

*Maria Sroczyńska*

Uniwersytet Kardynała Stefana  
Wyszyńskiego w Warszawie  
Wydział Nauk Historycznych i Społecznych

Cardinal Stefan Wyszyński  
University in Warsaw  
Faculty of History and Social Sciences

## **RYTUAŁY JAKO PRAKTYKI PAMIĘCI ZBIOROWEJ (WYBRANE PROBLEMY TRANSMISJI POKOLENIOWEJ)**

### **Rituals as the Collective Memory Practices (The Chosen Problems of Generational Transmission)**

Słowa kluczowe: rytuały, pamięć zbiorowa, młodzież, transmisja pokoleniowa

Key words: rituals, collective practices, youth, generational transmission

#### Streszczenie

W artykule podjęto problematykę znaczenia rytuałów jako praktyk pamięci zbiorowej. Rytuały stanowią istotny wymiar pamięci przeszłości, a zarazem pas transmisyjny w podtrzymywaniu ciągłości pokoleniowej. Na płaszczyźnie empirycznej odwołano się do wybranych rezultatów badań socjologicznych, dotyczących rytuałów upamiętniania oraz obrzędów o charakterze patriotycznym, w których obok *sacrum* świeckiego niejednokrotnie pojawia się *sacrum* religijne, wzmacniające ich znaczenie. Podstawą refleksji były rezultaty badań własnych, przeprowadzonych wśród młodzieży maturalnej oraz jej rodziców pod koniec pierwszej dekady XXI wieku, oraz aktualnych badań ogólnopolskich.

#### Abstract

In the paper author takes the rituals meaning issues as the memory practices. The rituals constitute an important dimension of cultural and social memory, at the same time they create a “conveyor belt” in supporting of generational continuity. The chosen results of sociological researches, connected with mixed rituals – commemoration rituals and the patriotic ceremonies are the empirical exemplifications. In these rituals connected with secular *sacrum* often comes out the religious *sacrum* that enhances their meaning. The results of own, sociological researches conducted among mature young people and their parents in the end of the first decade of XXIst age and the representative researches of polish society were the basis of reflection.

*Pamiętanie, zapomnienie i przypominanie są w nieustannej grze.*

Barbara Skarga

## Wprowadzenie

Nie od dziś wiadomo, że fenomen rytuału wykracza poza możliwości poznawcze jednej dyscypliny naukowej i staje się przedmiotem oglądu, m.in. ze strony antropologii kulturowej, religioznawstwa, socjologii, a także nauk o wychowaniu. Powszechność obecności zjawisk rytualnych, a zarazem złożoność i subtelność ich materii, w szczególny sposób łączących to, co biologiczne (cielesne), z tym, co kulturowe (światem znaczeń), uwrażliwia na konieczność stosowania różnych optyk teoretycznych i metodologicznych. Zainteresowanie metakategorią transmisji pokoleniowej, absorbującą rytuały jako praktyki pamięci zbiorowej, pociąga za sobą odwołanie się do perspektywy socjologicznej, wzbogaconej o przesłanie antropologii kulturowej. Jedną z najbardziej znanych przedstawicielek tego nurtu – Margaret Mead, w drugiej połowie XX wieku, sformułowała tezę o zmianie roli poszczególnych pokoleń (dziadkowie–rodzice–dzieci) w przekazie treści kulturowych: od modelu postfiguratywnego, poprzez kofiguratywny, do prefiguratywnego (2000). Na procesach tych zaważyły przekształcenia źródeł mocy społecznej (habitatu), intensyfikacja komunikacji oraz wzrost populacji (Marody, Giza-Poleszczuk 2004).

Współcześni badacze podkreślają rolę transmisji w formowaniu kulturowych cech i norm, przejawiających się w postawach wobec rodziny, w praktykach związanych z płodnością, czy zachowaniach na rynku pracy. Jednak najwięcej uwagi w studiach teoretycznych i empirycznych poświęca się międzypokoleniowej żywotności cech religijnych i etnicznych (Bisin, Verdier 2005: 2). W tym miejscu warto przywołać rozważania Pierre'a Bourdieu na temat struktur długiego trwania, których podstawowymi nośnikami pozostają: rodzina, kościół i szkoła. Mają one znaczący wpływ na podtrzymywanie tożsamości zbiorowych (Bourdieu 2004; Sroczyńska 2015: 51–75). W koncepcji Basila Bernsteina akcent pada na selektywne funkcje kodów językowych, przekazywanych w rodzinie i w szkole, które przekładają się na umiejscowienie w strukturze społecznej (Bernstein 1990; Bielecka-Prus 2010). Jednocześnie podkreśla się, że spośród tradycyjnych agend socjalizacyjnych to właśnie szkoła, lokowana między poziomem interakcyjnym a płaszczyzną makrospołeczną (Tillmann 2005) jest relatywnie najbardziej otwarta na wprowadzanie i upowszechnianie nowych treści kulturo-

wych, modyfikujacych kody transmisji pokoleniowej. Z kolei środki masowego przekazu, a zwłaszcza tzw. nowe media, oraz filtrujace ich przekaz grupy rówiešnicze stanowią najbardziej dynamiczne komponenty procesu socjalizacji i przeobrazeń relacji międzygeneracyjnych ukierunkowanych na prefiguratywność.

W tekście podjęto problematykę znaczenia rytuałów jako istotnego wymiaru pamieci zbiorowej, a zarazem pasa transmisyjnego, w zapewnieniu ciągłości pokoleniowej. Sformułowano tezę, że w rytuałach, ujmowanych jako praktyki pamieci, odwołanie do kategorii *sacrum* jest niezbędne. Co prawda *sacrum* świeckie pełni istotną rolę w konstruowaniu podstaw rytuałów jako praktyk pamieci, jednak treści nawiązujace do *sacrum* religijnego, tak w sferze aksjologicznej, normatywnej jak i symbolicznej, wzmacniają rangę tego typu rytuałów. Dotyczy to przede wszystkim praktyk upamiętniania, a także obrzędów podkreślajacych związki ze zbiorowością narodową. W kontekście badań autorskich, prowadzonych wśród młodzieży u progu dorosłości, w regionie o słabszym potencjale modernizacyjnym wykazano, że rytualne orientacje nabyte w okresie socjalizacji pierwotnej (rodzina) tworzą rodzaj pasa transmisyjnego dla uczestniczenia w różnego typu rytuałach, a brak takich kompetencji utrudnia świętowanie tego, „co niecodzienne” (Sroczyńska 2013)<sup>1</sup>. Jednocześnie zwiększa się rola innych agend socjalizacyjnych (*peer groups*, nowych mediów) oraz czynników pozainstytucjonalnych wydarzeń społecznych i osobistych doświadczeń, które prowadzą do bardziej „płynnej”, krótkotrwałej stygmatyzacji rytualnej (Zaręba 2012: 483–489).

