

Maria Sroczyńska
Instytut Socjologii, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

RYTUAŁ RELIGIJNY A KWESTIA RÓŻNORODNOŚCI KULTUROWEJ¹

*Na drzewie dobrych intencji jest
wiele kwiatów lecz mało owoców*
Arystoteles

ABSTRAKT

Rytuał religijny, ze względu na swoje odniesienie do *sacrum*, pozostaje w centrum każdej kultury. Przy całej złożoności interpretacji pojęcia różnorodności kulturowej może być ona rozpatrywana jako cecha konstytutywna społeczeństwa – co zakłada istnienie dominującej większości i grup mniejszościowych – lub jako cecha atrybutywna (wielokulturowość), łącząca się z możliwością budowania tożsamości, zgodnie z zasadą wolności i równości kultur. W artykule podjęto próbę przedstawienia problematyki znaczenia rytuałów religijnych dla nowoczesnego i ponowoczesnego porządku kulturowego, z uwzględnieniem wybranych perspektyw badawczych: „dramaturgicznej”, funkcjonalnej i komunikacyjnej.

Słowa kluczowe: rytuał religijny, różnorodność kulturowa, porządek wielokulturowy, perspektywa „dramaturgiczna”, perspektywa funkcjonalna, optyka komunikacyjna

ABSTRACT

Religious ritual, independently of its reference to *sacrum*, remains in the center of each culture. Taking into account the complex meaning of cultural diversity, this latter may be discussed as a constitutive feature of society – which presupposes the existence of a dominant majority and minority groups – but also as an attributive feature (multiculturalism), referring to the possibility of creating various identities in accordance with the principle of freedom and equality of cultures. The article is an attempt to present the important problems of religious rituals, their meaning for postmodern civilization and postmodern cultural order. These issues are discussed using “dramatic”, functional and communicative perspectives.

Keywords: religious ritual, cultural diversity, multicultural order, “dramatic” perspective, functional perspective, communication perspective

¹ Kategoria różnorodności kulturowej, przy całej złożoności pojęcia, bywa utożsamiana z terminem wielokulturowości (multikulturowości). Jednak sama wielokulturowość nabiera innego znaczenia w społeczeństwach posiadających historycznie ukształtowaną, dominującą kulturę narodową i grupy mniejszościowe (np. kraje Europy Środkowo-Wschodniej, w tym Polska), a innego w państwach tworzących się od początku na podłożu wieloetniczności (np. Szwajcaria, Stany Zjednoczone, Kanada i Australia) [Burszta, 2004: 166-176].

Wprowadzenie

Trudno wyobrazić sobie nas jako ludzi bez obecności rytuałów, które odwołują się do integralnej koncepcji człowieka oraz akcentują związek z różnymi fazami, stanami i kluczowymi dziedzinami ludzkiego życia. Pomimo wielości studiów poświęconych rytuałom i ich roli w życiu jednostek i społeczeństw *sensu largo* – w czym przodują antropologowie – sposób postrzegania rytuałów przez inne nauki społeczne jest raczej fragmentaryczny i powierzchowny. Rytuał jako autonomiczny przedmiot badań nie bywa zbyt częstym obiektem zainteresowania socjologów kultury, religii, polityki, wychowania, młodzieży czy cykli życia. Niedoceniany jest także praktyczny aspekt badań. Socjolog może ujmować więziotwórczy (a niekiedy konfliktogenny) wymiar rytuałów jako treść świadomości i zachowań ludzkich, pozostających istotnym elementem kultur etnicznych, oddziaływających na kształtowanie jednostkowych tożsamości w warunkach wyznaczanych przez procesy globalizacji i lokalizacji. Badacze podkreślają, że rytuały są czynnościami o ustalonej formie, z którymi wiąże się wewnętrzny lub zewnętrzny przymus realizacji, a wiele z nich jest aktami o znacznej doniosłości społecznej [Niżnik, 1985: 67–73]. Rytuały widziane z perspektywy większych układów społecznych sprzyjają łagodzeniu, a niekiedy niwelowaniu konfliktów i niepokojów, ułatwiają przyporządkowanie emocji (tego, co irracjonalne) zrationalizowanym dążeniom i celom społecznym. Pozostają także skuteczną metodą socjalizacji, umożliwiając inkulturację i samoadaptację jednostek.

Socjologiczny kontekst uwypukla możliwość oddziaływania poprzez rytuał na życie poważne („na serio”) lub uczestnictwa w nim [Rothenbuhler, 2003]. Rytualizacja umożliwia aktorom społecznym kształtowanie, negocjowanie i formułowanie swej fenomenologicznej egzystencji jako istot społecznych, kulturalnych i moralnych [Bellah, 2003]. Podstawową funkcją rytuału jest jego rola komunikowania, potwierdzania i symbolicznego odgrywania porządku społecznego, wskazywania na ciągłość między przeszłością i teraźniejszością [Filipiak, Rajewski, 2006; Hervieu-Léger, 1999]. W rytuale religijnym akcentuje się zorientowanie na *sacrum*, umożliwiające nadanie całościowej perspektywy codziennemu życiu, natomiast zacieranie granicy między *sacrum* a *profanum* we współczesnych społeczeństwach traktuje się jako zagrażające degradacją kultury [Kołakowski, 1984: 173]. Zwraca się uwagę na to, że w kontekście immanentnych eschatologii i ideologii, za cel życia uznających zanurzenie się w konsumpcyjnym „raju” zasadnicze momenty ludzkiej egzystencji (narodziny, małżeństwo, choroba, śmierć) tracą wszelką spójność kulturową (związek między wartościami a normami) i szczególne znaczenie w życiu społecznym, likwidując napięcie między tym, co sakralne i profaniczne. „Gdy znaczenie *sacrum* rozwiewa się – wszelki sens, jaki mogłaby przyjąć rzeczywistość, zanika również” [Piwowarczyk, 1992: 124]. W studiach nad rytuałem religijnym wyróżnia się kilka płaszczyzn: społeczny wzorzec rytuału, strukturę społeczną uczestników, doświadczenia religijne, motywacje i symbole, ujawniające się w świadomości działających oraz funkcje rytuału o charakterze religijnym i pozareligijnym (jawne i ukryte). W wymiarze skutków chodzi – po pierwsze – o pogłębienie więzi z Absolutem, o jednoczenie ludzi na płaszczyźnie religijnej oraz o odnowę moralną, zarówno na poziomie indywidualnym, jak i społecznym. Drugi aspekt dotyczy przede wszystkim funkcji integracyjnej, bycia ważnym „pomostem” między mechanizmami instytucjonalizacji – budowania podstaw aksjonormatywnych społeczeństwa i ich internalizacji – a zapewnieniem identyczności i ciągłości tożsamości jednostkowej [Piwowarski, 1996]. 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 o rytuałach cykli i kryzysów życia [tamże: 208–212]. Inne typologie odwołują się do rozmaitych wymiarów kultury, sposobów jej transmisji, rodzajów zbiorowości, czasu trwania, celów czy współwystępowania sfery prywatnej i publicznej [Sroczyńska, 2013a: 38–41].

