

PSYCHOLOGIA ROZWOJOWA, 2011 \* tom 16, nr 1  
s. 9–21

## „Stająca się dorosłość” w ujęciu Jeffreya J. Arnetta jako rozbudowana faza liminalna rytuału przejścia

ANNA LIPSKA  
WANDA ZAGÓRSKA

Instytut Psychologii  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

### STRESZCZENIE

Artykuł zawiera porównanie etapu rozwojowego rozciągającego się między adolescencją a wczesną dorosłością, nazywanego w ostatnich latach, za Jeffreyem J. Arnettem (2004, 2007), stającą się dorosłością (*emerging adulthood*), do fazy liminalnej rytuału przejścia w ujęciu Arnolda van Gennepa (1909/2006) i Victora Turnera (2005). Sformułowano tezę mówiącą, iż etap stawania się dorosłym, traktowany obecnie w psychologii zachodniej jako nowy okres rozwojowy, występujący w społeczeństwach wysoce technicyzowanych, stanowi daleki, szcztkowy odpowiednik fazy liminalnej (marginalnej) rytuału przejścia, w jej formie rozbudowanej. Zarówno społeczność uczestników tego rytuału w jego fazie liminalnej, zwana przez Turnera *communitas*, jak i współczesnych ludzi młodych wchodzących w dorosłość charakteryzuje przede wszystkim poczucie „bycia pomiędzy” (*in-between*). Jedni i drudzy nie są już w swoim poprzednim stanie, ale nie osiągnęli jeszcze nowego.

Po zaprezentowaniu koncepcji trójfazowości rytuału przejścia, związanego z nim pojęcia liminalności oraz współczesnego fenomenu wydłużania moratorium psychospołecznego i koncepcji *emerging adulthood* Arnetta, analizowane są podobieństwa i różnice zachodzące między fazą liminalną a etapem stającej się dorosłości. Drugie z tych zjawisk, związane ściśle ze specyfiką kultury zachod-

niej (m.in. degradacją i zanikiem rytuałów przejścia w ich formie tradycyjnej, ukierunkowaniem na konsumpcję i hedonizm), wydaje się mieć swoje źródło również we właściwościach psychicznych ludzi młodych, takich jak np. brak gotowości do podjęcia odpowiedzialności za innych i otoczenia ich troską.

**Słowa kluczowe:** koncepcja stającej się dorosłości według J.J. Arnetta, faza liminalna rytuału przejścia według A. van Gennepa

### WPROWADZENIE

Mimo różnic kulturowych związanych z przebiegiem procesu wkraczania w dorosłość, zmiany w obrębie tożsamości, autoidentyfikacji, a także ról i statusu społecznego mają charakter uniwersalny (Sińczuch, 2002). Jednak w społeczeństwach współczesnych, w odróżnieniu od tradycyjnych, plemiennych, coraz trudniej jest określić jednoznacznie moment przekroczenia progu dorosłości. Mimo braku jednoznacznych kryteriów osiągnięcia dorosłości, można dziś jednak zaobserwować pewne zjawiska, które w jakimś stopniu przypominają rytuały przejścia czy pewne ich składowe. Jak zauważa Katarzyna Joniec-Babula (2000), ich obecność może być przejawem wrodzonej tendencji do odtwarzania rytualnych struktur, niezależnie od czasu historycznego i dominujących wzorców kulturowych.

W niniejszym tekście próbujemy odnieść koncepcję nowego okresu rozwojowego tzw. **stającej się dorosłości** (*emerging adulthood*)<sup>1</sup>, autorstwa współczesnego psychologa amerykańskiego Jeffreya J. Arnetta, do fazy liminalnej (marginalnej, środkowej) rytuału przejścia w ujęciu dwu wybitnych badaczy: francuskiego etnologa i folklorysty Arnolda van Gennepa (1873–1957) oraz amerykańskiego antropologa Victora Turnera (1920–1983). W szczególności staramy się wykazać, iż zaproponowany przez Arnetta okres – będący obecnie w psychologii przedmiotem polemik – posiada pewne cechy rozbudowanej fazy liminalnej, co jest produktem współczesności, a jednocześnie wskazuje, poprzez podobieństwa do tej fazy, na istnienie niezbywalnej ludzkiej potrzeby rytuałów dojrzałościowych.

Na wstępie wyjaśniamy poddawane przez nas refleksji psychologicznej terminy antropologiczne, takie jak **rytuał przejścia**, skupiając się zwłaszcza na jego fazie środkowej. Następnie omawiamy koncepcję **stającej się dorosłości**, by w końcu, w części ostatniej, przedstawić własną propozycję porównania tych dwóch sposobów ujmowania fenomenu wkraczania w dorosłość.

### ARNOLDA VAN GENNEPA KONCEPCJA TRÓJFAZOWOŚCI RYTUAŁU PRZEJŚCIA

Czym jest, jak przebiega i jakie miejsce wśród innych rytuałów zajmuje rytuał przejścia według Arnolda van Gennepa?

Przede wszystkim należy zaznaczyć, że rytuał ten nie jest pojedynczym rytmem, ale sekwencją obrzędową. Van Gennep (2006) wprowadził własną klasyfikację rytuałów – wyznaczył kategorie niezależne od siebie, opisujące pewne aspekty, cechy rytów. Każdy pojedynczy obrzęd można sklasyfikować według czterech kategorii, z których każda daje dwie możliwości. Może on być pozytywny bądź negatywny, sympatyczny bądź przenośny, bezpośredni lub pośredni, animistyczny bądź dynamistyczny<sup>2</sup>. Rytuały przejścia zajmują w tej klasyfikacji miejsce szczególne, właśnie przez

to, że żaden z nich nie jest pojedynczym obrzędem. Na każdy rytuał przejścia składa się szereg obrzędów, a jednocześnie stanowi on pewną całość.

Według van Gennepa (2006), życie to sukcesywne przechodzenie z grupy do grupy. A ponieważ obrzędy przejścia mają miejsce w momentach zmiany grupy, można powiedzieć, że dotyczą wszystkich tych dziedzin ludzkiego życia, w których ma miejsce zmiana. Rytuały przejścia to rytuały przełomów życiowych. Autor stwierdza: „Sam fakt istnienia narzuca konieczność sukcesywnego przechodzenia z jednej społeczności do drugiej, z jednej sytuacji społecznej do kolejnej, w taki sposób, że życie jednostki staje się serią etapów, których początek i koniec tworzą zamkniętą całość o niezmiennym porządku: narodziny, dojrzałość społeczna, małżeństwo, rodzicielstwo, awans klasowy, specjalizacja zawodowa, śmierć. Każdemu z tych etapów towarzyszą ceremonie. Ich cel jest niezmienny: przeprowadzić jednostkę z jednego ściśle określonego stanu do drugiego – równie ściśle zdefiniowanego” (van Gennepa, 2006, s. 30).