Jak twierdzi polski antropolog Marian Filipiak, „rytuał pełni nadal ważną rolę zarówno w życiu społeczeństw pierwotnych, jak i cywilizowanych. I tak jak ludzie są skazani na obecność mitu, podobnie skazani są na istnienie rytuałów w ich codziennym życiu” (Filipiak, Rajewski 2006: 16). Procesy modernizacyjne, a zwłaszcza ponowoczesność, tworzą konteksty sprzyjajace redefiniowania rytuałów w ich warstwie komunikacyjnej i performatywnej. W warunkach dyferencjacji pamieci, z jednej strony – silniejsza staje się tendencja do poszukiwania i rewitalizacji wspólnych wyobrażeń i wzorów zachowań, z drugiej zaś – pluralizm świata wartości i społecznych oddziaływań rekomenduje partykularyzm znaczeń i modeli praktyk rytualnych. Niemniej w kulturowej przestrzeni ambiwalencji rytuały wspólnotowe (np. narodowe,

<sup>1</sup> Badania (wykorzystujace strategię triangulacyjną) przeprowadzono pod koniec I dekady XXI wieku, na reprezentatywnej próbie młodzieży maturalnej regionu świętokrzyskiego. W badaniach towarzyszących wzięli udział przedstawiciele pokolenia rodziców i nauczyciele.

państwowe, religijne) odgrywają dominującą rolę, zaś rytuały grup mniejszościowych – rolę drugorzędną, choć niezwykle istotną z punktu widzenia żywotności i wymiany społecznej (Dziemidok 2008: 139–152).

Skoro kultura jest skumulowanym doświadczeniem przekazywanym z pokolenia na pokolenie w drodze pozagenetycznego dziedziczenia, a jej *raison d'être* pozostaje sfera symboliczna, to posiada ona znaczący wpływ na praktyki rytualne, sposoby ich odtwarzania w kontekście horyzontalnym i wertykalnym, charakter modyfikacji, i zanikania. O ile w przednowoczesnych społeczeństwach „losu” rytuały pełniły przede wszystkim rolę stabilizującą i umożliwiającą odtwarzanie porządku społecznego w kontekście „jednej”, zakorzenionej w micie/religii pamięci przeszłości (więź typu *descent*), o tyle w nowoczesnych społeczeństwach „wyboru”, a zwłaszcza ponowoczesnych – „ryzyka”<sup>2</sup> sytuacja staje się znacznie bardziej skomplikowana (Giza-Poleszczuk, Marody 2006: 21–48). Nowoczesność sprzyja relacjom typu *assent*, co przekłada się na dowartościowanie rytuałów świeckich, dotyczących edukacji, pracy zawodowej i czasu wolnego. Z kolei ponowoczesność bazująca na nieznanach wcześniej technologiach (*high-tech*), procesie modernizacji i globalizacji (z jej skutkami ubocznymi), a także na znaczącej roli ekspertów (Beck, Giddens, Lash 2007; Bauman 2012) jeszcze bardziej dywersyfikuje i upłynnia „rynek” rytualny. Odwołuje się przy tym do różnych zasobów pamięci i prowadzi do jego stopniowej mediatyzacji, zasilając popkulturę.

Zdaniem socjologa Randalla Collinsa, pełne zapośredniczenie rytuałów nie jest jednak możliwe, w ten typ interakcji wpisana jest bowiem pewna forma uwspólnotowienia, oparta na bezpośredniości (2011). Antropologiczne analizy złożonych rytuałów cykli, a zwłaszcza kryzysów życia (*rites de passage*), czy opisanych przez Victora Turnera doświadczeń liminalności w procesie rytualnym, są tego dobrą egzemplifikacją. Zdaniem tego badacza elastyczność i ruchliwość współczesnych stosunków społecznych może tworzyć lepsze niż w przeszłości warunki do wyłaniania się szczególnej egzystencjalnej modalności. Tworzy ją *communitas*, która jest naprzemienną fazą w relacji do struktury w dialektycznym procesie, jaki stanowi społeczeństwo (Turner 2005).

---

<sup>2</sup> Autorka odwołuje się do modeli społeczeństw: „losu”, „wyboru” i „ryzyka”, w kontekście terminologii zaproponowanej przez Petera Bergera i Ulricha Becka.

## Konteksty interpretacji rytuałów

Badacze podkreślają, że rytuały są czynnościami o ustalonej formie, z którymi wiąże się wewnętrzny lub zewnętrzny przymus realizacji, a wiele z nich jest aktami o znacznej doniosłości społecznej. Rytuły, widziane z perspektywy większych układów społecznych, sprzyjają łagodzeniu, a niekiedy niwelowaniu konfliktów i niepokojów, ułatwiają przyporządkowanie emocji (tego, co irracjonalne) zracjonalizowanym dążeniom i celom społecznym. Pozostają także skuteczną metodą socjalizacji, umożliwiając inkulturację i samoadaptację jednostek. Rytualizacja umożliwia aktorom społecznym kształtowanie, negocjowanie i formułowanie swej fenomenologicznej egzystencji jako istot społecznych, kulturalnych i moralnych (Bellah 2001: 31–44). Podstawową funkcją rytuału jest jego rola komunikowania, potwierdzania i symbolicznego odgrywania porządku społecznego, wskazywania na ciągłość między przeszłością i teraźniejszością (por. Hervieu-Léger 1999).