Rytuały gwarantują ciągłość pamięci pokoleniowej, ale i transgresyjność ludzkiej natury, stając się obiektem wyboru i działań jednostkowych. Obecność różnych typów rytuałów w warunkach współczesnych społeczeństw pozostaje zatem świadectwem swoistego napięcia między strukturą społeczną a działaniem. Rytuały, pozostając uniwersalną kategorią kultury, stają się zarazem składnikami scenariusza różnorodności kulturowej globalnej ekumeny oraz poszczególnych społeczeństw, co przybiera postać wielokulturowości. Prezentacja sporów związanych z interpretacją tego pojęcia, żywych w ponowoczesności, wykracza poza ramy tego artykułu. Niemniej warto zwrócić uwagę na odmienny kontekst stosowania powyższych terminów. Samo występowanie dwóch lub więcej grup kulturowych nie oznacza istnienia wielokulturowości, lecz jedynie zróżnicowania kulturowego. Jego cechą charakterystyczną jest istnienie kultury dominującej, zajmującej nadrzędną pozycję względem innych kultur [Sadowski, 2006: 131–134]. Model ten zakłada nowoczesny typ tolerancji, który wiąże się z ochroną praw jednostek i grup do zachowania odmienności w ramach określonego systemu kulturowego, prawnego i społecznego, np. państwa narodowego. Do pożądaných strategii należy asymilacja, a na poziomie grup inkluzja lub separacja [Grzymała-Kazłowska, 2012: 137]. Z wielokulturowością mamy do czynienia dopiero wtedy, gdy „(...) dochodzi do trwałych, wielopłaszczyznowych i dobrowolnych form kontaktów międzykulturowych, które powodują wytworzenie się jakościowo nowej, kulturowo zróżnicowanej całości” [Sadowski, 2006: 133]. Pozwala ona na podejmowanie wspólnych działań dzięki istnieniu określonej polityki państwowej. Odpowiadający jej ponowoczesny typ tolerancji zasadza się na akceptacji zmiany i niewspółmierności poliwalentnych wspólnot, w których żyje się bez granic i jednorodnych trwałych tożsamości. Oba te projekty (nowoczesny i ponowoczesny) rozwijają się obok siebie [Walzer, 1999].

Kwestia różnorodności/wielokulturowości jest silnie powiązana przede wszystkim z metodologiczną zasadą relatywizmu kulturowego, ukazującą konieczność rozpatrywania specyficznych treści religijnych, moralnych czy obyczajowych z perspektywy samych uczestników życia społecznego. Pytanie o możliwość porównywania uniwersalnych zasobów rytualnych, np. w kontekście funkcji pełnionych przez grupy pierwotne, cykli życia społecznego czy faz jednostkowych biografii, budzi szereg wątpliwości, choćby ze względu na polisemiczność rytuałów czy sposób ich usytuowania w sieci społecznych interakcji, instytucji i wzorów kulturowych. W ten sposób daje o sobie znać dylemat „bycia równym i bycia różnym”. W niniejszym artykule podejmuję refleksję dotyczącą znaczenia rytuałów dla kwestii różnorodności kulturowej, zarówno na poziomie globalnym (odwołującym się do treści uniwersalnych), jak i na poziomie rozmaitych subsystemów społecznych – cywilizacyjnych, narodowych, etnicznych, regionalnych i lokalnych.

Rytuał jako kategoria rozważań nad wielokulturowością (wybrane perspektywy badawcze)

Rytuały traktowane jako kategoria rozważań nad różnorodnością kulturową/wielokulturowością mogą zostać osadzone w rozmaitych optykach badawczych, m.in.

dramaturgicznej, funkcjonalnej czy komunikacyjnej, co pociąga za sobą odwołanie do wybranych tylko, niemniej istotnych dla omawianej problematyki, koncepcji antropologicznych i socjologicznych [Sroczyńska, 2013]².

Perspektywa „dramaturgiczna”

Ujmowanie rytuału w sposób metateoretyczny odsyła do metafory pełnej napięć, dialektycznej scenerii dramatu, rozgrywającego się w przestrzeni społecznej. Jeden z argumentów Ulfa Hannerza [2005] na rzecz różnorodności kulturowej dotyczy niczym nieograniczonej kreatywności rodzaju ludzkiego, co w wypadku rytuału przyczynia się, z jednej strony, do podtrzymywania określonych ładów społecznych (konsensusów), z drugiej zaś – prowadzi do transformowania tychże w akty jednostkowej wynalazczości. Spojrzenie na rytuał jako na „powszechne dobro” może oznaczać uznanie go, jak chce Roy A. Rappaport, za podstawowy akt społeczny, wyjątkowo nadający się do przekazu niektórych komunikatów i pewnych rodzajów informacji o charakterze pozatechnicznym [2007: 89–93]. „Natura” rytuału pozostająca w głębokim związku z Ostatecznymi Świętymi Załoženiami każdej religii, z istoty swej obiektywnie nieweryfikowalnymi, pociąga za sobą odniesienie do kategorii *sacrum* i *numinosum* [2007: 571]. *Sacrum* i *numinosum* to dwa podstawowe elementy składowe świętości, ujawniające poniekąd jej ambiwalencję. O ile *sacrum* reprezentuje komponent dyskursywny, logiczny, który można wyrazić językowo, o tyle *numinosum* to komponent niedyskursywny, nielogiczny, o charakterze emocjonalnym. Rytuał jest najbardziej typowym źródłem *numinosum*, przybierającym postać *communitas* [Rappaport, 2007: 452–453]. Z kolei, idąc tropem Williama Jamesa, można dostrzec w roli wyznawcy jakiejś religii (utożsamianej z jednostkowymi procesami psychicznymi) podobny, dramatyczny rys, który polega na splocie tego, co zinstytucjonalizowane (teologiczne, organizacyjne, dyskursywne) z tym, co oparte na doświadczeniu osobistym [2001: 30].

