



Danuta Walczak-Duraj

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0001-9831-4232>

Rytualizacja pracy i życia codziennego. Doświadczenia Jana Szczepańskiego a specyfika nowych form życia społecznego

Abstract: The main goal of the study is an attempt to show that rites, regardless of what areas of social life they concern, always occur in an interactive and axionormative context. They are universal in nature, but their content and manner of manifestation in individual and group behavior are changing. Attempts were made to demonstrate this from the perspective of Jan Szczepański's childhood and his youth experiences, related not only to work but also to selected aspects of everyday life. A broad, processual understanding of the rite (ritualisation process) was adopted as a set of individual and group behaviors based on common beliefs and values, both practical and expressive. Efforts were made to demonstrate the basic types and functions of rites, especially contained in the practices of organizational culture, so distant from the practices related to the work performed by Szczepański on the farm of his parents. The analysis made it possible to show how much the work and everyday life of the adolescent Szczepański was framed by sacred rites creating a coherent, predictable and transcendent image of the world and people.

Key words: rite, ritualisation, types of rites, work, organizational culture, values, everyday life

Wprowadzenie

Wśród rozlicznych prób ponownego odczytywania i interpretacji życia i twórczości Jana Szczepańskiego warto podjąć i taką, w której akcent położony zostanie na rolę rytuałów w życiu codziennym, zwłaszcza zaś w pracy, którą to tematyką autor zajmował się we wczesnym okresie życia, jeszcze przed studiami filozoficznymi w Poznaniu. Rozważając problem śmierci i stwierdzając, że ona nie

znika, tylko znikają ludzie, Profesor, odwołując się do łacińskiej maksymy *non omnis moriar*, zarazem podkreślał, że „zostają moje dzieła, dzieci, wnuki, ślady, które wyryłem na powierzchni globu, w myślach, ideach” (Szczepański, 1978, s. 191).

Owe ślady, choćby najbardziej ulotne, mają jednak swoje zakorzenienie w złożonym procesie socjalizacji i internalizacji podstawowych wartości i norm życia społecznego, który w większym lub mniejszym stopniu oparty jest na rytuałach. Ich obecność widoczna jest zwłaszcza w retrospektywnym spojrzeniu Szczepańskiego na swoją biografię, którą zawarł zarówno w dziennikach, jak i w publikacji *Korzenniami wrosłem w ziemię* (2003), gdzie pojęcie owego zakorzenienia, przewijające się w bardzo wielu jego wypowiedziach i pełniące funkcję metafory socjologicznej, stanowi jeden z istotnych tropów dla zrozumienia jego twórczości, jak również postawy życiowej, wyłożonej w wielu innych publikacjach. Na marginesie warto dodać, że pojęcie to we współczesnej socjologii, zwłaszcza socjologii gospodarki i ekonomii instytucjonalnej, jest coraz częściej używane (zob. m.in. Boltanski, Thevenot, 1983; Granovetter, 1985; 1990; Zukin, DiMaggio, 1990, s. 16—25; Polanyi, 2010).

Bogusław Dziadzia, pisząc o przemianach ponowoczesnej lokalności i odwołując się m.in. do wspomnianej publikacji Szczepańskiego, stwierdza, że:

Niejednokrotnie podkreślał znaczenie miejsca swego urodzenia. Nie odżegnywał się od chłopskich korzeni. Co więcej, umiejętnie łączył swe korzenie, a z nimi takie a nie inne wychowanie, z charakterem i jakością swych dokonań. Pojmował wyraźnie to, jak trudnym i złożonym zadaniem jest zrozumienie samego siebie jako fundamentu do pojmowania otaczającego świata (Dziadzia, 2016, s. 81—82).

To chłopskie zakorzenienie Szczepańskiego odnosiło się nie tylko do społeczności lokalnej, stanowiącej podstawę budowania zarówno jego społecznej, jak i indywidualnej tożsamości, lecz także do pracy wykonywanej w tej społeczności. Jak pisałam nieco wcześniej (Walczak-Duraj, 2017a), charakteryzowana przez niego jednostka zakorzeniona była ówczesnie w owym mikroświecie Ustronia — a szerzej rzecz ujmując, Śląska Cieszyńskiego — na wiele różnych sposobów. Jednym z nich była praca, czy jak ujmował to Szczepański — robota. Z jednej strony człowiek zakorzeniał się w społeczności lokalnej przez pracę, z drugiej zaś to praca była głównym sposobem zakorzeniania się w tej społeczności, ponieważ dla jej członków była dwojakiego rodzaju przymierzem — z Bogiem i z ludźmi. Dla Szczepańskiego w pierwszych latach jego życia podstawowym mikroświatem był dom rodzinny, stojący do dzisiaj, oraz jego rodzice. Jak pisze Daniel Kadłubiec, dom ten:

[...] był czysty, ściany pobielone, plac pozamiatany, krowy wymyte, napasione. Książki były jego nieodłączną częścią. Darzono je szczególnym szacunkiem, gdyż były czymś, co łączyło Brzezinę z całym światem, nawet z tym ponad chmurami. Matka małego Janka wbijała mu do głowy, że słów nie wolno pusz-

czać na wiatr, że słowami nie wolno poniewierać, gdyż pochodzą od samego Boga. Zapamiętał to na całe życie, podobnie jak czterowiersz wypisany ozdobnym pismem i umieszczony w korytarzu jego szkoły [szkoła ludowa przy ustroniskim kościele ewangelickim — D.W.-D.]. Był on niezwykły, gdyż utożsamiał szkołę z kościołem, czyli z tym, co szczególnie, sakralne. Szkoła była kościołem, a mowa wartością świętą (Kadłubiec, 2018, s. 13).

W pierwszym wydaniu 30 autobiograficznych miniatur zawartych w dziele *Korzeniami wrosłem w ziemię* (1983) — oraz w wydaniach kolejnych (nie licząc tych po jego śmierci), opublikowanych jeszcze za życia Profesora, w 1993 i w 2003 roku — Szczepański w nocie od Autora pisał m.in.:

Każdy z nas „oddaje” społeczeństwu to, co od niego wziął w procesie wrastania w to społeczeństwo w rodzinie, szkole, wśród rówieśników, sąsiadów, a potem w zakładach zatrudnienia. Trzeba więc dobrze zdawać sobie sprawę z tego, co się wzięło. Lecz oryginalnego wkładu w dorobek społeczeństwa możemy wnieść tylko tyle, ile możemy wypromieniować z własnej niepowtarzalnej indywidualności. Bez refleksji nad korzeniami tej indywidualności dla siebie nie zdefiniujemy i nie potrafimy się określić sami (Szczepański, 2003, s. 6).

Dodać przy tym należy, że Śląsk Cieszyński to jeszcze wciąż wyjątkowy region, jeśli chodzi o pielęgnowanie złożonej i bogatej tradycji, nadal pozwalającej patrzeć z historyczno-socjologicznej perspektywy na przebieg procesu formatywnego jednostki. Tę unikatowość Śląska Cieszyńskiego dostrzegał nie tylko Szczepański (1935) — dostrzegają ją również współcześni polscy socjologowie (zob. m.in. Świątkiewicz, 1993; 2016, s. 43—48; Rusek, 2014; Sołdra-Gwiżdż, 2017). Halina Rusek zauważa np., że:

Ziemia cieszyńska jest pograniczem w rozumieniu antropologicznym i socjologicznym — jest przestrzenią kontaktu różnych grup ludzkich o odmiennych systemach wartości, tradycjach kulturowych, wzorach zachowań, językach, gwarach czy dialektach, a często wyznaniach. [...] W przestrzeni śląskocieszyńskiego pogranicza spotykali się nie tylko Polacy z polskiej strony granicy, Słowacy i Czesi, ale także Polscy z Zaolzia — części Śląska Cieszyńskiego włączonej do Czechosłowacji, której do czasu podziału regionu w 1920 roku nikt tak nie nazywał. Polską część podzielonego Śląska Cieszyńskiego konsekwentnie nazywa się dalej Śląskiem Cieszyńskim, natomiast dla części zachodniej, włączonej do Czechosłowacji, poszukiwano nowej nazwy. [...] Polscy historycy mówią o tym obszarze: Czechosłowacki Śląsk Cieszyński, Śląsk Cieszyński w Czechosłowacji, Zaolziański Śląsk Cieszyński czy Zaolzie (Rusek, 2014, s. 46).

Autorka dalej stwierdza, przywołując bardzo odległą historię:

Dla wielu Śląsk Cieszyński to region o szczególnej urodzie, tak piękny i przyjazny ludziom, że 1200 lat temu trzech polscy książęta Leszko, Bolko i Cieszko, zachwyceni tym skrawkiem ziemi i uradowani ze spotkania, postanowili

założyć tu perłę wśród śląskich miast — Cieszyn. Niektórzy utożsamiają ten region z ludźmi, nazywanymi przez Jana Szczepańskiego społecliwymi, pracowanymi, przywiązanimi do tradycji i regionalnej kultury, ale też oswojonymi z odmiennosciami i różnicami, wyposażonymi w umiejętność transgresji, przekraczania różnorodnych granic i swobodnie poruszającymi się po tej „drugiej” stronie (Rusek, 2014, s. 55—56).

Wojciech Świątkiewicz, wspominając swoje studia na Uniwersytecie Łódzkim w latach 1970—1975, podkreśla¹, że choć nie miał okazji słuchać wykładu Profesora Szczepańskiego ze wstępu do socjologii, to drugie wydanie *Elementarnych pojęć socjologii* z 1970 roku, z którego korzystał, stanowiło dla niego zbiór:

[...] reguł legitymizujących, dających swoistego rodzaju pewność, że odkrywany przez nas świat jest oczywisty, naturalny, nie budzący wątpliwości w swoim terminologicznym uporządkowaniu. Wiedza socjologiczna pozwala sprawnie poruszać się po głównych arteriach procesów społecznych, jak również wspiera w podróży w boczne czy ukryte segmenty społecznego świata, wspiera w odpowiedzi na odwieczne pytanie, *jak żyć?* (Świątkiewicz, 2016, s. 47).

Jestem głęboko przekonana o tym, że tak jak podstawy wiedzy socjologicznej wielu pokoleń polskich socjologów budowane były na wspomnianym podręczniku — pozwalającym rozpocząć refleksje socjologiczne od konstatacji, iż „świat społeczny jest poukładany” — tak określony typ wrażliwości i wyobraźni socjologicznej Szczepańskiego we wczesnym okresie jego życia był kształtowany na podstawie doświadczanych i przeżywanych przez niego rytuałów odnoszących się zarówno do domu, pracy, jak i do życia codziennego. Stąd też z perspektywy współczesnego społeczeństwa polskiego, tak różnego pod wieloma względami od tego z okresu międzywojennego, warto spojrzeć z jednej strony na trwałość, z drugiej zaś na zmienność szeroko rozumianych rytuałów społecznych i procesu rytualizacji, zwłaszcza w odniesieniu do sfery pracy. Praca ludzka, choć współcześnie podlega daleko idącemu przewartościowaniu co do swej treści, formy i form zatrudnienia, to nadal zawiera w sobie pierwiastek antropologiczny i stanowi jeden z istotnych punktów odniesienia w poszukiwaniu odpowiedzi na wspomniane fundamentalne pytanie — *jak żyć?*

¹ Tak jak Daniel Kadłubiec i Wojciech Świątkiewicz pozwolę sobie na wątek osobisty, związany z postacią Profesora. W 1970 roku, a więc 50 lat temu, jeszcze przed odejściem z Uniwersytetu Łódzkiego, Jan Szczepański zaproponował mi — tuż po magisterium — pracę w Instytucie Socjologii. Tym samym ja kończyłam studia socjologiczne, a Świątkiewicz je rozpoczynał.

Rytuały jako wiodący czynnik instytucjonalizacji życia społecznego

W psychologii społecznej i socjologii formułowane są dwie podstawowe, komplementarne względem siebie odpowiedzi na pytania o trwałość porządku społecznego — pewną stałość i powtarzalność zachowań jednostkowych i grupowych. Pierwsza z nich odwołuje się do podstawowych mechanizmów socjalizacyjnych, przy pomocy których wpajane normy i zasady postępowania zostają choćby częściowo zinternalizowane. Druga z kolei nawiązuje głównie do mechanizmów kształtowania się osobowości ludzkiej, zwłaszcza zaś do procesu formowania pozytywnego obrazu samego siebie i osiągania akceptacji innych. Jednak kiedy mówimy o instytucjonalizacji życia społecznego, warto również odwołać się do ustaleń dotyczących znaczenia procesu socjalizacji i czynników kształtujących osobowość człowieka w perspektywie ujęć strukturalnych.

Tak np. według Melvina L. Kohna i Carmiego Schoolera to sytuacja pracy (ang. *job conditions*) — zwłaszcza zaś te jej właściwości, które określają samostereowność (w rozumieniu bliskim pojęciu autonomiczności) — jest najważniejszym elementem wyznaczającym zależność między miejscem w strukturze społecznej a osobowością (Kohn, Schooler, 1986, s. 23). Ważne jest przy tym to, że przygotowując omawianą koncepcję, badacze zrezygnowali z badania zależności między cechami osobowościowymi a konkretnymi zawodami (np. urzędnika bankowego, stolarza itd.) na rzecz badania tej zależności poprzez odwołanie się do poszczególnych cech pracy (złożoności, stopnia zrutynizowania, ścisłości nadzoru), a więc nie do indywidualnej percepcji i oceny sytuacji pracy, ale do obiektywnych warunków i charakteru pracy. Na podstawie ich analiz potwierdzono hipotezę, że praca „oddziałuje na wartości wyznawane przez jednostkę, na jej stosunek do samej siebie, orientację wobec rzeczywistości społecznej, a nawet na sprawność intelektualną” (Kohn, Schooler, 1986, s. 24).

Kilka ustaleń poczynionych w tych badaniach zasługuje na zainteresowanie. Przede wszystkim zwraca uwagę próba oszacowania wpływu przynależności strukturalnej rodziców (do określonej dużej grupy, nazywanej klasą społeczną) na treść relacji między nimi i ich dziećmi, a więc na przebieg procesu socjalizacyjnego, a w efekcie na ludzkie zachowanie. Proces ten zawsze w mniejszym lub większym stopniu oparty jest o rytuały, stanowiące określone zasoby symboli charakterystyczne dla danej grupy społecznej czy szerzej rzecz ujmując — kultury narodowej.

Znaczna część rytuałów zawiera również komponent językowy, stąd też analizując rytuały tylko na poziomie językowym, możemy podejmować próby rekonstrukcji wiodących wartości dla danej grupy społecznej — zarówno tych, którymi jednostki kierują się w swych zachowaniach na co dzień, jak i tych odświętnych, którym przypisuje się szczególne znaczenie, choć nie muszą być one często powtarzane. Tego typu analizy prowadzone są także w antropologii w nurcie symbolicznym (zob. Drozdowicz, 2009). Symbole odgrywają kluczową rolę w praktykach

rytualizacyjnych, oczywiście nie w rozumieniu Mertonowskim (Merton, 2002), ale tylko procesualnym. Rytuały o charakterze religijnym, etycznym czy politycznym zawsze funkcjonują w społecznym, interakcyjnym kontekście, mającym charakter aksjonormatywny (Znaniecki, 1936, s. 88). Jak stwierdza Mircea Eliade: „Symbol religijny przekłada sytuację ludzką na terminy kosmologiczne i na odwrót, bardziej precyzyjnie — odkrywa ciągłość między strukturami ludzkiego doświadczenia i strukturami kosmicznymi” (Eliade, 1959, s. 86—107, za: Hałas, 2001, s. 102). Przy czym symbol religijny odnoszący się do sfery sacrum może dotyczyć wielu znaczeń, nie zawsze spójnych w codziennym doświadczeniu. Jak piszą Howard Becker i Harry E. Barnes, symbol religijny „zdolny jest wyrażać paradoksy, antynomie i biegunowość doświadczenia jako jedność” (Becker, Barnes, 1964, s. 53).

Rytuały wpływające na proces kształtowania się zarówno osobowości jednostki, jak i więzi społecznej wyznaczają przede wszystkim treść stosunków społecznych, rozumianych głównie w kategoriach zespołu interakcji podejmowanych w odniesieniu do określonych, wiodących wartości, które w sposób wyraźny decydują o trwałości i ciągłości określonej zbiorowości. Ważnym elementem tego procesu są również instytucje społeczne, które w ujęciu Szczepańskiego są określonymi sposobami utrwalania zasad, wedle których przebiegają owe stosunki społeczne; zwłaszcza zasad wyprowadzanych z określonych norm i wartości (Szczepański, 1970). Owe sposoby utrwalania zasad społecznego działania, opierając się na rytuałach społecznych, pełnią funkcje kontrolne oraz nadają koloryt życiu społecznemu, funkcjonującemu w ramach zarówno sacrum, jak i profanum. Przy tak szerokim ujęciu instytucji możemy stwierdzić, iż w zasadzie całość życia społecznego podlega procesowi instytucjonalizacji, który zawarty jest między instytucjami formalnymi (ze skrajną ich formą w postaci instytucji totalnych) i instytucjami nieformalnymi (ze skrajną ich formą w postaci instytucji ceremonialnych, które w znacznym stopniu opierają się na rytuałach społecznych).

Próba ujęcia rytuałów społecznych, zwłaszcza tych odnoszących się do pracy, z perspektywy instytucjonalizacji życia społecznego wydaje się więc w pełni uzasadniona. Tym bardziej, że dzieciństwo i wczesna młodość Szczepańskiego związane były z małą społecznością lokalną, która dla wielu badaczy — tak jak i dla Antoniny Kłoskowskiej (1964, s. 119—134) — stanowi typowy przykład zbiorowości, w której dominuje więź wspólnotowa. Co więcej, wykorzystując typologię kultur Richarda R. Gestelanda (2000), można przyjąć, iż Polska, mimo zmian, jakie zaszły w przestrzeni życia społecznego, nadal może być zaliczana do kultur umiarkowanie propartnerskich, ceremonialnych, polichronicznych i o niestałej ekspresyjności². Dalece zróżnicowane kultury, mimo zachodzących procesów

² Pozostałe typy kultur według Gestelanda to: kultury propartnerskie, ceremonialne, polichroniczne i powściągliwe; kultury propartnerskie, ceremonialne, monochroniczne i powściągliwe; kultury propartnerskie, ceremonialne, polichroniczne i ekspresyjne; kultury umiarkowanie protransakcyjne, ceremonialne, o zróżnicowanym podejściu do czasu i ekspresyjne; kultury protransakcyjne, umiarkowanie ceremonialne, monochroniczne i powściągliwe; kultury umiarkowanie protransakcyjne, ceremonialne, dość monochroniczne i powściągliwe; kultury protransakcyjne, nieceremonialne, monochroniczne i o zróżnicowanej ekspresyjności (Gesteland, 2000).

dyfuzji kulturowej i globalizacji, nadal wywierają najczęściej nieuświadomiany przez jednostkę wpływ nie tylko na jej proces postrzegania i przeżywania świata społecznego, lecz także na odczytywanie intencji innych ludzi i preferowany sposób zachowania. To z kolei wpływa na zróżnicowanie rytuałów społecznych podtrzymujących tożsamość zarówno kulturową, jak i jednostkową. Tym samym nasze kompetencje kulturowe wobec wspomnianych wcześniej procesów globalizacyjnych muszą być w większym lub mniejszym zakresie poszerzone wszędzie tam, gdzie będziemy wchodzić w interakcje na zasadzie kontaktów bezpośrednich, jak również przy wykorzystaniu nowoczesnych, interaktywnych mediów, pozwalających jednocześnie na indywidualizację kontaktów interpersonalnych i grupowych.

Rola rytuałów społecznych — problemy definicyjne

Kiedy mówimy o rytuałach społecznych — kategorii zaliczanej do kluczowych pojęć w naukach społecznych, nie tylko w socjologii, lecz także w antropologii (zob. m.in. Rancew-Sikora, Woroniecka, Obracht-Prondzyński, red., 2009; Westman, 2011; Eller, 2012) czy pedagogice (zob. m.in. Jaskulska, 2013), określanych też (również potocznie) jako ceremonie, zwyczaje czy obrzędy — musimy mieć na względzie fakt, że w literaturze stosowane jest zarówno szerokie, jak i wąskie rozumienie tego terminu, odnoszone jedynie do sfery sacrum (zob. m.in. Zimoń, 1997). Jack D. Eller określa rytuał jako:

[...] wystylizowany i sformalizowany wzór zachowań. Wszystko co jednostka — czy nawet bardziej społeczeństwo — wykonuje raz za razem w ten sam sposób (Eller, 2012, s. 353).

W ujęciu Barry’ego A. Turnera rytuał to również:

[...] względnie zorganizowane, zaplanowane i przewidziane w czasie działanie (zachowanie), którego konsekwencje mają zarówno charakter praktyczny jak i ekspresyjny. Są one również względnie ustrukturalizowane, często sformalizowane i powtarzalne w czasie (Turner, 1971, s. 18).

Najczęściej jednak rytuał (ang. *rite*) rozumiany jest jako określony rodzaj zorganizowanych działań, opartych na wspólnych przekonaniach i wartościach, charakteryzujących określoną społeczność czy kulturę, podtrzymujących więź i ciągłość społeczną. Można również traktować rytuał jako zespół działań służących nie tylko i nie tyle podtrzymywaniu więzi, ale też zmianie społecznej. Stosując szerokie podejście do rytuału, możemy zatem przyjąć, że rytuały, stanowiące nieodłączną cechę ludzkich zachowań, dotyczą wszystkich zachowań zestandaryzowanych

(co nie oznacza, że głównie sformalizowanych) i powtarzalnych, choć ta powtarzalność może być bardzo zróżnicowana. Można również określić rytuał poprzez położenie akcentu na to, że działania bądź czynności do niego zaliczane, mające charakter symboliczny, są zarazem nośnikiem czy platformą praktykowania wartości wspólnotowych, które mogą być zaliczane zarówno do sfery sacrum czy tabu, jak i do sfery profanum (zob. m.in. Maisonneuve, 1995; Turner, 1974; 2010; van Gennep, 2006). W naukach społecznych zaczęto częściej skłaniać się ku tezie o uniwersalnej naturze rytuałów, jak również możliwości badania rytuałów poprzez rekonstrukcję znaczeń wartościująco nacechowanych, zawartych w samym języku, stosowanym do opisu przeżyć, sytuacji społecznych, odwzajemnianych znaczeń czy interakcji ugruntowanych aksjologicznie. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że, mówiąc słowami Lecha Zachera:

Teorie, koncepcja, nawet język [...] dotyczą świata, którego *już nie ma*, przynajmniej znaczących jego „fragmentów”, świata, z którym [ludzie — D.W.-D.] są obeznani, związani i w którym są zakorzenieni nie tylko mentalnie, ale swoją edukacją, wiedzą, osiągnięciami, kolejami swego losu, interesami, uwikłaniami itp. (Zacher, 2013, s. 3).

W ramach prowadzonych tutaj analiz, w których będziemy odwoływać się do rytuałów w życiu codziennym i w pracy doświadczanych przez Szczepańskiego w okresie jego dzieciństwa i wczesnej młodości, stosować będziemy rozszerzające rozumienie rytuałów, które jak stwierdza Jean Maisonneuve:

[...] mogą być religijne (msza, szabas), świeckie (protokół, zaprzysiężenie), zbiorowe (święta narodowe, rodzinne), prywatne (modlitwa i niektóre rytuały cielesne). Inne dotyczą po prostu życia codziennego (Maisonneuve, 1995, s. 7).

Tym bardziej, że nadal podkreśla się, iż to:

Dom stanowi pierwszy, najbliższy krąg przestrzeni człowieka, zarazem ośrodek najważniejszych egzystencjalnych wartości, dlatego też jest najbardziej nacechowany emocjonalnie. To wokół domu, w rytmiczności rutynowych czynności, skupiają się wiodące praktyki kulturowe, to tutaj krystalizuje się sens życia (Copik, 2013, s. 98).

Takie retrospektywne postrzeganie domu rodzinnego zaznacza się u Szczepańskiego bardzo wyraźnie. Tym bardziej, że owa krystalizacja sensu życia w rodzinnym domu odbywa się nie tylko poprzez powtarzalność owych rutynowych czynności, lecz także poprzez ich rytualizację, a więc nadawanie znacznej ich części dodatkowych, również symbolicznych znaczeń. Jak stwierdza Ilona Copik, „Strony rodzinne tradycyjnie [...] należą do przestrzeni sakralizowanych, o czym opowiadają dawne mity o *terra mater*, według których to ziemia rodzi ludzi, dzięki czemu łączy ich z nią afektywna, mistyczna, wiekuista więź” (Copik, 2013, s. 98).

Dalej pisze:

Genius loci odwołuje się [...] do natury, kompleksowego, żywego organizmu, którego doskonałość wynika z tajemniczego gestu stworzenia, jednak w istocie kryje się pod nim coś więcej niż tylko wyczuwalna analogia przyrody i życia ludzkiego. Duch jest patronem [...] „więzi z Byciem”. To dlatego w nim czy też poprzez niego człowiek po heideggerowsku szuka w świecie miejsca dla siebie, odnajdując w tym procesie głębszy, egzystencjalny sens (Copik, 2013, s. 99—100).

Mimo iż współcześnie, m.in. w wyniku procesu sekularyzacji tylko nieznaczna część rytualnych zachowań jednostkowych i grupowych przebiega w kontekście czysto religijnym (zob. m.in. Douglas, 2007), to zarazem należy zgodzić się z tezą zarówno Jeana Maisonneuve, jak i Mary Douglas, że proces sekularyzacji współczesnych społeczeństw nie powoduje zawężania się obszaru rytualizacji życia społecznego. Maisonneuve, podnosząc problem komunikacyjno-etycznej funkcji rytuałów społecznych, podkreśla np., że zapewniają one:

[...] nie tylko regulację społeczną i moralną, ale również zaspokojenia pragnień życiowych zarówno kiedyś, jak i dzisiaj. [...] Tym bardziej absurdalne mogą wydawać się twierdzenia pomniejszające rolę rytuałów, traktujące je jako zjawiska archaiczne czy folklorystyczne i mówiące o utracie ich znaczenia w dobie obecnej lub o drugorzędym znaczeniu rytuału w ogóle (Maisonneuve, 1995, s. 15).

Z kolei Douglas zwraca uwagę na to, że człowiek:

[...] jako istota społeczna [...] też jest istotą rytualną. Rytuał wypierany w jednej formie odradza się w innych tym silniej, im większa intensywność interakcji społecznych (Douglas, 2007, s. 101).

Proces ten jest bardzo widoczny m.in. w odniesieniu do współczesnego, bardzo często wysoce stechniczowanego środowiska pracy, w którym rytuały stanowią istotny element kultury organizacyjnej³.

Typologia rytuałów społecznych

Zazwyczaj w literaturze przedmiotu wyróżnia się sześć typów rytuałów, a typologia ta odnoszona jest do analizy zarówno rytuałów w społeczeństwach pierwotnych (zob. m.in. Becker, Barnes, 1964), jak i rytuałów praktykowanych we współczesnych, rozwiniętych społeczeństwach. Głównie zaś do analizy rytuałów organizacyjnych (zob. Trice, Beyer, 1985), stanowiących jeden z istotnych elementów kultury organizacyjnej, ujmowanej zazwyczaj w aspekcie zinternalizowanych

³ Problematyka złożonych funkcji rytuałów w kulturze organizacyjnej zostanie przedstawiona nieco dalej.

norm i wartości, które stają się stymulatorami zachowań pracowników danej organizacji, służąc efektywnemu tworzeniu pożądanych zachowań organizacyjnych, tak zbiorowych, jak i jednostkowych (zob. m.in. Rohlen, 1986; Sikorski, 1986; Konecki, 1992; Zbiegień-Maciąg, 1999). W tym ostatnim przypadku rytuały rozumiane są zazwyczaj jako zespoły czynności podejmowanych wspólnie przez uczestników danej organizacji.

Jednymi z rytuałów dość mocno zróżnicowanych kulturowo i temporalnie są rytuały przejścia (ang. *rites passage*), które dotyczą tych wszystkich dziedzin życia ludzkiego, w których pojawia się zmiana (van Gennep, 2006, s. 37). Tytułem przykładu można wskazać rytuały przejścia praktykowane powszechnie w systemie szkolnym (zob. Jaskulska, 2013). W ramach tych rytuałów jednostka w uroczysty i podniosły sposób zmienia swój status społeczny, stając się członkiem nowej grupy w danej społeczności, i zostaje wprowadzona w nowe zasady (wzór) przebiegu stosunków społecznych (por. Turner, 1971, s. 21). W odniesieniu do tego typu rytuałów zwraca się szczególną uwagę na ich rozbudowaną strukturę i różne fazy (np. faza oddzielenia, przejścia i włączenia). Bardzo rozbudowane są rytuały gratyfikacyjne, nagradzające (ang. *rites of enhancement*) osiągnięcia danej jednostki czy grupy. Ze względu na swoje udratyzowanie z jednej strony podkreślają czyjeś zachowanie, z drugiej wzmacniają zachowania pożądane u pozostałych członków danej grupy czy społeczności. Istotne są również rozbudowane, powszechnie występujące rytuały integracyjne (ang. *integration rites*), których celem jest zazwyczaj zmniejszenie dystansu, niechęci wewnątrzgrupowej poprzez uruchamianie intensywności interakcji wzmacnianych wspólnymi posiłkami, muzyką, tańcami, przerwami w pracy i spotkaniami poza pracą, wspólnymi wycieczkami itp., które często są wbudowane w różnego rodzaju rocznice, festiwale itp., co ma wywoływać lub podtrzymywać poczucie przynależności do wspólnoty.

Kolejnym typem rytuałów są rytuały odnowienia (ang. *rites of renewal*), służące „odświeżeniu” określonej relacji społecznej, uroczystemu podkreśleniu znaczenia jakiejś instytucji (np. małżeństwa) czy struktury społecznej i zwiększeniu efektywności jej działania. Ten typ rytuałów istotny jest zwłaszcza w momentach pojawiających się wyraźnych zmian w systemach wartości, kultury; służy też wzmocnieniu władzy, również władzy politycznej. Rytuały te mają zatem charakter raczej konserwatywny, spowalniający zachodzące zmiany. Ważną rolę odgrywają również rytuały redukcji konfliktu, których istota zawiera się w chęci zachowania lub odbudowania równowagi w stosunkach społecznych. Głównie poprzez organizowanie różnego rodzaju spotkań stron/zespołów (w sensie indywidualnym lub grupowym), w ramach których można nie tylko poznać różnice interesów między grupami funkcjonującymi w danej społeczności czy organizacji, lecz także sprawdzić poziom wzajemnego zaufania i zidentyfikować źródła jego spadku. Stanowi to zazwyczaj punkt wyjścia do podjęcia różnego rodzaju działań naprawczych. Gdy dochodzi np. do konfliktu w relacjach pracowniczych danej organizacji, dość efektywną metodą w ramach tego rytuału jest tzw. wymiana wizerunków polegająca na tym, iż każda ze stron dowiaduje się, jak jest postrzegana przez drugą stronę. Wymiana tych wizerunków przebiega wedle wieloetapowego sce-

nariusza, w którym jest miejsce zarówno na indywidualne oceny siebie i innych, na funkcjonowanie własnych „emisariuszy”, jak i na wspólne spotkania zwaśnionych stron. Można oczywiście posłużyć się również maksymą, wedle której najlepszym sposobem na rozwiązanie konfliktu jest „tak długo stukać nawzajem głowami obie strony, aż się pogodzą”. Konflikt społeczny jest jednak tak złożonym procesem, że radykalne metody, proponowane nawet w formie metaforycznej, nie są w stanie doprowadzić do zadowalających efektów; tym bardziej, że ma on zarówno obiektywne, jak i subiektywne uwarunkowania. Warto też zwrócić uwagę na ostatni typ rytuałów — rytuały degradacji (ang. *degradation rituals*), których celem jest publiczna dyskredytacja, odebranie określonym członkom danej społeczności czy organizacji niektórych społecznych atrybutów tożsamości, pozycji lub władzy.

Rytuały jako istotny element współczesnej kultury organizacyjnej w środowisku pracy

Mówiąc o funkcjach kultury organizacyjnej, w której rytuały mają wyraźnie nie tylko behawioralny, ale i symboliczny charakter, warto odwołać się do prac Edgara H. Scheina, który rozwinął zagadnienie znaczenia kultury organizacyjnej, jaką pełni ona w środowisku członków danej organizacji (Schein, 1985). Badacz wyróżnił dwa rodzaje funkcji, jakie spełnia kultura organizacyjna — funkcje wewnętrzne i funkcje zewnętrzne, związane z dostosowaniem do otoczenia zewnętrznego, instytucjonalnego. W ramach funkcji wewnętrznej wyróżnić można funkcję integrującą, poznawczo-informacyjną i adaptacyjną. Funkcja integrująca polega na tym, iż podstawowe elementy kultury są wspólne dla wszystkich uczestników organizacji jako pewnej całości. Tworzenie się grupy pracowniczej polega w zasadzie na formowaniu się kultury organizacyjnej. Kształtuje się podzielany przez wszystkich obszar wspólnego myślenia, wierzeń, uczuć i wartości, decydujący również o tożsamości grupy będącej w sumie efektem wspólnych doświadczeń i wspólnego uczenia się. Wytworzenie takiego obszaru stanowi tym samym podstawę do integracji wokół akceptowanego i wyznawanego systemu wartości, co ogranicza jednocześnie indywidualne aspiracje i dążenia uczestników organizacji, choć nie jest ona przecież oparta na przymusie. Wspólnota wartości prowadzi do lepszej współpracy i zadowolenia z korzyści zarówno materialnych, jak i emocjonalnych, jakich doświadcza członek grupy pracowniczej.

Funkcja poznawczo-informacyjna, określana również jako funkcja percepcyjna, polega na postrzeganiu środowiska pracy w kontekście nadawania znaczenia społecznemu i organizacyjnemu wymiarowi życia pracownika. Informacje dotyczą np. koniecznego stopnia samokontroli bądź podporządkowania się, postrzegania określonego porządku społecznego w organizacji czy sposobu rozumienia racjonalności. Badacze rozwijający ten wątek funkcji pełnionej przez kulturę

organizacyjną zwracają uwagę przede wszystkim na to, iż jednostka działająca w ramach określonej rzeczywistości musi mieć elementarne poczucie tego, czym ta rzeczywistość jest i czego dotyczy (Sikorski, 1986). Percypowanie przez jednostkę owych podstawowych znaczeń występujących w organizacji pozwala dokonywać niezbędnych korekt własnego działania tak, aby było ono dostosowane do oczekiwań innych członków organizacji. Rozpoznanie pola podstawowych wartości pozwala również kierownictwu dokonywać określonej hierarchizacji tych wartości tak, aby przyczyniały się one do osiągnięcia przez pracowników zakładanych celów.

Z kolei funkcja adaptacyjna polega na dostarczaniu członkom danej organizacji uczestniczącym w określonej kulturze organizacyjnej gotowych wzorów zachowań, odnoszących się do konkretnych sytuacji i do konkretnych osób. Wzory te umożliwiają i ułatwiają zarazem adaptację do zmieniających się warunków. Kultura organizacyjna zmniejsza odczuwaną w takich przypadkach niepewność poprzez wyjaśnianie występujących procesów, zjawisk i konkretnych zdarzeń i nadawanie im sensu. Dzięki realizowaniu tej funkcji jednostka uczestnicząca w danej kulturze organizacyjnej ma większe poczucie bezpieczeństwa i stabilności w działaniu. Może również z tej perspektywy przewidywać, planować i prognozować pewne zdarzenia, które mogą mieć miejsce w przyszłości. Podstawowym założeniem w koncepcji kultury organizacyjnej jest teza, iż kultura w danej organizacji odzwierciedla dominujące w danym społeczeństwie wartości i normy postępowania, które z kolei wpływają na organizację pracy, motywację do pracy, nastawienie na współpracę, przebieg stosunków społecznych czy preferowane style kierowania. Tym samym różnice między kulturami poszczególnych społeczeństw zaznaczają się również na poziomie praktyki organizacyjnej, posilkującej się zespołem wspólnych, symbolicznych, często zrytualizowanych zachowań.

Rytualizacja pracy i życia codziennego we wczesnym doświadczeniu Jana Szczepańskiego

Rytualizacja pracy

Chcąc ukazać choćby najważniejsze różnice dotyczące roli i znaczenia rytuałów w doświadczeniu społecznym, zwłaszcza zaś w sferze pracy, a do pewnego stopnia również w codziennych zachowaniach z perspektywy historycznej, przyjęto zasadę odwróconej chronologii. Najpierw zaprezentowano wybrane poglądy na temat istoty rytuałów, ich typologii oraz funkcji pełnionych we współczesnych społeczeństwach, w tym w kulturze organizacyjnej podmiotów gospodarczych, by na zasadzie kontrpunktu odnieść się do wczesnych doświadczeń Szczepańskiego, przedstawionych przez niego przede wszystkim w publikacji *Korzeniami wrośłem w ziemię*, jak również w *Dziennikach z lat 1935—1945* oraz do pewnego stopnia

w *Dziennikach z lat 1945—1968*. Ta swoista socjologiczna podróż „w poszukiwaniu straconego czasu”, widzianego oczyma wielkiego socjologa, stanowi znakomitą ilustrację tezy, że rytuały w tak szerokim rozumieniu, jak przyjęto w tym opracowaniu, mają uniwersalny charakter, choć podlegają różnego rodzaju zmianom i przewartościowaniom. Dotyczy to zwłaszcza procesu przechodzenia rytuałów związanych z pracą ze sfery sacrum do sfery profanum. To jednak praca jako taka, mimo iż często była to praca prosta, fizyczna, powtarzalna, stanowiła dla Szczepańskiego wielokrotniony, wielowymiarowy symbol sensu wszelkiej aktywności człowieka, źródło jego zakorzenienia się w społeczeństwie. Ponad 80 lat temu, 8 stycznia 1940 roku, podczas pobytu w Ustroniu Szczepański napisał:

Założymy sobie własne muzeum. [...] Powoli będziemy zbierali, co się da. To będzie świetne. Będziemy mieli w Ustroniu dwie rzeczy cenne: bibliotekę i muzeum. A może uda nam się zrealizować kiedyś jeszcze jedno marzenie: wolną szkołę nauk filozoficznych i społecznych w Ustroniu. Droga do realizacji tych marzeń jest jedna: Praca. A więc nietrudna (Szczepański, 2009, s. 108).

Przekonanie, że dzięki pracy można bardzo wiele osiągnąć, przewija się bardzo często w wielu jego wypowiedziach. Z pewnością tak silne zinternalizowanie wartości pracy nie byłoby możliwe, gdyby nie była ona wpisana w kontekst sakralny, który nadawał jej wiodącego sensu życia i transcendentnych znaczeń. Jak stwierdza Szczepański:

Człowiek żył po to, aby robić, to znaczy wykonywać przeznaczoną mu robotę. Robotą była najistotniejszą treścią życia. [...] Była także miarą wartości człowieka, codziennym sprawdzianem jego możliwości. [...] Robotą oznaczała także potwierdzenie wartości moralnej gazdy i jego rodziny. Człowiek robotny był człowiekiem dobrym. Bo robotą stanowiła także religijne przymierze z Panem. [...] Robotą nad siły była męką ofiarowaną Panu. Owoce roboty przynoszące dobrobyt i zadowolenie, dostatek i wygodę były świadectwem życzliwości Pana. Robotą także określała miejsce człowieka, przede wszystkim rodziny, w społeczności lokalnej (Szczepański, 2003, s. 34—35).

Odpoczynek zaś, który „musiała uzasadniać praca i zmęczenie [...] był nie tylko regeneracją sił do dalszej pracy, lecz także przerwą na życie towarzyskie” (Szczepański, 2003, s. 65). W odpoczynku przejawiał się również jego głęboki sens, polegający na procesie integrowania społeczności lokalnej, na utrzymywaniu bezinteresownej więzi sąsiedzkiej i rodzinnej. Nie chodziło w nim bowiem tylko:

[...] o sztywniejące stawy ani potargane mięśnie. Odpoczynek był potrzebny dla innego przymierza — z ludźmi. Jeśli robotą tworzyła podstawy człowieczeństwa, odpoczynek wśród bliźnich był jego spełnieniem (Szczepański, 2003, s. 65—66)⁴.

⁴ Więcej na ten temat w: Walczak-Duraj, 2017a.

Dalej zaś Szczepański zadaje dość retoryczne pytanie:

Czy małe dziecko chłopskie wie i uświadamia sobie tę „trywialną” prawdę, że aby trwać, trzeba mieć w ziemi korzenie? Oczywiście, ani ja ani nikt z moich rówieśników na Zawodziu, ani moje siostry o kilka lat starsze nie potrafiłyby jej tak sformułować. Ale wiedza o zależności między korzeniami a życiem była dla nas wszystkich oczywistością. Trawa zerwana czy skoszona schnie. Schnie każda odłamana od korzeni gałąź drzewa czy krzaka. Korzenie są życiem (Szczepański, 2003, s. 28).

Praca wykonywana przez Szczepańskiego wiele lat później, podczas pobytu w rodzinnym gospodarstwie na Zawodziu, to tylko z pozoru zwykła enumeracja wykonywanych czynności. Jak pisał 11 września 1940 roku w *Dzienniku z lat 1935—1945*:

Rozkład dnia. Dziś wstałem o 6.20. Dałem trawy *sznufom*. Potem męłem na żarnach jęczmień dla świń. Po śniadaniu układaliśmy słomę w stodole. Od 9. do 15. młóciliśmy owies; wiązałem wymłóconą słomę. Potem do 16. popędzałem konie przy orce (Szczepański, 2009, s. 130).

W przytoczonym fragmencie nadal pobrzmiewają echa przekonania, że odpowiedź czy rozrywkę musi uzasadniać praca i zmęczenie. Robota, o której pisał Szczepański, w okresie jego dzieciństwa związana była z ziemią i z prowadzeniem rodzinnego gospodarstwa rolnego, zarówno zaś sama ziemia, jak i czynności wykonywane przez członków rodziny w czasie orki, sianokosów, żniw, wykopków czy karczowania lasu nabierały w jego wypowiedziach wręcz mitycznego charakteru:

Ziemia to było coś konkretnego. To to, po czym się chodziło. Podłoga w domu, czyli deliny, też była ziemią. Gdy coś spadło na podłogę albo leżało na niej, mówiło się, że spadło na ziemię lub leży na ziemi. Pole uprawione to grunt. Jakość gruntu mierzyło się wysiłkiem, jakiego wymagała uprawa, a uprawa była przede wszystkim ręczna. [...] Ziemia to bezlitosny, twardy przymus, dyktujący rytm życia codziennie, rok po roku, rytm pór roku, w których ziemia stawiała swoje wymagania. [...] Ale za tym rytmem stała gdzieś przyczyna pierwsza — bezwzględny nakaz ziemi, która dawała chleb i życie tylko pod bardzo surowymi warunkami. Ziemia wymagała orki, pracy rąk, potu i trudu nie ludzkiego, a ponadto modlitwy, zabiegów magicznych, ochrony przed czarami i przed siłami naturalnymi. [...] Ziemia zapewniała życie, a ceną życia była praca. Lecz stosunek człowieka do ziemi był bardzo złożony. Bo przecież grunt uprawny to dzieło człowieka. [...] Podstawową sprawą było wyzwolenie ziemi od kamieni — kamień nie rozdził nic. Był symbolem bezpłodnego trwania (Szczepański, 2003, s. 22—24).

Pisząc zaś o trawie, o której wiejskie dziecko musiało mieć dużą wiedzę i po której w dzieciństwie Szczepański tak jak i inne dzieci od wiosny do jesieni chodził boso, autor używa wręcz poetyckiego języka — zarówno wtedy, gdy wspomina o misterium zmartwychwstania traw na wiosnę, jak i wtedy, kiedy stwierdza, że:

Trawa rosła sama. Była wieczna. Nie trzeba było jej wysiewać. Na najbardziej zrytej i zdeptanej ziemi wiosną wychodziły kielki traw. Sama sobie tworzyła kożenie. W tym była krewną każdej chłopskiej rodziny (Szczepański, 2003, s. 29).

W opisie wielu złożonych i zrytualizowanych czynności związanych z koszeniem trawy, a potem zwożeniem wyschniętego siana pod strych nad oborą znalazły się takie oto słowa:

Wychodzili o świcie [koszący trawę — D.W.-D.] i mama zanosila im w pole pierwsze śniadanie, potem „podobiadek”, na obiad przychodzili do domu. Wypijali po dwa kieliszki wódki, jedli rosół z wędzonek wieprzowiny, ugotowane w rosole mięso z „zasmażoną” kapustą i znowu szli w pole; koło czwartej mama przynosiła im w koszyku „swaczynę”. Na wieczерzę wracali już dobrze po zmroku (Szczepański, 2003, s. 30).

Słowo *żniwa*, jak pisze Szczepański, znaczyło bardzo wiele:

Znaczyło ciężką pracę, ale także spełnienie. Znaczyło dotrzymanie przymierza przez Pana i przez ziemię. Stąd waga żniw była prawie religijna. Bo przecież rodziny podgórskich chłopów doskonale jeszcze pamiętały lata głodu, żyjące w pamięci pokoleń (Szczepański, 2003, s. 38).

Wielość, złożoność i ściśle określona kolejność czynności (w których brały udział również dzieci) oraz towarzyszących im emocji, które Szczepański przedstawiał bardzo dokładnie, czyniły ze żniw regularnie powtarzany rytuał czy wręcz obrządek:

[...] w tym całym obrządku roboty i wypruwania żył była nie tylko nadzieja na chleb. Było także poczucie zobowiązania wobec ziemi rodzącej plon, jakby poczucie, że za trud rodzenia plonu ziemia wymaga od człowieka równego wysiłku, że trzeba się trudzić nad miarę, by zasłużyć na plon. Może dlatego chłopci odnosili się także z pewną nieufnością do innowacji ułatwiających pracę? (Szczepański, 2003, s. 40).

Rytuały w życiu codziennym

Wiele dodatkowych, symbolicznych znaczeń, a więc i zrytualizowanych zachowań przybierających formę nie tylko nakazów, ale i zakazów, odnosiło się do przebiegu życia codziennego i określonego traktowania przedmiotów, wytworzonych produktów spożywczych czy zwierząt obecnych w gospodarstwie. Chyba najbardziej wyrazistą formą tych zachowań, wynikających z wypracowanych, symbolicznych schematów motywacyjnych i interpretacyjnych, był w rodzinnym domu Szczepańskiego stosunek do chleba, o którym autor pisze:

Chyba wcześniej odkryłem, że chleb jest istotą żywą. Ciasto wymieszane rękami mamy rosło w dzieży samo, nie dopilnowane, podnosiło wieko i samodzielnie wychodziło na świat. Trzeba było go w porę rozłożyć do słomianki, a i tu pęcz-

niało swoim własnym życiem. Znacznie później odkryłem, że w dzieży dokonuje się ostatni akt zamkniętego łańcucha zdarzeń. [...]. A sam wypiek chleba był obrzędem i uroczystością, miał swoje specyficzne czynności, zabiegi i magię [...]. Czym był chleb dla chłopskiego dziecka od najwcześniejszych lat jego życia?. Składowym elementem porządku życia, pracy, procesów przyrody, obrzędów, nabożeństw, modlitw odmawianych w odpowiednich porach. [...] Miał cechy świętości, symbolu tych odwiecznych sił, w których łańcuchu przesuwali się pokolenia chłopskich rodzin na ojcowiznie (Szczepański, 2003, s. 42—43).

Stąd też pojawienie się czasem w domu chleba „kupnego” traktowano jako coś dziwnego i nieprawdziwego: „Było oczywiste, że nie jest to chleb prawdziwy — pochodził z innego cyklu życia i innego porządku świata” (Szczepański, 2003, s. 43). Bardzo mocno przy tym brzmi swoiste credo autora, pojawiające się w ostatnim akapicie rozważań na temat chleba:

Chleba nie wolno było ani niszczyć, ani marnować, ani go poniewierać. [...] karmienie inwentarza żywego, drobiu czy bydła chlebem było zwyczajnym grzechem, karany surowo przez bezwzględne, luterańskiego Boga. **Dlatego do dziś uważam, że wiele współczesnych nieszczęść spadających na nasz kraj jest karą boską za marnowanie chleba** [podkr. D.W.-D.] (Szczepański, 2003, s. 44).

W sposób wręcz rozczulający przedstawia Szczepański sposób traktowania zwierząt, zwłaszcza krów, oraz retrospektywnie przywoływane emocje i doznania związane z ich obecnością w mikroświecie rodzinnego domu:

Gdybym miał jeszcze raz przyjść na świat, to chciałbym w nim być krową u mojej matki. Tak myślałem widząc, czym były krowy w naszym codziennym życiu. [...] Krowa była współniczką w pracy produkcyjnej, była partnerem i współwychowawcą dzieci karmionych mlekiem jeszcze ciepłym po udoju. [...] dziecko wcześniej dowiadywało się o ważności i potędze krów. Pasało je od najmłodszych lat, wcześniej łączyło smak chleba i masła z poczciwą, ociężałą żywotnością krów. Były także przyjaciółkami, można było się z nimi bawić, przywiązywały się i słuchały głosu, wezwań i próśb. [...] Nie było rodziny chłopskiej bez krów — a kto nie miał własnej, ten żył w okaleczonym porządku istnienia (Szczepański, 2003, s. 46—47).

Swoistą puentą dotyczącą miejsca krów w rodzinie chłopskiej tamtego okresu — w którym dbano o nie wyjątkowo i przydawano im wiele spersonifikowanych cech (np. Szczepański pisze, że były one wrażliwe na czary, więc wymagały wielostronnej opieki i troski) — było stwierdzenie, że:

[...] krowy w cyklu życia chłopskiego były jedną z tych sił trzymających świat w wiecznym ruchu. Nic więc dziwnego, że stary Legierski, gdy prowadził krowę do byka, wkładał stary frak — nie tylko wtedy, kiedy szedł na wesele (Szczepański, 2003, s. 48).

Złożone czynności wymagające bardzo zróżnicowanej wiedzy, a zarazem nacechowane zazwyczaj ukrytą symboliką, dotyczyły także sposobów obchodzenia się z mlekiem i z produktami od niego pochodnymi, które również dopełniały swą treścią mikroświat Szczepańskiego w okresie dzieciństwa. Jak pisał, stanowiły one ostatecznie:

[...] ogromny kompleks spraw: krowy, pastwiska, cilenie się krów, dojenie, złożone systemy czynności technicznych, magicznych, religijnych, społecznych. Gospodarka mlekiem to podział pracy, organizacja rodziny, hierarchie wartości, pogląd na siły przyrody, to sposób życia i sposób odżywiania (Szczepański, 2003, s. 51).

Autor akcentuje przy tym, że mleko wykazywało zadziwiającą wrażliwość na wpływ czarów, zwłaszcza wtedy, kiedy w drodze na targ czy do krewnych nie szło się chodnikiem, ale zbaczało na cudze miedze lub też zatrzymywało się na tym chodniku. Co więcej, wtedy urok padał nie tylko na mleko, lecz także na krowę, od której to mleko udojono. Konstatacja poczyniona przy tej okazji przez Szczepańskiego oddaje sedno rytualizacji życia codziennego i pracy wszechobecnej w jego doświadczeniu z okresu dzieciństwa i wczesnej młodości:

Jak wiele innych spraw życia codziennego, pracy, zabiegów, tak i sprawy mleka — tak niezmiernie doniosłe w życiu — mieściły się w tych przestrzeniach magicznych, dzielonych siłami niewidzialnymi, lecz realnymi, kształtującymi działania i stosunki. Wiedza o tym, w jakich miejscach mleko jest bezpieczne przed urokami, była więc wiedzą istotną. Lecz wiedzieliśmy także od bardzo wczesnych dni życia, że najważniejsza jest praca, „robota”, że chcąc coś mieć, człowiek musi być „robotny”, że oczywiście ta ludzka robotność też jest w rękach sił wyższych, decydujących o powodzeniu, zdrowiu, szczęściu i także o jakości mleka. Praca, modlitwa, wiedza magiczna — oto czym człowiek dysponował, by z kamienistego gruntu wydobyć chleb, a ze skąpych pastwisk życiodajne mleko (Szczepański, 2003, s. 52—53).

Współcześnie z pewnością trudno byłoby również zidentyfikować sytuację, w której tak prozaiczna czynność jak pranie urastałaby do rangi nie tylko — jak pisał Szczepański — swoistej epepei, lecz także zrytualizowanego zachowania:

Pranie [...] było podniosłym obrzędem, wykonywanym zgodnie z tradycją dokładnie, pilnie, prawie z nabożeństwem. Czystość ciała, bielizny, pościeli, podłóg w domu, czystość wybielonych ścian — wszystko to razem urastało do jakby symbolu i wskaźnika czystości duszy. Stąd powaga czynności prania (Szczepański, 2003, s. 58).

Dalej zaś badacz stwierdza:

Pranie było elementem życia, w którym robotka stanowiła jego sens. Robotka, jak modlitwa, musiała być wykonana „choćby kije z nieba leciały”. Robotka to

trud i brud, pot i kurz, błoto i gnój. To wszystko człowiek robotny brał na siebie i z tego wydobywał chleb. Pranie dawało mu czystą koszulę, czyste odzienie, by w dzień spoczynku idąc do kościoła był godny pochwalić Pana, że dał mu robotę i siłę do jej wykonania. Był czysty, obmyty (Szczepański, 2003, s. 60).

Ta czystość ubrania i ciała potrzebna była przede wszystkim po to, aby godnie idąc do kościoła, dokończyć — jak pisał autor — „prania duszy”. Powaga i doniosłość, wręcz uroczystość związana z praniem i wynikającą z niego czystością odnosiła się również do ceremoniału prowadzenia rozmów, które były sprawą poważną i bazowały na zaufaniu i szacunku zarówno do osoby, jak i do wypowiedzianych słów. Szczepański zwraca uwagę na fakt, że słów „kąpielorze”, czyli osoby które przyjeżdżały do Ustronia na leczenie borowinowe, i „świeżopowietrzowcy”, którzy szukali w nim dobrego powietrza górskiego i pięknego krajobrazu, nie szanowano, bo ludzie ci przyjeżdżali i nic nie robili. Człowiek zaś, który nic nie robił, nie zasługiwał na poważne traktowanie. Słowa były na trwale przyporządkowane do określonych sytuacji życiowych, stąd wiadomo było, kiedy, o czym i jak należy rozmawiać. Jednak to, co najważniejsze, jeśli chodzi o kontekst i podstawę autorytetu wypowiedzianych słów, to — jak pisał Szczepański — ich boskie pochodzenie:

Powstawało stąd, że w nich Bóg objawił swoje Pismo. Były użyte do napisania Biblii i innych ksiąg religijnych. Służyły temu, by słać Boga. Nie można więc tych słów ani lekceważyć, ani nadużywać, a tym bardziej poniewierać złym użytkiem (Szczepański, 2003, s. 56).

Tym bardziej, że w społeczności ewangelickiej, wśród której dorastał Szczepański — i co podkreślał:

Religia zastępowała wiele obecnych dziedzin życia. Organizowała odpoczynek niedzielny i świąteczny. Organizowała systematyczne spotkania członków wspólnoty. Zastępowała całość życia kulturalnego, gdyż poza [...] uroczystościami, jak urodziny, chrzciny, śluby, wesela, pogrzeby i stypy — wszystko uporządkowane religijnie — i z nimi związanymi obyczajami, mało było zabaw i rozrywek. [...] Ta wiara stanowiła część codzienności i było wiadomo, że Bóg towarzyszy ludziom robotnym, przygląda się ich pracy, chwali lub gani. [...] Wiarę wyznawało się codziennym postępowaniem. Dlatego luteranie wzruszali ramionami na pobożność ludzi modlących się żarliwie w niedzielę, a zapominających o boskich przykazaniach w życiu codziennym (Szczepański, 2003, s. 69—70).

