

MARIA SROCZYŃSKA  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Instytut Socjologii

## Rytuály jako praktyki pamięci w transmisji pokoleniowej w refleksji socjologa religii

„Drzewo pozbawione korzeni usycha gdy tylko kończą się opady.  
Jeżeli natomiast dzięki rytuałom otworzymy własne korzenie,  
drzewo naszego życia będzie mogło przetrwać burze i okresy suszy”.  
Anselm Grün<sup>1</sup>

**Abstract:** *Rituals as the memory practices in generational transmission (in the reflection of sociologist of religion)*

In the paper author takes the rituals meaning issues as the memory practices in the sociology of religion perspective. The rituals constitute an important dimension of cultural remember, at the same time they create a “conveyor belt” in supporting of generational continuity. The chosen results of sociological researches, connected with mixed rituals: forgiveness, commemoration 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, were the basis of reflection in indirect way, too.

**Keywords:** rituals, memory practices, generational transmission, youth, sociology of religion.

---

\* UKSW, Instytut Socjologii, mariasroczyńska@wp.pl, nr ORCID 0000-0003-2993-8820.

<sup>1</sup> A. Grün, *Sztuka zachowywania umiaru*, K. Markiewicz (tłum.), Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań 2016, s. 81.

## 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 szczególności 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)<sup>2</sup>. Na procesach tych zaważyły przekształcenia źródeł mocy społecznej (habitatu), intensyfikacja komunikacji oraz wzrost populacji<sup>3</sup>. 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<sup>4</sup>. W tym miejscu warto także przywołać rozważania Pierre'a Bourdieu o strukturach długiego trwania, których podstawowymi nośnikami pozostawały: rodzina, kościół i szkoła, a obecnie także środki masowej komunikacji. Mają one znaczący wpływ na podtrzymywanie tożsamości zbiorowych<sup>5</sup>. 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<sup>6</sup>. Jednocześnie podkreśla się, że spośród tradycyjnych agend socjalizacyjnych to właśnie szkoła (lokowana między poziomem interakcyjnym a płaszczyzną makrospołeczną)<sup>7</sup> jest relatywnie najbardziej otwarta na wprowadzanie i upowszechnianie

<sup>2</sup> M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, J. Hołówska (tłum.), PWN, Warszawa 2000.

<sup>3</sup> Por. M. Marody, A. Giza-Poleszczuk, *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2004, s. 326 i n.

<sup>4</sup> Por. A. Bisin, T. Verdier, *Cultural Transmission*, New Palgrave Dictionary of Economics, Second Ed., 2005, s. 2; [http://www.nyu.edu/econ/user/bisina/Palgrave\\_culturaltransmission2.pdf](http://www.nyu.edu/econ/user/bisina/Palgrave_culturaltransmission2.pdf), [dostęp: 26.02.2017].

<sup>5</sup> Por. P. Bourdieu, *Męska dominacja*, L. Kopcewicz (tłum.), Oficyna Naukowa, Warszawa 2004; także: M. Sroczyńska, *Rytuały przejścia, nadania i zatwierdzenia w społecznej przestrzeni rodziny*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 2015, nr 4, s. 51-75.

<sup>6</sup> B. Bernstein, *Odtwarzanie kultury*, Z. Bokszański, A. Piotrowski (tłum.), PIW, Warszawa 1990; także: J. Bielecka-Prus, *Transmisja kultury w rodzinie i w szkole. Teoria Basila Bernsteina*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

<sup>7</sup> Zob. K.-J. Tillmann, *Teorie socjalizacji. Społeczność, instytucja, upodmiotowienie*, G. Bluszcz i G. Miracki (tłum.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

nianie nowych treści kulturowych, modyfikujących kody transmisji pokoleniowej. Z kolei środki masowego przekazu, a zwłaszcza tzw. nowe media, oraz filtrujące ich przekaz grupy rówieśnicze stanowią najbardziej dynamiczne komponenty procesu socjalizacji i przeobrażeń relacji międzygeneracyjnych ukierunkowanych na prefiguratywność.

W tekście podjęto problematykę znaczenia rytuałów jako istotnego wymiaru pamięci zbiorowej, a zarazem pasa transmisyjnego w zapewnieniu ciągłości pokoleniowej. Sformułowano tezę, że w rytuałach, ujmowanych jako praktyki pamięci, odwołanie do kategorii *sacrum* jest niezbędne. Niewątpliwie *sacrum* świeckie pełni istotną rolę w konstruowaniu podstaw tego typu rytuałów, jednak treści nawiązujące do *sacrum* religijnego, tak w sferze aksjologicznej, normatywnej jak i symbolicznej, wzmacniają rangę tych aktów. Dotyczy to zwłaszcza rytuałów przebaczenia, upamiętniania oraz rytuałów podkreślających związek ze zbiorowością narodową, które niejednokrotnie przybierają charakter praktyk „mieszanych”<sup>8</sup>. W kontekście badań autorskich, prowadzonych wśród młodzieży u progu dorosłości w regionie słabiej zmodernizowanym (świętokrzyskie) wykazano, że rytualne orientacje nabyte w okresie socjalizacji pierwotnej (zwłaszcza w rodzinie) tworzą rodzaj „pasa transmisyjnego” dla uczestniczenia w różnego typu rytuałach, a brak takich kompetencji utrudnia świątowanie tego co niecodzienne<sup>9</sup>. Jednocześnie zwiększa się rola innych agend socjalizacyjnych (*peer groups*, nowych mediów) oraz czynników pozainstytucjonalnych – wydarzeń społecznych i osobistych doświadczeń, które na ogół prowadzą do bardziej „płynnej”, krótkotrwałej stygmatyzacji rytualnej<sup>10</sup>.

Jak twierdził 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”<sup>11</sup>. Procesy modernizacyjne a zwłaszcza ponowoczesność tworzą konteksty sprzyjające redefiniowaniu rytuałów w ich warstwie komunikacyjnej i performatywnej. W warunkach dyferencjacji pamięci, 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. W kulturowej przestrzeni ambiwalencji rytuały wspólnotowe (np. narodowe, państwowe, religijne) odgrywają dominującą

<sup>8</sup> Por. W. Piwowarski, *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL”, 1983, t. XI, z. 1, s. 5-85.

<sup>9</sup> Por. M. A. Sroczynska, *Rytuály w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo FALL, Kraków 2013. Badania (wykorzystujące 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.

<sup>10</sup> Por. S. H. Zaręba, *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium socjologiczno-empiryczne*, Oficyna Pobitno, Warszawa-Rzeszów 2012, s. 483-489.

<sup>11</sup> *Rytuála. Przeszłość i terażniejszość*, M. Filipiak, M. Rajewski (red.), Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 16.

rolę, zaś rytuały grup mniejszościowych – rolę drugorzędną, choć niezwykle istotną z punktu widzenia żywotności i wymiany społecznej<sup>12</sup>.

