Idem, *Emerging Adulthood: The Winding Road From the Late Teens Through the Twenties*, Oxford 2004, s. 207.

³⁹ Idem, *Emerging Adulthood: A Theory of Development From the Late Teens Through the Twenties*, „American Psychologist” 2000, t. 55, nr 5, s. 469.

⁴⁰ K. Miller, T. Cichocka, *Bajki rozebrane*, Łódź 2009, s. 40.

wrózkę na inną: „ukłujesz się wrzecionem i uśniesz”. Dziewczynka spędza piętnaście lat nieświadoma, biegając i baraszkując po królestwie, w czym przypomina stereotypowo pojmanego chłopca. Ukłucie wrzecionem symbolizuje *menarche*, pierwszą miesiączkę. Rodzice chcieli zatrzymać przemianę, dlatego królowa w momencie, gdy stała się kobietą, usnęła. Bogata jest symbolika tego momentu. Prządka to stara, doświadczona kobieta, która przeprowadza dziewczynkę przez próg, który chcieli usunąć rodzice. Przędzenie nie tylko jest bardzo kobiece, ale też snuta nić jest symbolem opowieści i linii życia⁴¹. Nie ma, według mnie, czystsze­go i piękniejszego obrazu fazy liminalnej w baśniach, niż ten, gdy księżniczka zasypia. Wszystko jest ani tu, ani tam. Panuje bałagan, królestwo trwa w pewnym niebycie, wszyscy śpią. Królowa zaś jest zatrzymana – nie jest ani dzieckiem, ani kobietą⁴². Może, o czym nie piszą psycholożki Miller i Cichocka, to obraz nie tylko dojrzewania, ale też poszukiwania tożsamości płciowej, a nawet jej niepewności? Może Królowa nie jest też ani mężczyzną, ani kobietą?

Poza symboliką rozmycia, zawieszenia, płynności tożsamości Śpiącej Królowy ważnym elementem bajki jest sam fakt zatrzymania rytualnego przejścia. Pierre Bourdieu dostrzegł ciemną stronę obrzędów przejścia, nazywając je, z punktu widzenia socjologii władzy, rytuałami mianowania⁴³. Pokazał, że ich istotą jest oddzielanie jednych grup od drugich. Ważne jest oczywiście, co dzieje się z osobami podlegającymi procesom przejścia, ale równie ważna jest grupa, która im nie podlega. Bourdieu interesują w tej sytuacji ludzie: mianowani i mianujący, jako grupa uprzywilejowana w relacji z przedstawicielami władzy (przejście do nowego statusu na konkretnych zasadach, zgodne z dyspozycjami rządzących) oraz ci, którzy – z różnych powodów – nie mają możliwości wziąć udziału w rytuale⁴⁴. Rytualnie dopuszcza się na przykład kogoś do bycia członkiem danej społeczności szkolnej. Służą temu szczególnie egzaminy na zakończenie jednego etapu edukacji lub rozpoczęcia kolejnego, a przynajmniej tak postrzega je Bourdieu⁴⁵. Formalnie potwierdzeniem przemiany są świadectwa, dyplomy, oceny, a brak promocji do klasy programowo wyższej jest dosłownym „zakazem przemiany”, zatrzymanym w trakcie trwania rytuałem przejścia. Proces ten przenosi się także w sferę nieformalną – w wielu szkołach (a także bractwach studenckich, szkolnych drużynach sportowych itp.) społeczność uczniowska urządza nowo przyjętym uczniom „chrzest” który przyrównywany może być do „fali” w wojsku⁴⁶. Można więc stać się formalnie uczniem czy studentem, jednak nieformalnie nie być członkiem wspólnoty, jeśli ktoś nie podoła wyzwaniom nieformalnej inicjacji.

Zakazu przemiany doświadczają także baśniowe księżniczki. Choć to był

⁴¹ K. Miller, T. Cichocka, op. cit., s. 45.

⁴² Ibidem, s. 46.

⁴³ M. Segalen, *Obrzędy i rytuały współczesne*, przeł. J. Pawlik, Warszawa 2009, s. 47.

⁴⁴ Ibidem, s. 49.

⁴⁵ P. Bourdieu, *Les rites comme actes d'institution*, „Actes de la Recherche en Sciences Sociales” 1982, t. 43.