W tej sekwencji rytuału przejścia van Gennep wyróżnił trzy etapy. Pierwszym z nich jest **separacja**, czyli **wyłączenie**. Uczestnicy rytuału zostają wyłączeni z grupy, do której dotychczas należeli, i pozbawieni atrybutów świadczących o przynależności do niej. Drugim jest **etap przejściowy** (zwany też marginalnym lub liminalnym), kiedy to uczestnicy przebywają „na uboczu” (na marginesie). Ich sytuacja jest ambiwalentna – nie są już w stanie poprzednim, ale nie osiągnęli jeszcze nowego. Ich status ulega zawieszeniu. Etapem trzecim jest **integracja**, czyli **włączenie** – uczestnicy zostają przyjęci do nowej grupy wraz z przynależnymi temu prawami i obowiązkami. Van Gennep poddał analizie i zaprezentował badane przez siebie rytuały przejścia według tego schematu. Turner, który relacjonował swoje badania terenowe, mając w pamięci trójfazową koncepcję francuskiego folklorysty, stwierdził, że „trzeba się bardzo starać, żeby w rytuałach plemiennych czy agrarnych nie znaleźć żadnego śladu tego trójfazowego schematu” (Turner, 2005a, s. 38).

Najlepszymi przykładami opisanej kompozycji wydają się obrzędy związane z przejściem z dzieciństwa w dorosłość, czyli inicjacje dojrzałościowe. Jednocześnie wśród rytów przejścia te właśnie są najważniejsze, ponieważ wprowadzają w pełnię wtajemniczenia, w mit żywy – historię świętą, żywą i symbolicznie uobecnianą, archaiczny odpowiednik sfery *sacrum*. Mit żywy uważany jest w społecznościach archaicznych za prawdziwy, ponieważ stanowi „statut” plemienia, podstawę świata, który bez mitu nie mógłby istnieć. Prawda tak rozumianego mitu jest prawdą absolutną jako przejaw wiary i przekonania człowieka (zob. Eliade, 1996 i 1998; Zagórska, 2004).

Inicjacja w dojrzałość w kulturach mitycznych to wejście w dorosłe życie, którego istotą są „powtórne narodziny”. To faktyczna egzystencjalna przemiana kandydata, przejście do nowego sposobu istnienia, bowiem „po zakończeniu swych prób – jak pisze Eliade – neofita cieszy się egzystencją zupełnie inną niż przed inicjacją: stał się *innym*” (1997, s. 8). Inicjowany doświadcza podwójnego przejścia: od życia dziecięcego do wspólnoty mężczyzn i od życia świeckiego do życia sakralnego. Faktycznie jednak nie istnieje przejście od życia świeckiego do sakralnego, gdyż „kondycja ludzka albo ma udział w *sacrum*, albo nie istnieje. Jest tylko jedno prawdziwe przejście od statusu dziecięcego do dojrzałości, natomiast akt jej nabywania jest nieoddzielny od aktu sakralizacji” (Dajczer, 1979, s. 162). Próby inicjacyjne nie są jedynie testami na męstwo i wytrzymałość, ale mają wartość religijną. Służą podkreśleniu udziału natury ludzkiej w transcendentnym, sakralnym archetypie.

Warto w tym miejscu przywołać przykład inicjacji dojrzałościowej chłopca (za: van Gennep, 2006). Rytuał ten może przedstawiać się następująco:

Młodzi chłopcy są wyłączani z dotychczasowego środowiska, czyli następuje oddzielenie ich od matek poprzez brutalny lub symbolicznie brutalny akt. Matki wtedy płaczą, bo oznacza to dla nich rozstanie z synami, którzy już nigdy nie będą małymi chłopcami. Dramatyczne oddzielenie ma uwypuklić zerwa-

nie ze światem dzieciństwa, światem matczynym, bezpiecznym i beztrudnym. Jest to faza separacji.

Następnie ma miejsce izolacja nowicjuszy na wcześniej przygotowanym specjalnym, świętym obszarze. Są oni pouczeni o kodeksie plemiennym, poznają historię świętą swojego plemienia. Na tym etapie ma miejsce objawienie świętej, tajemnej wiedzy oraz objaśnienie neofitom obowiązków dorosłego (zob. Eliade, 1997). Poza tym są poddawani licznym próbom, mającym na celu fizyczne i psychiczne osłabienie inicjowanych, a przez to zatarcie w ich pamięci wszystkiego co dziecięce i nadanie statusu dorosłych (na przykład obrzezanie czy inne okaleczenie to wstęp do włączenia nowicjusza w świat dorosłych; bliżna upodabnia go do mężczyzn, a odróżnia od chłopców). Izolacja, pouczenie oraz próby to faza liminalna – nowicjusze pozostają w sytuacji oddzielenia od reszty plemienia, nie należą do żadnej z grup wiekowych. Obowiązują ich liczne zakazy, nakazy, są traktowani w sposób specjalny.

Po tym etapie następuje integracja. Nowicjusze zostają włączeni z powrotem do społeczności plemiennej. Ich status jest już jednak całkiem inny. Wracają w radosnym pochodzie do wioski, prezentując z dumą swoje blizny bądź pierwsze zdobycze z polowania. Są dumnymi dorosłymi mężczyznami. Jak pisze Joniec-Bubula: „Istotnym elementem rytuału inicjacyjnego było potwierdzenie, uznanie nowej roli, nowej tożsamości przez społeczność. Przyjęcie inicjowanych, ponowne włączenie w obręb społeczności, na nowych zasadach, było ważnym momentem w życiu całego plemienia” (2000, s. 174).

## LIMINALNOŚĆ WEDŁUG VICTORA TURNERA

Victor Turner, zainspirowany koncepcją van Gennepa, skupił się w swoich rozważaniach na fazie środkowej rytuału przejścia, czyli liminalnej (od łac. *liminen* = próg)<sup>3</sup>. Określił ją jako „czas i przestrzeń między dwoma różnymi kontekstami, które wyznaczają ramy

znaczeń i działań” (Turner, 2005a, s. 188). Van Gennep (2006) podkreślał, że wszystkie trzy fazy schematu rytualnego, jaki zaproponował, różnią się pod względem długości, znaczenia i stopnia uszczegółowienia, zależnie od przejścia, którego dotyczą (momentu życia uczestników rytuału). Przykładowo, rytuały separacji mają największe znaczenie w ceremoniach pogrzebowych, rytuały włączenia – przy zawieraniu małżeństw, natomiast obrzędy fazy liminalnej – w okresie ciąży, ale przede wszystkim w czasie inicjacji.

