

Andrzej Belkot

Kulturowy i turystyczny status Sylwestra

Słowa kluczowe: stanowisko kulturoznawcze, obyczaj, społeczna funkcja, turystyka, sylwester, *rites de passage* (ryty przejścia), struktura humanistyczna, sensy symboliczno-kulturowe, *wydarzenie*, tradycja, karnawał

Streszczenie: W artykule podejmuje się próbę wskazania kulturowego statusu Sylwestra, zarówno w całokształcie obyczajowych praktyk społecznych, jak i w ramach fenomenu turystyki kulturowej. Podkreśla się jego powinowactwo z cyklem obchodów karnawałowych, z którymi najbardziej wiąże go wspólna kategoria służąca ich identyfikacji - ryty przejścia. Dzięki niej możliwe jest uchwycenie społecznej funkcji sylwestra z pominięciem sensów symboliczno-kulturowych fundujących go działań obyczajowo-ludycznych.

Każda ekspresja publiczna o charakterze widowiskowym może być analizowana i kategoryzowana ze względu na dominujące w niej aspekty: ludyczne, świąteczne, teatralne (szerzej artystyczne). Rodzaj i siła „ładunku ekspresji” oraz poszczególne ich konfiguracje w obrębie danej struktury humanistycznej¹ nie są jednak jedynym kryterium determinującym kształt zjawiska zarówno pod względem formalnym, jak i przede wszystkim jakościowym. Takim kryterium może być równie dobrze jego społeczna funkcja, bądź też, jego kulturowy sens istnienia. Tak przedmiotowo skalibrowana aparatura badawcza potrafi uchwycić czasem o wiele więcej poznawczych rysów dystynktywnych badanego fenomenu niż rozbudowana: podmiotowa. Ta ostatnia jest bowiem skoncentrowana na uchwyceniu sensów ideowych działań uświadamianych przez podmioty konstruujące daną strukturę humanistyczną i nie wkracza na pole nieuświadamianych uwarunkowań i ich efektów, które to jednak w swojej masie konstytuują i umiejscawiają jej egzystencjalny sens globalny w całokształcie praktyki społecznej. Nie determinuje to jednak całości kontekstu językowego wypowiedzi; nie ogranicza sposobu i rodzaju użycia różnorodnych środków stylistycznych, w tym przede wszystkim metafor (w znaczeniu wszystkich przekształceń słowotwórczych). Pogłębiając świadomość metodologiczną można bowiem równocześnie operować licznymi metaforami dla celów poznawczych, tak samo jak „suchymi” sylogizmami.

Ten metodologiczny wtętu wydaje się konieczny przy zrozumieniu przeprowadzanego tu wyjaśniania niezwykle popularnego w skali światowej *wydarzenia*² jakim jest Sylwester³

¹ Według stanowiska kulturoznawczego i wedle stosowanej w jej obrębie nomenklatury, struktura humanistyczna jest kontekstem globalnym dla konstytuujących ją, a zarazem podporządkowanych jej instrumentalnie działań jednostek. Celowość podjęcia owych działań jest przez owe jednostki uświadamiana w trybie subiektywno-racjonalnym. Jak pisze J. Kmita: „relacja ta polega na tym, że wedle wiedzy podmiotu poszczególne, czynnościowe składniki odnośnej czynności złożonej – łącznie współtworzą ową czynność, tj. podjęcie ich wszystkich wystarcza, aby ukonstytuowała się czynność złożona, realizująca odnośny cel, a przy tym każdy z tych czynnościowych składników jest relatywnie (tj. przy podjęciu pozostałych czynności składowych) niezbędny dla realizacji przez odnośną czynność złożoną rzeczzonego celu” (Kmita 1982: 44). Struktura humanistyczna może być niezwykle rozbudowana i przybierać postać złożonych ideowo-komunikacyjnie rytuałów, obrzędów bądź ich zespołów, które wedle aplikowanej tu nomenklatury noszą nazwę uroczystości (Grad 1993:). Przy uwzględnieniu powyższych kryteriów także impreza sylwestrowa jest możliwa do wyjaśnienia przez scharakteryzowaną w ten sposób kategorię badawczą.

² Karierę robi ostatnio szeroko stosowany termin *event*, używany na określenie wielu różnych zjawisk kulturowych, których proveniencja i kontekst publicznej ekspresji są odległe lub opozycyjne względem siebie. Unikając tego błędnego uproszczenia konsekwentnie będę utrzymywał polskie tłumaczenie tego terminu do momentu ustalenia kategorii Sylwestra.