W tym kontekście można mówić o apotropaicznym wymiarze rytuału, podkreślającym „moc” ładu społecznego jako przeciwstawienia przygodności. W ważnej kategorii obrzędu, jaką stanowi kult religijny, akcentuje się zorientowanie na substancjalne *sacrum*, umożliwiające dostarczenie całościowej perspektywy codziennemu życiu, a zacieranie granicy między *sacrum* a *profanum* we współczesnych społeczeństwach, zagraża degradacją kultury (Kołakowski 1984; Campbell 1994). *Sacrum* można jednak ujmować w sposób inkluzywny, funkcjonalny, pojawia się wtedy w postaci wartości uznawanych za nadrzędne w danym społeczeństwie (zbiorowości) lub w formie zindywidualizowanych interpretacji tego, co ultymatywne, sensotwórcze (np. familizmu, seksualności, samorealizacji, jednostkowej mobilności), stając się odniesieniem dla różnego typu aktów rytualnych (por. Luckmann 1996; Massignon 2007: 573–582).

W studiach nad rytuałem można wyróżnić kilka płaszczyzn: jego społeczny wzorzec, strukturę społeczną uczestników, doświadczenia, motywacje i symbole ujawniające się w świadomości działających oraz funkcje rytuału (jawne i ukryte). Klasyfikacje obrzędów nie mają charakteru rozłącznego, ekskluzywnego. Ze względu na obecność pierwiastka *sacrum* (w rozumieniu substancjalnym), jego współwystępowanie z *profanum* lub zanikanie, oprócz wspomnianych już rytuałów religijnych można przedstawić rytuały cywilne (państwowe, narodowe, społeczno-zawodowe, regionalne i lokalne), estetyczne, a także cyklów i kryzysów życia (Piwowarski 1983: 5–85). Inne typologie odwołują się do rozmaitych dymensji kultury, sposobów jej transmisji, rodzajów

zbiorowości, czasu trwania, celów, czy współwystępowania sfery prywatnej i publicznej (Maisonneuve 1995). Rytuały gwarantują ciągłość pamięci pokoleniowej, ale i transgresyjności ludzkiej natury, gdyż stają się obiektem wyboru i czynności jednostkowych (Mach 2000: 355–357). Obecność różnych typów obrzędów w warunkach współczesnych społeczeństw pozostaje zatem świadectwem swoistego, nieusuwalnego napięcia pomiędzy strukturą społeczną a działaniem, pomiędzy tym, co zinstytucjonalizowane, a tym, co podlega prywatyzacji. Rytuały, postrzegane jako praktyki pamięci zbiorowej, mogą zostać osadzone w rozmaitych, komplementarnych perspektywach badawczych, m.in.: dramaturgicznej, funkcjonalnej, komunikacyjnej lub integralnej (por. Sroczyńska 2013).

## Pamięć zbiorowa w odświeżeniu ponowoczesnej

John Weiler, analizując stan europejskiej konfiguracji kulturowej, w kontekście tego, co łączy, i tego, co różnicuje stosunek zbiorowości państwowych oraz narodowych do wartości chrześcijańskich podkreślał: „I jak demokracja zakłada istnienie *demos* (jakkolwiek termin ten zdefiniujemy), tak wspólnota i tożsamość zakładają istnienie pamięci, czyli historii” (2003: 21). O ile historia, czy też raczej historie wspólnot narodowych, mogą być przedmiotem żmudnych (niejednokrotnie poddawanych ideologicznej presji państwa), niekiedy kontrowersyjnych w swoich rezultatach dociekań naukowych, o tyle pamięć historyczna czy społeczna łączy się (w szerszym rozumieniu) z pojęciem tradycji (Edensor 2004). Ta ostatnia może być identyfikowana z pewnymi obszarami kultury symbolicznej [M.S.], a więc z czynnością transmisji, dobrami, które jej ulegają, oraz stosunkiem danego pokolenia do przeszłości (por. Szacki 1971). Zwraca się uwagę, że w wypadku tradycji ważna jest nie tyle cała przeszłość danej społeczności, ile to, jak społeczeństwo swoją przeszłość przeżywa w teraźniejszości. Piotr Sztompka zaznacza, że tradycję tworzą „[...] tylko te elementy z przeszłości, które zostają wybrane i w szczególny sposób wyróżnione przez współcześnie żyjących ludzi” (Sztompka 2002: 248). Dziedziczenie tradycji kulturowej jest możliwe dzięki fizycznej trwałości urządzeń materialnych, pamięci idei, przekonań, poglądów, symboli i języka, kodyfikacji wartości i norm, np. w aktach prawnych oraz w ciągłości utrwalonych, powtarzanych praktyk (w tym szczególnie rytuałów), będących nośnikami wzorców.

Nierzadkie są także przypadki konstruowania lub pozorowania tradycji (znień postaci lub wydarzeń historycznych), która ulegając pro-

cesowi transmisji kulturowej, nabiera znamion prawdziwości, zgodnie ze słynnym teorematem socjologicznym W. Thomasa, według którego, jeśli ludzie uważają pewne rzeczy za realne, to są one realne w swoich konsekwencjach. Przekonania, symbole i rytuały powiązane ze wspólnotą narodową bywają w dużej mierze podatne na takie zabiegi. Potrzeba silniejszej identyfikacji członków społeczeństwa z przekazywaną kulturą niejednokrotnie „usprawiedliwia” nawiązywanie do pewnych faktów z przeszłości, po to, by je przetworzyć w zupełnie nowy sposób. Kwestie te dotyczą bardziej pamięci społecznej o charakterze emocjonalnym niż pamięci historycznej sięgającej do krytycznie zweryfikowanych źródeł: „Odwoływanie się do przeszłości w jakichkolwiek sprawach jest skuteczne tylko wówczas, gdy w potocznej świadomości elementy przeszłości <będące w użyciu> postrzegane są jako (mniej więcej) prawdziwe” (Szpociński, Kwiatkowski 2006: 25). Instytucje socjalizacyjne poprzez język rzeczowej narracji i wykazywanie fałszywości pewnych przekonań mogą jednak osłabiać emocje podsycające konflikty.