Skoro kultura jest skumulowanym doświadczeniem przekazywanym z pokolenia na pokolenie w drodze poza genetycznego 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 - Rzyka<sup>13</sup>, sytuacja staje się znacznie bardziej skomplikowana<sup>14</sup>. W modelu zaproponowanym przez nowoczesny kontekst Wyboru, rozwojowi przedsiębiorczości towarzyszy potrzeba legitymizacji struktury klasowej i ideologii państwa narodowego, temu zatem podporządkowane są w dużej mierze praktyki rytualne korespondujące z polityką historyczną, choć niekoniecznie zamknięte w przestrzeni instytucji kultury wyższej. Jak trafnie zauważa Terry Eagleton (powołując się na koncepcję T. S. Eliota) – „Choć mniejszość i masy dzielą te same wartości, odbywa się to na różnych poziomach świadomości”<sup>15</sup>. Zatem odnosząc tę kwestię do analizowanego zagadnienia, zarówno elitarna kultura rytualna (bardziej świadoma, o wyższym stopniu specjalizacji), jak i masowa przenikają się wzajemnie, krzyżują, a ruch w obrębie kultury jest rodzajem ożywczej cyrkulacji<sup>16</sup>. Nowoczesność sprzyja relacjom typu *assent*, co przekłada się na dowartościowanie rytuałów świeckich, dotyczących edukacji, pracy zawodowej i czasu wolnego. Z kolei ponowoczesność bazująca na nieznanym wcześniej technologiami (high-tech), procesie modernizacji i globalizacji (z jej skutkami ubocznymi)<sup>17</sup>, a także znaczącej roli ekspertów, 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 naoczności,

<sup>12</sup> B. Dziemidok, *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 2008, s. 139-152.

<sup>13</sup> Autorka odwołuje się do modeli społeczeństw: Losu, Wyboru i Rzyka, w kontekście terminologii zaproponowanej przez Petera Bergera i Ulricha Becka.

<sup>14</sup> A. Giza-Poleszczuk, M. Marody, *W uwięzi więzi (społecznych)*, „Societas/Communitas”, 2006, nr 1, s. 21-48.

<sup>15</sup> T. Eagleton, *Po co nam kultura?*, A. Górny (tłum.), Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa 2012, s. 167.

<sup>16</sup> Por. T. S. Eliot, *Chrześcijaństwo, kultura, polityka*, P. Kimla (tłum.), Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

<sup>17</sup> U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007; Z. Bauman, *Straty uboczne. Nierówności społeczne w dobie globalizacji*, H. Justyn (tłum.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2012.

bezpořednořci dořwiadczenia<sup>18</sup>. Antropologiczne analizy złoonych rytuałów cyklów, a zwłaszcza kryzysów życia (*rites de passage*), czy opisanych przez Victora Turnera dořwiadczeń liminalnořci w procesie rytualnym są tego dobrą egzemplifikacj<sup>19</sup>.

## Teoretyczne konteksty interpretacji rytuałów

Rytuály jako autonomiczny przedmiot badań nie bywają zbyt częstym obiektem zainteresowań ze strony socjologów kultury, religii, polityki, edukacji czy młodzięzy. Badacze podkreślają, że są one czynnościami o ustalonej formie, z którymi wize sie wewnętrzny lub zewnętrzny przymus realizacji, a wiele z nich jest aktami o znacznej doniořłości społecznej. Rytuály, widziane z perspektywy większych układów społecznych, sprzyjają łagodzeniu, a niekiedy niwelowaniu konfliktów i niepokoїв, ułatwiają przyporządkowanie emocji (tego co irracjonalne) zracjonalizowanym dążeniom i celom społecznym. Pozostaj także skuteczną metod socjalizacji, umożliwiając inkulturacj i samoadaptacj jednostek. Rytualizacja umożliwia aktorom społecznym kształtowanie, negocjowanie i formułowanie swej fenomenologicznej egzystencji jako istot społecznych, kulturalnych i moralnych<sup>20</sup>. Podstawową funkcj rytuału jest jego rola komunikowania, potwierdzania i symbolicznego odgrywania porządku społecznego, wskazywania na cigłořć między przeszłořci i teraźniejszořci<sup>21</sup>. W tym kontekście można mówić o apotropaicznym wymiarze rytuału, podkreślającym „moc” ładu społecznego jako przeciwstawienia przygodnořci. W ważnej kategorii rytuału, jaką stanowi kult religijny, akcentuje sie zorientowanie na substancjalne *sacrum*, umożliwiające dostarczenie całořciowej perspektywy codziennemu życiu, a zacieranie granicy między *sacrum* a *profanum* we współczesnych społeczeñstwach, zagraa degradacj kultury<sup>22</sup>. *Sacrum* można także ujmować w sposób inkluzywny, funkcjonalny, pojawia sie wtedy w postaci wartořci uznawanych za nadrzędne w danym społeczeñstwie (zbiorowořci) lub w formie zindywidualizowanych interpretacji tego co ułtymatywne, sen-

<sup>18</sup> Por. R. Collins, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, K. Suwada (tłum.), ZW „NOMOS”, Kraków 2011.

<sup>19</sup> Por. V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działania w społeczeñstwie*, S. Królak (tłum.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2005. Zdaniem Turnera, elastycznořć i ruchliwořć współczesnych stosunków społecznych może tworzyć lepsze niż w przeszłořci warunki do wyłaniania sie szczegółnej egzystencjalnej modalnořci. Tworzy ją *communitas*, która jest naprzemienną faz w relacji do struktury w dialektycznym procesie, jaki stanowi społeczeñstwo.

<sup>20</sup> R. N. Bellah, *The Ritual Roots of Society and Culture*, w: *Handbook of the Sociology of Religion*, M. Dillon (red.), University Press, Cambridge 2001, s. 31-44.

<sup>21</sup> Por. *Rytuł. Przeszłořć i teraźniejszořć*, M. Filipiak, M. Rajewski (red.), cyt. wyd.; D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamieć*, M. Bielawska (tłum.), ZW NOMOS, Kraków 1999; M. Mead, *Kultura i tosamořć...*, cyt. wyd.

<sup>22</sup> Por. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984, s. 165-173; J. Campbell, *Potęga mitu*, I. Kania (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

sotwórcze (np. familizmu, seksualności, samorealizacji, jednostkowej mobilności)<sup>23</sup>, stając się odniesieniem dla różnego typu aktów rytualnych.

W studiach nad rytuałem wyróżnia się kilka płaszczyzn: społeczny wzorzec rytuału; strukturę społeczną uczestników; doświadczenia, motywacje i symbole ujawniające się w świadomości działających oraz funkcje rytuału (jawne i ukryte). Klasyfikacje rytuałów 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 mówić o rytuałach cywilnych (państwowych, narodowych, społeczno-zawodowych, regionalnych i lokalnych), estetycznych, a także cyklów i kryzysów życia<sup>24</sup>. Inne typologie odwołują się do rozmaitych dymensji kultury, sposobów jej transmisji, rodzajów zbiorowości, czasu trwania, celów, czy współwystępowania sfery prywatnej i publicznej<sup>25</sup>. Rytuwały gwarantują ciągłość pamięci pokoleniowej ale też świadczą o transgresyjności ludzkiej natury, gdyż stają się obiektem wyboru i czynności jednostkowych<sup>26</sup>. Obecność różnych typów rytuałów w warunkach współczesnych społeczeństw pozostaje zatem świadectwem swoistego, nieusuwalnego napięcia pomiędzy strukturą społeczną a działaniem, pomiędzy tym co zinstytucjonalizowane, a tym co podlega prywatyzacji.