³ Na *wydarzenie*, o którym jest tu mowa w tekście stosowany jest najczęściej termin Sylwester. Związany jest on z imieniem średniowiecznego papieża, który wyprawił huczną zabawę noworoczną, po tym jak nie spełniły się przepowiednie o „milenijnym końcu świata”. Chodziło o powszechnie panujące w ówczesnej świadomości

oraz masowe uczestnictwo w „turystyce sylwestrowej”. Stopień indywidualnej i grupowej partycypacji w tym krótkim, lecz jakże spotęgowanym, zjawisku dostrzega się wyraźnie w każdym relacjonowanym na żywo, czy też prezentowanym *post factum* przekazie wizualnym, audiowizualnym bądź też utrwalonym językowo-ikonicznie tekstowym lub hipertekstowym. Rzuca się w oczy i przemawia do wyobraźni autentyczne zaangażowanie uczestników imprez sylwestrowych. Ich fluktuujące emocje oraz splątane stany euforyczne i histeryczne to niezaprzeczalnie integralny element percepcji tego *wydarzenia*. Ze względu na zależności temporalne i podobieństwa metaforyczno-metonimiczne⁴, imprezę „tej jednej, wyjątkowej nocy” uznaje się w potocznym doświadczeniu społecznym za forpocztę bądź wręcz integralny element składowy obchodów karnawałowych⁵.

To przyleganie ideowe i widowiskowe do historycznych zapustów nie jest zupełnie bezzasadne. Chodzi mi w tym momencie o takie aspekty, jak cykliczność obu zjawisk, występowanie w obu elementach widowiskowych, scenicznych, maskarad, przemarszów (pochodów), tańców, śpiewu, muzyki. Niezwykle ważna jest etapowość formujących je wydarzeń i związana z nią fazowość nastrojów grupowych.

Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że w przypadku sylwestra mamy do czynienia z fenomenem jednocześnie implodującym w czasie i eksplodującym w przestrzeni, zaś w przypadku karnawału, z jego odwrotnością. Czas karnawału, jak pisze V. Turner, jest „czasem poza czasem” – w zamierzeniu służyć ma potęgowaniu wizji bezczasowego szczęścia, utopii wolności od ciągłej udreki i monotonnej rutyny życia codziennego oraz – co trzeba wyraźnie podkreślić – wizji zwieńczonego śmiercią, starzenia, przemijania.

W tym ostatnim aspekcie karnawał zatrzymuje bądź zmienia wektor upływu czasu, zapętla go i bilansuje w wahadle nieustannego niszczenia-odnawiania. Karnawał nie różnicuje czasu na dystynktywne fragmenty, takie chociażby jak wskazane przez E. Durkheima frakcje *sacrum* i *profanum*, ale unifikuje go w przeplatający się rytm ładowania/rozładowywania, oznajmianego i znakowanego przez stany oszołomienia i otrzeźwienia wykonawców. Takie temporalne nieusystematyzowanie czyni koniecznym powołanie zewnętrznego, instytucjonalnego strażnika – nieprzejednanego wroga bez-czasu karnawału – surowego czasu postu, który uważne czuwa nad ustanowioną przezornie cezurą jego trwania.

Symultanicznie jednak w wymiarze przestrzennym karnawał kurczy się do wybranych obszarów, zamyka w ciasne ramy własnego wykonania. Niewątpliwie związane jest to z „jego obawą” o swoją fascynującą ale równocześnie iluzoryczną egzystencję. Albowiem jest on bezpośrednio uzależniony od wygenerowanej przez określoną społeczność świadomości, będącą niezbędnym residuum mentalistycznych „scenariuszy”, „dyrektyw”, „imperatywów” wykonania praktyk karnawałowych oraz kodowania i dekodowania ich sensów symboliczno-kulturowych.

Podtrzymywanie odmiennego, i przecież fikcyjnego, świata możliwe jest do zrealizowania tylko przez wtajemniczonych w standardy wykonania i czułych na sensory symboliczno-kulturowe akolitów rdzennej tradycji zapustów. Brak pogłębionej partycypacji, nawet niewinna postronna obserwacja, nie mówiąc już o rozrywkowym oglądzie, osłabia lub też nawet niweczy konieczną dla jego zaistnienia alternację – przeistoczenia świata

społecznej przekonanie o rychłym końcu świata w roku tysięcznym naszej erze. Wiele takich prorocstw i związanych z nimi konsekwencji społecznych pod postacią fascynujących ruchów milenijnych do dziś stanowi przedmiot badań mediewistów.