Pamięć zbiorowa działa na rzecz tożsamości grupowej poprzez świadomość wspólnej, sakralizowanej przeszłości jako przekaz nieobojętnych emocjonalnie wartości i wzorów zachowań oraz jako zbiór symboli tworzących specyficzny „język” (identyfikujący wspólnotę i pozwalający odróżnić „swoich” od „obcych”), do którego należą m.in. flaga, hymn i godło. Inna funkcja pamięci zbiorowej to legitymizacja nie tylko samego istnienia zbiorowości, lecz także (niezależnie od stosunku do nich) jej struktur dominacji i form władzy politycznej, czego optymalną reprezentacją jest państwo. Treści pamięci zbiorowej są dostępne dzięki edukacji szkolnej i mass-mediom, a także poprzez różne działania upamiętniające ważne wydarzenia – uroczyste obchody rocznic, wmurowywanie tablic pamiątkowych, stawianie pomników. Jednak podstawową drogą przekazu pamięci alternatywnych (odmiennych wobec oficjalnie upowszechnianych) są przekazy ustne świadków wydarzeń (np. w gronie rodzinnym) oraz historyków-amatorów<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Za najbardziej wiarygodne źródło informacji o przeszłości uznawani są bezpośredni świadkowie zdarzeń, przed historykami i środkami masowego przekazu (telewizją) (Szacka 2006: 32–66; Szpociński, Kwiatkowski 2006: 9–26).

## Rytuály jako praktyki pamięci w przestrzeni społecznej

Jeśli przyjrzymy się rytuałom jako praktykom, a zarazem nośnikom pamięci przeszłości, to nieodparcie nasuwa się odniesienie do problematyki związanej z upamiętnianiem, a zarazem artykułowaniem, wartości istotnych dla identyfikacji narodowej. Praktyki komemoracyjne mogą być analizowane w ramach socjologicznej koncepcji łańcuchów rytuałów interakcyjnych Randala Collinsa (zwłaszcza jeśli umieścimy je w kontekście oryginalnego modelu badawczego) jako jedno z tych zjawisk życia codziennego współczesnego społeczeństwa, które posiada znaczenie socjalizacyjne i transmisyjne w kontekście międzygeneracyjnym (Collins 2011). Udana rytuały interakcyjne o charakterze komemoracyjnym, skupione wokół określonych treści kultury symbolicznej, poruszają emocjonalnie, wywołują swoiste ‘zarażenie’ psychiczne, kreują więzi, będące w stanie oddziaływać na kolejne łańcuchy rytualne (sprzyjać ich odtwarzaniu, krążeniu społecznemu), czy wreszcie mogą mobilizować twórczy potencjał jednostek.

Jest to tym bardziej istotne, jeśli pamięć o bohaterach była zacieraana, usuwana z *residuum* kulturowego dziedzictwa lub poddawana ideologicznej manipulacji, niezależnie od żywej pamięci świadków tamtych wydarzeń i potrzeby sprawiedliwości społecznej. Sytuacja ta dotyczy m.in. żołnierzy podziemia antykomunistycznego w Polsce, którzy wbrew ustaleniom jałtańskim podjęli na przełomie lat 40. i 50. walkę skazaną na niepowodzenie. Inny przykład stanowią rytuały komemoracyjne ofiar stanu wojennego w Polsce, związane z tragicznymi wydarzeniami w kopalni Wujek w grudniu 1981 roku, które mogą być swoistym „pomostem” o charakterze społeczno-politycznym (antykomunistycznym), regionalnym, zawodowym (związanym ze Śląskiem i odwołującym się do etosu górniczego). Zdaniem historyka Jana Żaryna: „krzyż jest właściwym symbolem upamiętnienia Polaków mordowanych i zabijanych w różnych okolicznościach” (2017), co wynika z wymiaru kulturowego i długiego trwania narodów (jak w wypadku polskiego i ukraińskiego), a nie ze zmiennej rzeczywistości politycznej. Brak takiej formy rytualizacji komemoracyjnej jest postrzegany jako przejaw barbaryzacji cywilizacyjnej. Polskie groby znajdują się w całej przestrzeni geograficznej byłego Związku Radzieckiego, ale także w świecie Zachodu, od Nowej Zelandii po USA i Kanadę. Pamięć zbiorowa przechowywana jest nie tylko w mikrostrukturach rodzinnych i lokalnych (w tym Kościoła i szkoły), jej ciągłość musi być wspierana instytucjonalnie (także edu-



kacyjnie i medialnie), do czego w znaczący sposób przyczynia się Rada Ochrony Pamięci Walki i Męczeństwa oraz Ministerstwo Kultury i Instytut Pamięci Narodowej.

Z kolei we współczesnych politycznych spektaklach, co sugeruje Jeffrey Alexander (2009: 467–524), odkrywamy dynamikę współwystępujących ze sobą czynników – rozbudowanej, teatralnej formy i towarzyszącej jej potrzeby uwiarygodnienia, za którą na ogół owa forma nie nadaża, monitorując własne, nieustanne przekształcenia. Teatralizacja współczesnej sceny politycznej jest bardzo wyraźna, choć nie zawsze uświadamiana przez publiczność, a u podstaw wielu nasyconych emocjami praktyk rytualnych znajdują się celowe działania, wyreżyserowane dla osiągnięcia wartościowo bądź racjonalnie zdefiniowanych celów. W typologii Mertonowskiej można je ujmować w kontekście funkcji jawnych i/lub ukrytych. Niektóre rytuały polityczne, będące wyrazem postaw obywatelskich, sięgają do znanych z przeszłości skryptów marszy protestacyjnych. Wyposażone w nową bądź zaktualizowaną symbolikę, odwołującą się do unieważnianego, zdaniem uczestników, dyskursu aksjologicznego, mogą wpływać na destrukcję (bądź podtrzymywanie) systemu (systemu) społecznego. Na skutki interakcji rytualnych, które Randall Collins nazywa udanymi lub nasyconymi (*Ibidem*), należy patrzeć z wielostronnej perspektywy (przykładem mogą być „miesięcznice smoleńskie”, upamiętniające tragiczne wydarzenie – katastrofę lotniczą z 10 kwietnia 2010 roku, kiedy zginęli przedstawiciele najwyższych władz państwowych Rzeczypospolitej Polskiej). Rytuał odwoływał się zarówno do wartości narodowych, religijnych, komemoracyjnych, jak i politycznych (w tym również, co nie zawsze było uświadamiane, oddziaływał integrująco na struktury partyjne Prawa i Sprawiedliwości, legitymizujące obecną władzę państwową oraz jej zwolenników).