Rytuwały, postrzegane jako praktyki pamięci zbiorowej, mogą zostać osadzone w rozmaitych optykach badawczych, między innymi dramaturgicznej, funkcjonalnej czy komunikacyjnej. Przestrzeń dramatu sugeruje, że choć z jednej strony, związek rytuałów ze sferą obyczajów, stojących na straży społecznie ważnych znaczeń i wartości nie budzi wątpliwości – rytuały pozostają potężnym narzędziem autorytetu i niezbędnym elementem procesu socjalizacji, służącym podtrzymywaniu „życia razem”, to z drugiej – ich symboliczna forma wymaga jednostkowej, świadomej akceptacji narzuconego porządku myślowego, jest umiarkowanie otwarta na zmianę, a sprzeciw nie pociąga za sobą radykalnych, negatywnych sankcji, co w określonych warunkach umożliwia społeczną reinterpretację<sup>27</sup>.

W wypadku rytuałów ujmowanych w kontekście funkcjonalnym<sup>28</sup>, skutki jawne można odnieść m.in. do nadawania sensu i identyczności jednostkowej tożsamości,

---

<sup>23</sup> Por. T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, L. Bluszczyński (tłum.), ZW NOMOS, Kraków 1996; B. Massignon, *The European Compromise: Between Immanence and Transcendence*, "Social Compass", 2007, nr 4, s. 573-582; H. Mielicka, *Antropologia świąt i świętowania*, Wyd. AŚ, Kielce 2006.

<sup>24</sup> W. Piwowarski, *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, cyt. wyd., s. 5-85.

<sup>25</sup> J. Maisonroue, *Rytuwały dawne i współczesne*, M. Mroczek (tłum.), Wydawnictwo GWP, Gdańsk 1995.

<sup>26</sup> Por. Z. Mach, *Rytuał*, w: *Encyklopedia Socjologii*, t. 3, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2000, s. 355-357; M. Ziolkowski, *Dziedziczenie i wybór*, w: *Socjologia a przemiany współczesnego świata*, I. Krzemiński (red.), Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2004, s. 111-144.

<sup>27</sup> Por. P. L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, J. Stawiński (tłum.), PWN, Warszawa 1988; R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski (tłum.), ZW NOMOS, Kraków 2008.

<sup>28</sup> R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, E. Morawska, J. Wertenstein-Żułowski (tłum.), PWN, Warszawa 1982, s. 133.

integracji grupy przynaleźności, potwierdzania celów – wartości wyznaczanych przez system kulturowy (zwłaszcza o charakterze nadrzędnym) czy wskazywania uczestnikom zdarzeń rytualnych poźadanych dla osiagnięcia tych celów sposobów zachowań. Skutki o charakterze ukrytym można upatrywać m.in. w dysfunkcjonalności rytuałów dla osobowości tych którzy biorą w nich udział (petryfikacja lub dezintegracja), w osłabieniu więzi grupowych, w instrumentalizacji wartości wyźszego rzędu w porzadku kulturowym (por. koncepcja Maxa Schelera) czy w akceptacji form działań rytualnych niespójnych z uświadamianymi, zamierzonymi celami. Na płaszczyźnie rytuałów „mieszanych”, odwołujących się m.in. do cyklów i kryzysów życia jednostkowego lub zbiorowego, wskazuje się na obecny w nich potencjalny aspekt dezintegracyjny czy konfliktogenny, który może uruchomić system sankcji negatywnych<sup>29</sup>.

Z kolei zgodnie z metodologiczną sugestią Talcotta Parsonsa<sup>30</sup>, rozpoznanie stosunku jednostek do głębszych warstw tradycji kulturowej (w tym praktyk rytualnych – M. S.) własnego społeczeństwa pociąga za sobą konieczność prześledzenia ich historii życia oraz sposobu odniesienia do religii, w której zostały wychowane lub z którą mogą się identyfikować. Warto zauważyć, że cechy powyźszego modelu badawczego można odnieść *implicite* do założeń dotyczących kategorii paradygmatu kulturowego i jego przeobrażeń. Jeśli pewien dominujący wzór kulturowy odsyła nas do pojęcia tradycji, to ta przywołuje jednocześnie określone konteksty znaczeniowe – czynności międzygeneracyjnego przekazywania dóbr kulturowych, materii tej transmisji (dziedzictwo społeczne, w tym tzw. centrum kultury), a wreszcie stosunku pokolenia do własnej przeszłości. „Centrum” tworzy znajomość kanonu kultury narodowej, który uważa się za obowiązujący członków tejże zbiorowości<sup>31</sup>, jest on przekazywany młodym pokoleniom w procesie kulturalizacji, czyli wprowadzania w kulturę narodową przez tradycję rodzinną, środowisko społeczne i instytucje edukacyjne. Obecnie brak jest powszechnej zgody różnych środowisk na zawartość katalogu wytworów kulturowych tworzących korpus kultury narodowej, mamy raczej do czynienia z zabiegiem o charakterze enumeratywnym<sup>32</sup>. Paradygmaty (w tym praktyki rytualne) ulegają przeobrażeniom, gdyż zmienia się stosunek członków danej zbiorowości do jej dziedzictwa (niektóre elementy tracą na znaczeniu) oraz sposobów jego wartościowania<sup>33</sup>. Przeszłość rozmaitych grup jest ciągle rekonstruowana, choć silny związek treści reli-

<sup>29</sup> Przykładem mogą być społeczne reakcje potępienia obchodów 128. rocznicy urodzin Adolfa Hitlera wśród neonazistów ze stowarzyszenia „Duma i Nowoczesność” – por. <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114883,22929321,duma-i-nowoczesnosc-oto-co-wiemy-o-bohaterach-reportazu.html> [dostęp: 23.01.2018].

<sup>30</sup> T. Parsons, *Struktura społeczna a osobowość*, M. Tabin (tłum.), PWE, Warszawa 1969.

<sup>31</sup> Por. L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*, TN KUL, Lublin 1995; tenże, L. Dyczewski, *Tradycja w nowoczesności*, w: *Style życia, wzory osobowe i normy jako czynniki współistnienia społecznego ludzi. Od lokalności do globalności*, J. Baniak (red.), Wydawnictwo UAM, Poznań 2010, s. 161-173.

<sup>32</sup> M. Gruchola, *Kultura w ujęciu socjologicznym*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 2010, t. 1, s. 104-105.

<sup>33</sup> B. Dziadzia, A. Kasperek, *La Pologne martyre w niewidzialnej dłoni Adama Smitha. Refleksje wokół powstania kapitalizmu w Polsce współczesnej*, „Kultura i Edukacja”, 2006, nr 2-3, s. 78-95.

gijnych z tożsamością narodową (etniczną) w pewnych warunkach geopolitycznych podtrzymuje znaczenie historycznych „struktur długiego trwania”, zwłaszcza w sytuacji poszerzania się wpływów globalizacyjnych<sup>34</sup>.

