

Ostoja tradycjonalizmu w procesie modernizacji

Zbigniew Rykiel

Stowarzyszenie Naukowe Przestrzeń Społeczna i Środowisko,

al. Rejtana 16c, 35-959 Rzeszów

gniew@poczta.onet.eu

Podziękowania

Niniejszy artykuł dedykuję Stanisławowi Kłopotowi jako niedoścignionemu wzorowi wychowawcy całego legionu młodych pracowników naukowo-dydaktycznych. Dziękuję Małgorzacie Dziekanowskiej za skłonienie mnie do podjęcia wyzwania napisania pierwszego w moim życiu naukowym tekstu z socjologii wsi.

Abstract

The mainstay of traditionalism in the modernisation process

The subject of this article is the village understood both as a settlement and an extra-urban area, but primarily as a rural collectivity and, especially, the village community. The village understood in this way has traditionally been considered a mainstay of traditionalism. The latter is basically derived from pre-modern societies dominated by the culture of the past. The village was traditionally considered as an agricultural space and a mainstay of Polish traditions, related to the peasant ethos of pre-literate local communities. This resulted from the practices and ideologies that make up rural traditionalism, assuming the transmission of social norms through "socialization through life". Early modernisation of the village was associated with the opening of horizontal and vertical mobility channels and limiting consciousness isolation. Due to the development of education and the progress of the literacy process, the process of peasants' entering the nation began by transforming the peasant into a citizen rather than a parishioner. The late modernisation of the village was the result of its urbanisation and industrialisation, and was associated with the replacement of rural rationality with urban rationality, while the mechanisation of agriculture resulted in the transformation of the peasant estate into the farmer's social and professional position. In the second half of the twentieth century, the village was reached by exogenous mass culture. The process of the late modernisation of the village is based on its depreciation. One result of globalisation is the de-traditionalisation of the village, within which the mediated tradition appears. The spread of the internet was the turning point. Cultural homogenisation is progressing, local specificity is disappearing by adapting it to the national culture in its modernisation version, identified with the urban one. In this context, nostalgia appears for the old good times when life was simpler. At present, one can notice only relics of peasant traditionalism in

the Polish post-war national culture, in which many features of the peasant ethos function as a “peasant filter”.

Słowa kluczowe: wieś, tradycja, tradycjonalizm, etos, modernizacja, mediatyzacja, relikw, chłopski filtr.

Key words: village, tradition, traditionalism, ethos, modernisation, mediated tradition, relict, peasant filter.

1. Wieś

Przedmiotem niniejszego artykułu jest wieś jako ostoja tradycjonalizmu i jej przemiany w procesie modernizacji. Wyraz *wieś* ma w języku polskim cztery znaczenia: dwa pierwsze – podstawowe – odnoszą się do aspektu fizjograficznego, dwa następne zaś do społecznego. W pierwszym znaczeniu wieś to miejscowość wiejska; w tym znaczeniu termin ten ma zarówno liczbę pojedynczą (we wsi), jak i mnogą (we wsiach, po wsiach). W drugim znaczeniu wieś oznacza obszar wiejski – poza miastem; w tym znaczeniu termin ten ma tylko liczbę pojedynczą (na wsi), nie ma zaś liczby mnogiej („na wsiach” jest więc formą bezsensowną). W trzecim znaczeniu, nawiązującym do pierwszego, wieś to społeczność wioskowa, zwłaszcza chłopska. W czwartym zaś znaczeniu, nawiązującym do drugiego, wieś to zbiorowość wiejska, tj. zarówno mieszkańcy wsi w znaczeniu drugim, jak i ludzie pochodzenia wiejskiego, a zwłaszcza chłopskiego.

2. Tradycja i tradycjonalizm

Tradycja to przekazywane z pokolenia na pokolenie treści kultury uznane przez zbiorowość za społecznie doniosłe, otoczone więc uznaniem, szacunkiem, a nawet petyzmem (Rykiel 2011). Tradycja jest informacją, ale też ekonomicznie efektywnym systemem przekazu wiedzy (Sowell 1980, Hayek 1998) z przeszłości do teraźniejszości. Tradycję uznaje się za dawną, odwieczną, niezmienną, istotną i oczywistą, co często utożsamia się z jej naturalnością. Tradycja jest jednak zawsze korelatem grupy społecznej (Szczecińska-Musielak 2009). Waloryzację tradycji można zatem rozpatrywać w kategoriach jej dynamiki (Styk 2009). Tradycję można więc identyfikować jako wartość, piętno albo towar. W tym pierwszym przypadku można

wnioskować o konserwatyzmie tradycji, w drugim – o jej modernizacji, w trzecim zaś o jej komercjalizacji (Rykiel 2011).

Każda postać zerwania wątków tradycji powoduje osłabienie lub zanik swojskości (Pawłowska 1996), tę zaś można wiązać z pojęciem tradycjonalizmu (Rykiel 1999). Podstawowym sposobem uzyskiwania swojskości jest więc kontynuacja tradycji (Pawłowska 1996).

Przy podziale społeczeństw na przednowoczesne, nowoczesne i ponowoczesne pierwsze z nich nazywa się zazwyczaj tradycyjnymi (Rykiel 2011). Cechą tradycyjnych społeczeństw przednowoczesnych jest dominacja pierwotnych grup społecznych, tj. wspólnot (*Gemeinschaften*), podczas gdy istotą społeczeństw nowoczesnych jest pojawianie się zrzeszeń (*Gesellschaften*) jako grup zadaniowych, będących rezultatem społecznego podziału pracy, funkcjonalizacji i dążenia do efektywności, a więc instrumentalizacji kosztem autoteliczności (tamże). W społeczeństwach później (płynnej) nowoczesności, zwanych ponowoczesnymi, wtórne grupy społeczne (zrzeszenia) zaczynają dominować wskutek znacznego wzrostu roli racjonalności i instrumentalizacji organizacji kosztem ich spontaniczności i bezinteresowności, zanikają zaś wspólnoty, ich rolę przejmują bowiem wyspecjalizowane zrzeszenia i organizacje usługowe (Rykiel 2011).

W tradycyjnych społeczeństwach przednowoczesnych dominuje kultura przeszłości. Jest to kultura przestrzeni, w której czas jest symptomem długiego trwania, a może nawet braku perspektyw. Czas nie ma znaczenia, gdyż z biegiem czasu nic istotnego się w świecie społecznym nie zmienia. Członkowie tych społeczeństw, raczej jednak społeczności i grup społecznych, zajmują pozycje społeczne i pełnią role społeczne niewolników przywiązanych do ziemi, w tym chłopów pańszczyźnianych, dla których lokalność jest ich całym światem społecznym, świat zewnętrzny jest zaś źródłem niebezpiecznych nowinek, które naruszają porządek społeczny, stanowiąc dlań zagrożenie (Rykiel 2011).