Wydaje się, że współczesne młode pokolenia, pozbawione niekwestionowanych przewodników, bardziej niż w przeszłości pozostają otwarte na rekonstruowanie elementów tradycji kulturowej i tworzenie z nich mniej lub bardziej zindywidualizowanych układanek świata społecznego, czyli tzw. tożsamościowych puzzli. Globalizacji, postrzeganej jako proces przebiegający od góry, towarzyszy reakcja w postaci renesansu lokalności, nasilonych poszukiwań własnej, „małej ojczyzny”. Zależność globalności i lokalności – jak zauważa Marian Kempny – przeobraża obie strony tej relacji i „choć wszyscy żyjemy życiem lokalnym, nasze fenomenologiczne światy w swej zasadniczej części są prawdziwie globalne [...]” (2003: 476). Rytuály narodowe (przykład obrzędów mieszanych) mogą być rozpatrywane w kategorii obszaru „ży-

wej” kultury narodowej, którą należy rozważać jako część uniwersum kulturowego, powiazaną relacjami syntagmatycznymi. Z jednej strony wyznacza ją oś paradygmatyczna, związana z takimi obszarami kultury, jak: język, literatura, wiedza i nauka, religia, obyczaje, z drugiej zaś – oś syntagmatyczna, wyłączająca sfery alienacji, czyli kultury obce, ignorowane i odrzucane, oraz sfery uniwersalizacji, czyli przyswojone kultury odmienne i nierodzime (por. Kłoskowska 1996; Szpociński 2011: 73–84).

Na początku XXI wieku Polacy najczęściej wskazywali właśnie na „małą ojczyznę” jako najsilniejsze źródło samoidentyfikacji, ponad połowa respondentów czuła się przede wszystkim związana ze swoją społecznością lokalną, miejscem zamieszkania. Tylko ponad jedna piąta badanych na pierwszym miejscu stawiała identyfikację z terytorium narodowym (cały kraj, Polska), a niewielki odsetek (15%) z regionem lub krainą zamieszkania bądź pochodzenia. Znikomą grupę stanowili Polacy (2%), którzy postrzegali siebie przede wszystkim jako Europejczyków (obywateli Europy). Poczucie dumy narodowej miało charakter powszechny (88%), przy czym połowa badanych zadeklarowała silne natężenie takiej postawy. Dumę z polskości mniej wyraziście reprezentowały osoby młodsze, lepiej wykształcone, o słabszej religijności i nie identyfikujące się z prawicowymi poglądami politycznymi, przede wszystkim zaś mieszkańcy największych miast (CBOS 2002: 1–4).

Przeważało tradycyjne rozumienie patriotyzmu, odwołujące się do miłości do ojczyzny (49%), działań dla dobra kraju (24%), walki w jego obronie oraz kultywowania tradycji i szacunku dla symboli (13%). Mniej popularne było myślenie w kategoriach aktywności lokalnej, pomocniczości, partycypowania w demokracji. Młodszy respondenci relatywnie rzadziej utożsamiali patriotyzm z przekazywaniem wartości religijnych, szacunkiem do prawa, rzetelnością zawodową, a także z zaangażowaniem publicznym (CBOS 2008: 1–8)<sup>4</sup>. Podobne wnioski można było wysnuć, odwołując się do badań jakościowych, prowadzonych w środowisku młodzieżowym (uczniowie, studenci). W świadomości młodych ludzi ujawniało się bezkonfliktowe współistnienie sprzecznych fenomenów, co w analizowanym kontekście łączyło się z jednej strony – z postrzeganiem, a zarazem deprecjonowaniem Polski jako „gorszego segmentu” zachodniej cywilizacji (miejsca nieprzychylnego młodemu), z drugiej zaś – z potrzebą identyfikowania się z polskością poprzez osobiste zakorzenienie i sentyment wolny od skojarzeń pań-

<sup>4</sup> Zdaniem niemal trzech czwartych respondentów Polacy okazali się największymi patriotami podczas okupacji 1939–1945 (Ibidem).

stwowo-politycznych. Te bardziej subiektywne niż obiektywne kryteria (bez występowania jakiegokolwiek niższości czy poczucia wstydu) służą tożsamościowej legitymizacji wśród obcych. Relatywnie rzadko patriotyzm kojarzył się z postawą obywatelską i z działaniem na własnym terenie na rzecz „dobra wspólnego” (Świda-Zięba 2005: 60–71).

W ciągu prawie czternastu lat w społeczeństwie polskim nastąpił wzrost poczucia dumy narodowej (do 75% wskazań), choć uczniowie i studenci odczuwają ją relatywnie rzadziej lub wcale (35%), a patriotyzm objawia się przede wszystkim w podejmowaniu działań wychowawczych (wpajanie dzieciom miłości do ojczyzny), pielęgnowaniu tradycji (w tym rytuałów – M.S.), w znajomości historii własnego kraju, okazywaniu szacunku symbolom narodowym (godłu, fladze i hymnowi), w poszanowaniu i przestrzeganiu prawa oraz w udziale w wyborach (CBOS 2016). W 2017 roku Dzień Niepodległości (11 Listopada) był wyjątkowy dla 62% badanych, którzy podkreślali jego wagę w historii Polski oraz wymiar integracyjny w kontekście wspólnoty narodowej i spotkań z bliskimi, dla części respondentów istotny był także związek obchodów z rytuałami religijnymi (*Świętowanie niepodległości... 2018*)<sup>5</sup>. Zainteresowanie uroczystościami pojawia się również w kontekście przekazu rodzinnego, edukacji szkolnej i zaangażowania w ruch harcerski. Jednocześnie 58% respondentów zadeklarowało chęć wzięcia udziału w obchodach setnej rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości (*Ibidem*).

Dla zdecydowanej większości rodaków (choć rzadziej niż w 2008 roku) patriotyzm to gotowość do walki i oddania życia za ojczyznę oraz religijne wychowanie dzieci. Interesujący jest fakt, że obecnie patriotyzm częściej utożsamiany jest z odbyciem służby wojskowej lub przejściem odpowiedniego przeszkolenia, kibicowaniem polskim sportowcom, płaceniem podatków oraz działaniem na rzecz społeczności lokalnej (CBOS 2016: 2–10). Mianem patriotów określa się aż 88% dorosłych Polaków, jednak połowa z nich ma trudności z identyfikowaniem treści ujmowanych jako nacjonalistyczne. Nieco ponad jedna piąta tych, którzy dostrzegają różnicę, definiuje patriotyzm jako coś pozytywnego, a nacjonalizm – negatywnego (*Ibidem*: 11–20).