⁴⁶ Por. J. Johnson, *Through the Liminal: a Comparative Analysis of Communitas And rites of Passage in Sport Hazing and Initiations*, „Canadian Journal of Sociology” 2011, t. 36, nr 3.

ich czas na dorastanie, nie zostały do rytuału dopuszczone, a właściwie ktoś je w tym procesie zatrzymał. Kornelia Ćwiklak zauważa, że w analizach motywów przejścia w baśniach często dostrzega się postacie męskie, pomija zaś te baśnie, w których to dziewczęta i kobiety pełnią aktywną rolę⁴⁷. Ćwiklak przywołuje Śpiącą Królewnę czy Królewnę Śnieżkę, pisząc o tym, że królewny wzdragają się przed dojrzałością. W obliczu wszystkiego, co zostało w niniejszym tekście powiedziane, można postawić pytanie, czy to baśniowe księżniczki się wzdragają, czy też są ofiarami zakazu przemiany? Według mnie, są to baśnie o odmiennych drogach socjalizacji dziewcząt i chłopców. Zresztą Ćwiklak dalej sama podnosi wątek odmiennych wzorców adaptacyjnych chłopców i dziewcząt obowiązujących w kulturze. Dorastający chłopiec wyrusza w świat i radzi sobie sam, dziewczynka jest zdana na rodzinę i jej zasoby⁴⁸ (a często musi dorastać wbrew rodzinie, co jest większym jeszcze wysiłkiem). Nie może więc być mowy o wzdrygnięciu się przed dorosłością, ale o odmiennych ścieżkach jej osiągnięcia. Wróćmy do treści baśni: w czasie, gdy Królewna śpi, Królewicz przechodzi inicjację – dokładnie taką, jaka opisywana jest w antropologii w odniesieniu do społeczności pierwotnych. Ścina ciernie, pokonuje przeszkody, to jego test inicjacyjny. Według Bruno Bettelheima, dlatego bogatsza jest obrzędowość inicjacyjna chłopców niż dziewcząt, że dojrzałość biologiczna manifestuje się u nich w mniejszym stopniu niż u dziewcząt. To, co czyni z młodą kobietą menstruacją, musi być wobec chłopców wykonane rytualnie⁴⁹. To biologia decyduje o tym, kiedy dziewczynka staje się kobietą. W przypadku chłopców moment ten jest określony arbitralnie i jest częścią obrzędowości danej grupy. W niektórych kulturach uroczyście obchodzi się dzień pierwszej miesiączki⁵⁰. Częściej jednak jest to temat tabu. Brak tej obrzędowości (ceremonie wokół rytuału przejścia) pokazuje, jak nadal traktuje się dorastanie dziewczynek. Rodzice, którzy nawet nie rozmawiają o tym z córkami, w pewien sposób zachowują się jak król i królowa z bajki. Udają, że trzynasta wróżka nie istnieje i przesypiają (jak w baśni też zasnęli) ten piękny moment. Wybierają, jak dobitnie piszą Miller i Cichocka, nieświadomość, pomrocność, nie oświetlają tej prawdy o swojej córce⁵¹. Podobną historię odnajdujemy w *Królewnie Śnieżce*. Macocha chce ją zabić, czyli zatrzymać jej rozwój, choć z innych, niż rodzice Śpiącej Królewny powodów. Śnieżka mogłaby zająć miejsce „najpiękniejszej kobiety w mieście”⁵². Jest to zatem przy okazji opowieść o niegodzeniu się ze starością, z przemijaniem. Ale motyw „zatrzymanego rytuału przejścia”, który mnie w tym tekście interesuje, pojawia się i w tej baśni (w *Śpiącej Królewnie* rodzice robią wszystko,

⁴⁷ K. Ćwiklak, *Motywy podróży w polskiej baśni magicznej [w:] Baśń we współczesnej kulturze*, op. cit., s. 137.

⁴⁸ Ibidem, s. 138.

⁴⁹ B. Bettelheim, *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*, przeł. D. Danek, Warszawa 1989, s. 261.

⁵⁰ K. Miller, T. Cichocka, op. cit., s. 59.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem, s. 174.

żeby ta nie stała się kobietą, ryzykują nawet niezaproszenie trzynastej wróżki. Macocha sama podsuwa pasierbicy zatrute jabłko).