W optyce komunikacyjnej rytuały, rozumiane jako kody symboliczne przejawiające się na płaszczyźnie werbalnej i pozawerbalnej, można umieścić zarówno na osi paradygmatycznej (konwencjonalnych znaczeń określonych historycznie, środowiskowo), jak i syntagmatycznej (doświadczenia jednostkowego, a co za tym idzie wieloznaczności interpretacji). Kody rozszerzone, zwłaszcza w wypadku symboli religijnych, warunkowane są stanami emocjonalnymi, tym co tajemnicze i niedopowiedziane, jednak możliwości polisemii są ograniczone denotacją, konwencją oraz scenariuszem praktyk religijnych<sup>35</sup>. Czynności rytualne nie mogą być zatem oceniane jedynie z punktu widzenia standardów aksjonormatywnych „zewnętrznego” obserwatora lecz winny uwzględniać znaczenie, jakie posiadają w całościowym systemie społecznych interakcji. Zdaniem Randalla Collinsa, tworząc program badawczy należy najpierw odpowiedzieć na pytanie, jak intensywnie symboliczna jest dana kwestia, czy jest traktowana jako obiekt święty i czy posiada sferę tabu, czy ma charakter wartości uznawanej czy również odczuwanej i realizowanej<sup>36</sup>. W analizie warto zwrócić uwagę na to, co jest przeszłym symbolem lub zasłoniętym przez inne przekazy, należy zrekonstruować rytuały interakcyjne (RI) otaczające dany symbol (rodzaj zgromadzenia, jego liczebność, wyrażane emocje, działania przyciągające skupienie uwagi, poziom intensywności zbiorowego uniesienia, bariery uczestnictwa i problemy hierarchizacji). Ważna jest także próba odtworzenia historii uczestnictwa rytualnego skupionego wokół symboli, warto także prześledzić sferę pierwotną (momenty kiedy rytuał był najbardziej intensywny) oraz wtórną, w praktykach tworzących otaczające sieci społeczne (użytkownicy, ranga sytuacji, tematyka rozmów podejmowanych w sferze prywatnej i publicznej). Niezwykle interesujące pozostaje dotarcie do trzeciej strefy, w której jednostki używają symboli same, ustosunkowując się do nich we wnętrzu własnej jaźni<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Por. J. Mariański, *The Religiosity of Polish Society from the Perspective of Secularized Europe*, w: *Religions, Churches and Religiosity in Post-Communist Europe*, I. Borowik (red.), ZW „NOMOS”, Kraków 2006, s. 81-91; *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, D. Pollack, O. Müller, G. Pickel (red.), Ashgate, Farnham/Burlington 2012.

<sup>35</sup> Por. H. Mielicka, *Antropologia świąt i świętowania*, cyt. wyd., s. 69-73; A. Tyszka, *Symbol i sacrum*, w: *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarkowska (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 273-282; R. A. Rappaport, *Religia i rytuał w rozwoju ludzkości*, cyt. wyd.

<sup>36</sup> R. Collins, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, cyt. wyd.

<sup>37</sup> Zatem pełny model badawczy, zaproponowany przez Collinsa, a odnoszący się do socjologii krążenia symboli, obejmowałby zarówno socjologię życia wewnętrznego, jak i życia zewnętrznego ludzi. Tamże, s. 116-118.



## Pamieć zbiorowa w odslonieniu ponowoczesnej

John Weiler, analizujac stan europejskiej konfiguracji kulturowej, w kontekscie tego co laczy i tego co roznicuje stosunek zbiorowosci państwowych i narodowych do wartosci chrzescijańskich, pisal: „I jak demokracja zaklada istnienie demos (jakkolwiek termin ten zdefiniujemy), tak wspolnota i tozsamosc zakladaja istnienie pamieci, czyli historii”<sup>38</sup>. O ile historia, czy tez raczej historie wspolnot narodowych, moga byc przedmiotem zmudnych (niejednokrotnie poddawanych ideologicznej presji państwa), niekiedy kontrowersyjnych w swoich rezultatach dociekan naukowych, o tyle pamiec historyczna czy spoleczna laczy sie w szerszym rozumieniu z pojeciem tradycji. Ta ostatnia moze byc identyfikowana z pewnymi obszarami kultury symbolicznej (M. S.), a wiec z czynnoscia transmisji, dobrami, ktore jej ulegaja oraz stosunkiem danego pokolenia do przeszlosci<sup>39</sup>. Zwraca sie uwage, ze w wypadku tradycji, wazna jest nie tyle cala przeszlosc danej spolecznosci, ile to, jak spoleczenstwo swoja przeszlosc przezywa w terazniejszosci. Piotr Sztompka zaznacza, ze tradycje tworza „tylko te elementy z przeszlosci, ktore zostaja wybrane i w szczegolny sposob wyroznione przez wspolczesnie zyjacych ludzi”<sup>40</sup>. Dziedziczenie tradycji kulturowej jest mozliwe dzieki fizycznej trwałości urzadzzen materialnych, pamieci idei, przekonań, pogladow, symboli i jezyka, kodyfikacji wartosci i norm, np. w aktach prawnych oraz ciaglosci utrwalonych, powtarzanych praktyk (w tym rytualow) będadcych nošnikami wzorow normatywnych.

Nierzadkie sa takze wypadki konstruowania lub pozorowania tradycji (np. znaczen postaci lub wydarzen historycznych) ktora, ulegajac procesowi transmisji kulturowej, nabiera znamion prawdziwosci, zgodnie ze slynnym teorematem socjologicznym, wedlug ktorego, jezeli ludzie uwarzaja pewne rzeczy za realne, to sa one realne w swoich konsekwencjach. Przekonania, symbole i rytualy powiazane ze wspolnota narodowa sa w duzej mierze podatne na takie zabiegi. Potrzeba silniejszej identyfikacji czlonkow spoleczenstwa z przekazywana kultura niejednokrotnie „usprawiedliwia” nawiazywanie do pewnych faktow z przeszlosci, po to, by je przetworzyc w zupełnie nowy sposob. Kwestie te dotycza bardziej pamieci spolecznej – o charakterze emocjonalnym, niz pamieci historycznej, siegajacej do krytycznie zweryfikowanych zrodel: „Odwoływanie sie do przeszlosci w jakichkolwiek sprawach jest skuteczne tylko wówczas, gdy w potocznej swiadomosci elementy przeszlosci „będade w uzyciu” postrzegane sa jako (mniej wiecej) prawdziwe”<sup>41</sup>. Instytucje socjalizacyjne poprzez jezyk rzeczowej narracji i wykazywanie fałszywosci pewnych przekonań moga jednak oslabiac emocje podsycajace konflikty. Z drugiej strony, przeciwstawne tendencje

<sup>38</sup> J. H. H. Weiler, *Chrzescijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowosc?*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanow, Poznan 2003, s. 21.

<sup>39</sup> Por. J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, PWN, Warszawa 1971.

<sup>40</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza spoleczenstwa*, Wydawnictwo Znak, Krakow 2002, s. 248.

<sup>41</sup> A. Szpociński, P. T. Kwiatkowski, *Przeszlosc jako przedmiot przekazu*, Scholar, Warszawa 2006, s. 25.

ujawniają się niejednokrotnie w kontekście działalności mediów, zwłaszcza newsów i portali internetowych. 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 których należą m.in. flaga, hymn i godło (por. Fot. 1).

Fot. 1. Rytuály narodowe – zbiorowe śpiewanie hymnu z okazji Święta Niepodległości (Puck, 2016)



Źródło: PAP.

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. W wypadku pamięci alternatywnych (odmiennych wobec oficjalnie upowszechnianych) podstawową drogą transmisji są przekazy ustne świadków wydarzeń (np. w gronie rodzinnym) oraz historyków-amatorów<sup>42</sup>. Obecnie coraz ważniejszą rolę w przekazie treści kultury, istotnych dla funkcjonowania jednostki i grupy, pełni kultura masowa i Internet.