Wydaje się, że treści związane z patriotyzmem należą w młodym pokoleniu do dwóch nie komunikujących się ze sobą sfer myślenia i wartości społecznych. Jedną z nich stanowią wzory przekazywane m.in. przez media i grupy rówieśnicze i stanowiące na ogół nieuświa-

---

<sup>5</sup> Badanie sondażowe (CATI) przeprowadzono w dniach 13–16.11.2017 roku, przez firmę GfKPolonia, na próbie losowej 1000 Polaków w wieku 15+.

damiany w swoich funkcjach kod komunikacji, w myśl którego: „Narodowość nie jest we współczesnym życiu czymś dalekim, lecz żyje w ‘naszych’ małych słówkach, w bliskich, przyjmowanych jako coś naturalnego dyskursach” (Billig 2008: 464). Z drugiej strony w grę mogą wchodzić zbiorowe wyobrażenia narodu, ojczyzny, patriotyzmu lub państwa (tzw. świętości świeckie w rozumieniu Maxa Schelera – por. Brzozowski 1995), jak i przekonania odnoszące się do cykli i faz ludzkiego życia (np. związane z inicjacją do dorosłości), podkreślające zarówno pożądaną zmianę społecznego statusu, jak i tożsamościowych identyfikacji<sup>6</sup>. Są one w znacznej mierze kształtowane przez rodzinę i instytucje edukacyjne (w mniejszym stopniu przez Kościół katolicki). Przywoływany już socjolog Michael Billig zauważa, że „Dziś nie potrzeba wcale oficjalnych obchodów, by powiewać flagą narodową. Odwoływanie się do dziedzictwa narodowego jest świetnie prosperującym interesem, a udany marketing przeszłości narodowej zmienia ją w związany z czasem wolnym towar. ‘Zaplanowana nostalgia’, szczególnie o zabarwieniu narodowym (np. w czasie imprez sportowych – M. S.), określana jest jako wyróżniająca cecha współczesnej kultury zachodniej” (Ibidem: 450).

## Rytuály w transmisji pokoleniowej – dylematy

Co zmieniło się na przestrzeni ostatnich lat w świadomości i zachowaniach przedstawicieli starszego i młodszego pokolenia Polaków? Czy mamy do czynienia ze wzrostem znaczenia tendencji partykularnych, przeciwstawiających się procesom globalizacyjnym, utrwalającym nierówności ekonomiczne, społeczne i kulturowe (Bauman 2012), co z kolei przekłada się na dowartościowanie wspólnoty narodowej i związanych z nią rytuałów? Czy też może odwrotnie – w grę wchodzi poszerzenie roli tego, co uniwersalne i kosmopolityczne, dystansujące się do pierwotnych więzi, do korzeni? A może procesy te zachodzą równoległe i zmieniają w sposób, z którego nie do końca zdajemy sobie jeszcze sprawę, oblicze współczesnego świata, także polskiego społeczeństwa? Nie ulega wątpliwości, że rytuały pozostają ważną formą i przekaznikiem pamięci przeszłości, zwłaszcza tradycji (która pojawia się w coraz to nowych odsłonach tego, co wynalezione), w nadal istot-

---

<sup>6</sup> W szerszym kontekście zjawiska te mogą być interpretowane jako wyraz potrzeby religijnej, a więc kosmizacji świata i zaprzeczenia czysto immanentnej naturze zdarzeń (Eliade 1999).

nej transmisji pokoleniowej (Hervieu-Léger 1999; Hobsbawm, Ranger 2008). Różne typy rytuałów: religijne, mieszane i świeckie, obrzędy i ceremonie – łączą to, co społeczne i jednostkowe, służąc uzewnętrznianiu ludzkich uczuć i postaw, pobudzając poczucie współuczestnictwa i tożsamości, wpływając na podtrzymywanie, destrukcję bądź rekonstrukcję systemu społecznego.

Przemiany zachodzące w Polsce z jednej strony osłabiają efekty tradycyjnej socjalizacji, z drugiej zaś – rewitalizują poszukiwania tożsamości w odwołaniu do przeszłości. Niemniej ciągłość transmisji kulturowej rozpatrywana na płaszczyźnie wartości i „praktyk” jawi się niejednoznacznie. Widoczne jest różnicowanie się stosunku młodego pokolenia do treści dających podstawy identyfikacji z grupą wyznaniową, narodem i państwem (*model 'reprezentacji'*, vs *model 'wyboru' / 'odrzućenia'*) (Wójtowicz 2004; Sroczyńska 2013). Choć Kościół katolicki nadal wyraża swoje stanowisko w sprawach ważnych dla życia społecznego, jego głos wydaje się słabiej słyszalny niż w przeszłości. W dokumencie Komisji Episkopatu Polski (KEP) zwraca się uwagę na kwestie dotyczące relacji między patriotyzmem a nacjonalizmem: „prawdziwy patriota nie zabiega nigdy o dobro własnego narodu kosztem innych”. Podczas gdy nacjonalizm to forma egoistycznej ideologii, ukierunkowanej na pochodzenie bądź wyznanie, posługującej się niejednokrotnie językiem, który dzieli ojczyznę i współobywateli, o tyle patriotyzm konkretyzuje się w postawie obywatelskiej, w trosce i pracy dla wspólnego dobra, przy czym rodzina pozostaje „pierwszą szkołą miłości” (*Chrześcijański kształt patriotyzmu*, 2017)<sup>7</sup>. Orientacje rytualne nabyte w okresie socjalizacji pierwotnej, przede wszystkim w rodzinie (z racji udziału w religijnych rytuałach przejścia i wielkich świętach), tworzą rodzaj „pasa transmisyjnego” do uczestniczenia w różnego typu praktykach, a brak takich kompetencji utrudnia świętowanie tego, co niecodzienne<sup>8</sup>. Jednocześnie zwiększa się rola innych czynników: *peer groups*, szkoły, mediów, a także indywidualnych doświadczeń i społecznych wydarzeń, które mogą zarówno wzmacniać,

<sup>7</sup> Choć dokument przygotowany przez Radę ds. Społecznych ma charakter ramowy, warto odnieść się do niektórych poruszanych kwestii, jaką jest m.in. polityka historyczna państwa. Zdaniem autorki w tekście zbyt słabo zaakcentowano potrzebę odniesienia do prawdy i rolę przedstawicieli świata kultury, podkreślając z kolei „nadużywanie i instrumentalizowanie pamięci historycznej w bieżącej konkurencji i rywalizacji politycznej”. W kontekście rekonstrukcji historycznych wykazano się pewną dozą nieznajomości specyfiki funkcjonowania młodego pokolenia, „zanurzonego” w popkulturowych obrazach i medialnym uspołecznieniu – wszak rekonstrukcje to przykład uczestnictwa w „żywej” kulturze.