⁴ O karnawale wypowiadałem się szerzej w dwóch wcześniejszych artykułach zamieszczonych w Turystyce Kulturowej. Nie streszczam zatem tutaj koncepcji karnawału, lecz odsyłam do nich. Niemniej bazuje na pewnych ustaleniach teoretycznych poczynionych tamże, na tyle na ile ważne jest to dla toku prezentowanego w tym miejscu wywodu.

⁵ Taką zależność utrwalają również notorycznie utrwalane w przekazach medialnych, związki frazeologiczne np. „cykl zabaw, bali, imprez, sylwestrowo-karnawałowych”. Pamiętać należy jednak o formalnej i strukturalnej odrębności tych dwóch zjawisk. Tradycyjny karnawał zaczyna się po święcie Trzech Króli, czyli po 6 stycznia. Istnieje zatem wyraźna cezura pomiędzy sylwestrem a obchodami karnawałowymi.

„rzeczywistego” w „nierzeczywisty” – ludyczny – niemniej jakże autentycznie doświadczany i przeżywany fragment dziedzictwa kulturowego danej społeczności.

Sylwester stanowi przeciwieństwo karnawału – to „święto” przemijania czasu⁶. W nim to, w apoteozie przepływu skrupulatnie liczy się każdą sekundę, każdy jej ułamek. To także feta maszyn czasu – zegarów, widocznych w każdym miejscu i z każdego miejsca, odmierzających go nieprzerwanie i nieuchronnie, wciągając tym samym obserwatorów w wir fascynacji jego upływem, stymulując do ekscesywnych działań, którym konsekwencjom zarazem zapewnia „temporalnego alibi”⁷. Tłumaczy on bowiem sens ich podjęcia właśnie tym, że „czas naglił”, że „to był właśnie ten moment”, „w tej chwili nie dało się inaczej”, „trzeba było zabawić się, zareagować, włączyć się”. To właśnie powszechnie indywidualnie i zbiorowo doświadczane wyjątkowości czasu komunikowania przez jego analogowego i/lub cyfrowego awatara domaga się transgresyjnych świadectw.

Po etapie kondensacji czasu następuje okres jego rozproszenia i „zezwyczajnienia”. Wraca on w utarte koleiny, kurczy się drastycznie rola mierników. W wymiarze przestrzennym Sylwester jest zjawiskiem wszechogarniającym. Rozlewa się na wszystkie istniejące place, aleje, ulice, parki, skwery, podwórza, domy. Realizowany rozrywkowo, studyjnie, scenicznie, widowiskowo dematerializuje się w kanałach mediów elektronicznych po to tylko, żeby po chwili wylewając się z jego przekaźników, materializować się z powrotem w połączeniu z prywatnymi bądź publicznymi rodzinnymi lub towarzyskimi, bankietowymi bądź imprezowymi zabawami czy obchodami. W swych rozlicznych globalnych personifikacjach Sylwester jest demokratyczny i elitarystyczny zarazem, potrafi rozcinać i łączyć kręgi społeczne, jak i różnicować i separować, a nawet antagonizować, je względem siebie⁸. Nie zmienia to faktu, że sylwester jak już jest, jest wszędzie! Nawet tych którzy uciekną przed nim na niezamieszkałe tereny (o ile nie jest to środek pustyni bądź głębokie ostępy puszczy), osiągnie z dużym prawdopodobieństwem w szczytowym momencie, kulminacyjną falą jego fonosfery.

W swej powszedniości występowania i łatwości odtwarzania Sylwester jest przeciwieństwem karnawału kurczowo trzymającego się wycinka przestrzeni i zamieszkującej go społeczności. Swój wszechogarniający, beztroski, status zawdzięczy Sylwester swej polimorficzności i hybrydyczności. Oprócz dominanty czasowej, rytmu odliczania, atmosfery wyczekiwania i frenetycznej euforii, czyli pewnego niezwykle pojemnego, ramowego, uniwersalnego wzoru, nie istnieje szczegółowy kanon „wykonania Sylwestra” w praktykach związanych z obchodzeniem tego *wydarzenia*. O ile klasyczny karnawał istnieje dzięki cyklicznej implementacji, powielanych międzypokoleniowo w transmisji kulturowej, dających się opisać historycznie, obyczajowo-ludycznych elementów społeczno-subiektywnego regulatora praktyk karnawałowych, o tyle masowe imprezy sylwestrowe funkcjonują przez, bądź to świadomie konstruowane wydarzenia artystyczno-rozrywkowe,

⁶ Ogólnoludzkie doświadczenie zanurzenia w czasie wskazuje, że choć wszyscy „mają czas”, nikt nim nie jest jego właścicielem, nikt nie „władza czasem”. Jest on również egalitarny w jednym ze swych podstawowych aspektów – przemijaniu.