Wróćmy jednak do pytań ogólniejszej natury, bo nie tylko o sytuację dorastających dziewcząt, ale współczesnych młodych ludzi w ogóle, uosabianych przez postać Śpiącej Królowy. Dlaczego zapadają w sen? Czy powodem uśnięcia jest brak wsparcia dorosłych (wspólnoty)? Lęk (własny? innych?) przed obowiązkami, dojrzałością, seksualnością? Jest jeszcze inna odpowiedź, bardziej optymistyczna. Bajki zwykle wszak pokazują sposoby radzenia sobie z trudnościami, nie zaś uleganie im. Pozorna hibernacja (sen Śpiącej Królowy i Królowy Śnieżki) nie jest okresem bierności. Sen pozwala zebrać siłę. I wreszcie następuje przebudzenie. W warstwie fabularnej baśni pojawia się książę. Jest to jednak tylko symbol: to, że zwykle ze snu czy odrętwienia baśniowe księżniczki wyrывa książę nie oznacza, że kobiecie do rozwoju potrzebny jest silny mężczyzna. W ujęciu psychoanalitycznym często wszystkich bohaterów baśni postrzega się jako jedną osobę. „Jednym z najbardziej utrwalonych elementów strukturalnych baśniowej fabuły jest rozmnożenie postaci [...] stanowiących różne projekcje tej samej osobowości głównego bohatera”⁵³. Męskie postaci w opowieściach o kobietach mogą być symbolami wewnętrznej siły bohaterek. Nazywa się je męskim pierwiastkiem kobiecości (dlatego przybierają postać księcia)⁵⁴. Królowa osamotniona w dorastaniu zasypia, ale budzi się silna, stabilna, zintegrowana. Budzi się z nią całe królestwo, zaczyna się nowe, dobre życie.

Podobnie o dorastaniu mówi Arnett, widząc pozytywne strony przedłużającej się liminalności. Młodzi ludzie decydują się na odwlekanie dorosłości świadomie, a czas, ten raczej wykorzystują, niż marnują. Z badań Arnetta wynika, że w wieku trzydziestu lat 3/4 Amerykanów to osoby zamężne lub żonate, posiadające dzieci, niezależne finansowo. Zatem podjęcie odpowiedzialności nie jest odraczane w nieskończoność. Ponadto, odpowiedzialność ta jest podejmowana w pełni świadomie. Aż – dziewięćdziesiąt procent badanych trzydziestolatków określa swój stan jako pełną dorosłość, nie mają już poczucia „bycia pomiędzy”⁵⁵. Jeśli zatem konsekwencją stającej się dorosłości są przemyślane, podejmowane świadomie decyzje, zyskuje i jednostka, i społeczeństwo. Śpiąca Królowa budzi się silniejsza, rzeczywiście dojrzała, gotowa do dorosłości.

Wychodząc więc poza symbolikę wrzeczona, *menarche*, odrzuconej przez rodziców kobiecości córki, można doszukać się w bajce o Śpiącej Królowie także zapisu fazy liminalnej jako zbierania sił do dorosłości, przygotowywania się na nią, hibernacji tylko pozornej i integrowania swojej tożsamości oraz sił w drodze do dorosłości.

Postać Śpiącej Królowy potocznie ma negatywne konotacje (bierna, nie-

⁵³ M. Karasińska, *Sam na sam. O samotności bohatera baśni magicznej* [w:] *Kulturowe konteksty baśni*, t. 2: *W poszukiwaniu straconego królestwa*, op. cit., s. 166.

⁵⁴ K. Miller, T. Cichocka, op. cit., s. 188.

⁵⁵ Por. J. Arnett, *Emerging Adulthood: What Is It, and What Is It Good For?*, „Child Development Perspectives” 2007, t. 1, nr 2, s. 72.

świadoma, zależna od innych, którzy muszą ją przebudzić). W tym tekście piszę o syndromie Śpiącej Królewny, który utożsamiam z zastępującą dawne rytuały dojrzałościowe „stającą się dorosłością”. Nie rozumiem go jednak tylko negatywnie i gdybym miała pokusić się o jego zdefiniowanie (a baśnie mają zwykle dobre zakończenie) określiłabym go w taki sposób:

- 1) wyłączenie,
- 2) zatrzymanie przemiany (z różnych powodów),
- 3) przedłużająca się faza liminalna,
- 4) włączenie z większymi zasobami, które są podczas pozornej hibernacji gromadzone.

