

Halina Mielicka-Pawłowska

ORCID 0000-0002-5986-0545

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach
Wydział Pedagogiczny i Artystyczny

Jan Kochanowski University in Kielce
The Faculty of Pedagogy and Arts

ETHNOS JAKO PODSTAWA TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ

Ethnos as a Basis of Cultural Identity

Słowa kluczowe: *ethnos*, etos, uniwersalia kulturowe, odmienność kulturowa

Key words: *ethnos*, ethos, cultural universals, cultural diversity

Streszczenie

Identyfikacja z grupą etniczną lub narodową jest o tyle skomplikowanym zagadnieniem, że obejmuje szereg zjawisk decydujących o różnorodności kultur. Szczególnie istotny jest mechanizm oddzielający „swoich” od „obcych”, a więc konstytuujący wszelkie sfery aktywności, które z jednej strony są oczywistością kulturową, a z drugiej mogą być przyczyną wartościowania innych przez pryzmat tego, co jest możliwe do zaakceptowania. Stawiam tezę, że o tożsamości kulturowej decyduje *ethnos*, a dokładniej jego cztery elementy strukturalne: język, obyczaje, historia oraz religia. Stanowią one odrębne systemy, których porządek wynika z korelacji zachodzących na poziomie interpretacyjnym. Szczególnie ważna w tej strukturze jest religia, która zabarwia emocjonalnie pozostałe elementy wierzeniami w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej, a sądy i przekonania obowiązujące w grupie etnicznej lub narodowej czyni podstawowymi dla ukonkretnienia tożsamości kulturowej.

Abstract

Identification with the ethnic or national group is so complicated, that determine the diversity of cultures. The mechanism that separates the representatives of their own culture is associated with the axiological interpretations behaviours that are represented in the other cultures. I suppose that cultural identity is determined by the four elements: language, customs, history and religion. They are created distinct systems by the correlation with the interpretative level of culture. I assume that the particularly important for *ethnos* identity is the religion and religious morality. That is associated with emotionally aspects of behaviours and the other elements of cultural identity.

Wprowadzenie

Proces zmian, który dokonuje się w kulturach w skali globalnej, zazwyczaj jest przedmiotem analiz przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych, którzy zainteresowani są uniwersalną kulturą popularną, jak i partykularną kulturą lokalną. Niezależnie od tego, jak definiowane jest pojęcie kultury, we wszystkich wymiarach tego terminu pojawiają się problemy natury teoretycznej. Istniejące w antropologii kulturowej teorie zjawisk kulturowych są tak różnorodne, że można zaobserwować swoistą rywalizację między przedstawicielami analizującymi tendencje procesu globalizacji, jak i glokalizacji. Już Zygmunt Bauman (1997: 53–69) zwracał uwagę na konkurencyjność tych ujęć i na przebieg procesów, które nie tylko się uzupełniają nawzajem, ale też tworzą nową jakość zjawisk kulturowych, zapowiadającą zmiany we wszystkich sferach życia człowieka osadzonego w realiach współczesnego świata (Bauman 2000). Proces globalizacji prowadzi, na co wyraźnie wskazują badania empiryczne, do diametralnych zmian zachodzących w kulturach partykularnych, a jednocześnie do pogłębiających się tendencji separatystycznych, które wartość lokalnych tradycji kulturowych podwyższają do znaków i wartości fundamentalnych dla tożsamości kulturowej.

Tendencje separatystyczne, a zarazem fundamentalistyczne, które obserwowane są w kulturach światowych, przeczą uniwersalizacji świata kultury globalnej. Emocjonalność postaw wobec zachowania partykularnej tradycji kulturowej i wysokiego wartościowania tego, co jest lokalne, wywołuje ostre konflikty etniczne i pogłębia w ten sposób tendencje separatystyczne. Celem tego artykułu jest odpowiedź na pytanie, dlaczego dochodzi do tak ostrych form obrony własnej kultury pochodzenia i zarazem do pogłębiania się zjawiska braku tolerancji wobec przedstawicieli innych kultur.

Płaszczyzną, która pozwoli na dokonanie analizy, jest *ethnos*. Termin ten zakorzeniony jest nie tylko w nauce, ale też w dyskursie potocznym wtedy, gdy wskazuje istnienie innych grup etnicznych jako motywatorów do podejmowania działań społecznych lub antyspołecznych. *Ethnos*, według Krzysztofa Kwaśniewskiego (1987: 110), są to „obiektywne cechy większej, ponadplemiennej zbiorowości ludzi, głównie w aspekcie ich wyróżników kulturowych, uważanych zazwyczaj za rezultat wspólnoty pochodzenia i historycznych uwarunkowań oraz przynajmniej pierwotnych związków z wpływami określonego terytorium etnicznego”. Za te obiektywne cechy uznane zostało to, co wyróżnia zbiorowość etniczną,

a przede wszystkim przekonanie o wspólnocie pochodzenia oraz historii uwarunkowanej terytorium etnicznym.

Waga przypisywana terytorium etniczemu związana była i jest z europejskimi tendencjami do dzielenia struktur społecznych na plemienne i narodowe. Łączyło się to z tendencjami grup etnicznych do posiadania państw narodowych. Jak pisze Jerzy Nikitorowicz (2010: 32): „etniczna grupa terytorialna może zmierzać ku własnej państwowości, często posługując się ideami nacjonalistycznymi”. Tendencje separatystyczne, bezpośrednio związane z nacjonalizmem, stanowią nie tylko o tym, jak konstruowana jest tożsamość przynależności etnicznej, ale też jak prowadzona jest walka o potwierdzenie praw do posiadania własnej odmienności kulturowej. Wysokie wartościowanie własnej grupy przynależności jest imperatywem tożsamości kulturowej, ale i traktowaniem innych jako wrogów zagrażających istnieniu zbiorowości etnicznej. Świadomość odrębności kulturowej staje się warunkiem podejmowania walki o prawa do zachowania wzorów kulturowych ugruntowanych w tradycjach etnicznych.

Szczególnie istotnym elementem etnicznych wzorów kulturowych, które mają osadzenie w historii, jest poczucie wspólnoty potwierdzone przez język, mit, religię, czy obyczaje interpretowane poprzez wysokie wartościowanie tradycji oraz styl życia chroniony odniesieniem do owej tradycji. *Ethnos* wszystkie wymienione elementy podporządkowuje tożsamości kulturowej niezależnie od tego, czy odnoszą się do małych zbiorowości plemiennych czy wielomilionowych narodów. Konieczne jest więc określenie desygnatów terminu tak, aby możliwe było przeprowadzenie analizy zjawisk określanych jako etniczność. Wprawdzie grozi to relatywizmem, ale ze względu na holistyczne rozumienie kultury etnicznej takie ograniczenie wydaje się być usprawiedliwione. Jak pisze Bronisław Misztal (2000: 151): „tożsamość jest wszelako i przede wszystkim formą wiedzy, która mówi nam, jak potrafimy się określić na tle otaczającego świata”. Jeżeli zaś ten świat zmienia się wraz z napływającą przez massmedia wiedzą, to i tożsamość przybiera formę płynną, nieostrą i problematyczną do określenia. Zakładam więc, że *ethnos* zawiera podstawowe desygnaty takie, jak: język, obyczaje, historia oraz religia.

1. Elementy *ethnos*

Wymienione wyżej cztery elementy tworzą osobne systemy interpretacyjne zjawisk kulturowych, a jednocześnie są zależne od siebie wtedy, gdy kultura jest traktowana holistycznie jako struktura porządkująca rzeczywistość.

Język etniczny wywołuje wspólnotę komunikacji, która możliwym czyni porozumiewanie się ludzi dysponujących umiejętnością wyrażania swoich myśli w kategoriach struktur werbalnych. Jest to niezwykle istotna umiejętność posługiwania się przez jednostki i zbiorowości kodami kulturowymi, które stają się znakami językowymi przeobrażającymi znaczenia w intencjonalne wypowiedzi. Każdy język etniczny ma swoje struktury pojęciowe narzucane na rzeczywistość znaczącą społecznie, a więc nie tylko służące komunikacji w ramach zbiorowości etnicznej, ale też dysponujące całą siecią symboli kulturowych. Służy to nie tylko poznawaniu rzeczywistości, ale też kategoryzowaniu jej zgodnie z obowiązującymi taksonomiami. Język etniczny służy również nie tylko płynnemu wchodzeniu w interakcje z przedstawicielami własnej kultury, ale też manifestowaniu odrębności kulturowej. Ponadto język etniczny „służy myśleniu” w tym znaczeniu, że zawarte w nim schematy pojęciowe są zarazem kodami kulturowymi, a więc formułowanie myśli jest podporządkowane temu, co może zostać zakomunikowane innym (Sapir 1978; Whorf 1982).

Obyczaje są kulturowymi wzorami zachowań, które zawierają wartościowania odnoszące się do tradycji kulturowej. Zazwyczaj kultura obyczajowa jest sferą kojarzoną z przeszłością i transmisją ponadpokoleniową, ale zawiera to, co pokolenia wstępujące uznają za szczególnie cenne dla ciągłości kultury i określenia tożsamości kulturowej. Wartościowanie tradycji, będące niezbędnym elementem obyczajowości, prześiąknięte jest emocjonalnością określoną przez Victora Turnera (2004: 240–266; 2006) jako *communitas*, a więc specjalny rodzaj więzi łączącej zbiorowości etniczne w sytuacjach obrzędów przejścia. Można ten rodzaj więzi określić jako „wspólnotę świętowania” (Mielicka 2006: 272), która symbole przynależności kulturowej łączy bezpośrednio z tożsamością kulturową.

Innym elementem konstytucyjnym *ethnos* jest historia. Nie chodzi tu o tradycję kulturową, ale o wydarzenia z przeszłości, które miały i mają znaczenie dla zbiorowości etnicznej lub narodowej. Zazwyczaj są to wojny, rewolucje, klęski żywiołowe, które stanowią swoistego rodzaju traumę dla wszystkich osób przynależnych do zbiorowości i angażują emocjonalnie niezależnie od tego, jak dawno w przeszłości miały

miejsce. Można takie wydarzenia określić pojęciem „doświadczenia zbiorowego”, które zakorzenione jest w postawach ludzi wobec rzeczywistości, gdyż wyjaśnia odmiennosć kulturową poprzez przyczyny zaistniałe „kiedyś tam”, ale ważne z punktu widzenia interpretacji specyfiki kultury etnicznej. Rodzaj wspólnoty emocjonalnej bazującej na wydarzeniach historycznych można określić jako pamięć zbiorową, która „jest podtrzymywana przez pamiętanie, a to, co pamiętamy, jest podporządkowane tożsamości” (Nowak 2008: 14). Jest to pamięć „uświęcona”¹ czynami bohaterskimi osób walczących o prawa do posiadania własnej odrębności kulturowej. To takim osobom stawia się pomniki, pielęgnuje się pamięć o ich osiągnięciach i wysoko wartościuje dokonane przez nie czyny.

Dla Polaków historia jest niezwykle istotnym elementem *ethnos*. Zabarwia ona religijność odniesieniami do polskości, a to z jednej strony przejawia się mesjanizmem, a z drugiej globalizmem rozumianym jako przywiązywanie znaczenia do tradycji kulturowej. Wprawdzie ta tradycja jest konstruowana poprzez zmiany postaw wobec historii narodowej, ale też jest rekonstruowana poprzez reinterpretowanie tego, co w przeszłości uznawane jest za wartościowe. Historia, tak jak cały *ethnos*, ma charakter zarówno obiektywny, jak i subiektywny, a więc pozwala konstruować zarówno tożsamość kryterialną, jak i korelatywną. Tradycja nie tylko potwierdza istnienie ciągłości kultury, ale też pozwala pisać historię ciągle od nowa. Fundamentalizm jest skutkiem obiektywizacji tego, co subiektywnie angażuje ludzi i motywuje do podejmowania walki o prawo do zachowania niezmienną tożsamość kulturowej oraz interpretowania przeszłości jako uświęconej tradycją teraźniejszości. Walka o historię etniczną jest zarówno walką o prawo do zachowania własnej kultury, jak i symbolem oporu kultury na zmiany zachodzące w pluralistycznym świecie ponowoczesnym. Może właśnie dlatego nacjonalizmy mają tak bezwzględne objawy, gdyż kryje się za nimi dążenie do eliminowania względnych postaw wobec zasad ustanowionych w przeszłości.

Tradycja jako element *ethnos* kojarzy się przede wszystkim z obyczajowością, która partykularyzm kultury ogranicza do sfery zwyczajowej. Przekaz ponadpokoleniowy kształtuje mentalny wymiar wzoru

¹ Zapis: „uświęcona” wskazuje wieloznaczność semantyczną, gdyż zarazem jest to pamięć uświęcona religijnie, a więc przynależna do sfery *sacrum*, oraz pamięć „uświęcona” społecznie, która nie ma kontekstów religijnych, ale oznacza walkę o idee i ideały świeckie ukonkretniające emocjonalność postaw wobec „swojskości”. Cały problem z pojęciem „uświęcenia” wynika z braku precyzji w zdefiniowaniu tego, co kryje się za potocznym rozumieniem *sacrum*.

kulturowego, który ma znaczenie dla codzienności. Jednak to, co różnicuje styl życia ludzi identyfikujących się z kulturą przynależności, nie tylko obejmuje wymiar wzorów osobowych i wyznawanych wartości, ale też behawioralny aspekt obyczajowych zachowań społecznych, do których przypisywane jest znaczenie wspólnotowe. W każdym społeczeństwie pluralistycznym, o pogłębiającej się segmentacji oraz braku oczywistości co do zasad stratyfikacyjnych, to, co integruje zbiorowość, przynależy do powszechnie obowiązującego wzoru kulturowego mimo zróżnicowanej codzienności. Z tego powodu szczególnego znaczenia nabierają wspólnotowe święta o podłożu religijnym, gdyż przybierają charakter obowiązującego stylu potwierdzania tożsamości kulturowej. A nic tak bardzo nie różnicuje przedstawicieli różnych kultur, jak właśnie sposób świętowania.

Religia, rozumiana szeroko, antropologicznie, jako system wierzeń w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej, jest elementem konstytuującym *ethnos* przez wzgląd na fakt, że ma związek z przekonaniem o szczególnej opiece Boga i sił nadprzyrodzonych otaczającej przedstawicieli zbiorowości etnicznej oraz całą zbiorowość. Jest to przekonanie określone jako megalomania narodowa, jako misja, którą ma do wykonania owa zbiorowość etniczna, oraz jako łaska otaczająca „naród wybrany” (Bystroń: 1995).

Religia to nie tylko jednak system wierzeń w istnienie Boga i rzeczywistości pozaempirycznej. Podstawowa struktura religii obejmuje bowiem też praktyki kultu oraz organizację religijną. W kulturze polskiej staje się to powodem łączenia obyczajowości z religijnością, a religii z Kościołem katolickim. Można przypuszczać, że taka zbitka pojęciowa jak Polak=katolik jest przyczyną do dziś funkcjonującego stereotypu etnicznego, który znajduje potwierdzenie w deklaracji przynależności wyznaniowej. Mimo zmian w religijności i odchodzenia wielu osób od religii zinstytucjonalizowanej, faktem jest, że przynajmniej 90% Polaków przynależy do Kościoła katolickiego ze względu na chrzest, który miał miejsce w ich dzieciństwie (Mariański 2017: 55–64).

2. Tożsamość kulturowa

Kulturę, upraszczając problemy definicyjne, określa się jako styl życia ludzi różnicujący *ethnos* lub jako świat symboli tworzonych przez przedstawicieli danego *ethnos*. Styl życia stanowi behawioralny aspekt kultury, zaś świat symboli ustanawia jej aspekt mentalny. Ze względu na wprowadzone rozróżnienie behawioralne i mentalnego określania

czym jest kultura, zupełnie inne znaczenie nadawane jest pojęciu tożsamości kulturowej. Z jednej strony jest to opracowany społecznie wzór obyczajowości, odczytywany poprzez regularnie powtarzające się zachowania, z drugiej strony zaś stanowi zestaw symboli, których interpretacja pozwala nadawać znaczenia przynależności etnicznej. Inaczej mówiąc, tożsamość jest to świadomość własnego istnienia, potwierdzona uczestnictwem w obyczajowości, którą odnosi się do schematów percepcji i sposobów myślenia obowiązujących w środowisku społecznym, do którego jednostka przynależy. O ile więc percepcja jest indywidualna i obejmuje predyspozycje i zdolności, to jej schematy mają uwarunkowania kulturowe. Ze względu na to, że tożsamość ma zarówno wymiar jednostkowy, skierowany na zindywidualizowane doświadczenia wspólnotowości, oraz wymiar społeczny ukierunkowany na to, co oczywiście z punktu widzenia przynależności, wyróżnione zostały dwie warstwy tożsamości kulturowej: tożsamość kryterialna oraz tożsamość korelatywna (Boski, Jachomowicz, Malewska-Peyre 1992: 11). Tożsamość kryterialna jest skutkiem wzrastania w kulturze urodzenia. Korelatywne atrybuty tożsamości mają charakter prototypowych wzorów osobowych właściwych dla danego *ethnos*, które wskazują wartości pozwalające oceniać rzeczywistość przez pryzmat jednostkowych cech osobowości. Ulegają one internalizacji i jako takie stają się oczywiście kulturowo, a więc przynależą do uniwersalnych wzorów kulturowych osobowości. Jednak nie likwiduje to kryterialnych określeń podkreślających specyfikę danej kultury. Wartości „nie implikują odpowiadających im cech przymiotnikowych” (Boski 1992: 95), nie są tak abstrakcyjne, aby były jednoznacznie przyporządkowane określeniom przymiotnikowym, ponadto „wyrażają pozytywne sformułowania pożądanego stanów rzeczy” (Ibidem: 95) oraz „zawsze mają zakotwiczenie kulturowe” (Ibidem: 95).

Wzory kulturowe są „zespołem cech i zachowań nadnormalnie pozytywnych w ocenie danego społeczeństwa i kultury” (Staszczak 1987: 372) i jako takie wskazują na istnienie ideału kulturowego stanowiącego powszechnie znany punkt odniesienia do pożądanego społecznie wartości. Są one w procesie enkulturacji przekazywane pokoleniom wstępującym, niezależnie od podziałów stratyfikacyjnych społeczeństwa. Z tego powodu tożsamość kulturowa jest wypadkową wpływów kręgów społecznych i grup przynależności, jak i decyzji indywidualnych. Subiektywne określenia własnej tożsamości jest więc zarazem „epifenomenem wspólnoty” (Ibidem: 374), jak i skutkiem „wspólnoty odczuwania” (*communitas*) będącej przeżywaniem identyfikacji ze zbiorowością etniczną.

Jak pisze Paweł Boski (2009: 463): „tożsamość kulturowa zawsze określona zostaje treściowo, na podstawie percepcji symboli, praktyk i skryptów postępowania”. Z tego powodu istnieją dwa poziomy analiz tożsamości kulturowej: obiektywny, rozumiany jako „istnienie zewnętrznej, niezależnej od jednostki sfery symboliki i wartości” (Ibidem: 473) oraz subiektywny, który jest „relacją człowieka do tych elementów w postaci subiektywnej wiedzy/kompetencji oraz kateksji afektywnej (przywiązania) i kompetencji behawioralnych” (Ibidem). Tożsamość rozumiana jako świat symboli kulturowych, jako symbole kardynalne, wartości, czy światopoglądy dominujące w danej kulturze, syntetyzuje skomplikowane systemy pojęć i czyni je ukrytymi „strukturami umysłu ludzkiego” (Ortner 2003: 109). Z drugiej zaś strony kulturowe symbole kardynalne umożliwiają „uporządkowanie skomplikowanych i trudnych do określenia odczuć i idei [...], nadając im zarazem zrozumiałą formę, dzięki której można przekazać je innym i przełożyć na konkretne działania” (Ibidem: 109).

Ze względu na różne sposoby interpretowania symboli kulturowych tożsamość jest zarazem intuicyjnym, jak i świadomym, racjonalnym określeniem przez jednostki samych siebie poprzez odniesienia do światopoglądu dominującego w kulturze pochodzenia i przynależności. Fenomen tożsamości kulturowej polega więc na tym, że subiektywne i zabarwione emocjonalnie sądy jednostki są zarazem obiektywnym i społecznie zdefiniowanym ideałem wzoru kulturowego.

Istotą kultury jest możliwość jej przekazywania z pokolenia na pokolenie oraz między ludźmi przynależnymi do jednego pokolenia. Transmisja pionowa, określana jako przekaz ponadpokoleniowy, jest gwarantem trwania w czasie struktur pojęciowych, zaś transmisja pozioma, rozumiana jako powszechność sfery symbolicznej, odpowiada za dyskurs, za rozprzestrzenianie się idei porządkujących rzeczywistość. Tradycja, paradoksalnie, unowocześnia obraz rzeczywistości, a współczesność hamuje i ogranicza zmienność do tego, co użyteczne społecznie (*Vide*: Schils 1984: 77). Kategorie porządkujące rzeczywistość, internalizowane i eksternalizowane jako symbole, wypowiedzi i działania, tworzą świat, który nie podlega dyskusji i jest uznawany za prawdziwy. Właśnie owo przekonanie o prawdzie i to jedynej prawdziwej prawdzie, jest istotą tożsamości kulturowej. Jak zakłada Peter Berger i Thomas Luckmann, jest ona skutkiem i przyczyną obiektywizacji treści przekazywanych w procesie socjalizacji. Każdy bowiem człowiek przynależny do społeczeństwa „równocześnie eksternalizuje swój byt w świat społeczny oraz internalizuje go jako rzeczywistość obiektywną” (Berger, Luckmann 1983: 202).

3. Ethnos a religia

Wprawdzie wszystkie elementy strukturalne wymienione i przyjęte w tym opracowaniu jako *ethnos*, a więc język, historia, obyczaje (styl życia) oraz wierzenia religijne (religia), są niezbędne do określenia odrębności kulturowej, to jednak religia przenika je w tym znaczeniu, że stanowi system interpretacyjny pozwalający tożsamość kulturową odnieść do świata wartości. Można przyjąć założenie, że o specyfice kulturowej decyduje albo język, albo historia, albo styl życia, albo system wierzeń religijnych, ale dopiero przenikanie się tych systemów pozwala na określenie specyfiki kultury etnicznej. Wszystkie elementy strukturalne są uniwersalne w tym rozumieniu, że występują w każdej kulturze. Tworzą jednak też osobne systemy paradygmatyczne odniesienia do kognitywnie rozumianej rzeczywistości konstytuującej odmienną kulturową. *Ethnos* stanowi więc swoisty konglomerat cech, które mają i wymiar obiektywny (*etic*), i subiektywny (*emic*), a więc zarazem odpowiadają za tożsamość kryterialną, jak i korelatywną.

W niniejszym tekście chciałam zwrócić uwagę na religię, jeden z elementów strukturalnych *ethnos*, aby zastanowić się nad tym, jak przenika ona inne wymiary kultury i legitymizuje zarazem jej odmienną. Tożsamość religijna jest bowiem niezwykle czytelnym symbolem przynależności, która wzmacnia identyfikację z kulturą pochodzenia. Ze względu na to, że wychowanie młodego pokolenia przesiąknięte jest symbolami przynależności, interpretacja religijna nadawana rzeczywistości, którą poznaje dziecko już w procesie socjalizacji pierwotnej, staje się głęboko zinternalizowanym sposobem myślenia, który bierze pod uwagę istnienie świata pozamaterialnego i nadprzyrodzonego. Nawet w rodzinach, które reprezentują postawy ateistyczne, istnieje sfera zjawisk, którym nadawane są znaczenia symbolicznie wskazujące jakiś rodzaj determinizmu religijnego. Głęboko zinternalizowane przez dziecko postawy rodziców i „bliskich innych” wobec rzeczywistości pozaempirycznej stają się religijnymi wtedy, gdy odwołują się do przekonań o istnieniu jakiejś formy predestynacji. Ze względu na zróżnicowania tych postaw można mówić o pluralizmie tożsamości religijnej, ale trudno sobie wyobrazić brak istnienia jakichkolwiek odniesień do religii i podawanych przez nią interpretacji zjawisk. Jak pisze Janusz Mariański: „przynależność do jakiegoś wyznania, w Polsce przede wszystkim katolickiego, jest w dalszym ciągu oceniana jako coś »całkiem naturalnego« czy »normalnego«” (Mariański 2017: 74), jednak wątpliwe jest, aby ta przynależność była tylko wynikiem „dziedzictwa rodzinnego i narodowego”. Coraz częściej bowiem i dla coraz młodszych pokoleń

tożsamość religijna jest wynikiem wyboru dokonanego przez jednostkę. Brak deklaracji przynależności do dominującego w Polsce katolicyzmie nie jest brakiem religijności, ale jej zmianą spowodowaną ponowoczesnością. Z tego powodu Janusz Mariański wymienia katolików zaangażowanych, prokościelnych, którzy własną tożsamość określają poprzez uczestniczenie w organizacjach kościelnych i działalność prowadzoną na rzecz Kościoła, sformalizowanych (księży, zakonników, zakonnice), tradycyjnych i ortodoksyjnych, którzy są przywiązani do narodowej tradycji, selektywnych, otwartych i poszukujących, marginalnych (indifferentnych i okazjonalnych) oraz katolików „pogranicza”, którzy są ochrzczeni, ale deklarują siebie jako niewierzący i niepraktykujący (Ibidem: 435–438). Można przyjąć, że najbardziej zaangażowani w skojarzenia polskości z katolicyzmem są katolicy ortodoksyjni, co wcale nie oznacza, że myślenie w kategoriach *ethnos* jest obce osobom, które reprezentują katolików selektywnych, otwartych, marginalnych oraz niewierzących. Deklarowana przez nich tożsamość może bowiem zawierać i zawiera odniesienia do innych elementów *ethnos* (język, historia, obyczaje), które pozwalają na konstruowanie narracji tożsamościowej.

Zwroty językowe, które wskazują przynależność etniczną, przesiąknięte są w Polsce skojarzeniami odwołującymi się do doktryny religii katolickiej. Nawet jeśli jest to nieuświadomione, systemy wartości pozwalające oceniać rzeczywistość zawarte są w symbolach kulturowych, które służą komunikacji społecznej. Szczególnie ważną kategorią pojęciową jest moralność. Analizy wyników badań jakościowych prowadzone przeze mnie² wykazują istnienie związku powszechnie obowiązujących zasad etycznych z przykazaniami odnoszącymi się do moralności religijnej. W myśleniu potocznym dobry człowiek to taki, który nikogo nie krzywdzi, a przynajmniej stara się nie wyrządzać świadomie krzywdy innym ludziom. Owo dobro kojarzone jest z religijnością, tak więc nawet katolicy pogranicza epok uważają, że są religijni, jeśli przestrzegają zasad Dekalogu (Mielicka-Pawłowska 2017: 332).

Zgodnie z powyższym wywodem język, historia i styl życia oraz religia przenikają się nawzajem jako elementy strukturalne *ethnos*. Jednak istotnym jest oddzielenie tego, co kryje się za terminem „religia”, od tego, co określane jest pojęciem religijności. Powyżej te dwa terminy używane były bez sprecyzowania, o jakie wymiary religii i religijności chodzi wtedy, gdy odnoszą się one do *ethnos*. Otóż za religię uznawana jest struktura zawierająca trzy podstawowe elementy: kult, doktrynę

² Cały raport z badań opublikowany został w książce pt. *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej* (Mielicka-Pawłowska 2017).

i organizację. Religijność zaś jest to zabarwiona subiektywizmem postawa wobec praktyk kultu religijnego, wiary oraz Kościoła, która obejmuje wymiar wiedzy, zachowań i interpretacji nadawanej rzeczywistości. Subiektywizm powoduje osłabienie ortodoksji i wprowadza wielość postaw wobec religii zinstytucjonalizowanej. O ile więc wiara przynależy do religii, to subiektywna interpretacja prawd wiary tworzy systemy wierzeniowe, które mogą przybierać różne formy. Odchodzą one zazwyczaj od doktryny danej religii, albo raczej są selektywne i sprywatyzowane w stosunku do niej. Mogą być określone jako folklor, jako pozakościelne formy religijności lub jako religijność naturalna albo ponowoczesna forma duchowości pozakościelnej. Mogą w końcu być określane jako formy wiary pozainstytucjonalnej, takie jak: heterodoksja, herezja, a nawet parareligia. O ile więc różnice kulturowe określane są poprzez religię, to kontakty międzykulturowe uwzględniające aspekt wiary religijnej są możliwe dzięki religijności. Ma ona bowiem zawsze charakter płynny i sytuacyjny, jest otwarta zarówno na wydarzenia doświadczane na co dzień, jak i niecodzienne, które zmieniają ogląd rzeczywistości i dopuszczają zmiany w systemach interpretacyjnych. Tak więc to, co określane jest jako fundament różnic kulturowych nie stanowi przeszkody w kontaktach międzykulturowych ze względu na zmienność religijności. Należy więc się zastanowić nad tym, co pozwala określić różnorodność, a więc kategoryzować ludzi według ich przynależności kulturowej lub unieważnić, zawiesić czy „wziąć w nawias”, tę różnorodność.

Stawiam tezę, że istnieją trzy uniwersalne elementy tworzące *ethnos* mające znaczenie dla podobieństw i różnic pojawiających się w kontaktach między przedstawicielami różnych kultur. Przynależą do nich rytuały, wierzenia i moralność. Rytuały rozumiane jako nawyki zbiorowe są to symbole przynależności kulturowej, którym nadawane są dodatkowe znaczenia odwołujące się zarówno do religii, jak i obyczajowości potwierdzonej stylem życia zakorzenionym w tradycji. Ich czytelność jest dość oczywista z punktu widzenia kontaktów społecznych, gdyż zawiera odniesienia do interpretacji jednocześnie uniwersalnych i partykularnych. Uniwersalne jest rozpoznawanie zachowań intencjonalnie religijnych, partykularne zaś ich interpretowanie w kategoriach wierzeń religijnych. Wierzenia, w szerokim rozumieniu tego terminu, to interpretacje rzeczywistości dokonywane poprzez odniesienia do idei i ideałów, których wartość jest ponadetniczna, a jednocześnie możliwa do odczytania w kategoriach przynależności etnicznej. Uniwersalnym można nazwać przekonanie o tym, że każdy człowiek ma prawo do wiary w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej, a zróżnicowanie tej wiary nie jest przeszkodą w kontaktach codziennych z przedstawicielami różnych wyznań. Problemem jest

bowiem wartościowanie religii, a więc kwestionowanie podstaw religijności wyznawców przynależnych do innych religii niż ta uznawana za jedyną prawdziwą. Jak wykazały wyniki badań, prowadzonych przez CBOS w 2012 roku, Polacy nie mieli nic przeciwko pracy zawodowej z przedstawicielami innych wyznań, ale trudno im było wyobrazić sobie wyznawcę islamu jako zięcia czy synową (Roguska 2012: 4 i n.). Sporządzony w roku 2015 raport z badań wskazuje, że dla 85% respondentów Polska jest raczej (54%) i na pewno (31%) krajem, w którym przestrzegana jest zasada wolności religijnej (Roguska 2015: 132). Najnowsze badania, prowadzone w marcu 2018 roku, wykazują zmiany postaw wobec przedstawicieli innych narodów. Następuje wzrost niechęci, ale i utrzymywanie się sympatii do najbliższych sąsiadów. Największe wahania postaw obejmują Niemców i Rosjan, przy wyraźnym spadku ich akceptacji. Wzrasta też niechęć do Romów (59%) i Arabów (62%). Ważne jest to, że:

[...] deklarowane nastawienie do innych nacji związane jest przede wszystkim z poziomem wykształcenia oraz wielkością miejscowości zamieszkania. Badani lepiej wykształceni częściej niż inni wyrażali sympatię dla innych nacji, jednocześnie absolwenci wyższych uczelni relatywnie najrzadziej deklarowali niechęć. Ponadto mieszkańcy większych miejscowości częściej odnosili się do innych narodów z sympatią, a na ogół rzadziej z niechęcią. Można również zauważyć, że sympatię do innych częściej niż pozostali wyrażali badani z gospodarstw domowych o najwyższych dochodach *per capita*, najmłodsi ankietowani (w wieku 18–24 lata), a biorąc pod uwagę kwestie światopoglądowe – respondenci nieuczestniczący w praktykach religijnych oraz identyfikujący się z lewicą. Deklarowanie niechęci jest nieco mniej zróżnicowane społecznie” (Omyła-Rudzka 2018: 8).

Moralność, jako zasady etyczne, które decydują o przebiegu interakcji, też mają charakter uniwersalny i zarazem partykularny, a więc mogą stanowić zarówno płaszczyznę porozumienia, jak i stać się konfliktogenne nawet wtedy, gdy odnoszą się do zasad tego samego *ethnos*. Ze względu na pogłębiający się pluralizm społeczeństwa i zarazem relatywizm w wyborach wartości system moralny ulega zmianie w tym znaczeniu, że odpowiedzialność za przestrzeganie zasad jest przeniesiona na jednostkę. Sławomir Zaręba pisze, że „moralność (termin wieloznaczny) to reguły grupowego lub jednostkowego postępowania według przyjętych i akceptowanych społecznie lub religijnie systemów aksjonormatywnych” (Zaręba 2012: 122). Istotą moralności stanowią więc wybory, które są dokonywane „według zasad słuszności lub niesłuszności bądź też moralnej dobroci lub złości ludzkich czynów [...]. Istotą moralności jest sztuka dobrego życia, sztuka łączenia praw i obowiązków, stawiania w życiu każdej rzeczy na właściwym miejscu”

(Ibidem: 123). Wybory takie dokonywane są przez jednostkę, co nie było tak oczywiste w społeczeństwie losu, ale stało się wartością indywidualności w świecie ponowoczesnym realizującym zasadę społeczeństwa wyboru.

4. *Ethnos* i etos

Czesław Robotycki (1980) zwracał uwagę na to, jak przenikają się terminy *ethnos* i etos. A jednak szerokie rozumienie pojęcia etosu zakłada przenikanie się wymiaru subiektywnego i obiektywnego *ethnos*³. Etos jest to syndrom luźno powiązanych ze sobą elementów, co jest spowodowane przenikaniem się moralności i obyczajowości (Robotycki 1998a: 93), a więc tego, co indywidualne i zbiorowe zarazem. Etos ma odniesienia do ideologii religijnej i świeckiej, ideałów społecznych i wzorów osobowych, ale też rytuałów i zachowań traktowanych instrumentalnie. Jako syndrom etos jest zmienny i nieuporządkowany, a jako taki wymaga ciągłego uaktualnienia. *Ethnos* zaś jest niezmienny, gdyż przekazywane z pokolenia na pokolenia stereotypy etniczne przynależą do struktur długiego trwania. To znaczy, że *ethnos* ulega zmianie, ale jest ona spowodowana przeobrażeniem postaw wobec kultury własnej, a więc i wartościowania kultury obcej. Są to zmiany dokonujące się spontanicznie w światopoglądzie, czyli wizji świata wypracowanej i potwierdzonej w interakcjach z przedstawicielami własnej kultury. Moralność jest etnocentryczna, absolutystyczna co do przekonania o słuszności obowiązujących zasad oraz deontologiczna (niezbędna, konieczna, aby przybrać formę najwyższej wartości, czyli *summum bonum*). Jako system normatywny moralność otoczona jest sankcjami obyczajowymi. Jak pisze Maria Gołaszewska (1995: 208), *Summum Bonum* „może być rozumiana dwojako: jako najwyższa wartość w przyjętym, zhierarchizowanym systemie wartości, albo jak Bonum Absolutum”. W pierwszym rozumieniu są to wartości odnoszone do człowieka i świata, w którym żyje, a w drugim chodzi o transcendentną sferę rozumianą jako aksjomatyczna wartość absolutna niezależnie od tego, czy ma to odniesienia do ideologii religijnej czy świeckiej. Otóż wysokie wartościowanie własnej kultury jest przypisywaniem znaczenia do *summum bonum* etnicznego, czyli oczywistego świata kultury pochodzenia. Nie tylko pogłębia to poczucie integracji z przedstawicielami własnej

³ Czesław Robotycki zaprzecza temu kilka lat później, pisząc: „Etos, jako kategorię opisaną odnoszę za Ossowską do grup, nie do indywidualów” (1998a: 93).

grupy etnicznej, ale też odpowiada za wszelkie zjawiska nacjonalizmu, fundamentalizmu, mesjanizmu i zarazem ortodoksyjnego oraz instrumentalnego traktowania tradycji kulturowej. Najwyższa wartość przypisywana kulturze etnicznej odpowiada za trwanie tej kultury w czasie, ale i za brak tolerancji wobec przedstawicieli kultur obcych. Usprawiedliwieniem tego typu postaw jest moralność, która wysoko wartościuje swojskość.

Jak pisze Władysław Stróżewski (1981: 297), jako wartość absolutna „ojczyzna dlatego, że jest ojczyzną (ściślej: moją ojczyzną), stoi ponad prawem, ponad dobrem i złem. Wtedy jest już źle: stoimy na prostej drodze do szowinizmu i totalizmu. Wszystko wolno dla ojczyzny i wszystko wolno w imię ojczyzny”. Patriotyzm „to miłość wartości oraz odpowiedzialność za ich urzeczywistnienie. Patriotyzm polega na odpowiedzialności wziętej za to, by ojczyzna stała się nosicielką wartości, środowiskiem, które jest nimi nasycone i które pozwala kultywować je dalej” (Ibidem: 298). Wartości te trwają w czasie, są bowiem rezultatem dążeń poprzednich pokoleń do podkreślania odmienności etnicznej lub narodowej. Jako uniwersalne wartości, których nosicielką jest wspólnota doświadczeń historycznych, muszą też być one przekazywane pokoleniom następnym. O tożsamości decyduje więc orientacja na wartości, które stają się symbolem ponadpokoleniowej wspólnoty ludzi odpowiedzialnych za ich urzeczywistnienie. W tym rozumieniu tożsamość narodowa istnieje jako miłość ludzi do wartości uznawanych za uniwersalne kulturowo oraz gotowość do ich obrony połączona z poczuciem odpowiedzialności za ich urzeczywistnienie. Świadomość odmienności etnicznej może stać się przyczyną zaistnienia nacjonalizmów, a takie postawy interpretowane są jako przejaw miłości do wartości zawartych w *ethnos*. Tak więc etniczne *summum bonum* to myślenie tylko i wyłącznie w kategoriach własnej kultury, czego objawem jest nacjonalizm. Potwierdza to zarówno język przepelniony patriotyzmem, obyczaje, interpretacja historii oraz religia. Syndrom etosu obejmuje *ethnos* i łączy wszystkie jego elementy w jedną całość.

Jan Stanisław Bystron zauważa, że „rozwijając konsekwentnie teorie megalomanii narodowej, musimy dojść do nacjonalizacji Boga lub deifikacji narodu, a więc do zaniku tych podstawowych pojęć religijnych i etycznych, na których wspiera się kultura europejska” (1995: 38). Współcześnie zachodzi raczej proces deifikacji narodu, gdyż pogłębia się proces prywatyzacji religii. Nie oznacza to zaniku „nacjonalizacji Boga”, gdyż przejawy tego fenomenu są nadal w Europie obecne szczególnie w kontaktach z przedstawicielami islamu. Świat europejski jest wielokulturowy i zróżnicowany religijnie. Jak pisze Agnieszka Borowiak:

[...] współcześnie procesy globalizacji i związane z nimi nowe technologie komunikacyjne sprawiły, że każdy lub prawie każdy mieszkaniec Zachodniego Świata świadomy jest istnienia innych niż oferowane przez jego najbliższe otoczenie społeczno-kulturowe systemów wartości i zasad etycznych. Koegzystencja, w ramach jednego, wieloetnicznego narodu, czy wielokulturowej metropolii, różnych kodeksów etycznych – i co za tym idzie różnych wzorców zachowań moralnych – stała się faktem (2004: 39–40).

Sekularyzacja zaś i wyłączenie religii z życia publicznego spowodowało wzrost tolerancji wobec różnych stylów życia.

W zglobalizowanym świecie odmienności etnicznych można jednak dostrzec zarysowaną się tendencję innego połączenia *ethnos* z etosem. Zwrócił na to uwagę Janusz Mariański (2016), pisząc o megatrendach ponowoczesności, które lansują „uniwersalizację moralności”. „Integracja w globalizującym się świecie nie może dokonywać się wyłącznie dzięki czynnikom ekonomicznym, nie da się jej przeprowadzić wyłącznie środkami politycznymi. Jest ona uzależniona od postaw moralnych, od ogólnoświatowego konsensusu normatywnego, stanowiącego ramy pokojowego i opartego na sprawiedliwości współlistnienia narodów” (Ibidem: 256). Wprawdzie, co podkreśla Janusz Mariański, jest to swoista utopia, aby wszystkie społeczeństwa w świecie wypracowały „etyczne uniwersum”, to zarazem jest togwarancja ich funkcjonowania w rzeczywistości globalnej zależności ekonomicznej i politycznej. Tak więc „etos globalny jest *in statu nascendi*. Może nawet wydawać się czymś nie do osiągnięcia” (Ibidem: 257). Różnorodność *ethnos* nie wskazuje na to, aby wypracowanie *Bonum Absolutum* istniejącego ponad wszelkimi podziałami było możliwe, a jednak coraz więcej jest przejawów zwracania uwagi przez instytucje, organizacje oraz korporacje światowe na wspólne dla wszystkich ludzi wartości etyczne, które wysoko wartościują to, co prawdziwe, piękne i dobre zarówno w makro- jak i mikroskali społecznej. Biorąc pod uwagę prawa człowieka, każdego człowieka żyjącego w zglobalizowanym świecie, można wysnuć wniosek, że to, co jest ponadetniczne, tworzy system globalnej moralności, która być może doprowadzi do zaistnienia trzeciego poziomu kultury globalnej, rozumianej jako to, co transcenduje poza lokalne *ethnos* środowiskowe, narodowe kultury państwowe oraz ponadnarodowe organizacje korporacyjne i polityczne. Powoli tworzony jest nowy rodzaj rzeczywistości, zglobalizowany wymiar *Summum Bonum Absolutum*, który ma jednak do pokonania długą drogę, aby zaistnieć jako nowy rodzaj kultury światowej.

Zakończenie

Zdaję sobie sprawę z tego, jak bardzo pobieżne i niewystarczające jest omówienie tak trudnych i złożonych problemów tożsamości kulturowej. Rzeczywistość XXI wieku, analizowana przez pryzmat odmienności kulturowej, jest tak bardzo skomplikowana, że aż uniemożliwia skonstruowanie jakiegokolwiek modelu *ethnos* zarówno na poziomie etnicznej zbiorowości lokalnej, narodowej wieloetnicznej czy globalnie pojmowanej kultury uniwersalnej. Procesy globalne zarówno ujednolichają kultury, jak i powiększają istniejące między nimi dystanse. Płaszczyzną porozumienia, niezależnie od stopnia zakorzenienia w kulturze pochodzenia, oraz wartościowania odmienności, może stać się zbiór zasad etycznych, który pozwoli wysoko wartościować różnorodność zjawisk kulturowych.

Bibliografia

- Bauman Z. (1997), *Glokalizacja, czyli komu globalizacja, a komu glokalizacja*, „Studia Socjologiczne” 3 (146): 53–69.
- Bauman Z. (2000), *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, PIW, Warszawa.
- Berger P. L., Luckmann Th. (1983), *Společne tworzenie rzeczywistości*, przeł. i wstępem opatrzył J. Niżnik, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Borowiak A. (2004), *Światopogląd postmodernistyczny a postulat tolerancji*, [w:] *Tolerancja i wielokulturowość. Wyzwania XXI wieku*. A. Borowiak, P. Szarota (red.), Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”, Warszawa: 39–40.
- Boski P., Jarymowicz M., Malewska-Peyre H. (1992), *Tożsamość a odmienność kulturowa*, Instytut Psychologii PAN, Warszawa.
- Boski P. (1992), *O byciu Polakiem w ojczyźnie i o zmianach tożsamości kulturowo-narodowej na obczyźnie*, [w:] *Tożsamość a odmienność kulturowa*, P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre (red.), Instytut Psychologii PAN, Warszawa: 71–211.
- Boski P. (2009), *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, WN PWN, Warszawa.
- Bystron J.S. (1995), *Megalomania narodowa*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Gołaszewska M. (1995), *Poetyka duchowości*, [w:] *Oblicza nowej duchowości*, M. Gołaszewska (red.), Uniwersytet Jagielloński, Kraków: 207–213.
- Kwaśniewski K. (1987), *Etos*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), PWN, Warszawa: 110–111.
- Kwaśniewski K. (1987), *Tożsamość kulturowa*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), PWN, Warszawa: 351–353.
- Malewska-Peyre H. (1992), *Ja wśród swoich i obcych*, [w:] P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmienność kulturowa*, Instytut Psychologii PAN, Warszawa: 15–64.
- Mariański J. (2006), *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

- Mariański J. (2016), *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mariański J. (2017), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mielicka H. (2006), *Antropologia świąt i świętowania*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce.
- Mielicka-Pawłowska H. (2017), *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Miształ B. (2000), *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Nikitorowicz J. (2010), *Grupy etniczne w wielokulturowym świecie*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot.
- Nowak J. (2008), *Uwalnianie zbiorowej pamięci*, [w:] *Polska – Ukraina. Pogranicze kulturowe i etniczne*, J. Kamocki, E. Berendt, M. Piotrowski, A. Spiss (red.), Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław: 13–30.
- Omyła-Rudzka M. (2018), *Stosunek do innych narodów. Komunikat z badań CBOS*, nr 37/2018, URL=https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_037_18.PDF [dostęp z dnia 6.06.2018].
- Ortner S.B. (2003), *O symbolach kardynalnych*, przeł. E. Klekot, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, M. Kempy, E. Nowicka (red.), WN PWN, Warszawa: 106–116.
- Robotycki Cz. (1980), *Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim*, Wydawnictwo PAN, Kraków 1980.
- Robotycki Cz. (1998a), *Ethos jako kategoria opisowa*, [w:] *Rozważania o tradycji i ethosie*, J. Bardziej, J. Goćkowski (red.), Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków: 93–101.
- Robotycki Cz. (1998b), *Nie wszystko jest oczywiste*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998.
- Roguska B. (2012), *Spoleczne postawy wobec wyznawców różnych religii*, Komunikat z badań CBOS, nr BS/130/2012, URL=https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_130_128.PDF [dostęp z dnia 6.06.2018].
- Roguska B. (2015), *Katolik w życiu publicznym – potencjalne konflikty norm i wartości*, [w:] *Religijność i Kościół po śmierci Jana Pawła II*, M. Grabowska (red.), Diagnostyka i Opinie nr 31, CBOS, Warszawa: 128–134.
- Sapire E. (1978), *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Schils E. (1984), *Tradycja*, przeł. J. Szacki, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, wybrali J. Kurczewska i J. Szacki, wstępem opatrzył J. Szacki, Czytelnik, Warszawa: 30–90.
- Staszczak Z. (1987), *Wzór kulturowy*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), PWN, Warszawa–Poznań: 372–374.
- Stróżewski Wł. (1981), *Istnienie i wartość*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Turner V.W. (2004), *Liminalność i communitas*, przeł. E. Dżurak, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, M. Kempny, E. Nowicka (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 240–266.
- Turner V.W. (2006), *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Whorf B.L. (1982), *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, PIW, Warszawa.
- Zaręba S. (2012), *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym*, Oficyna Pobitno, Warszawa – Rzeszów.