⁷ Zastanawiające jest jednak, że w tej pogoni za precyzją podziału czasu na coraz mniejsze odcinki paradoksalnie zbliżamy się do eleackich prób odtwarzania wielkości ciągłych za pomocą wielkości nieciągłych, te pierwsze zaś jak wiemy dzielą się w nieskończoność. Najbardziej znaną z tych pierwszych jest właśnie czas, którego momentów się nie sumuje ale całkuje (Tatarkiewicz 1970: 26). Paradoks rozważań starożytnych filozofów polegał na udowadnianiu niemożliwości ruchu, którego jednym z dwóch czynników, obok przestrzeni, jest właśnie, np. tzw. paradoks strzały stwierdzał, jak pisze polski filozof, że „leżąca strzała w chwili teraźniejszej nie porusza się, lecz spoczywa w powietrzu i nie przebiega żadnej przestrzeni, i tak samo jest w każdej innej chwili. Ale czas składa się z chwil, więc strzała nie może posuwać się naprzód w powietrzu, lecz spoczywa” (Tatarkiewicz 1970: 25).

⁸ Często dostrzega się zróżnicowane oblicza sylwestra obok masowych, egalitarnych zabaw sylwestrowych funkcjonują równocześnie rozrywki zarezerwowane dla elit. W zależności od kontekstu politycznego, w takim momencie, taka dywersyfikacja może potęgować społeczne antagonizmy, o charakterze ekonomicznym, kulturowym, religijnym, etc.

bądź to, jak to ma miejsce często, improwizowane *ad hoc* fety, widowiska, para happeningi, efemeryczne *performance*.

Z drugiej jednak strony w swej warstwie uorganizowanej znaczeniowo demonstrują za każdym razem aktualne panujące reguły komunikacji artystycznej oraz reguły komunikacji obyczajowo-ludycznej. Ujawniają w ten sposób, będącą na czasie, konceptualną perspektywę realizacji sylwestrowych ekspresji. I choć warstwa komunikowania obyczajowo-ludycznego wydaje się całkowicie skonwencjonalizowana – „bawienie się”, oznacza bowiem respektowanie kulturowych przekonań normatywno-dyrektywalnych odnośnie obchodzenia Sylwestra jako wydarzenia społecznie znaczącego oraz rozrywkowego „konsumowanie go”, to właśnie dowolność form wyrażania ożywia to *wydarzenie*. Przydaje mu znamion Sthendalowskiego „lustra, które chodzi po gościńcu” wychwytyjąc i potęgując podskórnie drążące kulturę, nieuświadomione prądy. Jak zauważa bowiem V. Turner, „każda wielka formacja socjo-ekonomiczna posiada własną, dominującą formę estetyczno-kulturowego «lustra», w którym osiąga pewien stopień refleksji nad samą sobą” (Turner 2002a: 53). W epoce preindustrialnej taką „funkcję ujawniającą” bądź „katalizującą” społeczne napięcia pełnił karnawał. W dniu dzisiejszym, te z nich które przetrwały historyczną zawieruchę, zbyt mocno walczą o swoją tradycyjną tożsamość, by mogły pozwolić sobie na „bycie na czasie”. Współcześnie, to w niezliczonych i niejednokrotnie efemerycznych i w znacznym stopniu nieustrukturyzowanych zjawiskach pseudokarnawałowych, takich właśnie jak Sylwester, dochodzą nieraz do głosu utajnione lub zepchnięte na dalszy plan głosy społecznego buntu, niepokoju, radości, smutku, pragnień. Czasem w formie mających nastąpić dopiero w przyszłości prefiguracji.

Nie należy oczywiście przeceniać rangi tego typu zjawisk i za każdym razem doszukiwać się w nich ukrytego sensu. Równie dobrze mogą one być, i w swej masie są, kulturową i społeczną propagandą sukcesu, chełpiącą się perfekcyjną lub niechlujną sztampowością swojego wykonania wedle spopularyzowanego i afirmowanego powszechnie „scenariusza”, bez żadnych inklinacji i aspiracji kulturowo- i społeczno- twórczych.