<sup>8</sup> Teza ta została zweryfikowana w kontekście badań autorskich przeprowadzonych pod koniec pierwszej dekady XXI wieku.

jak i osłabiać oddziaływanie agend socjalizacyjnych, także jako nośników pamięci zbiorowej.

Ważne jest to, zauważa Antoni Dudek, aby strategię polityczną nie zdominowały wychowania patriotycznego młodego pokolenia, a wiedza historyczna przekazywana w instytucjach edukacyjnych i środkach masowego przekazu była obiektywnym odzwierciedleniem historiografii, a nie „radykałnych krucjat ideologicznych” (2017). Należy o tym przypominać, gdyż w przestrzeni dyskursu występują sprzeczne narracje, dotyczące prowadzonej od kilku lat nowej polityki historycznej, prowadzonej przez rządzące ugrupowanie polityczne Prawo i Sprawiedliwość. W opinii niektórych historyków (np. A. Friszke 2017), żołnierze wyklęci weszli w obszar kreacji mitycznej, sztucznej konstrukcji, nieprawomocnie eksploatowanej ideologicznie. Obiektywna wiedza historyczna ma pobudzać refleksyjność, poczucie dumy narodowej, a jednocześnie sprzyjać krytycznemu namysłowi nad przeszłością. Interesujące jest to, że młodzież docenia znaczenie szkoły jako instytucji dbającej o zachowywanie różnych rytuałów, także tych związanych z młodzieżowym świętowaniem. „Na nauczycielach i wychowawcach na każdym poziomie – zauważają twórcy deklaracji paryskiej *Europa w jaką wierzymy* – spoczywa obowiązek pamięci. Powinni oni czerpać dumę ze swojej roli jako mostu łączącego przeszłe pokolenia z tymi, które nadejdą. Należy odnowić wysoką kulturę europejską, ustalając za wspólny standard wzniosłość i piękno; odrzucając zaś degradację sztuk i sprowadzanie ich do politycznej propagandy. Będzie to wymagało ukształtowania nowego pokolenia mecenasów. Korporacje i biurokracje okazały się bowiem marnymi mecenasami sztuki” (2018).

„Żywa kultura” związana ze zbiorowością narodową może pojawiać się w kontakcie bezpośrednim, w ramach układu pierwotnego – w rodzinach, w grupach rówieśniczych, w społecznościach lokalnych (np. patriotyczne graffiti lub przywracanie w świadomości Polaków znaczenia Narodowego Dnia Pamięci „Żołnierzy Wyklętych”, który przypada 1 marca, w formie działań grup rekonstrukcyjnych)<sup>9</sup>. „Żywa kultura” może być związana z animacją instytucjonalną, a także objawiać się w kostiumie kultury masowej i popularnej – w Internecie (np. w zakresie blogowania, w kontekście rytuałów świątecznego biesiadowania, czy czczenia pamięci „żołnierzy wyklętych” poprzez wpisy „pro memoria”, zapalanie wirtualnych zniczy), poprzez aranżowanie w świecie

<sup>9</sup> W 2011 roku polski parlament ustanowił ten dzień w hołdzie bohaterom antykomunistycznego podziemia, którzy walcząc o prawo do samostanowienia i urzeczywistnienia dążeń demokratycznych społeczeństwa polskiego, przeciwstawili się sowieckiej agresji i narzuconemu siłą reżimowi komunistycznemu.

rzeczywistym akcji społecznych, kulturalnych i edukacyjnych, jak choćby cieszącego się coraz większym zainteresowaniem biegu pamieci „Tropem Wilczym”.

W kontekście upominania się o prawdę historyczną najbardziej efektywne wydają się działania prowadzone jednocześnie w Internecie i rzeczywistości. Przykładem może być akcja informacyjna, będąca zarazem symbolicznym protestem wobec używania przez zagraniczne media sformułowania „polskie obozy śmierci”. Na początku 2017 roku mobilny billboard z napisem „Death Camps Were Nazi German” przejechał trasę z Niemiec przez Belgię (Bruksela) do Wielkiej Brytanii (Londyn), wzbudzając zainteresowanie mediów i zaciekawienie przechodniów. Na podświetlonym billboardzie widniała brama obozu Auschwitz, w którą wpisano kontur jednoznacznie kojarzący się z wizerunkiem Adolfa Hitlera. Obok grafiki umieszczono napisy „Death Camps Were Nazi German” oraz „ZDF Apologize!”<sup>10</sup>.

Przejawy inicjatyw o charakterze twórczym można odnaleźć także na poziomie jednostkowym – w ramach kultury osobistej i konstruowania tożsamości, choćby w zakresie projektowania i wykonywania odzieży, pomimo faktu, że samo zjawisko posiada szerszy, społeczny zasięg i jest identyfikowane z popkulturowym patriotyzmem modowym w środowisku młodzieży. Młodzi ludzie nie chcą być biernymi odtwórcami narzuconych odgórnie, legitymizowanych tradycją praktyk rytualnych. Pragną być współorganizatorami zdarzeń, ich twórcami, zaświadczać w ten sposób (mocniej niż starsze pokolenia) o drugiej, mniej dostrzegalnej, transgresyjnej naturze tych uniwersalnych aktów.

## Bibliografia

- Alexander J.C. (2009), *Pragmatyka kulturowa: performanse społeczne między rytuałem a strategią*, [w:] *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*, A. Manterys, J. Mucha (red.), Wydawnictwo NOMOS, Kraków: 467–524.
- Bauman Z. (2012), *Straty uboczne. Nierówności społeczne w dobie globalizacji*, przeł. H. Justyn, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Beck U., Giddens A., Lash S. (2009), *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

<sup>10</sup> Zupełnie inny charakter miał happening pod bramą obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu, który odbył się w tym samym roku. Kilkunastu uczestników, pochodzących z różnych krajów rozebrało się do naga, jak argumentowali – w imię miłości – i zabili jagnię na oczach zwiedzających. Ta głęboka dekonstrukcja znaczeń, naruszająca tradycyjne odniesienia holocaustu do „religii” wzbudziła społeczne potępienie, także przywołała możliwość zastosowanie sankcji karnych.