Tradycja rodzinna obejmuje – zazwyczaj uświadamiane, często jednak pozarefleksyjne – zwyczaje, wierzenia i wartości przekazywane z pokolenia na pokolenie. Zapewniają one poczucie wspólnoty, ciągłości, przynależności i stabilności, ale służą

także podtrzymywaniu więzi, w tym emocjonalnych, i tworzeniu dobrych relacji, które wzmacniają rodziny (Woźniak 2017).

Ogólnie można stwierdzić, że w kulturze przeszłości wartością naczelną jest tradycja, podczas gdy w kulturze przyszłości modernizacja, a w kulturze teraźniejszości sukces (Rykiel 2011). Społeczeństwa, w których dominuje kultura przeszłości, nazywa się tradycjonalistycznymi, a ich mentalność i ideologię – tradycjonalizmem. Tradycjonalizm polega więc na sakralizacji tradycji (Mielicka-Pawłowska 2015).

3. Tradycjonalizm wiejski

Wieś rozpatrywano tradycyjnie jako przestrzeń rolniczą i „ostoję polskich tradycji” (Szpyt 2012: 179), a zwłaszcza tradycjonalizmu. Kultura tradycjonalistyczna jest tam związana z etosem chłopskim. Interesującą charakterystykę tradycyjnych chłopskich społeczności wiejskich przedstawiano w literaturze przedmiotu (Styk 2011, 2015; Szpyt 2012; Podedworna 2015), którą w związku z tym wystarczy zreinterpretować i osadzić w analizowanym tu kontekście.

W czasach przednowoczesnych świat społeczny chłopów miał zasięg lokalny, taka była też skala ich przedpiśmiennej historii mówionej. Izolacja od świata zewnętrznego – horyzontalna i wertykalna – powodowała międzygeneracyjny przekaz kultury przez komunikację bezpośrednią, głównie w rodzinie, oraz kumulację obserwacji i doświadczeń gromadzonych w ciągu pokoleń i wieków. Dynamika rozwoju kultury zależała zaś głównie od tradycji niezorganizowanej, przede wszystkim bezpośredniej, głównie ustnej (Styk 2011). Skutkiem ograniczenia zasobów wiedzy o społeczeństwie do źródeł ustnych była jednowymiarowa świadomość społeczna, pozbawiona perspektywy czasowej. Wszystko co „przeszłość utrzymała we współczesności, było społecznie legitymizowane jako istniejące i funkcjonujące od niepamiętnych czasów” (Styk 2015: 115-116). Tradycja była więc waloryzowana zdecydowanie pozytywnie – jako podstawowy składnik świata wartości (Styk 2011).

Przekaz norm społecznych odbywał się przez „socjalizację poprzez życie” (Podedworna 2015), którą umożliwiał proces pracy. Najważniejszą instytucją socjalizacyjną była rodzina i społeczność lokalna. Cenionym zachowaniem było posłuszeń-

stwo wobec starszych i autorytetów lokalnych oraz pracowitość – niezbędna do pomnażania dóbr materialnych jako jedynych cenionych przez chłopów (tamże).

Tradycyjne zespoły kulturowe charakteryzowały się autorytetem tradycji wynikającym z akceptacji społecznej. Treści uznawane w danej grupie społecznej od wieków nie wymagały uzasadnienia (Styk 2011). Quasi-uzasadnieniem był autorytet wieku, tj. stwierdzenie, że tak mówili i robili starzy ludzie i tak było „zawsze”. Tradycjonalizm był związany z uznawanymi w danej grupie autorytetami: starcami, gromadą wiejską, Kościołem, duchowieństwem, dworem i ludźmi „bywałymi w świecie”. Następowало zjawisko adaptacji elementów kulturowych do kultury rodzimej, skutkiem ubocznym „twórczości typu adaptacyjnego była [zaś] bezpośredniość, dosłowność, naiwność i prymitywizm wielu elementów kulturowych” (tamże: 228).

Poczucie wspólnoty losu i podobieństwo warunków życia wytwarzały podobieństwo obowiązujących norm moralnych i ocen. Sprzyjało to stereotypizacji wyobrażeń o ludziach – swoich i obcych (Podedworna 2015). Ład społeczny w światopoglądzie chłopskim obejmował bipolarność swojskości i obcości. Swojski świat wewnętrzny (*orbis interior*) był znany przez bezpośrednie doświadczenie i partycypację; był – jak zakładano – życzliwy dla swoich, przede wszystkim zaś przewidywalny. Jego świadomościowym, światopoglądowym i aksjologicznym przeciwieństwem był świat zewnętrzny (*orbis exterior*) – nieprzewidywalny, nieżyczliwy i pełen zagrożeń (Styk 2011). Wobec swoich obowiązywała solidarność, wobec obcych natomiast nieufność i dystans. Stosunki w kręgu swoich były regulowane rygorystycznie przestrzeganiem systemem norm, wobec obcych natomiast obowiązywały inne normy; obcych można było przechytryć, wykazując się sprytem, niezalecanym w stosunkach ze swoimi (Podedworna 2015).

Elementem chłopskiego świata społecznego był odrębny system wartości (Podedworna 2015), określany jako pozornie spójny (Styk 1993), gdyż niepozbawiony sprzeczności. System ten był całościowy i uporządkowany hierarchicznie. Był systemem naturalistyczno-religijnym (Kocik 2000), który wyróżniała antropomorfizacja przyrody, personifikacja przedmiotów i zjawisk oraz reifikacja zjawisk niematerialnych i konstrukcji myślowych (Styk 1993). Granice świata przyrody i człowieka były

niewyraźne, oba bowiem światy przenikały się. Kultura chłopska nie uznawała związków przyczynowo-skutkowych, co wyjaśnia fatalizm występujący w mentalności chłopskiej (Podedworna 2015).

System ten kształtował stosunek chłopów do przyrody i własnej grupy społecznej. Praca chłopa była manifestacją solidarności z przyrodą – solidarności nie zawsze odwzajemnianej. Pracę traktowano jako wartość autoteliczną, jednocześnie jednak instrumentalną. Spożywanie darów przyrody miało postać mistyczną i religijną (Styk 1993). Oszczędność przejawiała się zarówno w gospodarności, jak i w skąpstwie (Podedworna 2015).