Trudno jest dokonać wyraźnego rozróżnienia między desygnatami takich pojęć jak: pamięć zbiorowa, grupowa, społeczna czy historyczna, choć dwie pierwsze kategorie wydają się oscylować w kierunku jakiejś formy bytu zbiorowego, podczas gdy

<sup>42</sup> Za najbardziej wiarygodne źródło informacji o przeszłości uznawani są bezpośredni świadkowie zdarzeń, przed historykami i środkami masowego przekazu (telewizją) – B. Szacka, *Czas przeszły. Pamięć. Mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 32-66; A. Szpociński, P. T. Kwiatkowski, cyt. wyd., s. 9-26.

pamięć społeczna ma charakter bardziej procesualny – jako tworzona, przekształcana i względnie ujednolicona wiedza odnosząca się do przeszłości zbiorowości. Marian Golka przypisuje pamięci szereg cech, wśród których można wymienić: uspołecznienie, kumulację, mgławicowość, interesowność, niecodziennność, zróżnicowanie czy zapominanie i implantowanie<sup>43</sup>. Natomiast funkcje, realizowane na ogół w sposób spontaniczny w życiu codziennym, obejmują: transmisję wiedzy, kompetencji kulturowych, wartości i wzorów zachowań ważnych z punktu widzenia losów grupy, przekaz informacji dotyczących prawdziwej bądź mitycznej genezy i struktury grupy, współtworzenie tożsamości zbiorowej i oddziaływanie na przyszłość oraz uprawomocnianie władzy<sup>44</sup>.

## Rytuały jako praktyki pamięci w przestrzeni społecznej

Jeśli przyjrzymy się rytuałom jako praktykom, a zarazem nośnikom pamięci przeszłości, to nieodparcie nasuwa się odniesienie do problematyki przebaczenia, upamiętniania oraz artykułowania wartości istotnych dla identyfikacji narodowej.

Przykładem interesującej analizy możliwości przebaczenia win i ich rytualizacji na płaszczyźnie stosunków międzynarodowych (międzypaństwowych) jest praca Karoliny Wigury<sup>45</sup>. Ukłonienie kanclerza Niemiec Willy'ego Brandta przed warszawskim Pomnikiem Bohaterów Getta w Warszawie (10 XII 1976 roku), upowszechnione medialnie, zapoczątkowało nowy rodzaj strategii prowadzenia polityki po II wojnie światowej i budowania relacji opartych na pokojowym współistnieniu. Prawdopodobnie nie byłoby to jednak możliwe bez inicjacyjnej roli wspólnot chrześcijańskich, reprezentowanych przez przywódców Kościoła katolickiego w Polsce i Kościoła luterńskiego w Niemczech (owocem był słynny list biskupów polskich do niemieckich z 1965 roku, który może być postrzegany jako deklaracja politycznego przebaczenia i skruchy)<sup>46</sup>.

Rany spowodowane Holocaustem i zbrodniami nazistowskimi w krajach okupowanych przez III Rzeszę dotknęły nie tylko jednostek, ale i całych społeczeństw. Choć jak słusznie zauważa K. Wigura, powołując się m.in. na poglądy Hannah Arendt, prawdziwe przebaczenie odbywa się tylko w relacjach międzyjednostkowych, niektóre gesty i słowa wypowiedane przez przywódców państw, identyfikowanych z figurami „oprawców” i „ofiara”, mają symboliczną moc replikacji, „wskrzeszania” postaw

<sup>43</sup> M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 339 i n.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 340-341.

<sup>45</sup> Por. K. Wigura, *Wina narodów. Przebaczenie jako strategia prowadzenia polityki*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Gdańsk-Warszawa 2011.

<sup>46</sup> W opinii Karoliny Wigury, należy ubolewać, że nowatorskość tego przedsięwzięcia nie znalazła naśladowców po 1989 roku. Zastąpiły je „wypowiedzi niepodejmujące ryzyka i raczej ogólne”, tamże, s. 81.

zaniechania odwetu i przewycięzania nienawiści. Nie oznacza to jednak utraty pamięci o przeszłości, choć umożliwia otwarcie się na nowy typ relacji na różnych poziomach życia społecznego. Także wtedy gdy dotyczy to jednej, rozdartej konfliktami struktury państwowej.

Fot. 2. Willy Brandt pod Pomnikiem Bohaterów Getta (Warszawa 1970)



Fot. 3. Symbole powstania w getcie warszawskim (74 rocznica) oraz dialogu polsko-żydowskiego (prof. Szewach Weiss), w kontekście rytuałów upamiętnienia, Warszawa 2017



Źródło: PAP/Radek Pietruszka/Bartłomiej Zborowski.

Rytuały towarzyszące rocznicom wybuchu powstania w getcie warszawskim stanowią przykład komemoracji Zagłady (którą można interpretować jako „nową religię”, rodzaj sacrum łączącego Żydów na całym świecie) oraz beznadziejnej walki o ludzką godność i honor w warunkach niemieckiego i faszystowskiego barbarzyństwa II wojny światowej. Są także ważnym elementem polityki historycznej państwa. Symboliczny żółty żonkil wyraża poczucie solidarności polsko-żydowskiej w obronie wartości podstawowych, decydujących o człowieczeństwie, o sensie życia jednostko-

wego i społecznego. Żonkil nawiązuje do bukietu żółtych kwiatów, który ostatni przywódca powstania w getcie warszawskim Marek Edelman dostawał od anonimowej osoby co roku, w rocznicę zrywu (Fot. 3). W 2017 roku rozdano 100 tys. papierowych przypinek.

W strukturze uroczystości istotne znaczenie posiada ryt inicjujący, który przy Pomniku Bohaterów Getta rozpoczyna odśpiewanie w języku jidysz hymnu bojowników getta, zaczynający się od słów: „Nie mów nigdy, że idziesz ostatnią drogą” oraz złożenia kwiatów. Uczestnicy 74. rocznicy wybuchu powstania (przedstawiciele władz państwowych i organizacji religijnych oraz mieszkańcy Warszawy) przeszli do miejsc ważnych dla społeczności getta, zatrzymując się przy pomnikach Żegoty i Szmula Zygielbojma, bunkrze Anielewicza, na Umschlagplatzu, przy tablicy Pawła Frenkla i enklawie przy ul. Siennej. Zamknięcie obchodów (w Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN) łączyło się z uhonorowaniem działaczy na rzecz pamięci polsko-żydowskiej, wykładem okolicznościowym i występem chóru śpiewającym utwory kompozytorów żydowskich. Przywoływane praktyki upamiętnienia, choć nie mają charakteru masowego, pociągają za sobą stopniowy wzrost intensywności interakcji w sferze publicznej i prywatnej. Dotyczy to szerszych sieci społecznych (nie tylko oficjalnych „strażników” tradycji), a proces budzenia się tego co „uśpione” i częściowo wyparte z pamięci społecznej wykracza poza wybrane jednostki czy powierzchowną rytualizację (np. zapalanie zniczy czy składanie kwiatów)<sup>47</sup>. Pojednanie nie może jednak bazować na mitach (np. przeświadczeniu o szczególnej misji czy heroizmie jakiejś grupy) czy pozorach, bowiem lepszy jest mniejszy postęp niż jego fikcja oparta na fałszywych, zideologizowanych przesłankach lub mało znaczących gestach przesłaniających odmienne wrażliwości społeczne i typy pamięci zbiorowej<sup>48</sup>. Wydaje się, że zarówno nadmiar instytucjonalnych regulacji, służących kształtowaniu polityki historycznej państwa, jak i ich deficyt, nienajlepiej służą wzajemnemu zrozumieniu i pojednaniu. Wśród pozytywnych przykładów należy podkreślić wieloletnią działalność Instytutu „Yad Vashem” w Jerozolimie<sup>49</sup>. Nadzieję na wprowadzenie nowych, żywotnych znaczeń do interakcji związanych z pamięcią społeczną budzi powołanie w 2017