Turner (2005a), charakteryzując etap liminalny i liminalność jako taką, odnosi je bardzo często do uczestników rytuału inicjacji. Według niego, inicjowani są w fazie liminalnej, gdy nie są ani tym, kim byli, ani tym, kim będą. Liminalność wiąże się z ambiwalencją, dwuznacznością, inkoherencją. Jednostki, przechodząc z jednego stanu w drugi, zostają wyłączone z codziennego życia, odseparowane od reszty społeczeństwa i spędzają pewien czas w oddzieleniu, zawieszaniu. Podczas fazy liminalnej uczestnikom rytuału nadawane są, na przykład, nowe imiona, odnoszące się do ich ambiwalentnego statusu „już nie – jeszcze nie”. Owa dwuznaczność może być demonstrowana również w tym, że uczestnicy rytuału w okresie wyłączenia zostają pozbawieni zwykłych strojów, a te, w które są odziani, nie ujawniają ani ich dotychczasowego, ani przyszłego statusu, a nawet płci. Inicjowani zmuszani są do uniformizacji, strukturalnej niewidzialności i anonimowości. Traktowani są egalitarnie, a symboliczną władzę sprawuje nad nimi cała wspólnota. Osoby znajdujące się w fazie liminalnej nie są ani tu, ani tam – są „pomiędzy” (por. Dajczer, 1984; Deflem, 2002). Turner dodaje, że „nowicjusze pozostają w stanie czasowego nieokreślenia, są poza normatywną strukturą społeczną. To czyni ich słabymi, pozbawia praw w stosunku do innych. Zarazem jednak uwalnia od zobowiązań wiążących się z zajmowaną pozycją strukturalną” (2005a, s. 41).

Autor wymienia trzy główne cechy etapu przejściowego, które w przedstawieniach rytualnych najczęściej współwystępują:

(1) **kontakt ze sferą *sacrum***: tajemne, wieloznaczeniowe symbole objawiane są uczestnikom rytuału w formie przedstawienia świętych przedmiotów (np. relikwii, masek, narzędzi – „to, co jest pokazane”), działań (np. taniec – „to, co jest robione”) i instrukcji (mityczna historia – „to, co jest powiedziane”);

(2) **ludyczna dekonstrukcja**: wyolbrzymianie, deformowanie, przedstawianie w krzywym zwierciadle przedmiotów, gestów, działań, zjawisk z przestrzeni norm i wartości społecznych, co ma skłonić adeptów rytuału do refleksji nad podstawowymi wartościami porządku społecznego i kosmicznego oraz

(3) **uproszczenie relacji w strukturze społecznej**: jedyną strukturalną cechą w tej fazie jest obecność autorytetu, któremu adepty są całkowicie podporządkowani i posłuszni (zob. Deflem, 2002).

Z ostatniego z wymienionych elementów liminalności Turner wyprowadził kategorię *communitas*<sup>4</sup>, oznaczającą niezróżnicowaną wspólnotę równych sobie jednostek. W fazie liminalnej rytuału przejścia wszyscy inicjowani są tacy sami, są traktowani jednakowo. Nie ma znaczenia ich pochodzenie, wiek, status, nawet imię czy płeć. Taką właśnie grupę Turner określa jako *communitas*. Termin ten można też zdefiniować w opozycji do **struktury**. *Communitas* pojawia się tam, gdzie „struktura” ulega czasowemu zawieszaniu. Więzy *communitas* są antystrukturalne w tym znaczeniu, że są niezróżnicowane, egalitarne, bezpośrednie i nieracjonalne (czyli u ich podstaw leżą czynniki pozarozumowe: emocjonalne i wolitywne), zaś „struktura” utrzymuje hierarchię i podziały. „Struktura” działa, opierając się na racjach rozumowych, natomiast w ramach *communitas* ważniejsze niż rozum są emocje i wola. Znajdujemy w tym odbicie dychotomii *logos–mythos* w społecznym funkcjonowaniu człowieka i jego relacjach z innymi, kulturowy odpowiednik tej dychotomii (zob. Zagórska, 2000, 2004, 2008, 2009).

Autor rozszerzył zakres terminu *communitas*, uważając, że może ono służyć nie tylko do opisanie obrzędów przejścia społeczeństw ple-

miennych, ale i grup ludzi uczestniczących we współczesnych zjawiskach społeczno-kulturowych. Jego zdaniem **strukturę** i *communitas* można odnaleźć na wszystkich poziomach kultury i stopniach rozwoju społecznego. W swoich badaniach i poszukiwaniach *communitas* Turner (2005b) był zainteresowany między innymi ruchem hippisowskim lat sześćdziesiątych, ruchem pielgrzymkowym w chrześcijaństwie, jak również grupami „przygodnymi”, jak na przykład kibiców podczas meczu piłkarskiego. Również badania socjologiczne i psychologiczne nad nowymi zjawiskami kultury popularnej, takimi jak ruch odtwórstwa historycznego (*historical re-enactment*) czy subkulturowe spektakle taneczno-muzyczne, potwierdzają obecność w nich Turnerowskiego *communitas* (zob. np. Szlendak, 1998; Kopeć, 2001; Kazimierzczak, 2004; Zagórska, 2004, 2008, 2009; Matuszewska, 2006).

Wśród współczesnych antropologów czy socjologów można znaleźć nawiązania do trójdzielnej koncepcji rytuału przejścia oraz próby opisywania zjawisk społeczno-kulturowych za pomocą kategorii liminalności i *communitas*. Roch Sulima (2000) zauważa, że społeczeństwa wykształciły w swej historii określone typy osobowości liminalnych (ludzi „progu”), sytuacje liminalne oraz ideologie liminalności. Osobowościami liminalnymi mogą być prorocy, artyści, filozofowie, outsiderzy itp. Natomiast wśród sytuacji liminalnych można najczęściej wymienić tych, które są związane z rytuałami kultury młodzieżowej. Autor przywołuje choćby rytuały przemiany statusu – „osiemnastki”, studniówki, bale maturalne, otrzęsiny czy Dzień Wagarowicza. Z kolei do ideologii liminalnych zalicza między innymi millenaryzm, ruchy sekciarskie, młodzieżowe subkultury.

Inny badacz, socjolog, Tomasz Szlendak (1998) zwraca uwagę na podobieństwo imprez tanecznych, jakimi są technoparty do rytuału o charakterze liminalnym, a właściwie do liminalnej fazy rytu. Według niego uczestnicy technoparty tracą swój zewnętrzny status społeczny, a różnice między nimi zacierają się, dzięki czemu tworzy się „rytualna wspólnota dusz” (Szlendak, *ibidem*, s. 86). Również

w badaniach Wandy Zagórskiej (2004, 2008, 2009) nad uczestnictwem młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo okazało się, iż współczesne zjawiska kulturowe, takie jak subkultura muzyczno-taneczna techno czy ruch odtwórstwa historycznego są w dużym stopniu nasycone elementami *communitas* i liminalności.