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 strony 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. O ile optyka socjologiczna zakłada, że wierzenia, ideologie i towarzyszące im rytuały wprowadzają nas i ugruntowują w „oczywistości” znanego świata, o tyle poszukiwanie wolności i autentyczności znajduje wyraz w odmowie uczestnictwa w typowej „grze społecznej”, w zanegowaniu oficjalnych definicji społeczeństwa. Można to uczynić poprzez transformację, np. w charyzmatycznym akcie powoływania nowych rytuałów (lepiej odpowiadających społecznym potrzebom)³, w wycofaniu się do wewnętrznej, osobistej przestrzeni lub zdystansowanego świata małych grup, prowadzących żywot sekt i alternatyw kulturowych (kontrspołeczeństw). Najczęstszym rodzajem

² Powołuję się tutaj m.in. na koncepcje Petera Bergera, Émile’a Durkheima, Bronisława Malinowskiego, Roberta Mertona, Clifforda Geertza, Roya A. Rappaporta, Victora Turnera, Randalla Collinsa, a także Ulfa Hannerza i Wojciecha Burszty.

³ O ile uważa się, że charyzmatyczne działania rutynizują i słabną w czasie trwania jednej generacji, o tyle wpływ zboczeńca nadnormalnego (np. w sferze kultu religijnego) utrwała się w ramach dziedzictwa kulturowego o charakterze międzygrupowym, gdyż efekty jego działań zostają pozytywnie ocenione przez kolejne pokolenia nie tylko własnego społeczeństwa, ale i społeczeństw „obcych” [Berger, 1988; Znaniecki, 1974].

„odmowy” pozostaje manipulacja (dystans do roli), pozwalająca na zachowanie zewnętrznej formy (rytualnego konformizmu), jednakże bez wewnętrznego zaangażowania, co zakłada realizację jednostkowych celów, mniej lub bardziej niezgodnych z normatywnym scenariuszem, zwłaszcza na płaszczyźnie myślenia i przeżywania świata [Berger, 1988: 136–154].

Pluralizm świata społecznego charakterystyczny dla nowoczesnych, a zwłaszcza ponowoczesnych warunków życia, prowadzący do pluralizmu jaźni (*homo multiplex*) staje się składnikiem opisu rzeczywistości w warunkach powszechnego odrzucenia utrwalonych kulturowo schematów orientacji i społecznych unormowań, co najbardziej uwidacznia się w ponowoczesnym obliczu Europy Zachodniej. Daniele Hervieu-Léger mówi wręcz o upadku świata wyobrażeń ciągłości i „kruszeniu się” tradycji zmonopolizowanej w instytucjach, co uwidacznia się w obszarze kultury chrześcijańskiej, także katolicyzmu [1999: 176–180]. „Mgławica heterodoksji” w postaci ekspansji nowych ruchów religijnych czy zindywidualizowanych postaw jednostkowych wiąże się zarówno ze wspomnianymi już czynnikami o charakterze endogennym, jak i zjawiskami egzogennymi, usytuowanymi w kontekście globalizacji i hybrydyzacji życia społecznego, co pociąga za sobą współwystępowanie rozmaitych porządków w kontekście wielokulturowości. Jednak obok zróżnicowania występują elementy spójności (kohezji), które pozwalają na podejmowanie wspólnych działań. Zakłada to istnienie demokratycznej polityki państwa (postsekularnego społeczeństwa w terminologii Jürgena Habermasa), gwarantującej, że stosunki międzykulturowe będą oparte szczególnie na zasadach wolności i równości kultur [Sadowski, 2006: 132–134]. Choć w procesie budowania europejskiej tożsamości ważną rolę przypisuje się instytucjom religijnym, to jest to możliwe pod warunkiem rzeczywistego zaakceptowania zasady wzajemnego szacunku i poznania [Egley, Sullivan, 2010: 287]. Trudno nie zgodzić się z opinią Andrzeja Sadowskiego, że choć społeczeństwo polskie po 1989 roku stało się zróżnicowane kulturowo, to jako całość nie jest przygotowane do przyjęcia ideologii pluralizmu kulturowego [tamże]. Ponowoczesna koncepcja tolerancji, rozwijająca się obok projektu modernistycznego, zasadza się na akceptacji zmiany, niewspółmierności, życia bez granic i bez trwałych czy jednorodnych tożsamości [Grzymała-Kazłowska, 2012: 137]. W społeczeństwie polskim jest ona akceptowana w stosunkowo wąskim wymiarze, głównie przez osoby młodsze, lepiej wykształcone, mieszkające w aglomeracjach miejskich, reprezentujące kategorię specjalistów. Sfera *sacrum* i korespondujących z nią rytuałów może zatem być nadal interpretowana w ramach zmodyfikowanej wersji *homo duplex*, co pozwala na ich umieszczenie w ramach kontinuum wyznaczonego przez zjawiska instytucjonalizacji i prywatyzacji, odniesione do nadrzędnej pozycji religii katolickiej.

Optyka funkcjonalna

Zainteresowanie społeczeństwami ludzkimi jako systemami składającymi się z funkcjonalnie powiązanych instytucjonalnych podsystemów otworzyło nowe możliwości wyjaśniania miejsca i roli sfery rytualnej. W koncepcji francuskiego socjologa Émile’a Durkheima nieodzownym kryterium wierzeń religijnych stał się dychotomiczny podział uniwersum na dwie wykluczające się sfery: *sacrum*, obejmującą rzeczy chronione i izolowane przez zakazy oraz *profanum*, dziedzinę rzeczy świeckich, do których te zakazy się stosują [1990: 31–36]. Durkheim fascynowały funkcje rytuałów, polegające na konstytuowaniu i podtrzymywaniu ciągłości społeczeństwa i grupy [tamże: 397–411], natomiast nie interesowało go powstawanie nowych rytuałów, znaczenie ceremonii świeckich, szacunek wobec *sacrum* czy symbolizm relacji. Niemniej, dzięki studiom podjętym w ramach szkoły Durkheimowskiej, rytuał został uznany za uniwersalną