Zarówno karnawał, jak i Sylwester posiadają jednak pewne cechy wspólne pozwalające charakteryzować je według powszechnie znanego, ogólnokulturowego schematu ze względu na ich społeczną funkcję (rolę) czy inaczej mówiąc kulturowy sens. Są to: cykliczność, etapowość, społeczne oczekiwania względem tych zjawisk. Swoją konstrukcją strukturalną oraz organizacją procesualną oba stanowią doskonałą egzemplifikację niezwykle rozpowszechnionego sposobu formowania życia świąteczno-obyczajowo-ludycznego pod postacią rytów przejścia (*rites de passage*)⁹.

W zamyśle twórcy podstawowej, i klasycznej już dziś, wersji formalnej analizy procesualnej – świąteczno – wybitnego etnologa Arnolda van Gennepa (Gennep 1960) – rytury przejścia w zależności od kontekstu występowania mogły komunikować w trybie obyczajowym:

1) jednostkową lub grupową zmianę statusu w hierarchii społecznej bądź zmianę przynależności do określonej kategorii społecznej (obrzędy inicjacyjne, izolacyjne, recepcyjne);

2) zmianę związaną z przełomowymi momentami życia społeczności (w kulturach tradycyjnych ma to związek z zależnością egzystencji zbiorowości od cyklu przyrody). Takie przełomowe momenty życia zbiorowości mogą mieć także postać niecykliczną, związaną z nieoczekiwanymi sytuacjami np., wojną, głodem, zarazą etc. (Turner 1997: 169).

⁹ Francuski termin *rites de passage* tłumaczy się jako rytuały przejścia (często są to translacje z języka angielskiego), obrzędy przejścia, bądź rytury przejścia. Ze względu na przyjętą tu stanowisko kulturoznawcze najbardziej trafne wydają się ostatnie z tych pojęć, chociaż „obrzędy” i „rytury” potraktować też wymiennie bądź preferować „obrzędy” tak jak to jest w większości polskojęzycznej literatury naukowej.

3) komunikowanie zmiany aktualnego stanu kulturowego, (np. przejścia dnia powszedniego w święto, czyli czasu *profanum* w czas *sacrum*, podlegającego autonomicznej dynamice zmian wewnątrz kultury).

Według Victora Turnera, najważniejszy jest podział *rites de passage* na nieodwracalne (np. zmianę przez jednostkę społecznego statusu) oraz cykliczne (np. kultywowane przez społeczeństwa tradycyjne rok rocznie święta agrarne) (1997: 168). Natomiast z filozoficznego punktu widzenia wszystkie rytmy przejścia są zarazem kosmiczne, religijne, ekonomiczne. Dla czynionych w niniejszym artykule rozważań w grę wchodzi charakterystyki z punktu 2 i 3. Jak twierdzi A. van Gennep „ani jednostka, ani zbiorowość nie są niezależne od przyrody i od wszechświata, który także podlega obrędom, znajdującym swoje odbicie w życiu ludzkim. Również we wszechświecie istnieją etapy i momenty przejściowe, marsz naprzód i stadia względnego zahamowania, zatrzymania. Ze społecznymi ceremoniami przejściowymi należy więc powiązać te, które odnoszą się do przejść kosmicznych: na przykład z jednego miesiąca do drugiego (obrzędy związane z pełnią księżyca), z jednej pory roku w drugą (przesilenia i zrównania dnia z nocą), z jednego roku w drugi (Nowy Rok itd.)” (Cocchiara 1971: 522).

W innym miejscu swoich rozważań wskazuje zaś, że „życie ludzkie przypomina naturę, od której ani jednostka, ani społeczeństwo nie są niezależni. Światem rządzi cykliczność, która ma wpływ na ludzkie życie, z okresami stabilnymi i przejściowymi, ruchami do przodu jak i z okresami względnej beczynności”¹⁰ (Gennep 1960: 3). Energia zawarta w świecie jest sukcesywnie trwoniona i musi ulec okresowemu odnowieniu. Dodatkowo, udana realizacja rytów przejścia w ekspresji społecznej integruje zbiorowość. Pełniona przez nie społeczne funkcja determinuje rozłożenie akcentów wykonania w poszczególnych wariantach rytów przejścia. W zależności od rodzaju rytów i ich roli odmiennie przebiegają kolejne stadia, inaczej też wygląda ich „widowiskowość”.