Zarówno Turner (2005a), jak i Szlendak (1998) podkreślają jednak różnice pomiędzy *communitas* w plemiennym rytuale przejścia a *communitas* współczesnymi. Turner nazywa nawet te ostatnie **liminoidalnymi**. Liminalność w rytuale ma w sobie coś z konieczności oraz wiąże się ściśle z codziennością, jak również ma swoje określone miejsce i granice. „Liminoidalność” natomiast jest najczęściej związana z czasem wolnym, przyjemnością i zabawą. To my decydujemy, kiedy i jak chcemy „oderwać się od codzienności”.

Oprócz wyżej wymienionych własności fazy liminalnej (kontaktu ze sferą sakralną, ludycznej dekonstrukcji i uproszczenia relacji w strukturze społecznej), Turner podkreśla również swoistą samotność nowicjuszy. Podobni do siebie w nieokreśleniu (zawieszeniu) statusu, ale rozdzieleni, niezwiązani żadnymi więziami społecznymi (ponieważ one również uległy zawieszeniu), są samotni. Każdy z nich sam musi osiągnąć status dorosłego. Łączy ich jedynie to, że wszyscy biorą udział w rytuale.

Przedstawiony wyżej rytuał przejścia, a dokładniej – rytuał inicjacyjny, jest sposobem wejścia w dorosłość w społecznościach plemiennych. Jego faza liminalna jest niezwykle ważna, ponieważ to wtedy wydaje się mieć miejsce przejście z dzieciństwa do dorosłości. Młody człowiek uczy się – poprzez symbole, śpiew, taniec, spektakl, opowieść – jak być dorosłym. Nad tym wszystkim czuwa ktoś dorosły, kto przewodzi rytuałowi, wprowadza inicjowanych w następny etap życia i czuwa nad odpowiednim przebiegiem rytuału (specjalista rytualny). Można powiedzieć, że właśnie w fazie liminalnej kształtowana jest tożsamość jej uczestników oraz gotowość do podjęcia zobowiązań na dorosłe życie.

## WYDŁUŻANIE MORATORIUM PSYCHOSPOŁECZNEGO I KONCEPCJA EMERGING ADULTHOOD JEFFREYA J. ARNETTA

Od czasu, kiedy wchodzenie w dorosłość dokonywało się w wymiarze powszechnym i za sprawą silnie rozbudowanego rytuału, minęły wieki. Upraszczając, można powiedzieć, że przez te minione stulecia dokonywał się proces odchodzenia od rytualnej formy wchodzenia w dorosłość. Owocuje to współcześnie kryzysem rytuałów inicjacyjnych, wydłużaniem moratorium psychospołecznego, rozmyciem progów dorosłości, czy wreszcie pojawieniem się całkiem subiektywnych kryteriów jej osiągnięcia. Jak potwierdzają to m.in. badania Małgorzaty Surmy (2007) i Natalii Basko (2009), w Polsce, podobnie jak w innych krajach kultury zachodniej, zanika dotychczasowa jednoznaczność kryteriów, których spełnienie oznaczałoby definitywną przynależność do świata dorosłych. Socjologowie stwierdzają istnienie specyficznych modeli wchodzenia w dorosłość, charakterystycznych dla konkretnych krajów europejskich (Van de Velde, 2008).

Według Erika Eriksona (1968) rozwiązanie kryzysu tożsamości jest możliwe albo przez rytualne włączenie, albo moratoryjne odroczenie. To pierwsze ma miejsce we współcześnie nielicznych społecznościach plemiennych<sup>5</sup>, gdzie kryzys tożsamości związany z przejściem z dzieciństwa w dorosłość jest rozwiązywany poprzez rytuał inicjacyjny. Natomiast moratorium psychospołeczne – jako czas zawieszenia zobowiązań dany młodym ludziom, by mogli poszukiwać, eksperymentować, odkrywać, uformować własną tożsamość i przygotować się do podjęcia zadań dorosłości – stało się sposobem wejścia w dorosłość w krajach wysoce stechnicyzowanych.

Wydaje się, że okres, który – zgodnie z myślą Eriksona – miał charakteryzować się moratoryjnym odroczeniem i trwać około trzech lat (do 21. roku życia), ulega obecnie zdecydowanemu wydłużeniu, i to w wymiarze powszechnym (rozbudowywanie czasu bycia „na progu”, „pomiędzy”, czasu liminal-

ności). Młodzi ludzie nie podejmują właściwych dla ich wieku zadań rozwojowych. Zadania, które kiedyś przypadały na dwudzieste lata życia, przypadają na lata trzydzieste (por. Góral, Zagórska, 2006). Odraczanie zobowiązań partnerskich, rodzinnych i rodzicielskich oraz wydłużanie okresu przygotowania zawodowego przesuwają w czasie moment stania się dorosłym<sup>6</sup>. Według Eriksona (2004) moratorium powinno zakończyć się około 21. roku życia. Tymczasem z badań przeprowadzonych w ostatnich latach wynika, że 70% badanych w wieku 19–29 lat na pytanie „Czy czujesz się osobą dorosłą?” odpowiada: „Pod pewnymi względami tak, pod pewnymi nie” (np. Arnett, 2004, 2007; Arnett, Tanner, 2005; Surma, 2007; Basko, 2009). Takie rozciągnięcie w czasie moratorium i powszechność tego zjawiska sprzyja podejmowaniu w obszarze psychologii prób wyodrębnienia nowego okresu rozwojowego, rozciągającego się między adolescencją a wczesną dorosłością. Nie mamy bowiem do czynienia z przejściem z dzieciństwa (czy młodości) do dorosłości, ale z **przechodzeniem**. Faza przejściowa uległa znacznemu wydłużeniu, od „krótkiego epizodu” po obserwowaną dzisiaj „odrębną fazę” (Joniec-Bubula, 2000).

Wprowadzenie nowego okresu rozwojowego pomiędzy adolescencją a wczesną dorosłością proponuje amerykański psycholog Jeffrey J. Arnett (2004, 2007; Arnett, Tanner, 2005). Nazywa go *emerging adulthood*, czyli **stającą się dorosłością** i określa jego ramy czasowe jako przypadające między 18. a 25.–29. rokiem życia. Autor uważa, że ten nowy, odrębny okres rozwojowy jest charakterystyczny dla współczesnych społeczeństw zindustrializowanych. Okresu tego nie można, jego zdaniem, utożsamiać z późną adolescencją, ponieważ znacznie różni się od niej pod względem większej wolności od kontroli rodzicielskiej, a także bardziej niezależnych poszukiwań. Nie jest to też wczesna dorosłość, ponieważ ten termin zakłada, że pierwszy etap dorosłości został osiągnięty, podczas gdy większość młodych ludzi w wieku do 30. roku życia nie dokonała jeszcze wyborów związanych ze statusem dorosłości, zwłaszcza dotyczących za-

warcia małżeństwa i podjęcia rodzicielstwa. „Stający się dorosłymi” nie uważają się za adolescentów, ale również nie postrzegają siebie jako w pełni dorosłych. Arnett (2004) określa to jako subiektywną odrębność charakterystyczną dla tego okresu życia – młodzi sami czują się „pomiędzy” (*in-between*). Można w związku z tym powiedzieć, że okres „stającej się dorosłości” jest niejako usankcjonowanym „byciem pomiędzy”. Poszukiwania, które towarzyszą w tym czasie młodym, sprawiają, że jest to okres życia wyjątkowo intensywny i niestabilny. Co ciekawe, większość tych poszukiwań, jak również porażki z nimi związane młodzi przeżywają samotnie, bez wsparcia rodziny czy przyjaciół. Może się to wydać zaskakujące, ale młodzi Amerykanie, w wieku 19–29 lat, większość swojego czasu (również wolnego) spędzają samotnie, najwięcej ze wszystkich grup wiekowych; porównywalnie jedynie z grupą osób w podeszłym wieku (Arnett, 2004).

Nawiązując do powyższej ogólnej charakterystyki „stającej się dorosłości” można, za Arnettem (2004; Arnett, Tanner, 2005), wyróżnić pięć cech dystynktywnych tego okresu życia, opisując je w kategoriach swoiście przeżywanego czasu. Byłby to więc:

(1) Czas poszukiwań związanych z tożsamością (kontynuacja poszukiwań rozpoczętych w adolescencji); wypróbowywanie różnych możliwości, głównie w sferze bliskich relacji, pracy oraz światopoglądu i szukanie tego, co najlepsze dla siebie i – co za tym idzie – stopniowe podejmowanie zobowiązań.

(2) Czas braku stabilności i częstych zmian: *emerging adults* to najbardziej zróżnicowana demograficznie grupa rozwojowa; trudno wymienić jakiegokolwiek prawidłowości czy zmienne demograficzne, które charakteryzowałyby większość; jedyną tego rodzaju zmienną, na którą wskazuje Arnett, jest mieszkanie poza domem rodzinnym, ale już motywacje do wyprowadzki czy podejmowane formy aktywności (studia, praca, podróże) są bardzo zróżnicowane<sup>7</sup>; młodzi ludzie często zmieniają miejsce zamieszkania, jak i wykonywane zajęcia.

(3) Czas najsilniejszego w ciągu całego życia skoncentrowania na sobie, rozeznawania „czego chcę”, po to, by podejmować niezależne decyzje; ważność własnego punktu widzenia, absolutyzowanie własnych doświadczeń, obserwacji i przemyśleń, stopniowe dążenie do realizacji własnych celów.

(4) Czas poczucia „bycia pomiędzy” (*in-between*), w czasie przejścia, zmiany statusu rozwojowego, już nie adolescent i jeszcze nie dorosły (odrębność subiektywna).

(5) Czas możliwości, nadziei, kiedy ludzie mają niepowtarzalną możliwość zmiany, kreowania swojego życia; „stających się dorosłymi” charakteryzuje duży optymizm co do ułożenia sobie życia i powodzenia własnych planów.

Rozumiany w powyższy sposób okres rozwojowy poprzedzający osiągnięcie statusu człowieka dorosłego wydaje się mieć pewne cechy wspólne z zaprezentowaną wyżej fazą liminalną rytuału przejścia. Skłania to do podjęcia próby porównania z sobą obu tych fenomenów związanych z przekraczaniem progu dorosłości.

## FAZA LIMINALNA A STAJĄCA SIĘ DOROSŁOŚĆ

Z przedstawionych opisów fazy liminalnej i „stającej się dorosłości” można wyłonić pewne charakterystyczne własności, które upodabniają do siebie, w większym lub mniejszym stopniu, oba te zjawiska, bądź różnią je między sobą. Tabela 1 zawiera autorską próbę ich porównania.

W odniesieniu do **istoty** fazy liminalnej rytuału przejścia i *emerging adulthood* najważniejszym podobieństwem jest przejściowy status obu zjawisk: młodzi trwają wtedy w pewnym zawieszaniu, są „pomiędzy”. Inicjowani nowicjusze, oddzieleni od grupy, nie należą już do dzieci, ale nie są jeszcze dorosłymi. Podobnie jest z *emerging adults*. Pod pewnymi względami czują się już dorosłymi, a pod innymi zupełnie nie. Nie można ich już zaliczyć do adolescentów, a nie wydają się też ludźmi dorosłymi.

**Tabela 1.** Faza liminalna rytuału przejścia według Arnolda van Gennepa a **stająca się dorosłość** według Jeffreya J. Arnetta

	<b>FAZA LIMINALNA RYTUAŁU PRZEJŚCIA</b>	<b>STAJĄCA SIĘ DOROSŁOŚĆ</b>
<b>ISTOTA ZJAWISKA</b>	Status przejściowy: poczucie „bycia pomiędzy” ( <i>in-between</i> ), liminalność	
	Samotność	
	Powszechny kontakt ze sferą sakralną (transcendentną, <i>sacrum</i> )	Powszechny kontakt z rzeczywistością wtórną, wykreowaną kulturowo (transrealną, <i>profanum</i> )
	<i>Communitas</i> jako reguła	<i>Communitas</i> jako wyjątek
	Ludyczna dekonstrukcja	Kulturowe odpowiedniki dekonstrukcji obecne w mniejszych grupach społecznych (subkultury, zespoły muzyczne) i w sztuce współczesnej
<b>KONTEKST</b>	<b>SPOŁECZNY</b>	
	Spoleczne organizowanie Sakralizacja	Spoleczne przyzwolenie Desakralizacja
	<b>ROZWOJOWY (kształtowanie tożsamości)</b>	
	Nadawanie Radykalny kolektywizm	Poszukiwanie i kreowanie Indywidualizm

Innym podobieństwem jest samotność osób inicjowanych i „stających się dorosłymi”. Tak jak samotni są nowicjusze w obrzędzie inicjacyjnym – ponieważ trwając w zawieszeniu, nie są z sobą w żaden sposób związani – tak samotni są również młodzi, którzy w stawianiu się dorosłymi najważniejsze decyzje i formy aktywności podejmują sami.