kategorię życia społecznego i stał się ważnym obiektem badań społecznych. Zastosowanie paradygmatu Durkheimowskiego w warunkach multikulturowości opartej na zróżnicowaniu porządku etniczno-religijnego i jego zasadniczej równości umożliwia spojrzenie na wierzenia i rytuały religijne jako na zasadnicze tworzywo społeczne, w którym rozmaite grupy przegladają się i admirują same siebie, jednocześnie konstruując własne tożsamości, mniej lub bardziej otwarte na innych. W państwach narodowych opartych na historycznej dominacji określonej religii dzieje się podobnie, przy czym manifestowanie wielkości wspólnoty narodowej odbywa się za pomocą operacji na symbolach religijnych (czego przykładem mogą być pielgrzymki Jana Pawła II do Polski). Nawet w wypadku konfiguracji kulturowych, np. cywilizacji europejskiej, ważne są „okruchy” tradycji korespondujące z pamięcią o przeszłości, które brytyjski socjolog Tariq Modood określa mianem „świeckiego chrześcijaństwa”. Jednak te fragmentaryczne już dziś w krajach zachodnich treści orientacji aksjologicznych i postaw w kontekście agresywnej formuły liberalizmu przyczyniają się m.in. do wyłonienia i stymulowania powszechnej niechęci wobec muzułmanów, co jednoczy szerokie kręgi opinii publicznej w kampaniach przeciwko islamizacji Europy [Modood, 2014: 196–291]. Ich uczestnicy posługują się symbolami religijnymi pozbawionymi na ogół odniesienia do głębszych warstw własnej tradycji kulturowej. Niemniej, proces polegający na ograniczaniu tolerancji etnicznej, zwłaszcza wobec emigrantów spoza kontynentu (szczególnie muzułmanów), prowadzi do jednoczesnego wzrostu poziomu integracji (inkluzyj) grupy własnej i grup obcych, zarazem potęgując wzajemną izolację i ksenofobiczność [Pickel, 2012]. Przyczyn tego zjawiska należy szukać w pogorszeniu sytuacji ekonomicznej w Europie w ostatnich latach, w czynnikach demograficznych (migracje, powiększanie się populacji imigrantów o nieeuropejskim pochodzeniu), we wzmożonym poczuciu zagrożenia dżihadem w kontekście ataków terrorystycznych [Grzymała-Kazłowska, 2012] i rozwoju Państwa Islamskiego, posługującego się agresywną, przednowoczesną retoryką i metodami sprawowania władzy.

Interesujące przesłanki dla prowadzonych rozważań można odnaleźć w koncepcji antropologa Bronisława Malinowskiego, który przyglądał się kulturze jako aparatowi zaspokajającemu ludzkie potrzeby (w tym biologiczne), a jednocześnie czynnikowi integrującemu funkcjonalnie powiązane instytucje społeczne. Religia i magia (obok języka, systemu poznawczego i estetycznego) związane są ze sferą symboliki i komunikacji społecznej [Malinowski, 1990]. Badacz ten wprowadził wyraźne rozróżnienie rytuałów magicznych i religijnych – te pierwsze są utylitarne, celowościowe, odprawiane na ogół indywidualnie oraz oparte na wierze w nadprzyrodzoną zdolność człowieka do sprawowania kontroli nad światem. Magia wydaje się zatem bliższa nauce, dostarcza bowiem narzędzi walki z ludzką niemocą na płaszczyźnie praktycznych problemów życia, religia natomiast „(...) ma radzić sobie z ludzkimi niepokojami, przecuciami związanymi ze śmiercią, z zagadnieniami przeznaczenia i miejscem człowieka w kosmosie” [Szafrński, 2000: 36]. Ponadto religia ma charakter wspólnotowy, a rytuałom religijnym towarzyszą na ogół społecznie akceptowane cele, podczas gdy magia może być szkodliwa i społecznie potępiana. Niewątpliwą zasługą Malinowskiego było wyjście poza model badań spekulatywnych, nierzadko „gabinetowych” i skupienie się m.in. na funkcjach rytuałów religijnych: psychologiczno-terapeutycznej i społecznie integrującej, funkcjach analizowanych w sposób empiryczny w ramach zbiorowości identyfikowanych „tu i teraz” [tamże: 37]. O ile dla Malinowskiego podstawowym kontekstem były społeczności drugiej dekady XX wieku, oparte na naturalnej więzi „pochodzenia” (*descent*), o tyle interesująca byłaby możliwość zastosowania jego wnioskowań nie tylko do kontekstów współczesnych społeczeństw

rozwijających się, ale i do zbiorowości opartych na więzi „uzgodnienia” (*assent*). W ostatnim czasie badacze odwołują się do argumentów natury ekologicznej, w myśl których rytuały mogą być postrzegane jako czynności symboliczne, ułatwiające adaptację do coraz bardziej ograniczonych zasobów naturalnych. Niemniej, od czasu ekspansji cywilizacji industrialnej zbiorowości łowieckie czy zbierackie uległy znaczącym przeobrażeniom. We wszystkich typach społeczeństw rytuały towarzyszące tradycyjnym wierzeniom słabną, zanikają lub utrzymują się jako postfiguratywne „przeżytki” kulturowe, odrzucane przez młode pokolenie, niekiedy funkcjonując w formie folklorystycznej. Jak zauważa Zygmunt Bauman, współcześni Afrykanie „mogą zarobić na życie grając Masajów w nieskończoność” i odpowiadając w ten sposób na zapotrzebowanie spragnionego niespodzianek i egzotyki ponowoczesnego turysty [Bauman, 1994: 32]. W kontekście przyspieszonych procesów industrializacji i – w mniejszej mierze – modernizacji, dokonujących się w Polsce od połowy XX wieku można zaobserwować zanikanie znaków towarzyszących obrzędowości dorocznej (bądź zmianę znaczącego w strukturze znaków), przy czym rytmy religijne stają się mniej lokalne, a bardziej skoncentrowane wokół życia rodzinnego [Mielicka, 2006: 2012]. Jednocześnie w niektórych regionach utrzymują się, a nawet podlegają swoistej rewitalizacji, rytuały włączone w imponderabilia codziennego życia ich mieszkańców. Przykładem mogą być obchody „barbórki”, święta stanu górniczego, które, choć w okresie powojennym znajdowało się pod silną presją ideologiczną, ocaliło swoją „tożsamość” jako ważny element życia religijnego (kult świętej Barbary – patronki ciężkiej pracy i dobrej śmierci), obyczajowości i etosu pracy społeczności Śląska [Świątkiewicz, 2009, 2010].