Mieszkańcy tradycyjnej wsi cechowali się wspólnym, agrocentrycznym systemem wartości. Jej podstawą były: (1) ziemia jako podstawowy element gospodarstwa rolnego, (2) rodzina, (3) lokalność jako skala przestrzenna życia jednostkowego i grupowego i (4) religia jako podstawa światopoglądu. Społeczność lokalna była strukturą długiego trwania, która charakteryzowała się względną izolacją horyzontalną, wertykalną i świadomościową od świata zewnętrznego, homogenicznością stanowo-zawodową i kulturową członków tej społeczności oraz skutecznym systemem kontroli społecznej, co decydowało o silnej integracji społecznej gromady wiejskiej. Jak we wszystkich kulturach agrarnych, życie mieszkańców wsi toczyło się w cyklu pokoleń, pór roku i kalendarza kościelnego (Styk 2015), który w chrześcijaństwie sam miał przecież genezę agrarną. Społeczności wiejskie wytworzyły własne, niepowtarzalne wzory kultury, w tym wartości i normy, wypracowywane przez kumulację wiedzy, umiejętności i doświadczenia, przekazywane i wzbogacane z pokolenia na pokolenie (tamże).

W tradycyjnym chłopskim systemie wartości ziemia i własne gospodarstwo rolne były cenione jako wartości autoteliczne. Interesom gospodarstwa było podporządkowane całe życie jednostek i rodzin, gdyż gospodarstwo stanowiło „podstawę utrzymania, miejsce pracy i przestrzeń życiową” (Styk 2015: 114). Ziemia była wartością zasadniczą, fundamentem systemu wartości i norm oraz czynnikiem stratyfikacji społecznej. Była „nie tylko podstawą utrzymania rodziny, lecz także przestrzenią przyrodniczą oraz społeczną i kulturową jako miejsce zamieszkania” (tamże: 115), a więc także źródło prestiżu. Ziemię ceniono więc „jako najbardziej pożądaną kate-

gorię własności” (tamże). Wyjątkowa pozycja ziemi w chłopskim systemie wartości powodowała niechęć zarówno do wspólnej własności ziemi (Podedworna 2015), jak i do zadłużania się w bankach (Thomas, Znaniński, 1976). Tylko bowiem posiadanie ziemi zapewniało zachowanie wewnętrznej solidarności rodzinnej. To bowiem rodzina była właścicielem ziemi, a jednostka zrządała nią tylko tymczasowo. Pracę na roli traktowano i oceniano w kategoriach powinności moralnych, nie zaś ekonomicznych (Podedworna 2015).

Istotą chłopskiego systemu wartości, zwanego filtrem kulturowym (Wasilewski 1986), było połączenie waloryzacji agrocentrycznej (i lokalnocentrycznej) z religijną. Ziemia jest w tym ujęciu źródłem życia i miejscem wiecznego odpoczynku, dziełem Boga i matką żywicielką, należy się jej więc podwójna cześć. Podstawowymi aspektami wartości ziemi jest trwałość i rodzinny tytuł własności. Związek chłopa ze światem przyrody miał aspekt aksjologiczny i moralny. Gospodarowanie na roli narzucało względnie jednolity rytm życia i takąż interpretację świata (Styk 2011).

Chłop pojmował świat jako spójną i hierarchiczną całość eschatologiczną (Styk 2015). W tradycyjnej kulturze ludowej przeważał religijny typ waloryzacji światopoglądowej, ściśle spleciony z agrocentryzmem i lokalnością. Rodzina była powiązana ze swym gospodarstwem rolnym przez czynnik pracy (Jagiello-Łysiowa 1969). Wynikający z tego system wartości i norm charakteryzował się znaczną stabilnością, której istotną cechą było zjawisko pragmatyzacji wartości, które mogło prowadzić do instrumentalizacji, a nawet relatywizacji wartości deklarowanych jako podstawowe (Styk 2011).

Fundamentem światopoglądu chłopskiego była religia, zawierająca całościową i spójną wizję świata. Religia całościowo wyjaśniała genezę, sens i cel świata, nadawała „sens życiu, pracy, cierpieniu i śmierci” (Styk 2011: 230), motywując życie pracowite i bogobojne. Religia pełniła funkcję integracyjną w skali rodzinnej, sąsiedzkiej, wioskowej, parafialnej i ponadlokalnej. Z funkcji religijnej wynikała funkcja legalizacyjna i kontrolna. Ta pierwsza polegała na tym, że członka społeczności lokalnej akceptowano, o ile był on członkiem tej samej („naszej”) wspólnoty wyznaniowej. Funkcja kontrolna natomiast polegała na przemożnej roli czynnika religijnego w wiejskim i wioskowym systemie kontroli społecznej. Odniesienia normatywne

bazowały na nakazach i zakazach religijnych, a religijność formalna była czynnikiem prestiżotwórczym, kreującym autorytety lokalne (Wierzbicki 1979). Te funkcje religii były funkcjami kulturowymi, z którymi wiązały się funkcje społeczno-towarzyskie. Częstotliwość i regularność spotkań religijnych stwarzała bowiem dogodnie okazje do kontaktów towarzyskich (Styk 2011).

Ogromne przywiązanie do tradycji, w tym religijnych, wynikało z bezalternatywnego ustnego przekazu kulturowego, który przywiązanie to sankcjonował. Religia była wiarą ojców i depozytem kulturowym (Styk 2011: 231) wymagającym przekazania następnemu pokoleniu. W niewielkim natomiast stopniu wymagała „indywidualnego wysiłku intelektualnego i doskonalenia wewnętrznego” (tamże). Z przywiązania do tradycji wynikały odrębności regionalne i lokalne, o ile były one akceptowalne formalnie i nie naruszały – po chłopsku rozumianej – ortodoksji. Silna werbalna deklaracja wiary wynikała z jej pojmowania jako dziedzictwa ojców, co nie skłaniało do autorefleksji nad niskim poziomem wiedzy religijnej. Doktrynalna powierzchowność oraz znikomy wpływ wiary na postępowanie były rekompensowane konformizmem grupowym i pobożnością gromadną (Mariański 1983-4), jeśli nie stadną. Podłożem społeczno-kulturowym tego typu religijności była izolacja przestrzenna i społeczna, odrębność ustnej kultury chłopskiej od kultury pisanej, niski poziom wiedzy, homogeniczność, dominacja rodzinnej socjalizacji pierwotnej i cechy osobowości chłopca (Styk 2011).

4. Wczesna modernizacja wsi

Nowoczesna świadomość społeczna chłopów polskich kształtowała się w kontekście dziewiętnastowiecznych reform uwłaszczeniowych, które, otwierając kanały ruchliwości horyzontalnej i wertykalnej, przyspieszyły otwieranie się wsi na ponadlokalną rzeczywistość społeczno-kulturową, wprowadzając wieś w sferę gospodarki towarowo-pieniężnej (Styk 2015). Skutkiem tego było ograniczenie izolacji świadomościowej. Dzięki rozwojowi szkolnictwa i postępowi procesowi alfabetyzacji rozpoczął się proces modernizacji (tamże), w tym wchodzenia chłopów do narodu

(Chałasiński 1968), a raczej narodów¹ (Rykiel 2006) przez przekształcanie się chłopoparafianina w chłopopobywatela (Styk 2015). Skutkiem upowszechnienia szkolnictwa, a więc i czytelnictwa, była utrata przez tradycję monopolu kulturowego, ale jednak nie pozycji dominującej w tym zakresie (tamże).

Zmiana kulturowa polegała na zmianie treści kultury, ale przyczyną tej zmiany była zmiana źródeł. Kryzys kultury polegał zaś na kryzysie dotychczasowych autorytetów (Bystroń 1947) i pojawieniu się nowych: nauczyciela i wiedzy książkowej. Różne autorytety utrzymywały treści niezgodne ze sobą (Styk 2011), powodując anomie. Szkoła wprowadzała w świat kultury symbolicznej, celem edukacji było zaś przygotowanie do innych niż rolnicze ról zawodowych.

Przemiany modernizacyjne w odniesieniu do wsi polegały zatem na odchodzeniu od chłopskiego świata społecznego, albo raczej na porzucaniu jego elementów (Podedworna 2015). Często rodziło to konflikty i opór rodziny, która nie akceptowała „ucieczki” ze wsi, ani nawet z rolnictwa. Szkoła przełamała izolację wsi (tamże), powodując otwarcie na świat zewnętrzny i – wspomniane już – wejście chłopów do narodu (Chałasiński 1968). Kontakt z kulturą symboliczną i edukacja zmieniły sposób myślenia mieszkańców wsi, uwalniając ich od charakterystycznego dla mentalności chłopskiej ahistoryzmu, konserwatyizmu i tradycjonalizmu. Chłopski styl życia przestał być postrzegany jako odwieczny i nienaruszalny. Zmodyfikowało to stosunek środowiska do własnych tradycji, które najpierw były święte i nienaruszalne, potem stały się barierami zmian, aż wreszcie zostały dowartościowane i pieczołowicie chronione (Podedworna 2015).

Proces modernizacji „całkowicie zdekomponował tradycyjny system wartości chłopów” (Styk 2015: 119). Przede wszystkim „straciła na znaczeniu triada wartości podstawowych: ziemi, lokalności i religii” (tamże) na rzecz rodziny, gospodarstwa domowego i wartości konsumpcyjnych. Rolnicy „wyzbyli się nie tylko gwary jako języka swej codzienności, lecz także utracili dawne własne kategorie percepcji rzeczywistości społeczno-kulturowej” (tamże). Dezintegracja wiejskich społeczności lo-

¹ Dobitną ilustracją tego procesu jest przemożna rola szkolnictwa w kształtowaniu świadomości narodowej na obszarze jednolitej kultury lokalnej. Obie babki mojego kolegi pochodzącego ze Śląska Cieszyńskiego pochodziły z dwóch sąsiednich wsi i mówiły tą samą gwarą lokalną. W jednej jednak wsi była szkoła polska, w drugiej zaś czeska, i to one ukształtowały tożsamość narodową tych dziewczynek, a następnie kobiet.

kalnych wraz z indywidualizacją postaw, aspiracji, wzorów zachowań i hierarchii wartości wyeliminowały „mentalny obraz świata społecznego, pozostawiając zaledwie jego relikty” (tamże).

5. Późna modernizacja wsi

Modernizacja jest zmianą społeczeństwa tradycyjnego w nowoczesne; jest starciem starego z nowym, wywołuje więc konflikty, rodzi opór społeczny i prowadzi do anomii (Kaleta 2012), a nawet traumy. Talcott Parsons (1971) zidentyfikował cztery wymiary modernizacji: (1) dyferencjację struktur (różnicowanie i wzrastającą specjalizację), (2) wzrost adaptacyjny (poszerzanie zakresu dostępności środków), (3) inkluzję (wchłanianie i modyfikację struktur słabszych i słabiej przystosowanych) i (4) generalizację wartości (sankcjonowanie i upowszechnianie nowych wzorów działania).

Modernizacja obszarów wiejskich oznaczała ich urbanizację i – jakkolwiek paradoksalnie by to brzmiało – industrializację (Kaleta 2012). Urbanizacja jest przejściem miejskiego stylu życia (Wirth 1938), a więc zastąpienie racjonalności wiejskiej racjonalnością miejską. Industrializacja dotyczy rolnictwa, oznaczając przechodzenie od gospodarki naturalnej do rynkowej i wprowadzenie racjonalności przemysłowej, dzięki czemu rolnictwo można unowocześnić. Mechanizacja rolnictwa powoduje rehabilitację zawodu rolnika (Gorlach 2004), a raczej przekształcenie stanu chłopskiego w pozycję społeczno-zawodową rolnika. W drugiej połowie XX wieku wieś znalazła się „w przemożnym zasięgu egzogenicznej kultury masowej, która zdominowała zarówno jej ustny, jak i instytucjonalny układ kultury” (Styk 2015: 119).

Toczący się od czasu transformacji ustrojowej proces modernizacji wsi w Polsce polega na dezagraryzacji wsi, tj. marginalizacji rolnictwa jako głównego zajęcia i głównego źródła dochodów mieszkańców wsi. W 2009 r. z rolnictwa utrzymywało się 18% mieszkańców wsi. Poza tym nastąpiła heterogenizacja struktury społecznej obszarów wiejskich, w tym zróżnicowanie kategorii zawodowej rolników na (1) quasi-chłopów, (2) rolników „częściowych” (na pół etatu) i (3) przedsiębiorców porolniczych (postagrarnych). Posiadaczami i użytkownikami ziemi zostali także przedstawiciele zawodów nieutożsamiających się z rolnikami (Halamska 2012).

Modernizacja w postaci industrializacji, urbanizacji i masowych migracji spowodowała procesy indywidualizacji kulturowej, następnie zaś atomizacji życia społecznego wsi. Modernizacja, w tym mechanizacja pracy rolnika spowodowała jej zindywidualizowanie i racjonalizację. Praca ta została pozbawiona wielu treści symbolicznych i towarzyszących jej obrzędów. Ponieważ rolnicy przestali być dominującą na wsi kategorią społeczną, szanse przekazywania etosu chłopskiego stały się mało prawdopodobne (Podedworna 2015). Ten ostatni „po prostu przestał istnieć” (Styk 1993: 69). Współcześnie trudno mówić nawet o jednolitym etosie wiejskim (Styk 1993). Polscy rolnicy bezpowrotnie utracili swą chłopskość jako element konstytutywny tożsamości, stając się producentami rolnymi (Gorlach 2001). Modernizację można więc postrzegać jako tworzenie nowej tożsamości, a może nawet nowej tradycji. Obserwuje się ambiwalencję współczesnego życia mieszkańców wsi, zawieszonych między tradycyjną wiejskością a ponadlokalną, zurbanizowaną „ni to wiejskością, ni to miejskością” (Kaleta 1992). Część z tych tradycji staje się cyklicznie odtwarzanymi rytuałami. Tradycje rodzinne są tworzone przez członków rodziny, odwołując się do elementów zaczerpniętych z historii rodziny, ale często korzystają z inspiracji pochodzących z innych źródeł, np. z mediów. Obecnie obserwuje się indywidualizację tradycji, tj. wzrastającą rolę jednostek w jej kreowaniu (Woźniak 2017).

Modernizacja tradycyjnej wsi pociąga za sobą kryzys kultury ludowej. Wieś nie nadąża już „selekcjonować, adaptować i utrwalac treści kultury” (Styk 2011: 229) docierających z zewnątrz. W związku ze wzrostem poziomu intelektualnego mieszkańców wsi zanika „dawny, szczery, ujmujący prymitywizm naiwności, nie ma już potrzeby asymilowania czegoś, przetwarzania, dostosowywania, lecz przyjmuje się biernie pewne treści, aby je [...] z czasem również biernie zmienić na inne” (tamże). Kiedy wieś nie jest już izolowana od miasta i świata, kultura ludowa nie może być odmienna od miejskiej (Styk 2011), narodowej, europejskiej i światowej.

Religijna orientacja światopoglądowa i wartości religijne wciąż stanowią podstawę chłopskiej tożsamości społeczno-kulturowej. Religia wchodzi w skład systemu wartości podstawowych, przenikając wszystkie dziedziny życia i aktywności, reprezentuje jednak bardziej wartości uznawane i odczuwane niż realizowane oraz raczej

odświętne niż codzienne (Styk 1995). Teoretycznie traktowana jako wartość autoteliczna, w praktyce jest religią instrumentalizowaną w stosunku do innych wartości i celów, co jest reliktem tradycyjnej świadomości chłopskiej (Styk 1995).

Można sądzić, że tradycja, a zwłaszcza tradycjonalizm, straciły monopol wraz z procesem instytucjonalizacji życia mieszkańców wsi i ich wejściem w sferę oddziaływań mediów społecznych. Miejsce specyficznych i spójnych tradycji lokalnych zajmuje egzogeniczna „tradycja uogólniona, fragmentaryczna i amorficzna” (Styk 2011: 232), przekazywana przez instytucjonalny i masowy układ kultury.

6. Globalizacja i mediatyzacja wsi

Jednym z elementów globalizacji jest detradycjonalizacja (Wnuk-Lipiński 2004). Polega ona na uświadomieniu sobie przez jednostki i grupy społeczne faktu, że wynikające z tradycji normy postępowania, wierzenia, autorytety i rytuały nie są trwałą i niezmienną częścią „naturalnego” środowiska społecznego, lecz konstruktem kulturowym podlegającym fluktuacjom historycznym. Detradycjonalizacja jest zatem procesem stopniowego wygaszania wpływu tradycji na to, jakie wierzenia ludzie obecnie zachowują, „jak postępują, do czego dążą i jaki sens nadają tym dążeniom” (tamże: 225). Detradycjonalizacja narusza więc poczucie tożsamości jednostkowej i zbiorowej, przyczyniając się do rozpadu wspólnot lokalnych (Wnuk-Lipiński 2004). Wspólnotę lokalną tradycyjnie pojmowano bowiem w kategoriach nierozrwalnego związku miejsca (utożsamianego z terytorium), struktur tożsamości, sieci stosunków społecznych i wzorów kultury (Kempny 2004).

W kontekście globalizacji wyróżnia się trzy scenariusze przeobrażeń społeczności lokalnych: (1) kosmopolityczny, (2) fundamentalistycznego zaścianka i (3) tworzenie się społeczności lokalnej nowego typu (Klekotko, Gorlach, 2011).

W pierwszym scenariuszu członkowie społeczeństwa zaczynają poszukiwać nowych odniesień i tożsamości o większej skali przestrzennej, a nawet aterytorialnych, w tym wirtualnych.

W drugim scenariuszu postępuje atomizacja i indywidualizacja jako zjawiska typowe dla współczesnego życia społecznego, „prowadzące do chaosu i niepewności w relacjach społecznych” (Tuziak 2014: 152). Powoduje to „utrata poczucia bezpie-

czeństwa i wzmacnia pragnienie przywrócenia tradycyjnej społeczności lokalnej opartej na wartościach wspólnotowych, silnie zintegrowanej, jednorodnej i zamkniętej na obce wartości kulturowe oferowane przez zglobalizowany świat” (tamże). Aby zredukować poczucie lęku, wspólnoty nadwartościowują tradycje lokalne, „których elementy stają się podstawą budowania ‘nowej-starej’ świadomości” (tamże: 153). Działanie według scenariusza fundamentalistycznego zaścianka prowadzi jednakże do marginalizacji we współczesnym, szybko zmieniającym się społeczeństwie, kształtując postawy i zachowania ksenofobiczne (Klekotko, Gorlach, 2011: 40) o znamionach quasi-nacjonalistycznych.

W trzecim scenariuszu zakłada się, że w zglobalizowanym społeczeństwie społeczności lokalne nie zanikną, lecz przyjmą nową postać, są bowiem w stanie wytworzyć nowe normy i schematy postępowania, lepiej dostosowane do zmieniających się warunków i potrzeb. W globalizacji upatruje się więc nie zagrożenia, lecz szansę rozwojowe. Podstawą integracji społeczności nowego typu nie jest tradycja, więzi rodzinne i sąsiedztwo, lecz cel, można więc mówić o „społecznościach zadaniowych” (Klekotko, Gorlach, 2011: 40), a więc zrzeszeniach. Społeczności lokalne nowego typu cenią różnorodność i szanują wolność jednostki; są inkluzywne, otwarte na zmiany i innowacje (Klekotko, Gorlach, 2011).

W epoce globalizacji pojawia się tradycja zmediatyzowana – uwolniona od ograniczeń przekazu bezpośredniego, oderwana od korzeni, odrytualizowana i pozbawiona jednoznacznego usytuowania w kontekście życia codziennego konkretnych społeczności (Thomson 2006). Proces ten wiąże się ze zmianami wywoływanymi przez media. Proces zmiany społecznej zwiększa zdolności komunikacyjne człowieka, zastępując aktywności i instytucje społeczne oraz zlewając i mieszając aktywności medialne z niemedialnymi (Woźniak 2017).

W tym kontekście pojawia się nostalgia za starymi dobrymi czasami, kiedy życie było proste, a przynajmniej prostsze, opierając się na wartościach rodzinności, stałości, pewności i jednoznaczności (w przeciwieństwie do płynnej nowoczesności Z. Baumana, 2007), tj. braku ambiwalencji w ocenie postaw. Życie płynęło wówczas innym rytmem: spokojniejszym, niechaotycznym, regulowanym nie przez media, lecz przez pory roku, święta kościelne i rok szkolny. Cezurą wydaje się upowszech-

nienie się internetu. Pojawia się potrzeba wypracowania stabilnego rytmu życia oraz odkrycia nowych autorytetów w miejsce gwałtownie tracącej wiarygodności Kościoła (Woźniak 2017).

W nowej rzeczywistości akceptuje się codzienność wypełnioną rutyną, tworzącą spokojny rytm życia. W tym kontekście akceptuje się zmiany ewolucyjne: narodziny, zgony, budowę nowych domów, a więc zmiany oswojone przez media. Nie akceptuje się natomiast zmian relacji międzyludzkich: zamykania się w kręgach rodzinnych, niewłączania się nowych osadników w życie miejscowości, do których się przeprowadzili (Kajdanek 2012) i powierzchowności relacji sąsiedzkich. Wynika to z samowystarczalności gospodarstw domowych (Woźniak 2017) i szerokiego zakresu usług świadczonych przez wyspecjalizowane instytucje, kiedy pomoc sąsiedzka nie jest niezbędną.

Masowe odejście mieszkańców wsi od rolnictwa powoduje zmianę funkcji domu, który z warsztatu pracy staje się rezydencją, coraz częściej wypielegnowaną. Stan zabudowań informuje bowiem o statusie społeczno-ekonomicznym ich właścicieli, podobnie jak pojazdy, którymi są niemal bez wyjątku samochody, konie zostały natomiast zredukowane do funkcji rekreacyjnych. Dzikie wiejskie ogródki zastąpiono zaś starannie utrzymanymi ogrodami (Woźniak 2017), generalnie zaś znikają krajobrazy naturalne, będące ostoją tradycji, przeobrażając się w sztuczne i wyizolowane od człowieka (Angutek 2013).

Mechanizmy praktyki społecznej przekazywania i utrwalania treści kulturowych są wpisane w codzienność, ich znaczenie zaś jest często nieuświadomiane. Postępuje homogenizacja kulturowa, zanika więc specyfika lokalna, a nawet regionalna, przez jej dostosowywanie do kultury „polskiej”, tj. ogólnopolskiej, w jej wersji modernizacyjnej, utożsamianej z miejską, nie zaś wiejską. Nadrzędnym imperatywem nie jest więc kultywowanie miejscowych zwyczajów, lecz modernizacja, tj. dostosowywanie się do współczesności. Upowszechnia się przekonanie o elastyczności jako wartości. W życiu codziennym „polskość” i „poszanowanie polskiej tradycji” było zresztą bardziej sloganem lansowanym przez prawicowe media, niemającym istotnego związku z zachowaniem wiedzy o zwyczajach, obrzędach i wartościach przekazywanych mimochodem w gronie rodzinnym. Intencjonalne podejście do

przekazu treści kultury, odwołujące się do przeszłości i zawierające elementy istotne dla zachowania tożsamości, są sporadyczne. Co ciekawe, większą świadomość mają osoby bardziej wykształcone, dla których wiejska tradycja lokalna nie jest stygmatem. Ogólnie jednak tradycje rodzinne przekazywane przez starsze pokolenie są często deprecjonowane, gdyż uznawane za bezużyteczne, nieprzystające do współczesności (Woźniak 2017), ponieważ związane z kulturą rolniczą.

Rewolucja medialna otworzyła szeroką możliwość wyboru elementów kultury, a więc i tradycji, *à la carte*. Nie ma więc już potrzeby bezwzględnego trzymania się tradycyjnych nakazów, zakazów i obowiązków. Przymus poddawania się powinnościom i słuchania autorytetów ustąpił wolności wyboru, łącząc się z redukcją roli nieformalnej kontroli społecznej. W tym kontekście wybiórcza tradycja zyskała paradoksalnie nową, pozytywną cechę – zredukowanie do wartości i odrzucenie stygmatu. Święta religijne wciąż się obchodzi, kładąc jednak nacisk nie na ich aspekt religijny, lecz rodzinny. Chodzenie do kościoła traktuje się coraz częściej – co dotyczy zwłaszcza kategorii *paschantes* – nie jako potrzebę, lecz powinność, a nawet rozrywkę. Dwa najważniejsze święta chrześcijańskie spędza się coraz częściej na wyjazdach urlopowych, jeśli tylko są takie możliwości finansowe (Woźniak 2017).

Zmienia się też podział obowiązków między płciami. Podział zajęć na męskie i kobiece uznaje się coraz powszechniej za archaiczny. Dotyczy to w szczególności odchodzenia od utożsamiania roli kobiety na przyjęciach towarzyskich jako pani domu i kuchty na rzecz pierwszej z nich. Nowością z stosunku do zachowań tradycyjnych są wspólne sobotnie rodzinne wyprawy po zakupy. Nową rolę kobiet obserwuje się w tworzeniu nowych, zmediatyzowanych tradycjach rodzinnych. To głównie kobietom przypisuje się potrzebę zachowania wspólnoty rodzinnej i poszukiwania nowych narzędzi do tego pomocnych. „Budowane na fundamentach starych tradycji, czasami nawet na ich zgliszczach, lub tworzone w inspiracji przekazami medialnymi nowe obyczaje [i] rytuały stają się kulturowym i społecznym spoiwem [...] społeczności” (Woźniak 2017: 57).