Poza podobieństwami, między fazą liminalną a „stającą się dorosłością” widoczne są też różnice. Dotyczą one trzech charakterystyk liminalności wymienionych przez Turnera (1967, za: Deflem, 2002). W wersji współczesnej przybierają one bowiem postać jedynie fragmentarycznych, zdesakralizowanych odpowiedników kulturowych tego, co stanowiło o istocie fazy liminalnej w kulturach plemiennych. I tak, nie ma w *emerging adulthood*, jak to było w rytuale inicjacyjnym, ani kontaktu ze sferą sakralną, ani *communitas*, ani ludycznej dekonstrukcji w jej tradycyjnej postaci. Brak tego pierwszego związany jest z przesu-

nięciem wiary i religii w sferę prywatną, indywidualną. Traci ona w ten sposób swój wymiar powszechny. Również obserwowane odchylenie od religii, narastające, zwłaszcza od dwóch ostatnich stuleci, proces sekularyzacji odgrywa tu istotną rolę. W społeczeństwach tradycyjnych całe życie ich członków jest przeniknięte wymiarem sakralnym. Wszelkie rytuały są zanurzone w *sacrum*. Współcześnie nie można mówić o jakimś ogólnym wymiarze kontaktu z *sacrum* we wchodzeniu w dorosłość. Wydaje się natomiast, że to, co w społeczności plemiennej jest ściśle związane ze sferą sakralną, dziś może być związane z rzeczywistością wykreowaną kulturowo. Eliade niejednokrotnie podkreślał, że sfera *sacrum* ma charakter ponadczasowy i nie zależy od rzeczywistości społecznej. Każdy człowiek, bez względu na miejsce i czas, w jakich żyje, ma potrzebę transcendencji. Można przypuszczać, że współcześnie ta potrzeba przejawia się w inny sposób, wyraża za po-



mocą innej symboliki – poprzez uczestnictwo młodych ludzi w rzeczywistości wtórnej, kreowanej przez współczesne zjawiska kulturowe (Zagórska, 2000, 2004).

Z charakterystycznym dla społeczeństw zachodnich nastawieniem na indywidualizm jest też związany brak kategorii *communitas* wśród „stających się dorosłymi”. *Emerging adults*, ich poszukiwania i sposoby stawania się dorosłymi są tak różne, że trudno byłoby mówić o „niezróżnicowanej wspólnotcie równych jednostek” (Turner, 2005b). W społeczności plemiennej każdy młody człowiek w odpowiednim wieku musiał przejść rytuał inicjacyjny, znaleźć się na jakiś czas w fazie liminalnej i przynależać do *communitas*. Nie wybierał tego, ani też nie było to dla niego rozrywką. Dzisiejsze *communitas*, nawet jeśli dotyczą młodych ludzi, mają charakter przygodny i przede wszystkim są związane z próbami oderwania się od pracy, codzienności czy nawet rzeczywistości. Być może dzisiejsi młodzi ludzie szukają w małych grupach, subkulturach, forach internetowych namiastki pierwotnego *communitas*.

Wydaje się to odnosić również do ludycznej dekonstrukcji. Nie występuje ona w wymiarze powszechnym w ramach „stającej się dorosłości”, bo nie ma nikogo, kto by młodych – poprzez maski, stroje, wyolbrzymienia, przesadę itp. – pobudzał do refleksji nad tym, co się dzieje w ich życiu. Wydaje się jednak, że ślady tego można znaleźć, tak jak w wypadku *communitas*, w małych grupach, przede wszystkim subkulturowych (gdzie zdarza się, że piosenkarze czy muzycy pełnią funkcję przewodników we wchodzeniu w dorosłość); być może też we współczesnej sztuce.

Termin *subkultura* definiowany jest jako „względnie stała grupa społeczna, pozostająca na marginesie dominujących w danym systemie tendencji życia społecznego, wyrażająca swoją odrębność poprzez zanegowanie lub podważanie utrwalonych i powszechnie akceptowanych wzorców kultury” (Pęczak, 1992, s. 4). Już ta definicja wskazuje na podobieństwo subkultury do *communitas* w rycie przejścia. Marginalizacja, zawieszenie wcześniejszego statusu, upodabnianie się do sie-

bie członków grupy, niekiedy specjalny język (slang) – to tylko niektóre spośród wspólnych cech obu zjawisk. Natomiast kontestacja, elementy wewnątrzgrupowej rytualności, różne formy manifestacji przynależności do grupy (szokowanie zachowaniem odbiegającym od normy, strojem czy sposobem bycia) wydają się wykazywać podobieństwo do ludycznej dekonstrukcji. Czarny płaszcz, glany, potargane, farbowane włosy, liczne kolczyki czy czarny makijaż (swoiste odpowiedniki masek czy malunków na ciele przewodzących rytuałowi i inicjowanym) to znaki, które z jednej strony wyraźnie oddzielają punka od innych ludzi, a z drugiej – pozwalają mu lepiej zinterioryzować zasady panujące w jego grupie, ułatwiają przyjęcie przekonań.

Jeśli zaś chodzi o sztukę współczesną, to wydaje się, iż niektórzy jej twórcy mają za cel skłonić odbiorców do refleksji nad sobą czy rzeczywistością za pomocą środków podobnych do tych, które były używane w fazie liminalnej rytu inicjacyjnego<sup>8</sup>.

Biorąc pod uwagę szerszy kontekst fazy liminalnej i „stającej się dorosłości”, trzeba zauważyć, że oba te zjawiska są wpisane w życie społeczne oraz wiążą się ściśle z kształtowaniem tożsamości. Przejawia się to jednak w wypadku każdego z nich w całkiem inny sposób.

Fazę liminalną rytuału inicjacyjnego przeżywają jedynie inicjowani chłopcy, ale obrzęd ten ma ogromne znaczenie dla całej społeczności. Daje bowiem grupie plemiennej dorosłych mężczyzn, którzy mogą zakładać rodziny i działać na rzecz wioski, którzy znają i mogą przekazywać historię świętą (mit żywy). W związku z tym rytuał jest czymś, co społeczność jej młodym członkom organizuje. Starsi pouczają i pomagają nowicjuszm wejść w nową rolę. Ponadto rytuał jest zanurzony w *sacrum* (podobnie jak całe życie plemienia), szczególnie zaś faza liminalna obrzędu inicjacyjnego, w czasie której odbywa się wtajemniczanie w mit plemienia. Przekazywanie i odtwarzanie w rycie inicjacyjnym historii świętej podkreśla ważność tego wydarzenia i ułatwia „przejście”.

Współcześnie nikt młodym ludziom nie organizuje „stawania się dorosłym”. Młodzi rzadko chcą słuchać rad i pouczeń starszych; zresztą niewielu rodziców czy dziadków chce i potrafi ich udzielać. Każdy sam musi się stać dorosłym. Potwierdzają to trudności z określeniem obiektywnych wskaźników bycia dorosłym oraz badania nad subiektywnymi wyznacznikami dorosłości (zob. Arnett, 2004; Arnett, Tunner, 2005; Surma, 2007). Społeczeństwo akceptuje i popiera to, że każdy młody człowiek na własną rękę poszukuje sposobu na „stanie się dorosłym”, nawet jeśli okres tych poszukiwań się wydłuża, co wydaje się dla społeczeństwa niekorzystne. Również coraz rzadziej, co sygnalizowano już wyżej, poszukiwania te są w jakikolwiek sposób związane ze sferą sakralną. Wiara i religia stają się sprawą coraz bardziej indywidualną i prywatną, przez co trudno przypisać im, w wymiarze powszechnym, ściśle określoną rolę w „stawaniu się dorosłym” (Pawlik, 2006). Na podstawie obserwacji można przyjąć, że większość z nich umiejscawia swoje poszukiwania w sferze *profanum*.