Istotne wydaje się wyeksplikowanie przez Malinowskiego funkcji rytuałów oraz rozróżnienie magii i religii jako instytucjonalnie zdefiniowanych podsystemów, wchodzących w funkcjonalne zależności ze wszystkimi sferami życia społecznego: strukturami władzy, życiem rodzinnym i ceremonialnym, gospodarką, estetyką itp. W zmodernizowanych społeczeństwach treści religijne i magiczne (występujące niekiedy w postaci szczątkowego *sacrum*) przenikają sferę prywatną i publiczną, i mogą być odczytywane w kontekście coraz bardziej zindywidualizowanych potrzeb jednostkowych, tworzących tożsamość *bricolage'ową*, co zakłada z kolei potrzebę badań o charakterze interdyscyplinarnym. Jak stwierdza z całą przenikliwością religioznawca Mircea Eliade, chociaż człowiek świecki jest wytworem procesu desakralizacji ludzkiego istnienia „ma w zasięgu ręki całą utajoną mitologię i wiele zdegradowanych rytualizmów” [1999: 170]. Na przykład sposoby obchodzenia świąt czy akty zmiany statusu społecznego zachowują ukryte elementy struktury rytuału regeneracji bądź inicjacji. W czasach nowożytnych symboliczny potencjał rytuałów religijnych, przeżywany w sposób świadomy przez ich uczestników może przywracać w sposób epizodyczny dostęp do struktury rzeczywistości, która niesie treści uniwersalne, a zarazem wzorcowe, w postaci mitu. Człowiek pragnął świata dla siebie, przeto go zdesakralizował: „(...) aby to uczynić musiał zwrócić się przeciwko zachowaniu się swych przodków, czuje jednak, że ciągle może się ono ponownie urzeczywistnić – w tej czy innej formie – z najgłębszej głębi swego bytu” [Eliade, 1999: 169].

Na metodologiczne znaczenie rozróżnienia jawnych i ukrytych funkcji ludzkich zachowań zwrócił uwagę inny badacz, amerykański socjolog Robert K. Merton. „Te pierwsze odnoszą się do tych obiektywnych skutków dla określonej jednostki (osoby, podgrupy, systemu kulturowego czy społecznego), które się przyczyniają do jej adaptacji i korygowania, a które zostały w tym celu pomyślane. Te drugie – odnoszą się do tego samego typu skutków, ale nie zamierzonych i nie dostrzeganych” [Merton, 1982: 133]. I tak w wypadku rytuałów funkcje jawne można odnieść m.in. do nadawania sensu i identyczności jednostkowej tożsamości, integracji grupy

przynależności, potwierdzania celów – wartości wyznaczanych przez system kulturowy (zwłaszcza o charakterze nadrzędnym) – czy wskazywania uczestnikom zdarzeń rytualnych na pożądane dla osiągnięcia tych celów sposoby zachowań. Skutków o charakterze ukrytym można natomiast upatrywać m.in. w dysfunkcjonalności rytuałów dla osobowości tych, którzy biorą w nich udział (petryfikacja lub dezintegracja), osłabieniu więzi grupowych, instrumentalizacji wartości wyższego rzędu w porządku kulturowym czy akceptacji form działań rytualnych niespójnych z uświadamianymi, zamierzonymi celami. Ukryte funkcje rytuałów religijnych pozostają niejednokrotnie przedmiotem refleksji podejmowanej nad NRR (Nowymi Ruchami Religijnymi), znacznie rzadziej ma to miejsce w odniesieniu do religii dominującej w danym typie społeczeństwa, przybierającej postać Kościoła. Z kolei na płaszczyźnie rytuałów „mieszanych”, odwołujących się m.in. do cyklów i kryzysów życia jednostkowego lub zbiorowego (np. niektóre nieformalne rytuały przejścia czy obchody świąt narodowo-państwowych), a także świeckich, zorientowanych na *profanum* (np. widowiska sportowe), częściej wskazuje się na obecny w nich aspekt dezintegracyjny czy konfliktogenny.

W koncepcji Mertona rytualizm uznany został za rodzaj nieprzystosowania społecznego (obok innowacyjności, buntu i wycofania), a zarazem zachowania o charakterze anomijnym, będącego jednym ze wskaźników niespójności między pożądanymi celami kulturowymi a środkami ich realizacji, czyli normami instytucjonalnymi [1982: 203–221; 238–254]. Rytualizm pociąga za sobą zewnętrzne przystosowanie do scenariusza roli w zakresie podejmowanych czynności, połączone z wewnętrzną dezaprobatą preferowanych w społeczeństwie (w grupach przynależności) dążeń, aspiracji kulturowych, co w rzeczywistości oznacza prywatną ucieczkę od niebezpieczeństw i frustracji towarzyszących podjęciu aksjologicznego ryzyka. Szczególnie interesująco prezentuje się koncepcja ambiwalencji, której elementy mogą być inkorporowane przez różne subdyscypliny socjologii. Dla Mertona ambiwalencja znajduje szczególny wyraz w teorii ról społecznych, pokazujących współlistnienie norm głównych (*major norms*) i kontrnorm (*minor norms*), które rozstrzygają o ludzkich zachowaniach, choć często pozostają drugoplanowe. Socjologia winna wziąć pod uwagę antynomiczny charakter rytuału: osoby występujące w roli uczestników obrzędu z jednej strony doświadczają podporządkowania zobiektywizowanym kulturowo (na płaszczyźnie doktrynalnej i kultowej) wspólnotowym wzorom relacji z Transcendencją (normy główne obrazujące dyskursywny aspekt Rappaportowskiego *sacrum*), z drugiej zaś – otwierają się na to, co niedyskursywne, emocjonalne, subiektywne, słowem dostępne tylko w sposób jednostkowy (normy drugoplanowe powiązane z emocjonalnym *numinosum*). Zapewne zdarza się tak, że przeżycia jednostek, pozostające pod wpływem kontaktów międzykulturowych i wyrażane na poziomie niedyskursywnym są niedostosowane do norm pierwszoplanowych, zinstytucjonalizowanych w danej grupie religijnej. Konstytuujące się normy drugoplanowe mogą w konsekwencji zadecydować o pojawieniu się innowacyjności, buntu lub konwersji religijnej.

Z kolei inny amerykański funkcjonalista, Talcott Parsons, zwracając uwagę na mechanizmy integrujące osobowość w systemie społecznym, podkreślał znaczenie czynności rytualnych likwidujących źródła napięć, mogących prowadzić do rozpadu systemu i równocześnie wzmacniających dominujące wzory kulturowe. W nowoczesnych społeczeństwach rodzina i Kościół mogą być ujmowane jako modelowe „struktury graniczne” wobec ewaluacyjnego i motywacyjnego składnika indywidualnej osobowości [1969: 381]. Zgodnie z metodologiczną sugestią tego badacza rozpoznanie stosunku jednostek do głębszych warstw tradycji kulturowej (w tym kultowej) własnego społeczeństwa pociąga za sobą konieczność prześledzenia historii ich

życia oraz sposobu odniesienia do religii, w której zostały wychowane lub z którą mogą się identyfikować. Warto zauważyć, że cechy powyższego modelu badawczego można odnieść *implicitie* do założeń dotyczących 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), a wreszcie stosunku pokolenia do własnej przeszłości. Paradygmaty (także rytualne) ulegają przeobrażeniom, gdyż zmienia się stosunek członków pewnej zbiorowości do jej dziedzictwa (niektóre elementy tracą na znaczeniu) oraz sposobów jego wartościowania [Dziadzia, Kasperek, 2006]. Przeszłość rozmaitych grup jest ciągle rekonstruowana, choć silny związek treści religijnych z tożsamością narodową (etniczną) podtrzymuje znaczenie historycznych „struktur długiego trwania”, zwłaszcza w sytuacji poszerzania się wpływów globalizacyjnych [Pollack, Müller, Pickel, 2012].