<sup>47</sup> Zdaniem prof. Szewacha Weissa, byłego ambasadora Izraela w Polsce i członka Knesetu, widok tylu osób z „żonkilowymi” przypinkami utwierdza w poczuciu solidarności Polaków i Żydów, uwikłanych historycznie we współbicie i dramatyczną walkę o wolność, a niekiedy o godną śmierć. Wytwory kulturowe (pomniki, tablice, teksty, symboliczne przedmioty) zaczynają być nie tyle byc omiatane wzrokiem przez przypadkowe osoby (jak zauważa M. Golka, *Cywilizacja współczesna...*, cyt., wyd., s. 343-345), co wywołują określone, pożądane skojarzenia.

<sup>48</sup> Por. S. Janecki, *Pięć lekcji dla Polski. Czego nas nauczył polsko-izraelski konflikt*, <https://wpolityce.pl/polityka/379749-piec-lekcji-dla-polski-czego-nas-nauczyl-polsko-izraelski-konflikt> [dostęp: 3.02.2018]. *Jad Waszem – wizyta w Instytucie Pamięci Męczenników i Bohaterów Holokaustu w Jerozolimie*, <https://historia.org.pl/2017/12/02/jad-waszem-wizyta-w-instytucie-pamieci-meczennikow-i-bohaterow-holokaustu-w-jerozolimie/> [dostęp: 11.02.2019]

<sup>49</sup> Por. *Jad Waszem – wizyta w Instytucie Pamięci Męczenników i Bohaterów Holokaustu w Jerozolimie*, <https://historia.org.pl/2017/12/02/jad-waszem-wizyta-w-instytucie-pamieci-meczennikow-i-bohaterow-holokaustu-w-jerozolimie/> [dostęp: 11.02.2019].

roku Instytutu Solidarności i Męstwa (ISiM), którego zadaniem jest m.in. honorowanie osób żyjących, zmarłych i zamordowanych zasłużonych dla narodu polskiego w kraju i za granicą. Te złożone i delikatne kwestie przywoływane powyżej, jedynie potwierdzają trafność spostrzeżeń Leszka Kołakowskiego, dla którego zarówno mityczna organizacja świata oparta na „regułach rozumienia rzeczywistości empirycznych jako sensownych”, jak i jego strona racjonalna są nieusuwalnymi treściami kultury, a niemożność zapewnienia sobie pożądanej syntezy okazuje się warunkiem jej twórczego trwania<sup>50</sup>.

Wśród polskich socjologów wyróżnia się Zuzanna Bogumił, podejmująca narrację na temat społecznej pamięci związanej z Gułagami, sowieckimi obozami pracy przymusowej i narzędziami represji władzy komunistycznej, funkcjonującymi do końca lat 50. XX wieku<sup>51</sup>. Wymiarami tej świadomości pozostają rytuały, interpretacje znaków pamięci (krzyży, tablic pamiątkowych), ale też tworzące przestrzeń pamięci pomniki, wystawy muzealne, cmentarze. Towarzyszą jej działania różnych aktorów pamięci (ludzi, instytucji czy organizacji, takich jak: muzea, Cerkiew prawosławna czy organizacja pozarządowa Stowarzyszenie Memoriał). Proces odbudowywania pamięci, dotyczący niedawnych przemian społeczno-politycznych w Europie Środkowo-Wschodniej, wciąż napotyka wiele trudności<sup>52</sup>. Nowe lądy początku lat 90. rodziły się niekiedy na bazie krwawych konfliktów, otwierających stare, pozornie zabliźnione rany etnicznych uprzedzeń, politycznie usankcjonowanego poczucia niesprawiedliwości i wzajemnej wrogości. Czy jednak praktyki instytucjonalne, w rodzaju nowo otwartego muzeum w stolicy Bośni – Sarajewie, pomyślanego jako przestrzeń nieskrępowanego głosu ofiar najcięższych zbrodni oraz zebrania wszystkich faktów z wojny bałkańskiej (1992-1995) w jednym miejscu<sup>53</sup>, mogą rzeczywiście (a nie tylko deklaratywnie) spełniać pozytywną rolę w procesie pojednania? Tomasz Lachowski uważa, że do dziś prawie dwa miliony mieszkańców Bośni cierpi choć na jeden z objawów depresji, związanych z konfliktem zbrojnym (w tym około pół miliona doświadcza powojennej traumy). Trudno jest zaprzeczyć zbiorowym mordom, skoro na terenie cmentarza w Srebrnicy wciąż przybywa mogił, a do tej pory „nieznany” jest los kilku tysięcy Bośniaków (w tym muzułmanów). Wielu Serbów nie pogodziło się z wyrokami Trybunału Praw Człowieka w Hadze, dowodzącymi winy przywódców, a agresywna od

<sup>50</sup> Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 9, 147-152. W sytuacji sporu, który pojawił się w kontekście znolizowanej ustawy o Instytucji Pamięci Narodowej (2018 r.), ważne jest zarówno prowadzenie dialogu na płaszczyźnie historycznej – np. między stroną polską i izraelską, jak i przede wszystkim wyważonej polityki historycznej (edukacyjnej, medialnej), podkreślającej brak odpowiedzialności polskiego narodu (i okupowanego państwa) za holocaust, a jednocześnie nie zaprzeczającej istnieniu haniebnych, jednostkowych aktów zdrady i przemocy ze strony Polaków, co zakłada możliwość prowadzenia obiektywnych badań naukowych i składania świadectw.

<sup>51</sup> Por. Z. Bogumił, *Pamięć Gułagu*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2012.

<sup>52</sup> Por. I. Borowik, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, ZW „NOMOS”, Kraków 2000.

<sup>53</sup> Dotyczy to także obozów koncentracyjnych.

dekady polityka wáadz nie sprzyja tworzeniu ram dla porozumienia i opartej na wzajemnym szacunku koïncydencji ró¿nych grup etnicznych w ramach jednego pañstwa<sup>54</sup>. Same praktyki komemoracyjne, podejmowane w kontekście ofiar ludobójstwa, pozbawione wláściwego wsparcia edukacyjnego, nie sá w stanie ukształtowaç w młodym pokoleniu jednostkowego i społecznego zaplecza potrzebnego dla rytuałów przebaczenia i pojednania. Nostalgia za dawná Jugosławia organizuje przestrzeñ do¿nej wspólnotowości, w której mieszkańcy młodzi¿owych neoplemion mogá do¿wiadczaç wzajemnego „ogrzewania”<sup>55</sup>, nie prowadzi jednak do powstania wi¿zi uruchamiającej naturalne konteksty, typu *descent*.