Związki z kształtowaniem tożsamości również wyglądają różnie w omawianych dwóch sposobach wchodzenia w dorosłość. W rytuale inicjacyjnym to właśnie w fazie liminalnej tożsamość jest nadawana poprzez ekspozycję symboli, śpiew, taniec, odgrywanie scen związanych z historią świętą (mitem danego plemienia) i opowieść. Współcześnie kształtowanie tożsamości wykroczyło poza adolescencję i ma swoją kontynuację w „stającej się dorosłości” (jest jej najważniejszym zadaniem).

Różnice wydają się tu związane przede wszystkim z dążeniem do odmiennych, wynikających ze specyfiki kulturowej, celów. W rytuale inicjacyjnym człowiek „jest czyniony”, przejmuje nadawaną mu tożsamość, jest wdrażany w pewną wizję rzeczywistości i nie ma wyboru. Istnieje tu jednoznaczność, dokładnie określony rytuał, który wprowadza inicjowanego w dorosłość. Ściśle wyznaczone ramy każdego etapu nie pozwalają przeciągać w czasie żadnej fazy rytu, zwłaszcza liminalnej. Nowicjusze są wyprowadzani z zawieszenia, z fazy przejściowej. Współcześnie

natomiast, jak pisze Joniec-Bubula (2000), jesteśmy przeświadczeni, że człowiek w mniejszym lub większym stopniu „czyni się sam”, tworzy swoją tożsamość. Nim podejmie ostateczne zobowiązania, staje wobec wyboru. Ma wybrać takie wartości, dzięki którym będzie mógł stać się niezależnym. W społeczności plemiennej mamy do czynienia z kolektywizmem, koniecznością życia w ściśle związanej z sobą grupie, wpasowania się w nią i spełnienia jej oczekiwań. Dzisiaj, w kulturze zachodniej promowany jest indywidualizm, ważne jest, by każdy był niezależną i odrębną jednostką.

Podsumowując, młodzi, którzy współcześnie stają się dorosłymi, sami szukają i eksperymentują, bardzo rzadko ktoś im w tym pomaga. Jesteśmy świadkami widocznych w tym procesie skutków funkcjonowania systemu kulturowego, który za Margaret Mead (2000) można z pewnością nazwać prefiguratywnym. Indywidualizm i subiektywizm, charakterystyczne dla dzisiejszego „stawania się dorosłym”, powodują, iż brak jest prognozy do przekroczenia, kryterium, którego spełnienie pozwoliłoby wyjść młodym ludziom z etapu eksperymentowania i poszukiwań. Tego problemu nie mieli inicjowani w społecznościach plemiennych, gdzie początek, środek i koniec rytuału były wyraźnie określone. Nie było możliwości przedłużania jakiegokolwiek fazy rytuału.

Wydaje się zatem, iż „stająca się dorosłość” to okres liminalny, ale taki, który z jednej strony jest rozciągnięty w czasie (nawet na lata), rozbudowany, a z drugiej – zdegradowany w symbolice i znaczeniu („nieuświęcony”).

Na koniec warto jeszcze odnieść się do wniosków, do jakich doszedł przywoływany niejednokrotnie Victor Turner (2005b) w wyniku rozległych studiów nad inicjacją. Otóż widział on liminalność jako etap życia społecznego, zarówno w rytuale plemiennym, jak i współcześnie. Uważał, iż liminalność czy czas liminalny to coś normalnego, wręcz koniecznego w strukturze społecznej. Coś, co się pojawia, burzy strukturę, zawiesza ją na chwilę po to, żeby potem wszystko mogło wrócić do

normy i porządku. Dla amerykańskiego antropologa liminalność zawsze powinna mieć charakter przejściowy, być okresem między dwoma innymi etapami, tak jak działo się to pierwotnie. Niebezpieczeństwo współczesności, ukierunkowanej na konsumpcję i hedonizm, tkwi w tym – co też zauważa Turner – że tam, gdzie dziś pojawia się liminalność (małe grupy, subkultury, Internet itp.), rodzi się też chęć jej zatrzymania. Coraz więcej ludzi chce trwać w stanie zawieszenia, nieokreślenia, przejścia. Coraz trudniej przychodzi

współczesnemu człowiekowi pożegnać się definitywnie z beztrudną dzieciństwem i młodością, a zarazem nie czuje się on wystarczająco dojrzały do podjęcia pełnej odpowiedzialności za siebie i innych, otoczenia ich troską. Korzysta więc ze społecznego przyzwolenia na tożsamość moratoryjną, na bliżej nieokreślone w czasie „stawanie się dorosłym” i wydłużone dojrzewanie do troski nie tylko o samego siebie. Niezbywalna ludzka potrzeba rytuałów dojrzałościowych daje dziś znać o sobie ze szczególną wyrazistością.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Aktualnie funkcjonują w Polsce co najmniej trzy różne tłumaczenia angielskiego terminu *emerging adulthood*: „wyłaniająca się dorosłość”, „wschodząca dorosłość” i „stająca się dorosłość”. Ostatnie z nich wydaje się, naszym zdaniem, najtrafniej oddawać istotę analizowanego etapu życia, dlatego posługujemy się nim w niniejszym tekście.

<sup>2</sup> Rytuały: **pozytywne** – akty woli; **negatywne** – „tabu”, nakaz „nieczynienia”, akty woli negatywnej; **sympatyczne** – oparte na wierze we wzajemne oddziaływanie podobnego na podobne, przeciwnego na przeciwne, części na całość itp.; **przenośne** – oparte na przekonaniu, że cechy wrodzone lub nabyte mają charakter materialny i mogą być przenoszone w drodze kontaktu fizycznego lub na odległość; **bezpośrednie** – wywołują natychmiastowe skutki, nie ma potrzeby odwoływania się do sił zewnętrznych; **pośrednie** – rodzaj impulsu, początek reakcji łańcuchowej, która uruchamia jakąś autonomiczną lub uosobioną siłę; **animistyczne** – odwołujące się do duszy/ducha; **dynamistyczne** – bezosobowe. Przykładowo, kiedy marynarz, który cudem uniknął niebezpieczeństwa, ofiarowuje Matce Bożej wotum w postaci małego stateczku, jest to rytuał animistyczny, sympatyczny, pośredni i pozytywny (za: van Gennep, 2006).

<sup>3</sup> Istotne jest skojarzenie przejścia przez różne sytuacje społeczne z przejściem fizycznym, takim jak wejście do wioski lub do domu. W tym ostatnim wypadku to właśnie próg był symbolem fazy przejściowej, kiedy nie było się już na zewnątrz, ale też jeszcze nie w domu (za: van Gennep, 2006).

<sup>4</sup> Termin *communitas* Victor Turner przejął od Paula Goodmana – zob. P. Goodman, P. Goodman (1947), *Communitas: Means of livelihood and ways of life*. Chicago: University of Chicago Press.