Perspektywa komunikacyjna

Czynności rytualne służą wyrażeniu i artykułowaniu znaczenia, toteż ich związek ze sferą symboli konwencjonalnych, akcydentalnych, a zwłaszcza uniwersalnych (pozostających wspólnym doświadczeniem ludzi, nieograniczającym się do jednostek, określonych grup lub typów społeczeństw), ma charakter oczywisty [Baniak, 1992: 92–96]. Żywotność rytuałów łączy się z wysoką relewancją społeczną, zwłaszcza w kontekście nowoczesności i ponowoczesności. Ich siła i nośność ujawnia się w przestrzeni ambiwalencji, między tym, co zinstytucjonalizowane i sprywatyzowane. 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 [Mielicka, 2006: 69–73]. Upowszechniona na gruncie socjologii i antropologii zasada relatywizmu kulturowego zakłada równość kultur oraz ich prawo do samostanowienia. Czynności rytualne nie mogą być zatem oceniane z punktu widzenia standardów aksjonormatywnych „zewnętrznego” obserwatora, lecz winny uwzględniać znaczenie, jakie posiadają w całościowym systemie społecznych interakcji.

W koncepcji Clifforda Geertza jednostka porusza się pomiędzy odmiennymi sposobami patrzenia na świat, a wejście w „prawdziwą, uświęconą rzeczywistość” ma charakter skokowy. Rytuał umożliwia wejście w religijne ramy znaczeniowe i to właśnie głównie w kontekście konkretnych aktów przestrzegania praktyk rodzą się przekonania religijne człowieka. Rytuały zawierają symboliczne połączenie etosu i światopoglądu: z jednej strony wprowadzają szerokie spektrum nastrojów i motywacji, z drugiej zaś – szereg koncepcji metafizycznych [Geertz, 2005: 134–135, 140–144]. W opinii Geertza analiza antropologiczna polega na porządkowaniu struktur znaczeniowych ucieleśnianych w symbolach i określaniu ich społecznych podstaw i ważności (przykładem wartym naśladowania może być studium poświęcone dezorganizacji jawańskiego rytuału pogrzebu w kontekście migracji do środowiska miejskiego).

Jednym z najbardziej znanych reprezentantów perspektywy komunikacyjnej w badaniu różnego typu rytuałów jest Randall Collins. Jego zdaniem 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. W analizie warto zwrócić uwagę także na to, co jest przeszłym symbolem lub symbolem zasłoniętym przez inne. W następnej kolejności – zdaniem Collinsa – 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, które przetrwały do dzisiaj albo wylaniają się z podłoża interakcji społecznych, nieobjętych codziennym doświadczeniem. Obok momentów, kiedy rytuał był najbardziej intensywny (sfera pierwotna), warto także prześledzić wtórne krążenie symboli (w kontekstach pozytywnych i negatywnych) w rytuałach tworzących otaczające sieci społeczne (użytkownicy, ranga sytuacji, tematyka rozmów podejmowanych w sferze prywatnej i publicznej). Idealem dla socjologii rytuałów i życia symbolicznego pozostaje dotarcie do trzeciej sfery, w której jednostki używają symboli same, bez obecności innych ludzi, ustosunkowując się do nich we wnętrzu własnej jaźni.

W interesującej propozycji Collinsa pełny model badawczy, odnoszący się do socjologii krążenia symboli, obejmowałby zatem zarówno socjologię życia wewnętrznego, jak i życia zewnętrznego ludzi [2011: 116–118]. Przestrzenie społeczne użytkowane przez członków różnych grup religijnych i kulturowych mogą się wzajemnie przenikać. Współcześnie mamy do czynienia ze „wzrastającym przepływem kulturowo uwarunkowanych treści i znaczeń” [Hannerz, 2005: 708], co, z jednej strony, może sprzyjać *miksofilii*, hybrydyzacji, a niekiedy nawet homogenizacji pewnych zjawisk społecznych, np. związanych z procesem makdonaldyzacji („świątynie konsumpcji”), z drugiej zaś – prowokować *miksofobię* [Bauman, 2003: 230–235] i prowadzić do budowania barier w obronie własnej tożsamości. Różnice między kulturami mogą stanowić formę oporu ze strony „peryferii” wobec „centrum” [I. Wallerstein], zarówno w kontekście wzorów religijnych, obyczajowych, jak i gospodarczych czy związanych z władzą polityczną⁴.

Zarazem, pozostając w ramach tego samego tropu myślowego, można przyglądać się członkom współczesnych wielokulturowych społeczeństw, którzy swoje potrzeby religijne i duchowe zaspokajają niejednokrotnie w formach pozakościelnych, stając się indywidualnymi „majsterkowiczami” znaczeń, symboli i praktyk, wędrującymi od jednej wspólnoty religijnej do drugiej w ramach zjawiska alternacji [Berger, 1988; Mariański, 2010]. Docenienie różnorodności można w tym wypadku wiązać z kryterium estetycznym, ma ono wartość pozytywną, jaką jest zdobywanie przez jednostki kompetencji radzenia sobie w odmiennych warunkach [Hannerz, 2005]. Te jednostki, które funkcjonują na pograniczu kultur, posiadają możliwość dostępu do różnych systemów wartości i zasobów rytualnych, co, jak pokazano w części dotyczącej optyki „dramaturgicznej”, tworzy warunki dla twórczej konfrontacji, w tym pogłębionej świadomości własnej kultury.

Uwagi końcowe

Trudno nie zgodzić się z Ulfem Hannerzem, że różnorodność kulturowa w obrębie globalnej ekumeny jest kluczem do przetrwania gatunku ludzkiego – dopóki istnieje możliwość obserwacji rzeczywistych zachowań ludzkich bądź studiowania ich historycznych śladów, utrwalonych w postaci zabytków czy źródeł pisanych. Różnorodność ma charakter

⁴ Opór ten może być celowo wykorzystywany przez elity „peryferii” do zachowywania konserwatyizmu grupowego, np. poprzez nagłaśnianie zagrażającego własnej kulturze stereotypu kosmopolity, liberala (w niektórych środowiskach religijnych w Polsce pojawiają się silne protesty przeciwko płynącej z Zachodu ideologii *gender* i polityce *pro-choice*).

kontekstualny, a to znaczy, że nie tyle chodzi tu o właściwe kulturom cechy tradycyjne, co o ich wzajemne ustosunkowanie się do siebie. Powyższa uwaga dotyczy także rytuału – bardzo ważnej kategorii kulturowej.