Praktyki komemoracyjne mogá byç analizowane w odniesieniu do koncepcji „łańcuchów rytuałów interakcyjnych” Randalá Collinsa, jako jedno z tych zjawisk ¿ycia codziennego, które posiada znaczenie socjalizacyjne i transmisyjne w kontekście międzygeneracyjnym<sup>56</sup>. Udana rytuały interakcyjnego charakterze komemoracyjnym, skupione wokół „wydobytych” treści kultury symbolicznej, poruszają emocjonalnie, wywołują swoiste „zara¿enie” psychiczne, kreują wi¿zi które oddziaływają na kolejne łańcuchy rytualne (sprzyjają ich odtwarzaniu, krá¿eniu społecznemu), wreszcie mogá mobilizowaç twórczy potencjał jednostek.

Fot. 4. Rytuály upamiętniania ¿ołnierzy „wyklętych” – pogrzeb Danuty Siedzikówny „Inki” i Feliksa Selmanowicza „Zagończyka” (Gdańsk 2016)



Źródło: PAP.

<sup>54</sup> T. Lachowski, *Bośnia i Hercegowina: czy dawne demony mogá się jeszcze przebudzić?*, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/bosnia-i-hercegowina-czy-dawne-demony-moga-sie-jeszcze-przebudzic/69tkmt> [dostęp: 15.12.2016].

<sup>55</sup> Por. M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, M. Bucholc (tłum.), PWN, Warszawa 2008.

<sup>56</sup> R. Collins, *Łańcuchy rytuałów...*, cyt. wyd.

Tym bardziej, jeśli pamięć o bohaterach była zacierana, usuwana z residuum kulturowego dziedzictwa czy poddawana ideologicznej manipulacji, niezależnie od żywej pamięci świadków tamtych wydarzeń i potrzeby sprawiedliwości społecznej. Sytuacja ta dotyczyła m.in. żołnierzy podziemia antykomunistycznego w Polsce, którzy wbrew ustaleniom jałtańskim podjęli na przełomie lat 40. i 50. walkę skazaną na niepowodzenie (Fot. 4).

Inny przykład to rytuały komemoracyjne ofiar stanu wojennego w Polsce, związane z tragicznymi wydarzeniami w kopalni Wujek, w grudniu 1981 roku, które pełnią istotną funkcję o charakterze społeczno-politycznym (antykomunistycznym), regionalnym, zawodowym (związanym ze Śląskiem i odwołującym się do etosu górniczego) (Fot. 5). Zdaniem historyka Jana Żaryna, „krzyż jest właściwym symbolem upamiętnienia Polaków mordowanych i zabijanych w różnych okolicznościach”<sup>57</sup>, co wynika wymiaru kulturowego, długiego trwania narodów (jak w wypadku polskiego i ukraińskiego), a nie ze zmiennej rzeczywistości politycznej. Brak takiej formy rytualizacji komemoracyjnej jest postrzegany jako forma barbaryzacji cywilizacyjnej. Polskie groby znajdują się na całej przestrzeni geograficznej byłego Związku Radzieckiego, ale także na terenie 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 edukacyjnie i medialnie)<sup>58</sup>.

Fot. 5. Rytuały upamiętniania ofiar stanu wojennego w kopalni Wujek – sztafety młodzieżowe (Katowice 2016)



Źródło: PAP.

<sup>57</sup> Por. <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: 2.11.2019].

<sup>58</sup> W tym obszarze ważne jest znaczenie instytucji państwowych, takich jak: Rada Ochrony Pamięci Walki i Męczeństwa, Ministerstwo Kultury i Instytut Pamięci Narodowej.



Z kolei na scenie politycznej, co sugeruje Jeffrey Alexander<sup>59</sup>, odkrywamy dynamikę współwystępujących ze sobą czynników - rozbudowanej, teatralnej formy i towarzyszącej jej potrzeby uwiarygodnienia, za którą na ogół 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 działania, które w typologii Weberowskiej można ujmować jako wartościowo-, bądź celowo-racjonalne, a w kontekście Mertonowskich funkcji, jako jawne bądź ukryte. 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 (subsystemu) społecznego<sup>60</sup>. Na skutki interakcji rytualnych, nazywane przez R. Collinsa udanymi czy nasyconymi<sup>61</sup>, należy patrzeć z wielostronnej perspektywy. Przykładem mogą być „miesięcznice smoleńskie”, upamiętniające tragiczne wydarzenie – katastrofę lotniczą, która miała miejsce 10 kwietnia 2010 roku, w której zginęli przedstawiciele najwyższych władz państwowych Rzeczypospolitej Polskiej. Rytuał odwołuje się zarówno do wartości narodowych, religijnych, komemoracyjnych, jak i politycznych, w tym również (co nie zawsze jest uświadamiane) oddziałuje integrująco na elektorat i członków partii Prawo i Sprawiedliwość (PiS), legitymizującej w ramach koalicji prawicowej obecną władzę państwową (Fot. 6).

Fot. 6. „Miesięcznica smoleńska” (Warszawa, Krakowskie Przedmieście, 2016)



Źródło: Agencja „Gazeta Polska”.

<sup>59</sup> J. C. Alexander, *Pragmatyka kulturowa: performanse społeczne między rytuałem a strategią*, w: *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*, A. Manterys i J. Mucha (red.), Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2009, s. 467-524.

<sup>60</sup> Przykładem mogą być działania Komitetu Obrony Demokracji.

<sup>61</sup> R. Collins, *Łańcuchy rytuałów...*, cyt. wyd.

Wydaje się, że współczesne młode pokolenie, pozbawione niekwestionowanych przewodników, bardziej niż w przeszłości pozostaje 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” i nierzadko – zapomnianych bohaterów. 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”<sup>62</sup>.

Treści związane z patriotyzmem należą w młodym pokoleniu Polaków 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, stanowiące na ogół nieuświadomiany 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”<sup>63</sup>. Z drugiej strony, w grę wchodzić mogą wchodzić zbiorowe wyobrażenia narodu, ojczyzny, patriotyzmu, czy państwa (tzw. świętości świeckie w rozumieniu Maxa Schelera), jak i przekonania odnoszące się do cykli i faz ludzkiego życia (np. związane z wchodzeniem w dorosłość), podkreślające zarówno pożądaną zmianę społecznego statusu, jak i tożsamościowych identyfikacji<sup>64</sup>. Są one w znacznej mierze kształtowane przez rodzinę i instytucje edukacyjne. Jak zauważa socjolog Michael Billig „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”<sup>65</sup>.

## Rytuały 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

<sup>62</sup> M. Kempny, *Globalność i lokalność- kulturowy wymiar globalizacji*, w: *Los i wybór. Dziedzictwo i perspektywy społeczeństwa polskiego*, A. Kojder, K. Z. Sowa (red.), Wydawnictwo URZ, Rzeszów 2003, s. 476.

<sup>63</sup> M. Billig, *Codziennie powiewanie flagą Ojczyzny*, w: *Socjologia codzienności*, P. Sztompka, B. Bogunia-Borowska (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 464.

<sup>64</sup> W szerszym kontekście zjawiska te mogą być interpretowane jako wyraz potrzeby religijnej, a więc kosmizacji świata i zaprzeczenia czysto immanentnej naturze zdarzeń. Por. Eliade, *Sacrum i profanum*, cyt. wyd., Warszawa 1999.