Dla znacznej części mieszkańców wsi kultura lokalna nie stanowi obiektu zainteresowania, ani ważnej sfery doświadczeń. Potrzeba doświadczania kultury wysokiej została zastąpiona przez masową kulturę medialną. Pojawia się zjawisko do-

mestyfikacji, tj. przedkładania domowej rozrywki (zwykle oglądania telewizji) nad uczestnictwo w życiu kulturalnym jakiegokolwiek instytucji (Bukraba-Rylska 2000).

W kulturach tradycyjnych nie było kłopotów z tożsamością, gdyż była ona uniwalentna. Była ona dana przez los, przypisana na mocy tradycji i stała. W społeczeństwach nowoczesnych występuje wielość kodów kulturowych, a więc poliwalencja, różnice między grupami i makrostrukturami są wyraźne, a tożsamość podlega trudnemu wyborowi. Jest ona dynamiczna i negocjowalna, prowadzi jednak do zuniformizowania działań wewnątrz własnej grupy oraz wobec członków innych grup. Istotnym składnikiem tożsamości są odniesienia do wartości, a więc identyfikacje kulturowe, wskazujące na akceptowane style życia i przebieg procesów socjalizacyjnych (Knapik 2011).

Elementem tożsamości jest identyfikacja terytorialna. O ile jednak w społeczeństwach tradycyjnych sprowadzała się ona do pytania, skąd jesteś, o tyle w społeczeństwach (po)nowoczesnych zmienia się ona w pytanie, gdzie jesteś. Można więc stwierdzić, że tożsamość lokalna nie wyrasta z tradycji ani przywiązania do określonego miejsca, lecz jest konstruowana wokół wspólnych wartości, gustów, praktyk kulturowych i określonych wzorców konsumpcji (Klekotko, Gorlach, 2013). Cechą takiej tożsamości jest znaczna gęstość kościołów, związków wyznaniowych, tradycyjnych stowarzyszeń lub grup sąsiedzkich, muzeów lokalnych i innych instytucji kultury rozwijających lokalne tradycje, a także obecność restauracji oferujących potrawy kuchni regionalnej lub „swojskiej” (Klekotko, Gorlach, 2013).

Dla rekonstrukcji i rozwoju dziedzictwa kulturowego wsi wielkie znaczenie ma jej urynkowanie, a zwłaszcza utowarowienie. Można tu zaliczyć: (1) produkty i aktywności rolnicze i ogrodnicze, (2) nowe produkty i aktywności, (3) stare, opuszczone siedliska wiejskie i budowle gospodarcze oraz (4) elementy przestrzeni wiejskiej i tradycji wiejskich (Podedworna 2011). W procesie urynkowania można wyróżnić trzy etapy (Best 1989):

- (1) społeczeństwo towarów, tj. zmianę wartości użytkowych w wartości wymienne;
- (2) społeczeństwo spektaklu, tj. urynkowanie sposobu życia przez zmianę wartości użytkowych w wartości symboliczne;

(3) społeczeństwo symulaków, tj. zamianę wartości w znaki (wierne kopie nigdy nieistniejących bytów).

W tej sytuacji pojawiają się cztery strategie właścicieli gospodarstw rolnych: (1) farmeryzacja, (2) skansenizacja, (3) budowanie rodzinnego rolnictwa ekologicznego (Gorlach 1995) oraz (4) agroturystyka, a szerzej agrobiznes (Szpyt 2012).

W zglobalizowanym świecie tradycję można rozpatrywać jako *sacrum* albo *sanctum*. *Sacrum* wywołuje postawę szacunku dla przeszłości kulturowej, może też jednak uświęcać teraźniejszość, pozwalając wyjaśniać współczesność przez odniesienia do przyjętych jako historycznie ważne elementów określających styl życia ludzi. *Sacrum* tradycji to jej wartość doświadczana emocjonalnie i przeżywana immanentnie (Mielicka-Pawłowska 2015). *Sanctus* tradycji natomiast to jej gloryfikowanie, uwielbienie, wybielanie i interpretowanie „zgodnie z ideologią, która treści kulturowe przekazu ponadpokoleniowego czyni obowiązującymi zasadami stylu życia” (Mielicka-Pawłowska 2015: 30), wzmacnianymi przez „politykę historyczną” państwa.

7. Relikty tradycjonalizmu

Wylimitowanie – wspomnianego wyżej – mentalnego obrazu chłopskiego świata społecznego (Styk 2015) nie jest bynajmniej całkowite, gdyż jego relikty pozostały, a nawet – przez ekologiczny proces inwazji i sukcesji – przeniosły się ze wsi do miast. Ilustracją tego faktu jest niepoprawne politycznie porzekadło, że chłop może wyjść ze wsi, ale wieś z chłopą – nie. Wiele bowiem cech etosu chłopskiego funkcjonuje jako „chłopski filtr” (Wasilewski 1986), przeniesiony przez emigrantów ze wsi, którzy wnieśli ten filtr jako istotny, być może niechciany, lecz zapewne nieunikniony składnik polskiej postagrarniej kultury narodowej. Elementami tego filtra są: (1) *sanctus* tradycji jako zideologizowany korelat frustracji społecznej, (2) wynikające z tego zachowania ksenofobiczne zmarginalizowanego fundamentalistycznego zaścianka, wzmacniane przez (3) instrumentalizację religii w stosunku do ideologii.