Istnieje zatem związek kategoriałny pomiędzy karnawalem i Sylwestrem. Oba zjawiska należą do rytów przejścia. W swej budowie oba mają pod względem strukturalnym naturę trój etapową pod względem procesualnym – trójfazową. Mogą zatem występować dwie charakterystyki *rites de passage*. W pierwszej z nich wyróżniamy rytmy separacji (*séparation*), graniczne (*marge*) i włączenia (*agrégation*); w drugiej fazy: preliminalną, liminalną i postliminalną (Gennep 1960: 11). W pierwszym podejściu, nacisk położony zostaje na ścisłe przestrzeganie kolejności wykonania poszczególnych rytów w wyniku czego konstytuuje się strukturalna całość *rites de passage*. W przypadku zaś analizy procesu transformacji kolejnych wydarzeń, dostrzega się zmiany w społecznych działaniach tworzących specyficzną „aurę” kolejnie po sobie następujących faz.

I tak w preliminarnej licznym zabiegach przygotowawczym towarzyszy atmosfera wyczekiwania. W liminalnej następuje, jak argumentuje V. Turner, wyjście społeczności poza dotychczasowe ramy funkcjonowanie społeczności w trybie struktury i wejście w tryb *communitas*. W teoriach V. Turnera istnieją dwa główne typy ludzkich więzi: struktura i *communitas* (antystruktura). Pierwsza charakteryzuje się rozbudowanym systemem relacji prawnych, ekonomicznych i politycznych funkcjonujących w obrębie ścisłej stratyfikacji społecznej. Brytyjski antropolog pojmuje strukturę jako społeczną strukturę, a więc system bardziej lub mniej wyraźnie zorganizowanych, wyspecjalizowanych i powiązanych ze sobą instytucji i ról. Relacje między nimi są zracjonalizowane, skonwencjonalizowane i sfomalizowane. Przeciwnieństwem struktury jest *communitas* – nacechowany silną, dodatnią emocjonalnością stan równości i braterstwa pomiędzy wszystkimi członkami grupy czy społeczności. „*Communitas* wymaga zaangażowania całego człowieka w jego relacji z innym

¹⁰ Warty przytoczenia jest także inny, piękny literacko, passus: „Dla grup tak jak i dla jednostek, życie znaczy separację i ponowne włączenie, zmianę form i warunków, umieranie i ponowne narodziny. Jest działaniem i inercją, czekaniem i odpoczynkiem, i znowu rozpoczęciem działania, lecz w inny sposób. I są zawsze nowe progi do przekroczenia: próg lata i zimy, pory roku i roku, miesiąca i nocy; próg narodzin, dojrzwania, dojrzałości i starości; próg śmierci i tego po życiu – dla tych, co w nie wierzą” (Gennep 1960: 190).

całym człowiekiem” (Turner 1997: 127), w jego „absolutnej całościowej obecności” (Turner 1997: 128). Struktura ma charakter kognitywny: dzielący i hierarchizujący różnice, *communitas* zaś afektywny: scalający i zacierający różnice. Ta ostatnia wyłania się na „krawędzi struktury”, uwalniając instynktowną więź międzyludzką oraz drzemającą w niej potencję. Często towarzyszy jej przeżycie, którego siła niszczy w danym momencie, panujące na co dzień, normy i prawa, które rządzą strukturą i instytucjonalizują związki międzyludzkie. V. Turner uważa, że osiągnięcie *communitas* stanowi szczególnego rodzaju właściwość ludzkich umysłów, komunikujących się ze sobą wielowymiarowo. Nieracjonalna logicznie natura tej relacji sprzyja wzajemnej penetracji umysłów bez względu na rodzaj i treść żywionych przekonań światopoglądowych¹¹. Immanentną tendencją do generowania stanu antystruktury zawiera w sobie liminalność. Faza postliminalna cechują się przesileniem i ponownym procesem rekonfiguracji związków międzyludzkich w postaci struktury.

Każde z opisywanych stadiów ma swoje własne charakterystyczne *rites*, łącznie obrazujące etapy przechodzenia jednego „świata” w drugi. A. van Gennep wskazuje, że chociaż wszystkie schematy *rites de passage* teoretycznie zakładają występowanie rytów separacji, granicznych i włączenia to w poszczególnych egzemplifikacjach te trzy typy nie są zawsze jednakowo ważne czy jednakowo wypracowane (Gennep 1960: 11).