<sup>65</sup> Billig, *Codziennie powiewanie... cyt. wyd.*, s. 450.

globalizacyjnym (utrwalajacym nierownosci ekonomiczne, spoleczne i kulturowe)<sup>66</sup>, co przeklada sie na dowartosciowanie wspolnoty narodowej i zwiazanych z nia rytualow, czy tez moze odwrotnie – z poszerzeniem roli tego co uniwersalne i kosmopolityczne, dystansujace sie od pierwotnych wziaz, od „korzeni”? A moze procesy te zachodza rownolegle i zmieniaja, w sposob z ktorego nie do konca zdajemy sobie jeszcze sprawe, oblicze wspolczesnego swiata, takze polskiego spoleczenstwa? Nie ulega watpliwosci, ze rytualy pozostaja wazna forma i przekaźnikiem pamieci przeszlosci, zwlaszcza tradycji (ktora pojawia sie w coraz to nowych odslonach tego co wynaleziona) w nadal istotnej transmisji pokoleniowej<sup>67</sup>. Różne typy rytualow – religijnych, mieszanych i swieckich, obrzedy i ceremonie – lacza to co spoleczne i jednostkowe, sluzac uzewnetrznianiu ludzkich uczuc i postaw, pobudzajac poczucie wspoluczestnictwa i tozsamosci, wplywajac na podtrzymywanie, rekonstrukcje badz destrukcje systemu spolecznego.

Przemiany zachodzace w Polsce oslabiaja efekty tradycyjnej socjalizacji, z drugiej strony – mamy dzis do czynienia z rewitalizacja poszukiwani tozsamosci w odwołaniu do przeszlosci. Niemniej ciaglosc transmisji kulturowej, rozpatrywana na plaszczynie wartosci i „praktyk”, jawi sie w sposob niejednoznaczny. Widoczne jest roznicowanie sie stosunku mlodego pokolenia do tresci dajacych podstawy identyfikacji z grupa wyznaniowa, narodem i panstwem (model „reprezentacji” vs model „wyboru”/ „odrzucenia”)<sup>68</sup>. Choc rytualne orientacje nabyte przede wszystkim w rodzinie (z racji udzialu w religijnych rytualach przejscia i wielkich swietach) tworza rodzaj „pasa transmisyjnego” dla uczestniczenia w roznych typu rytualach, to jednoczesnie wziesza sie rola innych czynnikow: *peer groups*, szkoly, mediow, a takze indywidualnych doswiadczen i spolecznych wydarzen, ktore moga oddzialywac ambiwalentnie na agendy socjalizacyjne, jako nośniki pamieci.

Wazne jest to, aby strategie polityczne nie zdominowaly wychowania patriotycznego mlodego pokolenia, a wiedza historyczna przekazywana w instytucjach edukacyjnych i srodkach masowego przekazu byla obiektywnym odzwierciedleniem historiografii, a nie „radykalnych krucjat ideologicznych”<sup>69</sup>. Jest to bardzo wazne, gdy w przestrzeni dyskursu publicznego i medialnego pojawiaja sie sprzeczne narracje dotyczace oceny polityki historycznej panstwa<sup>70</sup>. Obiektywna wiedza historyczna ma

<sup>66</sup> Z. Bauman, *Straty uboczne. Nierownosci spoleczne w dobie globalizacji*, H. Justyn (tłum.), Wydawnictwo UJ, Krakow 2012.

<sup>67</sup> D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamiec*, cyt. wyd.; *Tradycja wynaleziona*, E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), M. Godyn, F. Godyn (yłum.), Wydawnictwo UJ, Krakow 2008.

<sup>68</sup> Por. M. A. Sroczynska, *Rytualy w mlodziezowym swiecie. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo FALL, Krakow 2013; A. Wojtowicz, *Wspolczesna socjologia religii. Zalozenia, idee, programy*, WSS-G, Tyczyn 2004.

<sup>69</sup> Por. <http://antoni.dudek.salon24.pl/739259,klow-w-okopach> [dostep: 27.12.2016].

<sup>70</sup> W opinii niektorych historykow, zolnierze wykłeci weszli w obszar kreacji mitycznej, sztucznej konstrukcji, nieprawomocnie eksploatowanej ideologicznie – por. <https://wpolityce.pl/polityka/364696-zalozne-wynurzenia-prof-friszke-historyk-porownuje-pis-do-ppr-i-obraza-czesc-polakow-najchetniej-cofeliby-sie-o-jakies-200-lat> [dostep: 30.10.2017].

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<sup>71</sup>. „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”<sup>72</sup>.

„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 czy przywracanie w świadomości Polaków znaczenia Narodowego Dnia Pamięci „Żołnierzy Wyklętych”, który przypada 1 marca, w formie działań grup rekonstrukcyjnych)<sup>73</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 czy czczenia pamięci „żołnierzy wyklętych” poprzez wpisy „pro memoria”, zapalenie zniczy), poprzez aranżowanie w Realu akcji społecznych, kulturalnych i edukacyjnych, jak choćby cieszącego się coraz większym zainteresowaniem biegu pamięci „Tropem Wilczym”<sup>74</sup>. W kontekście upominania się o prawdę historyczną najbardziej efektywne wydają się działania prowadzone jednocześnie w Wirtualu i Realu. Przykładem może być akcja informacyjna, będąca zarazem symbolicznym protestem wobec używania przez zagraniczne media sformułowania „polskie obozy śmierci”. Mobilny billboard z napisem „Death Camps Were Nazi German”, na początku 2016 roku 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>75</sup>.

<sup>71</sup> M. A. Sroczyńska, *Rytuały*, cyt. wyd.

<sup>72</sup> Por. <https://wpolityce.pl/spoleczenstwo/362106-europa-w-jaka-wierzimy-deklaracja-paryska-czyli-apel-wybitnych-intelektualistow-wzywajacych-do-ratowania-kontynentu-to-trzeba-przeczytac> [dostęp: 13.10.2017]

<sup>73</sup> W 2011 r. 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.

<sup>74</sup> Piąty bieg upamiętniający żołnierzy wyklętych, wraz imprezami towarzyszącymi, został zorganizowany w 240 miejscowościach w Polsce i poza granicami kraju. W najkrótszych dystansach uczestniczyły także całe rodziny.

<sup>75</sup> Inicjatorem akcji była m.in. Fundacja Tradycji Miast i Wsi. W lutym 2017 roku akcja była powtórzona. Zupełnie inny charakter miał happening pod bramą obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu. Kilkunastu uczestników, pochodzący z różnych krajów rozebrało się do naga, jak argumentowali – w imię miłości –

Fot. 7. Akcja przeciwko używaniu przez media w Zachodniej Europie określenia „polskie obozy koncentracyjne”



Źródło: PAP/Aleksander Koźmiński.

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 patriotycznej. Samo zjawisko posiada szerszy społeczny zasięg i jest identyfikowane z popkulturowym patriotyzmem modowym w środowisku młodzieży. Młodzi ludzie nie chcą być zatem biernymi odtwórcami narzuconych odgórnie, legitymizowanych tradycją praktyk rytualnych. Pragną być współorganizatorami zdarzeń rytualnych, ich twórcami, zaświadczać w ten sposób (silniej niż starsze pokolenia) o tej drugiej, mniej dostrzegalnej, transgresyjnej naturze tych uniwersalnych aktów.

---

i zabili jagnię na oczach zwiedzających. To głęboka dekonstrukcja znaczeń, naruszająca tradycyjne odniesienia do *sacrum* holocaustu wzbudziła społeczne potępienie, także zastosowanie sankcji karnych.