<sup>5</sup> Według danych *Survival International*, jedynej międzynarodowej organizacji zajmującej się wspieraniem i udzielaniem pomocy społecznościom plemiennym, na całym świecie żyje obecnie około 150 mln ludzi skupionych w takich społecznościach. Mieszkają na terenie ponad 60 krajów, więcej niż połowa z nich – na terenie Amazonii. Przykładowo, można tu wymienić: Indian brazylijskich, aborygenów australijskich, Masajów w Kenii czy lud Palawan na Filipinach. Źródło: <http://www.survivalinternational.org/tribes> (pозyskano 08.03.2010).

<sup>6</sup> Wskaźnikiem tego jest choćby szereg danych statystycznych, demograficznych, jak też wyników psychologicznych badań empirycznych, np. Hanny Liberskiej (2007), Wandy Zagórskiej (2004). Podobne dane zawarte w raportach GUS.

<sup>7</sup> Większość młodych Amerykanów po 18. r.ż., czyli po skończeniu szkoły średniej, wyprowadza się z domu rodzinnego: 1/3 tej grupy wyprowadza się od rodziców w związku z wyjazdem na studia; ok. 40% – wyprowadza się i podejmuje pełnoetatową pracę; ok. 2/3 zamieszkuje wspólnie ze swoimi nieformalnymi partnerami; tylko 10% pozostaje w domu rodzinnym do czasu założenia własnej rodziny (Arnett, 2004).

<sup>8</sup> Przykładem może być obraz *Eurosystem II* Jacka Dłużewskiego (zob. Rayzacher, Świeżak, 2000) lub *Wyjście ludzi z miasta*, inscenizacja fotograficzna Zbigniewa Libery.

## BIBLIOGRAFIA

- Arnett J.J. (2004), *Emerging adulthood: The Winding Road from the Late Teens Through the Twenties*. New York: Oxford University Press.
- Arnett J.J. (2007), *Adolescence and Emerging Adulthood: A Cultural Approach*. New Jersey: Pearson Education.
- Arnett J.J., Tanner J.L. (2005), *Emerging Adults in America: Coming of Age in the 21<sup>st</sup> Century*. Washington: American Psychological Association Press.
- Basko N. (2009), *Prywatna koncepcja wejścia w dorosłość i status dorosłości u młodych dorosłych w Polsce i na Ukrainie*. Nieopublikowana praca magisterska pod kier. W. Zagórskiej. Instytut Psychologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Dajczer T., ks. (1979), Religijny charakter inicjacji plemiennej. *Studia Theologica Varsaviensia*, 1, 143–171.
- Dajczer T., ks. (1984), *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*. Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Deflem, M. (2002), *Rytuał, anty-struktura i religia, czyli Victora Turnera procesualna analiza symboli. Konteksty*, 1-2. Źródło: <http://victorturner.webpark.pl/opus.html>. Pozyskano 10 stycznia 2010.
- Eliade M. (1996), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Eliade M. (1997), *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*. Kraków: Znak (wyd. oryg. 1959).
- Eliade M. (1998), *Aspekty mitu*. Warszawa. Wydawnictwo KR (wyd. oryg. 1963).
- Erikson E. (1968), *Youth and Crisis*. New York–London: W.W. Norton & Company.
- Erikson E. (2004), *Tożsamość a cykl życia*. Poznań: Zys i s-ka. (wyd. oryg. 1959).
- Gendreau J. (1998), *L'adolescence et ses «rites» de passage*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Gennep A. van (2006), *Obrzędy przejścia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy (wyd. oryg. 1909).
- Goodman P., Goodman P. (1947), *Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Góral M., Zagórska W. (2006), Fenomen wydłużania się moratorium psychospołecznego [w:] B. Bykowska, M. Szulc (red.), *Zagrożenia współczesnej młodzieży polskiej – w poszukiwaniu tożsamości...* (141–152). Gdańsk: Fundacja Rozwoju Uniwersytetu Gdańskiego.
- Joniec-Bubula K. (2000), Rola rytuałów przejścia w tworzeniu się tożsamości w okresie dorastania [w:] A. Gałdowa, (red.), *Tożsamość człowieka* (165–183). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Kazimierczak K. (2004), „Rycerstwo” – zabawa czy styl życia? *Analiza socjologiczna*. Nieopublikowana praca magisterska pod kier. W. Pawlika. Instytut Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Kopeć A. (2001), *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej techno i jego funkcje psychologiczne*. Nieopublikowana praca magisterska pod kier. W. Zagórskiej. Wydział Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Liberska H. (2007), Współczesny obraz moratorium [w:] B. Harwas-Napierała, H. Liberska (red.), *Tożsamość a współczesność. Nowe tendencje i zagrożenia* (25–51). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Matuszewska J. (2006), *Motywacja młodych dorosłych do uczestnictwa w Ruchu Rycerskim i jej uwarunkowania rozwoju*. Nieopublikowana praca magisterska pod kier. W. Zagórskiej. Wydział Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Mead M. (2000), *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Warszawa: PWN (wyd. oryg. 1970).
- Pawlik J.J. (2006), Antropologiczne badania rytuału [w:] M. Filipiak, M. Rajewski (red.), *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość* (19–37). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Pęczak M. (1992), *Mały słownik subkultur młodzieżowych*. Warszawa: Semper.
- Rayzacher A., Świeżak K. (2000), *Najgroźniejsze pędzle*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Sińczuch M. (2002), *Wchodzenie w dorosłość w warunkach zmiany społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sulima R. (2000), *Antropologia codzienności*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Surma M. (2007), *Wydłużająca się droga ku dorosłości. Próba weryfikacji empirycznej koncepcji emerging adulthood Jeffreya J. Arnetta w warunkach polskich*. Nieopublikowana praca magisterska pod kierunkiem W. Zagórskiej. Wydział Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

- Szlendak T. (1998), *Technomania. Cyberplemię w zwierciadle socjologii*. Toruń: Graffiti BC.
- Turner V. (2005a), *Od rytuału do teatru*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen (wyd. oryg. 1986).
- Turner V. (2005b), *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*. Kraków: Wydawnictwo UJ (wyd. oryg. 1975).
- Van de Velde C. (2008), *Devenir adult. Sociologie comparée de la jeunesse en Europe*. Paris: PUF.
- Zagórska W. (2000), Symboliczne przeniesienie i uczestnictwo człowieka dorosłego w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. *Psychologia Rozwojowa*, 3–4, 343–357.
- Zagórska W. (2004), *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*. Kraków: UNIVERSITAS.
- Zagórska W. (2008), *Homo ludens – homo mythicus*. Nowe podejście do aktywności ludzkiej w dorosłości. *Psychologia Rozwojowa*, 1, 69–83.
- Zagórska W. (2009), *Participation in Rave-created Reality as a Substitute for Seeking Values in the Mythos' Sphere* [w:] W. Zagórska, J. Ciecuch, D. Buksik (red.). *Axiological Aspects of Development in Youth* (131–162). Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