Opierając się na schemacie *rites de passage* francuskiego etnologa i koncepcji *struktury i communitas* brytyjskiego antropologa można zarzucić w tym miejscu analogie pomiędzy sylwestrem a karnawalem i przejść do analizy jedynie pierwszego z omawianych zjawisk.

Sylwester wpisuje się w pełni konwencję rytów przejścia. Niejednokrotnie długiemu okresowi przygotowań, towarzyszy atmosfera oczekiwania na mające nastąpić wydarzenie. Dostrzec można szereg działań o sensach symboliczno-kulturowych wyraźnie komunikujących zbliżającą się separację w wymiarze formalnym: poszukiwanie i rezerwacja miejsca jego obchodzenia, zapewnienie sobie dobrego towarzystwa bądź przeciwnie zdanie się na jego przypadkowość, kupno specjalnego stroju i/lub jego rekwizytów, poddanie się zabiegom o charakterze kosmetycznym, etc. Na płaszczyźnie mentalnej mamy już do czynienia z fazą preliminalną. Postępuje bowiem ambiwalencja myślenia, z jednej strony nie zaczęła się jeszcze noc sylwestrowa, z drugiej partycypując w przygotowaniach – mentalnie – „jedną nogą jesteśmy już w niej”.

I właśnie w tym zdaje się tkwić sukces rozkwitu współczesnej, sylwestrowej turystyki kulturowej. Poszukiwanie idealnego miejsca do spędzenia „tej jednej wyjątkowej nocy” potrafi zająć wiele długich dni. Niezwykle cenione są te, które potrafią zagwarantować odpowiednią oprawę ekspresji oraz specyficzną atmosferę. Są wśród nich miejsca z górnej i dolnej półki, dostarczające rozrywek elitarnych np. w ekskluzywnych hotelach modnych kurortów i uzdrowisk, bądź nieco niżej plasowane zagraniczne tereny wielkomiejskie np. Nowego Jorku, Londynu, Paryża, Rzymu, Madrytu, a także domu, place i ulice miast i miasteczek własnego kraju.

Pomimo wyboru różnych obszarów do spędzenia Sylwestra każdy akt wyboru jego spędzania poza obszarem zamieszkania stanowi w mniejszym lub większym stopniu, przejaw sylwestrowej turystyki kulturowej. Kulturowej z tej racji, że każdego tego typu *wydarzenie* sylwestrowe przybiera postać obiektu kulturowego o postaci struktury humanistycznej¹². Turystyki, ze względu na jej najprostszą i najszerszą definicję, bo związanej z celowym,

¹¹ Jak eksplikuje myśl brytyjskiego antropologa R. Sulima: „Communitas to homogeniczna całość, w ramach której jednostki pozostają w stosunkach integralnych, więziach emocjonalnych, nie wyznaczanych przez statusy i rolę. [...] Communitas jest zatem bezpośrednią i zarazem potencjalną (hybrydalną) siecią spontanicznych zależności” (Sulima 2000: 59).

¹² W tej kwestii wypowiedziałem się w szerzej w artykule: Tradycyjny obiekt kulturowy w dobie globalnej turystyki, [w:] *Eksploracja przestrzeni historycznej*, pod. red. M. Leniarek, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania, Wrocław 2008

niezarobkowym, rekreacyjnym przemieszczeniem się w miejsce, uznane z jakichś względów za atrakcyjne.

Oczywiście, rodzaje miejsca pobytu w nim mogą różnić się diametralnie. Tydzień w górach, na nartach, w ramach którego spędza się noc sylwestrową to nie to samo co spędzenie kilkunastu godzin na balu sylwestrowym. Jednak w jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z elementem nieodłącznie związanym z fenomenem turystyki, nie tylko sylwestrowej, poszukiwaniem wrażeń związanych z przeżywaniem jakiegoś wydarzenia poza swojską atmosferą domowego ogniska. W miejscu na tyle interesującym, żeby był wart udania się do niego i zdolnym udźwignąć to zamierzenie¹³.

Sam moment uczestnictwa w nocy sylwestrowej pełny jest charakterystycznych dla rytów granicznych i fazy liminalnej aspektów. Opisana powyżej atmosfera odliczania i jej czynnościowe konsekwencje tworzą strukturalno-procesualną całość. Odwołując się do słów wybitnego amerykańskiego antropologa to „pulsacja całości dramatycznej, biorąca w posiadanie duszę człowieka. Poddajemy się i ulegamy przemianie” (Geertz 1998: 226)

W ujęciu Turnerowskim sylwester stanowiłby egzemplifikację „rytuału”. W teoriach brytyjskiego antropologa rytuał da się zdefiniować tylko przy pomocy pełnionej przezeń funkcji. Podążając za ustaleniami neurobiologów, którzy są w stanie rozpoznać archaiczne struktury w mózgu, współdziałające ze śródmózgowiem i przodomózgowiem, V. Turner analogicznie uznaje, że ludzki umysł czy też psyche także funkcjonuje równocześnie na poziomach: nieświadomym, przedświadomym i świadomym. Rolą rytuału jest integrowanie tych wszystkich poziomów poprzez powtarzanie „traumatycznych doświadczeń” zbiorowości w publicznych widowiskach (estetycznych) (Turner 1982: 17).

Noc sylwestrowa wypełniona jest transgresyjnymi wydarzeniami. Domaga się ich w mniejszej lub większej skali (zależy to, oczywiście od miejsca i ilości oraz zaangażowania samych uczestników). Stanowią one integralny jej element. Bez nich nie można jej należycie doświadczyć. *Przejsie* zamiast się *wydarzyć*, wyśliźnie się pozostawiając poczucie niedosytu i niespełnienia. Sylwester zamiast ustanowić okresową *communitas* utrwali strukturę. Nie osiągnie swojego statusu i nie spełni funkcji. Nie osiągnie swojego statusu i nie spełni funkcji – takiej jaką powinien każdy tego typu obchód obyczajowo-komunikacyjno-ludyczny¹⁴.

Jak wskazywaliśmy powyżej ryty włączenia i faza postliminalna są mniej wyodrębnione i mało spektakularne w porównaniu z wcześniejszymi stadiami. Włączenie do codziennego rytmu życia dokonuje się niejako samoistnie w wyniku wyczerpania, tak gwałtownie konsumowanej, energii żywotnej. Zmęczenie przywraca normalny tryb funkcjonowania struktury, w tej fazie rodzi się refleksja, a z nią dystans do wcześniejszych transgresji. Niemniej są to równie cenne pamiątki z turystyki sylwestrowej, którymi można się napawać... właśnie w bezpiecznej atmosferze domowego ogniska.

Literatura:

- Cocchiara G. (1971) *Dzieje folklorystyki w Europie*, tłum. W. Jekiel, PIW, Warszawa
- Geertz C., (1998), O gatunkach zmaconych, tłum. Z. Łaciński, [w:] *Postmodernizm. Antologia tekstów*, pod red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.
- Grad J. (1993) *Obyczaj a moralność. Próba metodologiczna uporządkowania badań dotychczasowych*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań

¹³ Zdaje sobie sprawę w tym miejscu, że jest to dość nieprecyzyjna i tautologiczna w dużej mierze charakterystyka tego zjawiska, dlatego uznaje je w tym miejscu za robocze.

¹⁴ W tym momencie jak widać zdefiniowaliśmy także kulturoznawczą kategorię poznawczą tego dotychczas nie zidentyfikowanego wydarzenia.

- Kmita J., (1982), *O kulturze symbolicznej*, COM UK Ministerstwa Kultury i Sztuki, Warszawa
- Sulima R. (2000), *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków
- Tatarkiewicz W., (1970), *Historia Filozofii*, tom I, PWN, Warszawa,
- Turner V., (1982), *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, PAJ Publications, New York
- Turner V., (1997), *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, ALDINE DE GRUYTER, New York
- Turner V., (2002a), Czy istnieją uniwersalia widowiskowe w micie, rytuale i teatrze, tłum. G. Janikowski, [w:] *Polska Sztuka Ludowa - Konteksty*, Nr 3-4, Instytut Sztuki, PAN, Fundacja Kultury, Warszawa
- van Gennep A., (1960), *Rites de passage*, The University of Chicago Press, Chicago

Cultural and tourist status of the New Year's Eve

Summary:

The article attempts to establish the cultural status of the New Year's Eve, both as a total of traditional social practices and as a cultural tourism phenomenon. The author stresses its relation to the series of Carnival celebrations. They are connected mostly through a common category used to identify them – the rites of passage. Thanks to this category it is possible to grasp the social function of The New Year's Eve omitting symbolic-cultural meanings of the traditional-folk activities underlying them.