Rytuały na płaszczyźnie uniwersalnej (wspólnej ludziom jako przedstawicielom gatunku *homo sapiens*) pozostają odzwierciedleniem istoty człowieka, jego fenomenologicznej egzystencji [Bellah, 2003]. Problematyka rytuałów, niezwykle ważna i interesująca z punktu widzenia procesu socjalizacji, a także relacji łączących jednostkę i społeczeństwo, posiada szczególne uwikłania poznawcze i metodologiczne. Większość studiów poświęconych rytuałom pisana jest z pozycji antropologicznych, przeważają badania jakościowe, a dominująca kultura własnego społeczeństwa traktowana bywa jako „obca”, w przeciwieństwie do „innych” kultur, zarówno rodzimych, jak i odrębnych cywilizacyjnie. W pracach polskich socjologów, zwłaszcza zajmujących się życiem religijnym, przeważa odniesienie rytuałów do modelu kościelności, opartego na substancjalnie zdefiniowanym *sacrum* [Sroczyńska, 2013b]. Jednak, jak słusznie zauważa ks. Adam Boniecki, „kończy się właśnie etap *religijności socjologicznej*. Takiej, w której społeczność niosła człowieka – wierzył czy nie wierzył, do kościoła chodził, ślub brał, do sakramentów przystępował jak cała wioska, miasteczko, dzielnica (nie, nie był zmuszony – po prostu robił to, co wypadło robić). Rośnie liczba ludzi, którzy zadają sobie pytanie: dlaczego wierzę? W co wierzę? Powstała nawet, tak potępiana przez niektórych, kategoria ludzi >>wierzący, ale...<<. Mnie jednak to >>ale<< imponuje. Wiara, która szuka zrozumienia. Mam wrażenie, że Kościół ilościowy po trochu zmieni się w jakościowy i za 50–60 lat znów znajdziemy wspólny język” [Olejnik, Boniecki, 2011: 9].

Rytuały, ze względu na swoją formę i pełnione funkcje, zawsze będą znajdować się w polu ambiwalencji, między tym, co podlega instytucjonalizacji, a tym, co staje się sprywatyzowane przez uczestniczące w nich jednostki. Czy Polska (szczególny przypadek europejskiej religijności) mogłaby być mediatorem między projektem eurosekularyzmu, przeżywającym obecnie kryzys, a chrześcijaństwem – pyta Janusz Mariański [2013], odwołując się do poglądów austriackiego socjologa Paula M. Zulehnera? Nawet jeśli najbardziej prawdopodobny scenariusz życia religijnego w społeczeństwie polskim łączy się ze względną stabilizacją, nie znaczy to, że nie pojawiają się inne trendy – sekularyzacyjny i rewitalizacyjny [Mariański, 2013: 336–343; Adamczuk, Firlit, Zdaniewicz, 2013]. W ramach tego ostatniego trendu, obok treści rytualnych, które współwystępują z Ostatecznymi Świątymi Założeniami, warunkując się wzajemnie, pojawiają się nowe formy przekazów symbolicznych generowane spontanicznie w przestrzeni interakcji duchowni-świeccy oraz dzięki jednostkowej wynalazczości. Leszek Kołakowski, bliski i współczujący obserwator wiary chrześcijańskiej, uważał, że dopóki istnieją ludzie gotowi dawać świadectwo swojej wierze, „dopóty, choćby obojętny tłum wydawał się przemożny, chrześcijaństwo istnieje i nie jest prawdą, że żyjemy w cywilizacji po-chrześcijańskiej. Dalsze jego losy zależą od okoliczności, których przewidzieć nie potrafimy, a które zależą nade wszystko od wiary kapłanów i ich umiejętności przekazywania tej wiary” [2011: 79–80]. Filozof ten zauważa permanentność kryzysu chrześcijaństwa (a zarazem ludzkiej kondycji), niezależnie od koniunktury politycznej, co w perspektywie społeczeństwa jako dramatu oznacza współistnienie dwóch procesów: instytucjonalizacji charyzmy i ucharyzmatyczniania instytucji.

Skoro rytuały są kategorią transgresyjną, mają także moc „przekraczania” granic kultur religijnych, Kościołów i denominacji. Być może fenomen multikulturalizmu na płaszczyźnie religijnej istnieje przede wszystkim w postaci *communitas* (Victor Turner), czego przykładem jest

ruch pielgrzymkowy do miejsc kultu międzywyznaniowego (np. niektóre sanktuaria w obrębie chrześcijaństwa) lub monoteistycznej ekumeny (np. Jerozolima), miejsc czasowego zniesienia typowych aspektów strukturalnych i spotkania z charyzmatycznymi liderami (np. w ramach Światowych Dni Młodzieży czy spotkań ekumenicznych w Asyżu). Doświadczenie kontaktu ze źródłem mocy (sacrum), przeżywanie wspólnotowości pozwala na uruchomienie, a niekiedy spotęgowanie, zmian w obrębie orientacji rytualnych, co wiąże się z nowymi możliwościami w zakresie konstruowania wielowymiarowych tożsamości. Ponowoczesne wzory osobowe, takie jak Baumanowski spacerowicz, włóczęga, gracz i turysta [1996], oscylują wokół figury pielgrzyma, który poprzez znaki religijne – sytuacje, wydarzenia, osoby – interpretuje w sposób indywidualny drogę życia, na której objawia się to, co Transcendentne. Wydaje się, że pomimo podejmowanych przez wielkie religie świata prób poznania i wzajemnego zrozumienia na płaszczyźnie światopoglądowej, bardziej owocne są możliwości odnalezienia tych norm i wartości, które mają charakter ponadkulturowy (*cross-cultured*), oraz towarzyszących im rytuałów. Suficki filozof i mistyk Ibn al-Arabi, żyjący na przełomie XIII i XIV wieku definiował religię jako miłość do Boga, która w jego ujęciu była taka sama „w meczecie, kościele, synagodze czy świątyni”⁵. Natomiast religia upolityczniona prowadzi do neoabsolutyzmu, to znaczy religijnego fundamentalizmu, a w konsekwencji do języka ekskluzywizmu i konfrontacji. W życiu codziennym wspólnot i grup religijnych nadal dominuje jednak zasada „bliźszej”, a nie „dalszej” identyfikacji, która, koncentrując się na funkcji integracyjnej, zaniedbuje bardziej uniwersalne aspekty, odwołujące się do dialogu, będącego warunkiem pokoju między kulturami i ich konfiguracjami. „Obok zasady powstrzymywania się i zasady wspólnej mediacji, trzecią regułą pozwalającą zachować pokój w wielocywilizacyjnym świecie – zauważał Samuel Huntington – jest zasada wspólnych cech (*commonalities rule*): ludzie z wszystkich kręgów kulturowych powinni szukać wspólnych wartości, instytucji i zwyczajów i starać się poszerzać ich zakres” [2001: 494–495].