8. Literatura

- Angutek D., 2013: *Kulturowe wymiary krajobrazu. Antropologiczne studium recepcji przyrody na prowincji: od teorii do empirii*. Poznań: Bogucki.
- Bauman Z., 2007: *Płynna nowoczesność*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Best S., 1989: *The commodification of reality and the reality of commodification: Jean Baudrillard and postmodernism*. "Current Perspectives in Social Theory", 19, 23-51.
- Bukraba-Rylska I., 2000: *Kultura w społeczności lokalnej – podmiotowość odzyskana?* Warszawa: IRWiR PAN.
- Bystron J. S., 1947: *Kultura ludowa*. Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski.
- Chałasiński J., 1968: *Kultura i naród*. Warszawa: PWN.
- Gorlach K., 1995: *Chłopi, rolnicy, przedsiębiorcy. „Kłopotliwa klasa” w Polsce postkomunistycznej*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Gorlach K. 2001: *Świat na progu domu*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Gorlach K., 2004: *Socjologia obszarów wiejskich*. Warszawa: Scholar.
- Halamska M., 2012: *Rolnictwo a struktura społeczna wsi*; w: A. Kolasa-Nowak, W. Misztal (red.): *Społeczne światy wartości. Księga pamiątkowa z okazji 70. Jubileuszu Prof. dr. hab. Józefa Styka*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 223-230.
- Hayek F., 1998: *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*. Kraków: Znak.
- Jagiello-Łysiowa E., 1969: *Zawód rolnika w świadomości społecznej dwóch pokoleń wsi*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kajdanek K., 2012: *Suburbanizacja po polsku*. Kraków: Nomos.
- Kaleta A., 1992: *Podstawowe założenia odnowy obszarów wiejskich Europy*; w: M. Wieruszewska: *Odnowa wsi. Między mitem a nadzieją*. Warszawa: Wyd. PAN.
- Kaleta A., 2012: *Pozytywistyczne teorie rozwoju obszarów wiejskich*; w: A. Kolasa-Nowak, W. Misztal (red.): *Społeczne światy wartości. Księga pamiątkowa z okazji 70. Jubileuszu Prof. dr. hab. Józefa Styka*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 223-230.
- Kempny M., 2004: *Lokalność dziś – co można i co warto badać?*; w: J. Kurczewska (red.): *Oblicza lokalności: tradycja i współczesność*. Warszawa: IFiS PAN.
- Klekotko M., Gorlach K., 2011: *Miejsce, globalność, lokalizacja. Przyczynek do problematyki socjologii wsi (i nie tylko) w społeczeństwie ponowoczesnym*; w: H. Podedworna,

- A. Pilichowski (red.): *Obszary wiejskie w Polsce. Różnorodność i procesy różnicowania*. Warszawa: IFiS PAN.
- Klekotko M., Gorlach K., 2013: *Trójkąt niebermudzki: sceny, sieci i ruchy społeczne w rozwoju obszarów nie tylko wiejskich*. „Folia Sociologica”, 44, 25-38.
- Knapik W., 2011: *Tradycje jako element tożsamości kulturowej wiejskich społeczności lokalnych*; w: J. Syk, M. Dziekanowska (red.): *Tradycja w kontekstach społecznych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 249-258.
- Kocik L., 2000: *Między przyrodą, zagrodą i społeczeństwem*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Mariański J., 1983-4: *Badania nad religijnością ludową w środowisku wiejskim. Stan i perspektywy*. „Roczniki Socjologii Wsi”, 20, 149-160.
- Mielicka-Pawłowska H., 2015: *Sakralizacja tradycji kulturowej*; w: J. Syk, M. Dziekanowska (red.): *Kategoria etosu w badaniach nad społeczeństwem*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 37-50.
- Parsons T., 1971: *The system of modern societies*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Pawłowska K., 1996: *Idea swojskości w urbanistyce i architekturze miejskiej*. Kraków: Politechnika Krakowska, Seria Architektura, Monografia 203.
- Podedworna H., 2011: *Elementy tradycji życia codziennego wsi w procesie urynkowienia*; w: J. Syk, M. Dziekanowska (red.): *Tradycja w kontekstach społecznych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 301-309.
- Podedworna H., 2015: *Etos chłopski dziś: atak i obrona*; w: J. Syk, M. Dziekanowska (red.): *Kategoria etosu w badaniach nad społeczeństwem*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 103-111.
- Rykiel Z., 1999: *Przemiany struktury społeczno-przestrzennej miasta polskiego a świadomość terytorialna jego mieszkańców*. Wrocław: Polska Akademia Nauk, Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania, Prace Geograficzne, 170.
- Rykiel Z., 2006: *Podstawy geografii politycznej*. Warszawa: PWE.
- Rykiel Z., 2011: *Tradycja i nowoczesność jako kapitał i kultura czasu*; w: J. Syk, M. Dziekanowska (red.): *Tradycja w kontekstach społecznych*. Lublin 2011: Wydawnictwo UMCS; 27-38.
- Sowell T., 1980: *Knowledge and Decisions*. New York: Basic Books.

- Styk J., 1993: *Chłopski świat wartości. Studium socjologiczne*. Włocławek: Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników.
- Styk J., 1995: *Światopogląd i religijna tożsamość społeczno-kulturowa mieszkańców wsi*; w: J. Turowski (red.): *Socjologia wsi i rolnictwa*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 217-231.
- Styk J., 2009: *Dynamika waloryzacji tradycji lokalnych*. Konferencja pt. Tradycja w procesie przemian. Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Baranów Sandomierski, 17-19.05. 2009.
- Styk J., 2011: *Tradycja w chłopskim świecie wartości*; w: J. Styk, M. Dziekanowska (red.): *Tradycja w kontekstach społecznych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 225-234.
- Styk J., 2015: *Chłopskie kryteria i mechanizmy waloryzacji rzeczywistości społeczno-kulturowej*; w: J. Styk, M. Dziekanowska (red.): *Kategoria etosu w badaniach nad społeczeństwem*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 113-121.
- Szczecińska-Musielak E., 2009: *Odtwarzanie tradycji na Warmii i Mazurach*. Konferencja pt. Tradycja w procesie przemian. Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Baranów Sandomierski, 17-19.05.2009.
- Szpyt M., 2012: *Główne kierunki badań socjologicznych nad polską wsią po 1989 r. Podkarpatcie na tle kraju*. „Rzeszowskie Studia Socjologiczne”, 1/2012, 171-195.
- Thomas W. I., Znaniecki F., 1976: *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Thomson L., 2006: *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*. Kraków: Nomos.
- Tuziak B., 2014: *Autorytet władz gminnych a rozwój społeczności lokalnych. Studium socjologiczne*. Warszawa: Scholar.
- Wasilewski J., 1986: *Społeczeństwo polskie, społeczeństwo chłopskie*. „Studia Socjologiczne”, 3 (102), 39-56.
- Wierzbicki Z., 1979: *Tradycyjna religijność ludowa*. „Roczniki Nauk Społecznych”, 7, 113-176.
- Wirth L., 1938: Urbanism as a way of life. “American Journal of Sociology”, 44, 1-24.
- Wnuk-Lipiński E., 2004: *Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe*. Kraków: Znak.

Woźniak A., 2017: *Współczesna wieś polska – między tradycją rodzinną a tradycją zmediatyzowaną?*; w: M. Dziekanowska, M. Wójcicka: *Współczesne konteksty tożsamości społeczno-kulturowych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 41-58.

Wpłynęło/received 12.03.2019; poprawiono/revised 01.06.2020