Literatura

- Arnett J., *Emerging Adulthood. A Theory of Development From the Late Teens Through the Twenties*, „American Psychologist” 2000, t. 55.
- Eadem, *Emerging Adulthood: The Winding Road From the Late Teens Through the Twenties*, Oxford 2004.
- Eadem, *Emerging Adulthood: What Is It, and What Is It Good For?*, „Child Development Perspectives” 2007, t. 1, nr 2.
- Bettelheim B., *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*, przeł. D. Danek, Warszawa 1989.
- Bourdieu P., *Les rites comme actes d'institution*, „Actes de la Recherche en Sciences Sociales” 1982, t. 43.
- Buchowski M., *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.
- Churska-Nowak K., *Rytuały polityczne w demokracji masowej*, Poznań 2009.
- Ćwiklak K., *Motywy podróży w polskiej baśni magicznej* [w:] *Baśni we współczesnej kulturze*, t. 1: *Niewyczerpana moc baśni: literatura-sztuka-kultura masowa*, red. K. Ćwiklak, Poznań 2014.
- van Gennep A., *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006.
- Gluckman M., *Les Rites de Passage* [in:] *Essays on the Ritual of Social Relations*, eds. D. Forde, M. Fortes, V. Turner, Manchester 1962.
- Grimes R.L., *Beginnings in Ritual Studies*, University of South Carolina Press 1994.
- Eliade M., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, przeł. K. Kocjan, Kraków 1997.
- Eller J.D., *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Kraków 2012.
- Järv R., *Fairy Tales and Tourist Trips*, „Fabula” 2010, nr 3/4.
- Jaskulska S., „Rytuał przejścia” jako kategoria analityczna. Przyczynek do dyskusji nad badaniem rytualnego oblicza rzeczywistości szkolnej, „Studia Edukacyjne” 2013, nr 26.
- Johnson J., *Through the Liminal: a Comparative Analysis of Communitas And rites of Passage in Sport Hazing and Initiations*, „Canadian Journal of Sociology” 2011, t. 36, nr 3.
- Karasińska M., *Sam na sam. O samotności bohatera baśni magicznej* [w:] *Kulturowe konteksty baśni*, t. 2: *W poszukiwaniu straconego królestwa*, red. G. Leszczyński, Poznań 2006.
- Kostecka W., *Baśń postmodernistyczna: przeobrażenia gatunku*, Warszawa 2014.
- Leszczyński G., *Baśń jako matryca doświadczeń egzystencjalnych* [w:] *Kulturowe konteksty baśni*, t. 1: *Rozigrana córka mitu*, red. G. Leszczyński, Poznań 2005.
- Idem, *Baśń: rytuał przejścia (rite de passage)* [w:] *Kulturowe konteksty baśni*, t. 2: *W poszukiwaniu straconego królestwa*, red. G. Leszczyński, Poznań 2006.
- Maisonneuve J., *Rytuały dawne i współczesne*, Gdańsk 1995.
- Miller K., Cichocka T., *Bajki rozebrane*, Łódź 2009.
- Miller L., *Japan's Cinderella Motif: Beauty Industry and Mass Culture Interpretations of a Popular*

- Icon*, „Asian Studies Review” 2008, t. 32.
- Mitchell M.B., *Learning about Ourselves through Fairy Tales: Their Psychological Value*, „Psychological Perspectives” 2010, nr 53.
- Molicka M., *Psychologiczne aspekty aksjologii baśni* [w:] *Kulturowe konteksty baśni*, t. 2: *W poszukiwaniu straconego królestwa*, red. G. Leszczyński, Poznań 2006.
- Propp W., *Historyczne korzenie baśni magicznej*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003.
- Rappaport R., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. A. Szyjewski, A. Musiał, T. Sikora, Kraków 2008.
- Rowe K.E., *Feminism and fairy tales*, „Women’s Studies: An Interdisciplinary Journal” 1979, t. 6, nr 3.
- van Schalkwyk G.J., *The crown prince and the frog-prince: characterisations in the identity construction of firstborn males*, „South African Journal of Psychology” 2010, t. 40, nr 3.
- Segalen M., *Obrzędy i rytuały współczesne*, przeł. J. Pawlik, Warszawa 2009.
- Tokarska-Bakir J., *Przemiany* [w:] *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, A. van Genep, Warszawa 2006.
- Young K., *Change Your Shoes, Change Your Life: On Object Play and Transformation in a Woman’s Story*, „American Journal of Play” 2012, t. 4, nr 3.

CONTEMPORARY RITES OF PASSAGE FROM CHILDHOOD TO ADULTHOOD: THE SLEEPING BEAUTY FAIRY TALE

Summary

Abstract: In the paper, I make references to the psychological process of passing from childhood to adulthood. In contemporary times, this process is spread in time, its boundaries are blurry and it is difficult to find in it the primordial initiation rituals known among primitive tribes. I call these phenomena the Sleeping Beauty syndrome, and compare the contemporary rites of passage from childhood to adulthood to this very fairy tale, in particular to its psychological readings. The theoretical framework for my considerations is based on a selection of anthropological rite concepts and elements of methodological concepts of studying fairy tales, such as structural and psychoanalytical approaches. My psychopedagogical analysis of the Sleeping Beauty fairy tale through the category rite of passage thus begins with defining this category underlining the possibility of using it in various sciences and referring to the fairy tale as a contemporary space for ritual initiation experience.