Bibliografia

- Adamczuk L., Firlit E., Zdaniewicz W., (red.), (2013) *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, ISKK SAC, Warszawa.
- Baniak J., (2007) *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Baniak J., (1992) *Istota, funkcje i ewolucja rytuału religijnego*, „Studia Socjologiczne” 1–2: 91–111.
- Bauman Z., (1994) *Ponowoczesne wzory osobowe*, w: tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa, 7–39.
- Bauman Z., (2003) *Razem osobno*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bellah R.N., (2003) *The Ritual Roots of Society and Culture*, w: M. Dillon (red.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 31–44.
- Berger P.L., (1988) *Zaproszenie do socjologii*, tłum. J. Stawiński, PWN, Warszawa.
- Burszta J.W., (2004) *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Ciupak E., (1990) *Polimorfizm kulturowy religii i religijności*, „Przegląd Humanistyczny” 8/9: 33–47.

⁵ Bassam Tibi sugeruje, że na poziomie rozumu można odnaleźć wspólne zasady umożliwiające dialog międzykulturowy, jeśli religię zdefiniuje się jako etykę [1995: 146–152].

- Collins R., (2011) *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, tłum. K. Suwada, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Durkheim E., (1990) *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa.
- Dziedzic B., Kasperek A., (2006) *La Pologne martyre w niewidzialnej dłoni Adama Smitha. Refleksje wokół powstawania kapitalizmu w Polsce współczesnej*, „Kultura i Edukacja”, 2–3: 78–95.
- Egley S., Sullivan D., (2010) *Religion, Migration and European Identity*, w: I. Borowik, M. Zawila (red.), *Religions and Identities in Transition*, Zakład Wydawniczy Nomos: Kraków, s. 273–304.
- Eliade M. (1999), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Filipiak M., Rajewski M., (red.) (2006) *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Geertz C., (2005) *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Grzymała-Kazłowska A., (2012) *Paradoksy polskiej tolerancji. Postawy wobec mniejszości i imigrantów w Polsce na tle Europy*, w: A. Jasińska-Kania (red.), *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s.130-164.
- Hannerz U., (2005) *Siedem argumentów na rzecz różnorodności*, w: Sztompka P., Kucia M., (red.), *Socjologia. Lektury*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 708-715.
- Hervieu-Léger D., (1999) *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Huntington S. P., (2001) *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Muza SA., Warszawa.
- James W. (2001), *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków, Zakład Wydawniczy Nomos.
- Kolakowski L., (1984) *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn, s. 165-173.
- Kolakowski L., (2011) *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, wybór i układ Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Luckmann T., (1996) *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Malinowski B., (1990) *Mit, magia, religia*, w: *Dziela*, t. 7, PWN, Warszawa.
- Mariański J., (2013) *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mariański J., (2010) *Religie w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Merton R. K., (1982) *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska i J. Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa.
- Mielicka H., (2006) *Antropologia świąt i świętowania*, Akademia Świętokrzyska, Kielce.
- Mielicka-Pawłowska H., (2012) *Obyczajowość religijna Polaków*, w: Firlit E., Hainz M., Libiszowska-Zóltkowska M., Pickel G., Pollack D., (red.), *Pomiędzy sekularyzacją a religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, Akademia IGNATIANUM, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 383-402.
- Modood T., (2014) *Multikulturalizm*, tłum. I. Kolbon, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań.
- Niżnik J., (1985) *Symbole a adaptacja kulturowa*, Centralny Ośrodek Metodyki i Upowszechniania Kultury, Warszawa.

- Olejniki M., Boniecki A., (2011) *Zakaż i kropka*, [http:// tygodnik.onet.pl/30,0,72022](http://tygodnik.onet.pl/30,0,72022), 1, artykuł, z dn. 20.12.2011,1-9.
- Parsons T., (1969) *Struktura społeczna a osobowość*, tłum. M. Tabin, PWE, Warszawa.
- Pickel G., (2012), *Religie Niemiec, Polski i Europy w porównaniu. Empiryczny test teorii socjologii religii*, w: Firlit E., Hainz M., Libiszowska-Żółtkowska M., Pickel G., Pollack D., (red.), *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem*, Akademia IGNATIANUM, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 135–152.
- Piwowarczyk B., (1992) *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła...*, Edycja Paulińska, Częstochowa.
- Piwowarski W., (1996) *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Piwowarski W., (1983) *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” t. XI, z.1: 5–85.
- Pollack D., Müller O., Pickel G., (red.) (2012) *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, Ashgate, Farnham/Burlington.
- Rappaport R. A., (2007) *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Rothenbuhler E.W., (2003) *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, tłum. J. Barański, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
- Sadowski A., (2006) *Wielokulturowe społeczeństwa regionalne (jako pożądaný kierunek przeobrażeń społeczności lokalnych i regionalnych w Polsce)*, w: Jałowiecki B., Łukowski W., (red.), *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Wydawnictwo Academica, Warszawa s. 129–144.
- Sroczyńska M., (2013a) *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo FALL, Kraków.
- Sroczyńska M., (2013b) *Rytuał w perspektywie metodologicznej badań społecznych*, „Pedagogika. Badania. Dyskusje. Otwarcia”, z. 2 (Specyfika pomiaru w badaniach społecznych), s. 85–100.
- Szafrański A.A., (2000) *„Nowa antropologia” wobec dawniejszych koncepcji religii i magii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Szczepański M.S., (2006) *Tożsamość europejska i lokalne rewindykacje*, w: Jałowiecki B., Łukowski W., (red.), *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Wydawnictwo Academica, Warszawa, s. 39-56.
- Świątkiewicz W., (2009), *Praktyki religijne w kulturonych kostiumach*, w: Zareba S.H. (red.), *Socjologia życia religijnego w Polsce*, UKSW, Warszawa, s. 209–234.
- Świątkiewicz W., (2012) *Religijne praktyki i zwyczaje w pejzażu kultury polskiej rodziny*, w: Borowik I., (red.), *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, s. 263–287.
- Tibi B., (1997) *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, PIW, Warszawa.
- Znaniecki F., (1974) *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa.