

Małgorzata KOŁODZIEJCZAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-4275-0622

Odmiany polityczności obrzędu w ujęciu synchronicznym i diachronicznym

Streszczenie: Przedmiotem artykułu jest obrzęd jako specyficzny rodzaj publicznych praktyk symbolicznych, realizowanych w ściśle określonej formie w celach kulturowych i społecznych. Autorka koncentruje się na szczególnym aspekcie (i właściwości) obrzędów, jakim jest polityczność. W oparciu o koncepcję polityczności Mirosława Karwata konstruuje ona typologię obrzędów politycznych wyróżniając obrzędy pierwotnie polityczne (np. rytuały instytucjonalne) oraz wtórnie upolitycznione. W ramach tej drugiej grupy opisane zostały trzy podtypy różniące się odmiennymi przesłankami upolitycznienia. Wprowadzenie dodatkowego kryterium temporalnego (synchronia–diachronia) pozwoliło ponadto na ukazanie różnych odmian „uwikłania” obrzędu politycznego.

Słowa kluczowe: obrzęd polityczny, rytuał polityczny, święta państwowe, dialektyka procesu obrzędowego

Wprowadzenie

Obrzęd (w tym obrzęd polityczny) funkcjonował jako przedmiot badań rozmaitych dyscyplin humanistycznych i społecznych na różnych etapach ich naukowego rozwoju. Złożona historia obecności tej problematyki w przestrzeni badawczej stwarza jednocześnie rzadką możliwość – z jednej strony – prześledzenia na tym przykładzie ewolucji stanowisk teoretycznych przyjmowanych dotychczas przez badaczy obrzędów, z drugiej strony natomiast pozwala na rewizję tych propozycji pod kątem ich współczesnej przydatności eksplanacyjnej.

Celem niniejszego artykułu jest więc skonstruowanie typologii obrzędów politycznych i upolitycznionych w oparciu o (zmodyfikowaną w swej formule) koncepcję polityczności Mirosława Karwata (Karwat, 2010; Karwat, 2015a; Karwat 2015b). Typologia ta posłuży następnie jako metateoretyczna rama dla analizy wybranych koncepcji obrzędów (odnoszących się od poziomu mezo-rzeczywistości społeczno-politycznej).

Koniecznym, jednakże warunkiem umożliwiającym realizację przedstawionego założenia są wstępne rozstrzygnięcia terminologiczne. Wybór pojęcia „obrzęd” jako kategorii podstawowej podyktowany został jednocześnie jego rodowodem etymologicznym oraz „funkcjonalnością” rozumianą jako zdolność do porządkowania treści wypracowywanych w ramach różnych tradycji teoretycznych. Istotne w tym kontekście okazują się szczególnie ustalenia Maxa Gluckman, który zastosował kategorię „obrzędu” do opisanego specyficznego typu złożonych aktywności społecznych, spełniających trzy przesłanki: po pierwsze, odnoszą się one do relacji społecznych, w tym szczególnie relacji asymetrycznych; po drugie – robią to w skonwencjonalizowanej i wystylizowanej formie; po trzecie – owa forma sprawia, że działania te nie mają charakteru ani *stricte*

technicznego, ani jedynie „rekreacyjnego” (Gluckman, 1965). Idąc zatem wskazanym (i utrwalonym w dotychczasowych badaniach) tropem dostrzeżemy, że specyfika obrzędu przejawia się w szczególnej (odrębnej) formie podejmowanych praktyk, o której przesądzają cztery podstawowe właściwości: ich zwyczajowy oraz publiczny charakter, znaczenie komunikacyjne oraz restryktywność formalna.

Uczynienie z kolei tematem rozważań polityczności i upolitycznienia obrzędów niesie ze sobą złudną obietnicę jakiegoś (opartego na wybranym kryterium) zakresowego ograniczenia przedmiotu poznania. Złudność tę szybko dostrzeżemy, jeśli uświadomimy sobie złożoność i wieloaspektowość „polityczności”. Polityczność obrzędu nie jest bowiem jego cechą absolutną, lecz relatywną, stąd polityczne rytuały i ceremonie nie stanowią trwałego, odrębnego, wydzielonego z szerszego zbioru wszystkich obrzędów, wachlarza zjawisk symbolicznych: „[...] »cecha polityczności« ma charakter relacyjny lub kontekstowy, gdyż związana jest nie po prostu z jakąś samoistością czy samowystarczalnością »polityki«, lecz z wzajemnym przenikaniem się »polityki« i »niepolityki« oraz ze współzależnością różnych »niepolitycznych« sfer życia społecznego, która podlega regulacji i kontroli w decyzjach i działaniach organów państwa, ale również w pozaprawnych systemach norm” (Karwat, 2010, s. 68–69). Polityczność tych fenomenów odnosi się zatem do specyficznego aspektu (ściślej – aspektów) obrzędu *per se*, wyznaczonego przez zespół niejednorodnych ontologicznie czynników, takich jak właściwości, relacje, funkcje czy konteksty. Rozpatrując zatem polityczny aspekt (polityczne aspekty) działań obrzędowych winniśmy kolejno odnieść się do każdego z tych elementów, przesądzających w bardzo zróżnicowany sposób o polityczności interesującego nas fenomenu.

Korzystając z ram eksplanacyjnych wypracowanych przez Mirosława Karwata (Karwat, 2010, s. 63–88; Karwat, 2015a, s. 133–153; Karwat 2015b, s. 33–45), rozpoczniemy od podstawowej dystynkcji, pozwalającej na odróżnienie obrzędów pierwotnie (elementarnie) politycznych od obrzędów wtórnie upolitycznionych.

Pierwotna polityczność obrzędu

W optyce politologicznej, pierwotna (elementarna) polityczność obrzędu związana jest z pozostawianiem w trwałym (dla klarowności klasyfikacyjnej – genetycznie pierwotnym) związku z tym, co konstytuuje istotę polityki¹. Jednak wskazanie istoty polityki nie sprowadza się do wyboru jednego z trzech wspomnianych tropów semantycznych, ponieważ znaczenia te funkcjonują w politologii jednocześnie – albo na zasadzie paralelnych wymiarów znaczeniowych albo jako konfiguracje powiązanych ze sobą wymienionych elementów. W występującym częściej wariacie drugim, elementy te – tworzące różne mozaiki semantyczne skupione wokół znaczenia centralnego – ulegają z czasem rekonfiguracji pod wpływem bodźców zewnętrznych (zmiany rzeczywistości społecznej) i wewnętrznych (wzrost świadomości badawczej). Rekonfigurację taką spowodowała między innymi świadomość pułapek związanych z dominującym przez lata kratocentrycznym pojmowaniem polityki (Blok, Kołodziejczak, 2015, s. 17–32).

¹ Konstatacja ta wydawać się może tyleż klarowna, co kłopotliwa zważywszy szczególnie na to, że w języku polskim pojęcie „polityki” funkcjonuje jako odpowiednik aż trzech różnych terminów angielskich: *polity*, *politics* oraz *policy* (zob. Heidenheimer, 1986, s. 3–30)

W zmodyfikowanej obecnie optyce pojmowania polityki zwraca się uwagę, że jej naturę konstytuują takie komponenty, jak „potrzeby i interesy, ich motywacyjne znaczenie dla działań, ich sprzeczność – rodząca konfliktowość dążeń i działań; [...] zapotrzebowanie na racjonalizację aksjologiczną własnych partykularnych dążeń i sposobów działania” (Karwat, 1994, s. 211). W tej perspektywie dostrzeżemy, że współczesnymi obrzędami elementarnie politycznymi powiązanymi z opisaną istotą polityki są np. królewskie koronacje, abdykacje (Frezer, 1978, s. 27–37) czy zaprzysiężenia głów państwa (zob. Kołodziejczak, 2016, s. 323–341), ponieważ wpisują się one w mechanizm nadawania symbolicznego znaczenia działaniom wynikającym z realizacji potrzeb i interesów, przede wszystkim tych związanych z zachowaniem ciągłości nadrzędnej całości społecznej.

Szczególnymi przypadkami obrzędów elementarnie politycznych są działania symboliczne, które podejmowane były na przykład w warunkach kultur pierwotnych, jeszcze przed ukonstytuowaniem się struktury państwowej. Rytuałom realizowanym przez wyspecjalizowane podmioty (wodzów, szamanów) w takich strukturach społecznych nadawano wyjątkowy ładunek performatywny. Myślenie magiczne dominujące w tych odmianach kultur sprawiało, że obrzędowi tego typu przypisywano fundamentalną rolę w kreowaniu wszystkich sfer i wymiarów rzeczywistości społecznej, również tych, które w kulturze nowożytnoeuropejskiej wyodrębniono jako politykę². Praktyka taka zawierała w sobie pierwiastek polityczny na długo przed wyodrębnieniem samej polityki, ponieważ „dla podmiotów działań magicznych [w magii pierwotnej – dop. M.K.] realizacja określonej czynności praktycznej jest zarazem komunikowaniem jakiegoś stanu rzeczy i jej światopoglądowym waloryzowaniem” (Buchowski, 1994, s. 69). Ten rodzaj aktywności obrzędowej posiada więc charakter rudymenarnie polityczny, gdyż wyróżnione wyżej konstytutywy polityki stanowiły trwałe, niezbywalny element natury realizowanego rytuału. Specyfika obrzędów rudymenarnie politycznych polega więc na tym, że posiadając nieredukowalną naturę „stopu” (społeczno-religijno-polityczno-ekonomicznego) wyprzedziły swoimi działaniami proces sublimacji samej polityki.

Przedstawione powyżej przykłady obrzędów elementarnie politycznych wydają się o tyle nieskomplikowane, że odnoszą się pośrednio do sposobu interpretacji polityczności obrzędu, który stosowany był powszechnie we wcześniejszych (względem politologicznego zainteresowania tym przedmiotem) analizach antropologicznych. Pojawiwszy się w takiej konfiguracji w nauce o polityce, zdominował on na długie lata również politologiczne myślenie o obrzędzie politycznym. Pośredni związek pomiędzy tymi analizami wynika z faktu, że badacze konstruujący klasyczne antropologiczne analizy obrzędów politycznych, bazując na tradycyjnym rozumieniu polityki zakreślali przed-

² Przykładów empirycznych dostarczają między innymi prace Maurice’a Godeliera, w których badacz analizuje stosunki panujące wśród członków ludu Baruya (Papua-Nowa Gwinea). „Wśród Baruya, jak i w większości dawnych i współczesnych społeczeństw, władza polityczna była zjednoczona, [...] głęboko wymieszana z wierzeniami religijnymi. Na płaszczyźnie teoretycznej kwestia ta przywodzi nas do stwierdzenia obecności i centralnej roli »fantastycznych reprezentacji«, [...] istniejących w samym centrum stosunków polityczno-religijnych, jednoczących je w całość i konstytuujących społeczeństwo z określonej liczby grup i jednostek. Owe wyimaginowane reprezentacje, które są efektem myśli i tylko dzięki niej istnieją, przekształcają się w fakty społeczne, ponieważ wymagają podejmowania praktyk o charakterze symbolicznym (rytuały inicjacyjne, ceremonie ustanowienia i nadania), będąc zarazem świadectwem ich istnienia i prawdziwości” (Godelier, 2008, s. 50–51).

miot poznania, który dziś – w oparciu o współczesne kryteria polityczności – odpowiada temu, co określiliśmy mianem obrzędu pierwotnie politycznego (Kurtz, 2001, s. 12–21). Wychodząc zatem od odmiennych przesłanek badawczych, dochodzimy do komplementarnych z znacznej mierze wniosków.

Pierwotna polityczność rytuału instytucjonalnego

W warunkach współczesnej rzeczywistości politycznej również możemy obserwować takie „stopy” kulturowo-polityczne, konstytuujące obrzędy rudymenarnie polityczne. Pomimo faktu, że w społecznej świadomości kojarzone są one bardziej z wydarzeniami akcydentalnymi, takimi jak królewskie koronacje czy państwowe uroczystości pogrzebowe (Napiórkowski, 2014, s. 173–255), aniżeli powszechną praktyką polityczną, pojawić się mogą jako przejaw sprawczej mocy państwa.

Przykładami takich elementarnych obrzędów politycznych, wpisanych do stałego arsenału praktyk państwowych służących społecznej strukturyzacji są opisywane przez Pierre’a Bourdieu rytuały instytucjonalne, wprowadzające zmiany w porządku społecznym, które mają charakter strukturalno-semiotyczny. Są to uroczyste akty mianowania tych, którzy zostali poddani zabiegom obrzędowym, w odróżnieniu od pozostałych podmiotów – nie objętych tego rodzaju działaniami. Zadaniem tego obrzędu jest oddzielenie podmiotów, które przez niego przeszli nie tyle od tych, które jeszcze z rozmaitych powodów go nie doświadczyli, lecz od tych, które nigdy go nie doświadczą, np. obrzezanych od kobiet, a nie od mężczyzn/chłopców nieobrzezanych (Bourdieu, 2007, s. 192–212). „Ustanowienie rycerza, posła, prezydenta republiki itd. polega na usankcjonowaniu i zatwierdzeniu różnicy [...], by przez uczynienie jej znaną i rozpoznawalną sprawić, że istnieje ona jako różnica społeczna” (Bourdieu, 2006, s. 131). Istotą tychże działań jest więc trwała kategoryzacja, która realizowana jest zarówno poprzez określanie tożsamości, jak i poprzez ustanawianie granic (Hałas, 2001, s. 187–193). Te dwa odmienne typy zabiegów podejmowanych w ramach rytuałów instytucji pozwoliły P. Bourdieu wyróżnić dodatkowo rytuały ustanawiające oraz rytuały konsekrujące. Działania pierwszego typu konstytuują tożsamość podmiotu poprzez nadawanie nazwy i określenie statusu, przyznawanie właściwości i atrybutów tym, których nazwano; drugie służą eksponowaniu i zatwierdzaniu granic wcześniej istniejących, „odzwierciedlają adekwatnie świat pozycji już danych; kształtują stosunek sił, wyrażają raczej, niż tworzą układy społeczne” (Choińska, 2012, s. 29).

Bourdieuowskie rytuały instytucji są niewątpliwie ilustracją obrzędu elementarnie politycznego zarówno w aspekcie podmiotowym (państwo jako kreator działań rytualnych, motywowanych chęcią realizacji własnych, partykularnych interesów), jak i przedmiotowym (skutkiem jest przeprowadzona arbitralnie rozległa zmiana systemowa bądź petryfikacja hierarchicznego porządku społecznego). Pomimo wielu istotnych walorów poznawczych tych twierdzeń (w tym szczególnie zwrócenie uwagi na kreowanie różnic poprzez rytuał, graniczność jako jego immanentną cechę oraz dominację jako właściwość sytuacji rytualnej), koncepcja ta nie wyczerpuje całej palety różnorodnych typów obrzędów politycznych i z tych też powodów nie może funkcjonować jako gotowa, politologiczna rama eksplanacyjna, lecz jako inspiracja do jej tworzenia.

Komplementarność wniosków dotyczących obrzędów elementarnie politycznych, wypracowanych z perspektywy antropologicznej, socjologicznej oraz politologicznej wynika ze zgodności co do nowego sposobu myślenia o polityce oraz polityczności. „Jej [polityczności – dop. M.K.] istota polega na uznaniu, że sfera polityki nie manifestuje się wyłącznie poprzez formalne struktury i instytucje, lecz że odnaleźć ją można we wszelkich złożonych relacjach społecznych, przede wszystkim zaś w tych, w których obecne są elementy władzy, wpływu, dominacji, podporządkowania, kontroli lub autorytetu. Nie da się jej zatem łatwo wydzielić z całokształtu praktyki społecznej, jest bowiem ściśle powiązana z wieloma innymi dziedzinami, a funkcje polityczne pełnić mogą różne, niekoniecznie jawne polityczne instytucje. Są one obecne w wielu układach o charakterze nieformalnym, w sieciach zależności nakładających się na siebie, lub też w powiązaniach z innymi relacjami, których związek z tradycyjnie rozumianą polityką nie jest bezpośredni, oczywisty i często trudny do uchwycenia” (Dohnal, Posern-Zieliński, 2011, s. 8).

Jakkolwiek w przytoczonym powyżej *credo* „nowej” antropologii polityki (zob.: Vincent, 2002; Nugent, Vincent, 2004) nadal w centrum zainteresowania odnajdziemy władzę, jednak występuje ona w nim już nie jako kryterium formalistyczne, lecz bardziej jako wskaźnik, pozwalający zogniskować uwagę badawczą na całej gamie rozmaitych, uwarunkowanych kulturowo, asymetrycznych relacjach społecznych. W ten sposób otwiera się wspólna infradyscyplinarna (Węsierski, 2011, s. 162) płaszczyzna analizy obrzędu poddawanego procesowi wtórnego upolitycznienia.

Obrzędy wtórnienie upolitycznione – perspektywa synchroniczna

Obrzędy wtórnienie upolitycznione stanowią szeroką i zróżnicowaną kategorię typologiczną, w ramach której wyróżnić możemy – z uwagi na odmienne przesłanki upolitycznienia – szereg jej podtypów. Pierwszą przesłanką składającą się na ten szeroki wachlarz kryteriów jest związek kazuistyczny zachodzący pomiędzy polityką (ściślej – tym, co tworzy jej istotę) a realizowanym obrzędem. Związek ten nie ma jednak charakteru prawa przyczynowego ani tym bardziej determinizmu przyczynowego, lecz występuje w najślabszym logicznie warunkowania przyczynowego, które rozumiemy jako „więź przyczynową w ogóle, jak też każdy poszczególny związek przyczynowy” (Bunge, 1968, s. 13), wskazujący na pewien rodzaj względnie trwałej relacji zależności zachodzącej pomiędzy interesującymi nas zjawiskami³. Istotą teź zależności jest transmisja poprzez akt lub proces określonej właściwości, która nie leży (nie leżała wcześniej) w jego naturze; „w tym sensie »zeterminowane« jest nie tylko to, co jest w pełni określone [...], nie tylko to, co ma określone cechy, lecz również to, co uzyskało je w ten czy inny określony sposób” (Bunge, 1968, s. 23).

Mając na względzie powyższe, wskazać możemy na trzy zasadnicze rodzaje zależności, które w kontekście wskazanego kryterium kazuistycznego nazwać możemy

³ Zasada przyczynowa to prawo, zawierające twierdzenia oparte na schemacie „te same przyczyny wywołują zawsze te same skutki”, natomiast determinizm przyczynowy to doktryna utrzymująca, że zasada przyczynowa obowiązuje powszechnie. „Mówiąc krótko, zasada przyczynowości ustala formę więzi przyczynowej (warunkowania przyczynowego), natomiast determinizm przyczynowy stwierdza, że cokolwiek się dzieje, dzieje się zgodnie z tą zasadą” (Bunge, 1968, s. 45–46).

odpowiednio: „uobrzędowaniem” politycznym, upolitycznieniem obrzędu oraz dialektycznym uwikłaniem obrzędu politycznego. Sytuacja pierwsza ma miejsce wówczas, gdy cechy obrzędu (obrzędowość) przenikają do tkanki politycznej wywołując efekt, które określimy jako „uobrzędowanie” politycznych aspektów rzeczywistości. Istniejące obrzędy, w całym swoim bogactwie symbolicznym i potencjale performatywnym (zazwyczaj zatem w formie rytuałów), zostają wpisane w konteksty działań politycznych albo w sposób trwały – stając się na przykład fundamentem protokołu dyplomatycznego (Orłowski, 2015, s. 24–26, 41–57) albo akcydentalny – jako reakcja symboliczna na ekstraordynaryjne wydarzenie (Carr, 2010, s. 141–157; por. Couldry, 1999, s. 77–91).

Charakterystyczne dla tego typu „uobrzędowania” politycznego jest to, że analizowane działanie symboliczne – z całym zespołem swoich cech konstytutywnych – stanowi poprzednik, „wywierając[y] wpływ na zakres, treść i formę występowania polityki w życiu społecznym” (Karwat, 2010, s. 72). Pierwotna „obrzędowość” nie ulega przy tym zmianie, zatem ten sam fenomen pojawia się także w innych, pozapolitycznych kontekstach społecznych. Ilustracją tego typu uobrzędowania politycznego jest klasa zjawisk, które Herman Lübbe nazywa „politycznymi rytuałami pokuty” (Lübbe, 2001). Mianem tym badacz określa wyrażane oficjalnie (i wygłaszane przez przywódców przy okazji spotkań z przedstawicielami innych państw) przeprosiny oraz publiczne akty skruchy, które odnoszą się do krzywd dokonanych w przeszłości wobec innego narodu czy grupy społecznej (podczas wojen, prześladowań religijnych, etnicznych i rasowych) (Lübbe, 2001, s. 16). Jakkolwiek symboliczne, obrzędowe formy tych aktów zostają dostosowane do określonego kontekstu miejsca i czasu, pozyskiwane są one z uniwersalnej, kulturowej „skrzynki narzędziowej” (Swidler, 1986, s. 273–286) – tej samej, która wykorzystywana jest poza polityką. Obrzędowy sposób publicznego, uroczystego wyrażania żalu czy formułowania przeprosin został więc już wcześniej zinternalizowany („dany”) przez wszystkich uczestników tego aktu i dzięki temu jest możliwy do odczytania przez spadkobierców historycznych ofiar; więcej – „kod” przeproszania był wcześniej tak dobrze znany adresatom owych działań, że pozwalał im na trafne odróżnienie skutecznych (fortunnych) rytuałów pokuty, np. gest Wille’go Brandta pod pomnikiem Bohaterów Getta, czy uznanie winy USA za udział w niewolnictwie dokonane przez Billa Clintona w Ugandzie (Lübbe, 2001, s. 32 i n.) od aktów nieskutecznych, którym adresaci odmawiają właściwości performatywnych, np. przeprosiny premiera Australii Johna Howarda w 1997 za odbieranie dzieci aborygenom (Korzeniewski, 2006, s. 29–35).

Drugi rodzaj zależności, określony jako proste upolitycznienie obrzędu, dotyczy sytuacji, w której element lub zespół elementów tworzących istotę polityki – występując w tej relacji jako poprzednik – wpływa w zasadniczy sposób na moment pojawienia się oraz sam charakter rytuału lub ceremonii. Obrzędowy następnik z kolei, będący efektem różnorodnych zabiegów politycznych, stanowić może pewną zmodyfikowaną formę działania symbolicznego, występującego wcześniej w innych, pozapolitycznych kontekstach bądź może być nową konstrukcją symboliczną (całkowicie oryginalną albo inspirowaną już istniejącymi). Przepastny „katalog z przykładami” upolitycznienia obrzędu mieści w sobie opisy instrumentalizacji rytuałów i ceremonii, tworzonych na przykład podczas rewolucji francuskiej, w okresie hitlerowskiego faszystu czy stalinizmu (Osęka, 2007, *passim*). Część z nich – jak wprowadzone przez Maksymiliana Robespierre’a święto Istoty Najwyższej, będące odpowiedzią na cykl świąt katolickich – nawiązuje

bezpośrednio do wcześniejszych utrwalonych w normach kulturowych form symbolicznych (Ozouf, 2008, s. 341–346), część z kolei jest rodzajem symbolicznej innowacji, jak np. „katedra światła” pomysłu Alberta Speera, stanowiąca element oprawy zjazdu norymberskiego w 1936 (Mosse, 1975, s. 178; por. Żyromski, 2015, s. 103). Wspólną cechą obrzędów tego typu jest to, że „kod genetyczny” takich wytworów symbolicznych został trwale zmieniony, „skażony” politycznością i w takiej formie rezonował w przestrzeni społecznej.

Z uwagi jednak na fakt, że praktyki te realizowane były w sytuacji dominacji opartej na sile (terror w totalitaryzmie, manipulacja w autorytaryzmie) skuteczność tychże działań mylono z reakcją na przemoc. Dopiero po ustaniu czynnika przemocowego okazywało się na ile silnie i trwale upolitycznione praktyki obrzędowe zakorzeniły się w świadomości obywateli. Podczas rewolucji francuskiej panowało powszechnie „przekonanie o praktycznie nieograniczonej skuteczności tego narzędzia” (Baczko, 1994, s. 58), co znalazło odzwierciedlenie w kreowaniu oryginalnej, hipertroficznej struktury obrzędowej, złożonej między innymi ze świeckich uroczystości chrzcielnych (odbywających się na specjalnych „ołtarzach ojczyzny”), sadzenia „drzewek wolności” czy uroczystego proklamowania nowego kalendarza określającego początek nowej ery w dniu proklamowania Republiki (Baczko, 1994, s. 57–59). Były to – w najlepszym razie – działania ceremonialne, bowiem szybko po ustaniu terroru i zniesieniu prawnych nakazów celebracji, obywatele zaniechali tych praktyk, co wskazuje nie tylko na brak ich zakorzenienia w świadomości podmiotów, ale przede wszystkim na pozaobrzędowe źródło podejmowanej aktywności.

Obrzędy wtórnie upolitycznione – perspektywa diachroniczna

Opisane wyżej typy zależności badacz trafnie rozpozna przyjmując w obu przypadkach perspektywę synchroniczną. Jeśli natomiast do naszej analizy wprowadzilibyśmy dodatkowy parametr czasowy, zmieniając optykę badawczą na diachroniczną, wówczas jeszcze wyraźniej dostrzeżemy, że wymienione wcześniej obrzędy polityczne są jednocześnie procesami, które mogą ulec z czasem istotnej zmianie jakościowej. Zatem zarówno „uobrzędowanie” polityki, jak i upolitycznienie obrzędu są pewnymi fazami, które przemijają⁴ wraz z pojawieniem się nowych bodźców (okoliczności), przekształcających powtórnie interesujący nas fenomen symboliczny.

W perspektywie diachronicznej możemy więc wyróżnić dodatkowo trzeci rodzaj relacji pomiędzy „obrzędowością” a „politycznością”, który określimy jako dialektyczne „uwikłanie” obrzędu politycznego. Jest ono wynikiem oddziaływania obu elementów podstawowych oraz dodatkowego istotnego czynnika, prowadzącego do powstania nowego, emergentnego zjawiska, funkcjonującego niezależnie od bodźców, które powołały je do życia. W ujęciu tym, dialektyczność stanowi właściwość realnego procesu obrzędowego zachodzącego w rzeczywistości społecznej, w którym analizowane dzia-

⁴ W zależności od przyjętych przez badacza założeń ontologicznych i metodologicznych, moment finalizacji określonej fazy obrzędu może być pojmowany albo jako wstęp do kolejnej fazy tego samego, przekształconego obrzędu albo jako moment pojawienia się dodatkowego, nowego, względnie autonomicznego zjawiska symbolicznego.

łanie symboliczne występuje zarówno jako źródło, jak i efekt wzajemnego rezonowania rozmaitych czynników.

Zjawisko dialektycznego uwikłania obrzędu politycznego przeobrażać może rozmaite formy w zależności do tego, co w podstawowej diadzie „polityczność” versus „obrzędowość” pełniło funkcję poprzednika, a co następnika oraz w którym „momencie” pojawia się nowy bodziec, czyli z jakim składnikiem wchodzi w transgresyjną interakcję; słowem: czy i jak uwikłana została „uobrzędowiona” polityka, upolityczniony (wcześniej) obrzęd czy też – co również musimy uwzględnić w tym kontekście – obrzęd, który został poddany upolitycznieniu dopiero w efekcie oddziaływania na niego innego bodźca.

We współczesnej rzeczywistości społecznej, potencjalną rolę owego dodatkowego (lecz niezbędnego) czynnika katalizującego jakościową zmianę w strukturze obrzędowej pełnią często mass media lub/i kultura (w tym kultura popularna). Znaczenie tego pierwszego bodźca potwierdzają analizy dotyczące wydarzeń medialnych (Katz, Dayan, 2008, *passim*), które posiadają zdolność do implementacji innych, odrębnych praktyk społecznych, w tym praktyk symbolicznych (Couldry, 2010, s. 109). Większość badaczy analizujących te zjawiska, podzielając pogląd o ontologicznej odrębności tych fenomenów (Kołodziejczak, Stępińska, 2014, s. 12), zwraca jednocześnie uwagę na wewnętrzną niejednorodność wydarzeń medialnych. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w zróżnicowanych sposobach zakorzeniania tych specyficznych praktyk symbolicznych, w ramach których – idąc tropem Elihu Katza i Daniela Dayana – wskazać możemy na wydarzenia w typie „konkwisty”, „konkursu” oraz „koronacji” (Katz, Dayan, 2008, s. 69–106). Odbywają się one według odmiennych archetypicznych scenariuszy, wyznaczających różne schematy opowieści – pierwsze dotyczą wydarzeń przełomowych; drugie kreują opowieści o „wielkich pojedynkach”, jak debata Lecha Wałęsy z Aleksandrem Kwaśniewskim; trzecie traktują o wydarzeniach-widowiskach, którym są realizowane w stylistyce „uroczystości królewskich”, np. ceremonie zaprzysiężenia prezydenta (Kołodziejczak, 2016, s. 323–341) czy pogrzeby głów państwa (Napiórkowski, 2014, s. 173–255).

Cechą wspólną tych fenomenów jest specyficzna pozycja mediów względem pierwotnego obrzędu, przejawiająca się w przyjmowaniu roli podmiotu relacjonującego, a nie inicjującego czy ewokującego dany obrzęd. Zdolność do generowania trwałej zmiany w rzeczywistości społecznej leży zatem po stronie pierwotnego obrzędu – niezależnie bowiem od tego, czy koronacja Elżbiety Windsor na królową brytyjską odbyła się przy udziale mediów czy nie – to rytuał, a nie jego transmisja, zmienił trwale nie tylko status podmiotu poddanego temu „obrzędowni przejścia”, ale również polityczny kontekst jego funkcjonowania (Shils, Young, 1953, s. 63–82; por. Birnbaum, 1955, s. 5–23; Lukes, 1975, s. 289–308). Specyfika tego typu dialektycznego uwikłania polega więc na tym, że odrębny twór ontologiczny – wydarzenie medialne, powstały ze spotkania obrzędowo-politycznego stopu z medium masowym czerpie swoją vitalność ze sprawczości politycznej i obrzędowej, natomiast forma jej wyrażania już jest emergentna. Mówiąc metaforycznie – wydarzenie medialne „świeci światłem odbitym”, choć blask jaki wówczas powstaje jest niepowtarzalny.

Z kolei odmiennym pod względem strukturalnym przykładem dialektycznej zależności pomiędzy obrzędowością, politycznością a mediatyzacją jest „rytuał medialny” pojmowany zgodnie z koncepcją Nicka Couldry’ego. W tym przypadku, aksjologiczne składowe rzeczywistości społecznej (w tym również politycznej) określane przez bada-

cza jako „mityczne centrum społeczne” funkcjonują tylko dzięki medialnemu zapośredniczeniu. Rytuał medialny stanowi więc odmianę sformalizowanego działania, w ramach którego rozmaite „medialne kategorie” służą strukturalizacji transcendentnych wartości, wywołujących w konsekwencji bogatą gamę konotacji znaczeniowych (tylko częściowo dostępnych dla medialnego odbiorcy/uczestnika tychże działań). W tym modelu, obrzęd zredukowany do indywidualnych praktyk o charakterze bardziej zrutyinizowanym niż zrytualizowanym, funkcjonuje jako pochodna mediatyzacji. Tę odmianę dialektycznego uwikłanie określić proponujemy jako medialne uobrzędowanie wydarzenia politycznego, w którym performatywność wynika z relacji pomiędzy politycznością a medialnością, natomiast zinstrumentalizowana obrzędowość – według Nicka Couldry’ego – stanowi specyficzny filtr, umożliwiający wgląd do semantycznych pokładów rzeczywistości (Couldry, 2003, s. 28–30).

Znaczenie bodźca kulturowego z kolei widoczne jest wyraźnie na przykład w kulturowych modyfikacjach obrzędowości komemoratywnej, w których współczesna forma upamiętniania nie odnosi się bezpośrednio do wydarzenia lub osoby, lecz – po pierwsze – do określonego wielowarstwowego zbioru utrwalonych w świadomości (indywidualnej oraz zbiorowej) wyobrażeń o upamiętnianym przedmiocie, po drugie – do przekonań o adekwatnych formach uzewnętrzniania tychże wyobrażeń. Wymowną ilustracją tej odmiany dialektycznego uwikłania obrzędu jest ewolucja polifonicznych form komemoratywnych związanych z powstaniem warszawskim, o których Marcin Napiórkowski pisze: „Równolegle do ponownego odczytania politycznego, współczesna pamięć zbiorowa przechodzi dogłębny proces transformacji związanej z podporządkowaniem jej w wielu obszarach wzorcom obiegów charakterystycznych dla ponowoczesnego, neoliberalnego kapitalizmu. Powstanie warszawskie materializuje się dziś w przestrzeni publicznej poprzez niezliczone, zróżnicowane nośniki, tworzące rozproszoną chmurę rzeczy, zdarzeń, wyobrażeń. W postaci tatuaży, koszulek czy nalepek na zderzakach powstanie wyróżnia pamiętających z tłumu [...] Można więc powiedzieć, że obecność powstania warszawskiego w niektórych obiegach kultury przypomina dziś bardziej mechanizmy rządzące kulturową recepcją wielkich marek czy francyz niż wydarzeń historycznych. I nie chodzi tu wcale o podważanie jego historycznej prawdziwości albo tylko o komiksową stylistykę, lecz o p r a k t y k i k u l t u r o w e [podk. – M.N.], za pośrednictwem których do powstania odwołują się ci, którzy uczestniczą w jego zbiorowej pamięci” (Napiórkowski, 2016, s. 14).

Analizy Marcina Napiórkowskiego (zob. Napiórkowski, 2016; Napiórkowski, 2014; Napiórkowski, 2019) okazują się istotne z uwagi na znaczenie, jakie w kształtowaniu praktyk symbolicznych badacz przypisuje z jednej strony kulturowym (historycznym i świadomościowym) „ukrytym ogniwo”, z drugiej natomiast zabiegom politycznej instrumentalizacji tych fenomenów. „Współczesne wykorzystanie rocznicy do celów politycznych – pisze badacz – nie jest więc następstwem powstania, lecz towarzyszącym mu dotychczas praktyk pamięci. [...] Obrzęd „nie odnosi się wprost do przeszłości (jak sugeruje to »naiwne« rozumienie ceremonii upamiętniających) ani wyłącznie do teraźniejszych konfliktów (jak chcieliby tego »konstruktywiści«, widzący w upamiętnianiu jedynie narzędzie bieżącej polityki). Współczesne praktyki [...] nie wzięły się znikąd – kształtowały się długie dekady w określonych warunkach społecznych, politycznych, poprzez dostępne praktyki i nośniki” (Napiórkowski, 2016, s. 332). Pamiętając o tym,

że obrzędy upamiętniania stanowią nieswoisty typ obrzędu (wyposażony we wspólne wszystkim obrzędom elementy strukturalne, natomiast różniący się od innych jedynie „tworzywem” do konstruowania mitycznych składowych przekonań) zakres zastosowania powyższych twierdzeń wykracza daleko poza ceremonie i rytuały komemoratywne; możemy je bowiem odczytywać jako wyraziste ilustracje uniwersalnych mechanizmów, rządzących funkcjonowaniem współczesnych obrzędów w przestrzeni publicznej.

Przedstawione wyżej warianty dialektycznego uwikłania odnoszą się do wydzielonych analitycznie konstruktów „pierwszego stopnia” – takich, w których emergentny efekt oddziaływania obrzędowości, polityczności i dodatkowego bodźca rozumie się jako skończony. Tymczasem konstrukty te traktować można jednocześnie jako punkty wyjścia do powstawania nowych fenomenów, zawierających w sobie pierwiastki polityczno-obrzędowe w nowych proporcjach i nowych konfiguracjach.

Jedną z odmian takiego dialektycznego mechanizmu „uwikłania drugiego stopnia” jest proces – określony przez Jacka Dziekana (Dziekan, 2018) – jako mediatyzacja żałoby posmoleńskiej. Według ustaleń badacza, relacja zachodząca po katastrofie smoleńskiej pomiędzy polityką ceremonialną państwa (realizowaną w formie zinstytucjonalizowanej żałoby narodowej i towarzyszących jej działań symbolicznych) a „polityką rytualną instytucji medialnych” (Dziekan, 2018, s. 13) kształtowała nie tylko przebieg żałoby, ale generowała również dominujący wówczas dyskurs publiczny ufundowany na metaforze katyńskiej. Dyskurs ten z kolei, uskuteczniany medialnie „w ramach traumy kulturowej Katynia” (Dziekan, 2018, s. 12), wytworzył realny konflikt społeczny, na początku identyfikowany jako konflikt o krzyż żałobny pod Pałacem Prezydenckim, z czasem przekształcający się w otwarty konflikt aksjologiczny pomiędzy zwolennikami konserwatywnej i liberalnej wizji porządku społecznego⁵. W tym przypadku, obrzęd polityczny wygenerował inne (odmienne formalnie i strukturalnie) zjawisko polityczne, którego sposób i zakres funkcjonowania w przestrzeni publicznej nie zależał już od pierwotnej „przyczyny obrzędowej”.

Nieco innym przykładem procesu dialektycznej spirali obrzędowo-politycznej jest proces określony przez Abnera Cohena jako „maskarada polityczna”⁶. Analizując przemiany zachodzące na przestrzeni lat w londyńskim Notting Hill Carnival autor wskazuje na punkty zwrotne, przesądzające o zmianie jakościowej, zachodzącej w ramach tego

⁵ „Pojawiły się tu także formy komunikacji pozainstytucjonalnej. Doprowadziły one do perforacji rytualnych ram komunikacji, a w efekcie do fragmentaryzacji i transformacji *communitas* żałoby narodowej we wspólnotę synergetyczną obrońców obecności krzyża pod Pałacem Prezydenckim. [...] [T]ransformacja antystrukturalnej wspólnoty była możliwa dzięki poczuciu reprezentatywności, zakorzenionemu w intensywnie obecnych w centrum wydarzeń rytualizacjach medialnych, i zaowocowała doświadczeniem mistycznego »My«, odnoszącym się do wspólnoty narodowej. Skoncentrowana na religijno-mistycznym *sacrum*, skondensowanym w symbolu dominującym krzyża wspólnota synergetyczna doprowadziła do konfliktu społecznego, w którym obrona tożsamości wspólnoty była interpretowana i dyskursywizowana jako spór o religijne zaangażowane *versus* świeckie, neutralne światopoglądowo państwo lub też jako spór o upamiętnienie ofiar katastrofy smoleńskiej”. (Dziekan, 2018, s. 309; por. Kołodziejczak, 2015, s. 147–159).

⁶ Termin „maskarada polityczna” autor traktuje nie jako kategorię wartościującą, lecz opisową, podkreślającą – w jego ocenie – charakterystyczny mariaż *stricte* politycznej treści z niepolityczną, zwyczajową formą jej ekspozycji, które to połączenie występuje zarówno w społecznościach plemiennych, jak i we współczesnych społeczeństwach demokratycznych (Cohen, 1993, s. 7–8).

zjawiska. Zwraca on uwagę, że w pierwotnym zamyśle organizatorów ta obrzędowa forma „maskarady” zawierała istotne polityczne treści odnoszące się do solidarnej walki brytyjskich robotników i ich sąsiadów o poprawę warunków ich wspólnego życia w Notting Hill. Kryzys ekonomiczny lat 70-tych XX wieku spowodował napięcia pomiędzy tymi grupami, co skutkowało nie tylko wyraźną konwersją głoszonych podczas karnawału postulatów politycznych, ale również doprowadziło w 1976 roku do krwawych zamieszek. Odpowiedzią władz rządowych i samorządowych na to wydarzenie była sekwencja działań, prowadząca do (trwałego – jak się wydaje) przekształcenia tej aktywności w komercyjne przedsięwzięcie o charakterze ludycznym. W opisywanym przypadku, pierwotny i jednocześnie dominujący ładunek polityczności pozostawał istotną składową obrzędu aż do momentu interwencji zinstytucjonalizowanej władzy. Chociaż forma zjawiska w swym podstawowym zarysie nie ulegała znaczącej przemianie, jego istota została odpolityczniona za sprawą – paradoksalnie – *stricte* politycznych decyzji ówczesnych władz (Cohen, 1993, s. 55–78).

Diachroniczna perspektywa analizy, pozwalająca dostrzec i odróżnić wspomniane typy dialektycznego uwikłania obrzędu politycznego, wymusza na badaczu jeszcze jeden zabieg analityczny, to znaczy określenie relacji pomiędzy zarysowaną wyżej kategorią a van Gennepowskim pojęciem „rytuału przejścia”, które nadal, pomimo licznych zastrzeżeń (Segalen, 2009, s. 35–64) dominuje w asynchronicznym ujęciu działań symbolicznych. Złożoność relacji pomiędzy tymi koncepcjami jest pochodną dwoistego charakteru „rites de passage”, który z jednej strony rozumiany jest jako kategoria ilustrująca specyficzną strukturę zjawiska kulturowego, z drugiej strony natomiast jako pewien schemat, model wprowadzający do „teori[i] obrzędu uwikłanego w funkcjonalny kontekst społeczny i kulturowy” (Buchowski, 1993, s. 135). Biorąc pod uwagę pierwszy aspekt, to związek pomiędzy „dialektycznym uwikłaniem” a „rytuałem przejścia” jako kategoriami analitycznymi wydaje się znikomy⁷.

Z kolei „rytuał przejścia” postrzegany jako schemat (model) eksplanacyjny oraz „dialektyczne uwikłanie” stanowią komplementarne klucze analityczne. W obu przypadkach bowiem eksponuje się znaczenie czynników kontekstowych oraz relacyjnych; w obu również istotną rolę w wyjaśnianiu rzeczywistości obrzędowej odgrywa perspektywa diachroniczna. „Obrzęd – pisze Arnold van Gennep – czyli akt społeczny, nie ma w sobie wartości ani sensu określonych raz na zawsze, ale zmienia wartość i sens w zależności od aktów, które go poprzedzają i po nim następują. Nasuwa się stąd wniosek, że chcąc zrozumieć obrzęd, instytucję czy sposób postępowania, nie należy arbitralnie wrywać ich z całości ceremonialnej, prawnej czy technicznej, której są częścią, ale, przeciwnie, zawsze trzeba rozważać każdy element tej całości w relacjach z wszystkimi innymi jej elementami” (Gennep, 2006, s. 22).

Pomimo wspomnianych podobieństw, „rytuał przejścia” oraz „dialektyczne uwikłanie” nie stanowią tożsamyh ujęć analitycznych, ponieważ różnią się istotnie charakterem relacji zachodzących pomiędzy (pierwotną) obrzędową przesłanką a wywołanym

⁷ „Dialektyczne uwikłanie” bowiem odnosi się do egzogennych relacji zachodzących pomiędzy obrzędem jako całością a odrębnym zjawiskiem społecznym czy kulturowym, natomiast „rytuał przejścia” opisuje izomorficzną, wewnętrzną strukturę działania, złożoną z – uaktywniających się kolejno – elementów: separacji, przejścia i agregacji. Stąd też moment koronacji nowego władcy (agregacja) poprzedza czas żałoby (przejście), a jeszcze wcześniej pogrzeb poprzednika (separacja).

następstwem. W schemacie Gannepowskim, skutek (występujący np. w postaci zmiany statusu społecznego) jest w sposób bezpośredni i nierozzerwalny związany z czynnościami obrzędowymi go poprzedzającymi, natomiast w przypadku „dialektycznego uwikłania” następstwa (wynikające z rezonowania działań obrzędowych z odmiennymi jakościowo czynnikami) funkcjonować mogą poza pierwotnym kontekstem obrzędowym jako autonomiczne fenomeny społeczne i kulturowe, których cechy konstytutywne nie noszą już w sobie pierwiastka obrzędowości.

Ponadto, istnieje dystynkcja pomiędzy tymi strukturami analitycznymi dotyczącą zakresu przedmiotowego i – wynikających z ich – różnic w optyce badawczej. Schemat „dialektycznego uwikłania” odnosi się do każdego typu obrzędu, pozostającego w relacji przyczynowej z innym czynnikiem życia społecznego, natomiast van Gennepowski „rytuał przejścia” (zarówno jako kategoria, jak i schemat badawczy) w wersji kanonicznej dotyczy tylko rytualnego typu obrzędu, spełniającego łącznie warunek performatywności oraz sakralności.

Chociaż schemat ten wykazywał najwyższą wartość eksplanacyjną w badaniu fenomenów kulturowych społeczeństw pierwotnych, dziś również okazuje się użyteczny w analizie współczesnych zjawisk społeczno-kulturowych (w tym politycznych) pod warunkiem wszakże, że badane zjawiska zachowały – *mutatis mutandis* – magiczny charakter i wynikającą z niego moc sprawczą. W przeciwnym razie *rites de passage* zyskują status użytecznej metafory poznawczej (Johnson, Lakoff, 2020; por. Brożek, 2016), która wprawdzie obejmuje swoim zakresem znacznie szerszą klasę potencjalnych przedmiotów badań, jednak pełni rolę bardziej interpretacji preliminaryjnej, niż teoretycznego wyjaśnienia⁸.

Zakończenie

Zarysowane powyżej zależności pomiędzy politycznością a obrzędem (i obrzędowością jako zespołem cech konstytutywnych), pomimo opisanej różnorodności posiadają tę wspólną cechę, że dostrzegalne są *extrinsece* – dzięki „zewnątrznej” perspektywie przyjętej przez badacza. Charakterystyczne dla tej perspektywy „z zewnątrz” jest to, że postrzega ona interesujące nas przedmioty poznania jako oddzielne fenomeny, które – w określonych warunkach – wchodziły między sobą w specyficzną relację lub tworzyły polityczno-obrzędową konfigurację o różnym stopniu trwałości. Optyka ta wyposaża badacza w „metodologiczny obiektyw szerokokątny” (lub – parafrazując Marca Auge – „skazuje go na metodologicznego zeza”⁹), gdyż poruszając się w płynnych granicach

⁸ Przykładem zastosowania tego pojęcia właśnie w charakterze metafory poznawczej jest propozycja Zygmunta Bauman’a konceptualizacji polskiej transformacji systemowej jako obrzędu przejścia (Bauman, 1992, s. 113–130), która z jednej strony pozwoliła na ukazanie nowych (nieobecnych w dotychczasowych rozważaniach politologicznych) istotnych właściwości transformacji (przede wszystkim stanu niepokoju i niepewności, wpływających z liminalności, z drugiej obarczona była ryzykiem nadużyć hermeneutycznych (Buchowski, 1995, s. 190).

⁹ W oryginale cytat ten brzmi: „Etnologia ma zawsze do czynienia z przynajmniej dwoma przestrzeniami: przestrzenią miejsca, które bada [...] i bardziej rozległą przestrzenią, w którą to miejsce się wpisuje i której wpływom i nakazom podlega, a które nie jest bez znaczenia dla wewnętrznej gry relacji lokalnych. W ten sposób etnolog jest skazany na metodologicznego zeza: nie może stracić z

polityczności, nie traci on z pola widzenia obrzędu z jego zmiennymi formami i treściami. Jakkolwiek trudna w realizacji może wydawać się ta perspektywa badawcza, dla politologa stanowi ona zabieg niezbędny, ponieważ chroni – występującą w tej konfiguracji przedmiotów poznania – „polityczność” przed nadmiernym redukcjonizmem (np. sprowadzeniem do zinstytucjonalizowanych form rządzenia) lub potoczną banalizacją.

Bibliografia

- Auge M. (2010), *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, Warszawa.
- Baczko B. (1994), *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Warszawa.
- Bauman Z. (1992), *The Polish Predicament: A Model In Search of Class Interests*, „Telos”, nr 2.
- Birnbaum N. (1955), *Monarchs and Sociologists A Reply to Professor Shils and Mr. Young*, „Sociological Review”, nr 3.
- Blok Z., Kołodziejczak M. (2015), *O statusie i znaczeniu kategorii polityki i polityczności w nauce o polityce*, „Studia Politologiczne”, vol. 37.
- Bourdieu P. (2006), *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, Warszawa.
- Bourdieu P. (2007), *Szkiełko teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, Kęty.
- Brożek B. (2016), *Myślenie. Podręcznik użytkownika*, Kraków.
- Buchowski M. (1993), *Magia i rytuał*, Warszawa.
- Buchowski M. (1994), *Magia: jej funkcje i struktura*, Poznań.
- Buchowski M. (1995), *Nieznośna lekkość metafor i ich dyskretny urok*, w: *Horyzonty nowoczesności. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, red. J. Sójka, t. II, Poznań.
- Bunge M. (1968), *O przyczynowości. Miejsce zasady przyczynowej we współczesnej nauce*, Warszawa.
- Carr W. (2010), *A dynamic reading of the funeral of Diana, Princess of Wales*, w: *Psychoanalytic perspectives on a turbulent word*, red. H. Brunning, M. Perini, London.
- Choińska A. K. (2012), *Rytuały świętowania w ujęciu Pierre'a Bourdieu*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4.
- Cohen A. (1993), *Masquerade Politics: Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*, Berkeley.
- Couldry N. (1999), *Remembering Diana: the geography of celebrity and the politics of lack*, „New Formations”, nr 36.
- Couldry N. (2003), *Media Rituals. A Critical Approach*, London.
- Couldry N., Hepp A., Krotz F. (2010), *Media Events in a Global Age*, London.
- Dohnal W., Posern-Zieliński A. (2011), *Wstęp*, w: *Antropologia i polityka. Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy*, pod red. W. Dohnal, A. Posern-Zielińskiego, Warszawa.
- Dziekan J. (2018), *Od rytuału do konfliktu. Mediatyzacja żałoby posmoleńskiej*, Gdańsk.
- Frezer J. G. (1978), *Złota gałąź*, Warszawa.
- Gennep A. (2006), *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa.
- Gluckman M. (1965), *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Londyn.
- Godelier M. (2008), *Jakie relacje społeczne tworzą społeczeństwo*, w: *Francuska antropologia kulturowa wobec problemów współczesnego świata*, red. A. Chwieduk, A. Pomieciński, Warszawa.
- Hałas E. (2001), *Symbole w interakcji*, Warszawa.

pola widzenia ani danego miejsca swoich obserwacji, ani właściwych granic pola ich zewnętrznego kontekstu” (Auge, 2010, s. 82).

- Heidenheimer A. J. (1986), *Politics, Policy and Policey as Concepts in English and Continental Languages: An Attempt to Explain Divergences*, „The Review of Politics”, nr 1.
- Karwat M. (1994), *Polityka a wartości uniwersalne. Uwagi metodologiczne*, w: *Czy jest możliwa etyka uniwersalna*, red. J. Sekuła, Siedlce.
- Johnson M., Lakoff G. (2020), *Metafory w naszym życiu*, Warszawa.
- Karwat M. (2010), *Polityczność i upolitycznienie. Metodologiczne ramy analizy*, „Studia Politologiczne”, vol. 17.
- Karwat M. (2015 b), *O statusie pojęcia „polityczności”*, „Studia Politologiczne”, vol. 37.
- Karwat M. (2015 a), *Metodologiczne dylematy i pułapki pojęcia polityczności*, „Politeja”, nr 5.
- Katz E., Dayan D. (2008), *Wydarzenia medialne. Historia transmitowana na żywo*, Warszawa.
- Kołodziejczak M., Stępińska A. (2014), *Teoretyczne podstawy badań nad wydarzeniami medialnymi*, „Zeszyty Prasoznawcze”, nr 1.
- Kołodziejczak M. (2015), *Rocznice rytuały smoleńskie w perspektywie neodurkheimizmu*, „Przegląd Politologiczny”, nr 2.
- Kołodziejczak M. (2016), *Inauguracja prezydentury Andrzeja Dudy jako zespół roszczeń legitymizacyjnych*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne”, nr 3.
- Kołodziejczak M. (2016), *Inauguracja prezydentury Andrzeja Dudy jako zespół roszczeń legitymizacyjnych*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne”, nr 3.
- Kurtz D. V. (2001), *Political Anthropology. Paradigms and Power*, Cambridge.
- Lukes S. (1975), *Political Ritual and Social Integracion*, „Sociology”, nr 9.
- Lübbe H. (2001), *„Ich entschuldige mich”. Das neue politische Bußritual*, Berlin.
- Mosse G. L. (1975), *The Nationalization of the Masses*, New York.
- Napiórkowski M. (2014), *Władza wyobraźni. Kto wymyśla, co zdarzyło się wczoraj*, Warszawa.
- Napiórkowski M. (2016), *Powstanie umarłych: historia pamięci 1944–2014*, Warszawa.
- Napiórkowski M. (2019), *Turbopatriotyzm*, Warszawa.
- Nugent D., Vincent J. (2004), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Malden–Oxford–Carlton.
- Orłowski T. (2015), *Protokół dyplomatyczny. Między tradycją a nowoczesnością*, Warszawa.
- Oseka P. (2007), *Rytuały stalinizmu. Oficjalne święta i uroczystości rocznicowe w Polsce 1944–1956*, Warszawa.
- Ozouf M. (2008), *Święto rewolucyjne 1789–1799*, Warszawa.
- Segalen M. (2009), *Obrzędy i rytuały współczesne*, Warszawa.
- Shils E., Young M. (1953), *The Meaning of the Coronation*, „Sociological Review”, nr 1.
- Swidler A. (1986), *Culture in Action: Symbols and Strategies*, „American Sociological Review”, nr 51.
- Węsierski M. R. (2011), *Problemy integracji wiedzy a badanie zjawisk politycznych*, Warszawa.
- Vincent J. (2002), *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory and Critique*, Malden–Oxford–Carlton.
- Żyromski M. (2015), *Propaganda w systemach totalitarnych*, Poznań.

Forms of the Political Nature of Ritual in Synchronic and Diachronic Perspectives

Summary

The subject of the article is the ritual, understood as a specific type of public symbolic practice, performed in a precisely defined form for cultural and social purposes. The author focuses on a particular aspect (and property) of rituals – namely, their political dimension. Drawing on Mirosław Karwat's

concept of politicality, she constructs a typology of political rituals, distinguishing between originally political rituals (e.g., institutional ceremonies) and secondarily politicized ones. Within the latter category, three subtypes are identified, each differentiated by distinct premises of politicization. The introduction of an additional temporal criterion (synchrony–diachrony) further enables the identification of various forms of the “entanglement” of political ritual.

Key words: political rite, political ritual, national commemorative ritual, the dialectics of the ritual process

Wkład autorów (Author Contributions)

Konceptualizacja (Conceptualization): Małgorzata Kołodziejczak

Zestawienie danych (Data curation): Małgorzata Kołodziejczak

Analiza formalna (Formal analysis): Małgorzata Kołodziejczak

Piśmiennictwo – oryginalny projekt (Writing – original draft): Małgorzata Kołodziejczak

Piśmiennictwo – sprawdzenie i edytowanie (Writing – review & editing): Małgorzata Kołodziejczak

Sprzeczne interesy: Autorka oświadczyła, że nie istnieją żadne sprzeczne interesy.

(Competing interests: The author have declared that no competing interests exist)