- Bellah R.N. (2001), *The Ritual Roots of Society and Culture*, [in:] *Handbook of the Sociology of Religion*, M. Dillon (ed.), University Press, Cambridge: 31–44.
- Bernstein B. (1990), *Odtwarzanie kultury*, przeł. Z. Bokszański, A. Piotrowski, PIW, Warszawa.
- Bielecka-Prus J. (2010), *Transmisja kultury w rodzinie i w szkole. Teoria Basila Bernsteina*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Billig M. (2008), *Codziennie powiewanie flagą Ojczyzny*, przeł. P. Polak, [w:] *Socjologia codzienności*, P. Sztompka, B. Bogunia-Borowska (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków: 430–469.
- Bisin A., Verdier T. (2005), *Cultural Transmission*, [in:] *New Palgrave Dictionary of Economics*, Second Ed., URL=[http://www.nyu.edu/econ/user/bisina/Palgrave\\_culturaltransmission2.pdf](http://www.nyu.edu/econ/user/bisina/Palgrave_culturaltransmission2.pdf) [accessed 26.02.2017].
- Brzozowski P. (1995), *Skala Wartości Schelerowskich – SWS. Podręcznik*, Pracownia Testów Psychologicznych PTP, Warszawa.
- Bourdieu P. (2004), *Męska dominacja*, przeł. L. Kopcewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Chrześcijański kształt patriotyzmu* (2017), URL=<http://episkopat.pl/chrzescijanski-ksztalt-patriotyzmu-dokument-konferencji-episkopatu-polski-przygotowany-przez-rade-ds-spoecznych> [dostęp z dnia 29.09.2017].
- Campbell J. (1994), *Potęga mitu*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Collins R. (2011), *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, przeł. K. Suwada, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Dudek A. (2016), *Klio w okopach*, URL=<http://antoni.dudek.salon24.pl/739259,klio-w-okopach> [dostęp z dnia 14.01.2017].
- Dziemidok B. (2008), *Tożsamość narodowa a nacjonalizm w epoce globalizacji*, [w:] *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce. Szkice z antropologii polityki*, B. Szklarski (red.), Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa: 139–152.
- Edensor T. (2004), *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, przeł. A. Sadza, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Eliade M. (1999), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Filipiak M., Rajewski M. (red.) (2006), *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- URL=<https://thetrueeurope.eu/europa-w-jaka-wierzymy> [dostęp z dnia 10.03.2018].
- URL=<https://wpolityce.pl/historia/365069-nasz-wywiad-prof-zaryn-ukraina-nie-chce-nalezec-do-rzymskiej-cywilizacji-zachowuje-sie-jak-barbarzynca-w-sprawach-pamieci-histerycznej> [dostęp z dnia 2.11.2018].
- URL=<https://wpolityce.pl/polityka/364696-zalosne-wynurzenia-prof-friszke-historyk-porownuje-pis-do-ppr-i-obraza-czesc-polakow-najchetniej-cofneliby-sie-o-jakies-200-lat> [dostęp z dnia 30.10.2017].
- Hervieu-Léger D. (1999), *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Hobsbawm E., Ranger T. (red.) (2008), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Kempny M. (2003), *Globalność i lokalność – kulturowy wymiar globalizacji*, [w:] *Los i wybór. Dziedzictwo i perspektywy społeczeństwa polskiego*, A. Kojder, K.Z. Sowa (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów: 462–478.
- Kłoskowska A. (1996), *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PAN, Warszawa.
- Kołakowski L. (1984), *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] Idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn: 165–173.



- Luckmann Th. (1996), *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Mach Z. (2000), *Rytuał*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 3, Oficyna Wydawnicza, Warszawa: 355–357.
- Maisonneuve J. (1995), *Rytuły dawne i współczesne*, przeł. M. Mroczek, Wydawnictwo GWP, Gdańsk.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A. (2004), *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Giza-Poleszczuk A., Marody M. (2006), *W uwięzi więzi (społecznych)*, „Societas/Comunitas” 1: 21–48.
- Massignon B. (2007), *The European Compromise: Between Immanence and Transcendence*, “Social Compass” 4: 573–582.
- Mead M. (2000), *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, przeł. J. Hołówka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Mielicka H. (2006), *Antropologia świąt i świętowania*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce.
- Między patriotyzmem a nacjonalizmem. Komunikat z badań* (2016), BS/151, CBOS, Warszawa: 1–20.
- O tożsamości Polaków. Komunikat z badań* (2002), BS/62, CBOS, Warszawa: 1–4.
- Piwowarski W. (1983), *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 1983, t. XI/1: 5–85.
- Rappaport R.A. (2008), *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Rozumienie patriotyzmu. Komunikat z badań* (2008), BS/167, CBOS, Warszawa: 1–8.
- Sroczyńska M.A. (2013), *Młodzież w świecie rytuałów. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo FALL, Kraków.
- Sroczyńska M., (2015), *Wartości religijne i orientacje rytualne współczesnej młodzieży w refleksji socjologicznej*, „Konteksty Społeczne” 1: 56–72.
- Świętowanie niepodległości 11 Listopada 2017 roku. Wyniki z badania jakościowego i ilościowego* (2018), NCK, Warszawa: 1–46 [dostęp za: 3.0 Polska, Creative Commons, dostęp z dnia 30.09.2018]
- Szacka B. (2006), *Czas przeszły. Pamięć. Mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Szpociński A. (2011), *Antoniny Kłoskowskiej koncepcja kultury narodowej jako źródło inspiracji*, „Kultura i Społeczeństwo” 2–3: 73–84.
- Szpociński A., Kwiatkowski P.T. (2006), *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Sztompka P. (2002), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Świda-Ziemia H. (2005), *Młodzi w nowym świecie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Tillmann K.-J. (2005), *Teorie socjalizacji. Społeczność, instytucja, upodmiotowienie*, przeł. G. Bluszcz G. Miracki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Turner V. (2005), *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działania w społeczeństwie*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo UJ Kraków.
- Weiler J.H.H. (2003), *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań.
- Wójtowicz A. (2004), *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, WSS-G, Tyczyn.
- Zaręba S.H. (2012), *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne*, Oficyna Pobitno, Warszawa–Rzeszów.