Na końcu tych wybranych przywołań z okresu dzieciństwa i wczesnej młodości Szczepańskiego warto zaznaczyć, iż pozostałe elementy jego życia codziennego i świątecznego — wspomnienia związane z krajobrazem rodzinnych stron, szkołą, dalszą rodziną, a zwłaszcza domem rodzinnym i rodzicami — również zanurzone były w wymiarze sakralnym. A praca, o której tak wiele pisał, była

także formą modlitwy. Kiedy zaś 21 marca 1965 roku w wieku ponad 88 lat zmarł ojciec Szczepańskiego, 24 marca tak o nim pisał w swych *Dziennikach z lat 1945—1968*:

Stałem u trumny, ludzie zaczęli się schodzić. Koło trumny paliły się świece w dużych lichtarzach, pokój pachniał dymem jałowcowym, bo Józek wykadził, żeby nie było czuć innych zapachów. Patrzyłem na spokojne oblicze Starzyka, ręce złożone, czerniejące paznokcie — mój Boże, ile te ręce się napracowały, naharowały nieludzko. Bo Tata przecież zawsze szukał największego wysiłku i wszystko chciał zawsze robić rękami. Patrzyłem i tak mi się układały słowa: *Poniosą Cię Tato, poniosą, W trumnie dębowej wyniosą, Na progach zniżą trzy razy, Niech Ci się w ziemi podarzy. Nie będziesz więcej gazdował. Ani na ziemi harował. A Cię ta ziemia przygarnie, Soki obudzi jak w ziarnie, W bujnych trawach ożyjesz, Kwiatami ku słońcu wzbijesz, Żywy będziesz na zawsze, Póki słońce nie zgaśnie* (Szczepański, 2013, s. 247).

Podsumowanie

Na zakończenie rozważań dotyczących procesu rytualizacji życia codziennego i pracy w sposób naturalny pojawiają się dwa bardziej ogólne, podstawowe pytania o charakterze prospektywnym. Można by je sformułować w sposób następujący: jak dalece zmieniają się podstawowe funkcje i postacie rytuałów społecznych jako nośników praktyk socjalizacyjnych w różnych segmentach życia społecznego, zwłaszcza w pracy, odnoszonych już do postsieciowego społeczeństwa? A być może rytuały i rytualizacja życia codziennego i pracy będą nieuchwytnie dla socjologa w perspektywie płynnej, rozmytej ponowoczesności? Wobec wielości formułowanych scenariuszy nawiązujących do sposobu funkcjonowania takiego społeczeństwa pojawia się też wiele pytań, które bezpośrednio bądź pośrednio odnosić można do procesu powtarzalności zachowań społecznych. Tym bardziej, że jak słusznie zauważa Tadeusz M. Ciołek:

Ściśle niegdyś określony zbiór zachowań przewidzianych, skonwencjonalizowanych, zrytualizowanych, dziś przestał być użyteczny, gdyż codzienne sytuacje zaskakują [...] swoją różnorodnością i nie pozwalają na utrwalenie tylko jednego sposobu reakcji [...]. [...] człowiek współczesny musi zostać wyposażony (albo to wyposażenie zdobyć) w generalne dyspozycje pozwalające mu ocenić, konwencjonalizować i rytualizować każdorazowe reakcje na nie dające się przewidzieć bodźce. Współcześnie rytualizacja zachowań polega przede wszystkim na umiejętności korzystania z tych generalnych predyspozycji i nadawania im, zależnie od sytuacji, okazjonalnie zrozumiałej, społecznie właściwej formy (Ciołek, Olędzki, Zadrożyńska, 1976, s. 286).

Inni autorzy, m.in. Sylwia Jaskulska, zwracają jednak uwagę na to, że obecnie mówi się wręcz o powrocie do rytuałów jako wymiaru życia społecznego (parady, happeningi), powiązanego z ekologicznym stylem funkcjonowania jednostki i związanych z nim wartości odnoszących się do zmienności przyrody (Jaskulska, 2013, s. 85). Wtedy też możemy mówić zarówno o obiektywnym, jak i subiektywnym wymiarze rytuału, gdzie — jak w przypadku Szczepańskiego — ten subiektywny sens zachowań rytualnych identyfikowany jest przede wszystkim poprzez odwołanie do jego sensu obiektywnego, a w znacznym stopniu również transcendentnego. Doświadczał przy tym Szczepański szeregu wątpliwości — jak wtedy, gdy 16 marca 1941 roku w swym dzienniku zapisał:

Spółeczeństwo jest elementem kultury, jest mitem, w który jednostki wierzą, elementem, który osiągnął obiektywizację mityczną, ale nie rzeczową (jak np. [obraz — D.W.-D.] Wenus [ze zwierciadłem — D.W.-D.] Velazqueza). Od czego zależy stopień obiektywizacji? (Szczepański, 2009, s. 80).

A dzień później, 17 marca 1941 roku pytał:

Co znaczy obiektywny? Czyż może być inna definicja obiektywności jak tylko zgodność wielu subiektywnych sądów o pewnej rzeczy? Nonsensem jest obiektywność absolutna. Obiektywność relatywna? Zagadnienie obiektywności kultury, obiektywizacji elementów kultury styka się (a może mi się tylko zdaje) z zagadnieniem „wartości” w sensie Znanieckiego. „Rzecz” ze „współczynnikiem humanistycznym” jest „wartością”. Obiektywizacja elementów kultury dokonuje się w aktach psychicznych. [...] Czy też raczej obiektywność jest cechą niezależną od ludzkich sądów? (Szczepański, 2009, s. 80).

Jak wynika z przywołanych tutaj autobiograficznych zapisków Szczepańskiego, odnoszonych m.in. do luterańskiej społeczności Śląska Cieszyńskiego na początku XX wieku i w okresie międzywojennym, zarówno wysokie standardy moralne i pracowitość, jak i religijna zasada zachowywania ascezy, nie tylko wewnętrznej, ale i zewnętrznej, powiązana z traktowaniem pracy w kategoriach modlitwy, przekładane były na indywidualne, jak również zbiorowe zrytualizowane działania społeczne. Co więcej, pracowitość i oszczędność jako podstawa tego, by podobać się Bogu, były stale obecne w świadomości społecznej. W ciągu XX wieku wiele się zmieniło, jeśli chodzi o społeczną efektywność protestanckiej etyki normatywnej dotyczącej pracy; podobnie jak i etyki katolickiej. Choć Jan Paweł II w encyklice z 1981 roku poświęconej pracy (*Laborem exercens*) podkreślał, że praca jest najważniejszą formą aktywności człowieka na ziemi, emanacją jego kreatywnych możliwości i podmiotowości.

Jednak procesowi rewaloryzacji pracy jako wartości samej w sobie i związanym z nią rytuałom zespołowego, pracowniczego zachowania towarzyszy współcześnie proces przeciwny. Z jednej strony jest to proces prowadzący do deprecjacji pracy, powiązany z praktycznym indywidualizmem generującym sytuacje, w których społeczny sens pracy i zespołowego działania nabiera

charakteru instrumentalnego, wolnego nie tylko od poczucia moralnej odpowiedzialności za innych pracujących, lecz także od wielu rytuałów wbudowanych w kulturę organizacyjną podmiotów gospodarczych. Wielość dodatkowych przesłanek składających się na proces wykorzeniania z pracy jednostek i całych kategorii zawodowych, jak również zawężania moralnej przestrzeni pracy można usytuować w teoretycznych koncepcjach „odtrudnienia” rynku pracy (Porter, 1997) i „odstandaryzowania” pracy zarobkowej (Beck, 2000). Proces indywidualizacji pracy we współczesnych społeczeństwach jest oczywistym rezultatem zaistnienia zróżnicowanych zjawisk i procesów, w konsekwencji niepozostających bez wpływu na przekształcenia w treściach więzi społecznej na wszystkich jej poziomach.

Różne scenariusze dotyczące przyszłości pracy, w których przewiduje się m.in. pojawienie się dużych obszarów pracy nieodpłatnej i niezarobkowej również nie pozostaną bez wpływu na przekształcenia w rytualizacji zarówno samej pracy, jak i przebiegu życia codziennego. John Danaher — autor książki *Automation and Utopia. Human Flourishing in a World Without Work* (2019), etyk zajmujący się przyszłością pracy, etycznymi konsekwencjami rozwoju AI, cyborgizacją człowieka oraz związkami prawa z neuronauką — w wywiadzie udzielonym Rafałowi Wosiowi (2020) zwraca uwagę na jeszcze inny problem, który może pojawić się po obecnej pandemii COVID-19. Problemem tym jest swoista rewolucja moralna przybierająca według niego postać hiperutilitaryzmu, związanego m.in. z koniecznością uruchamiania przez rządy nieformalnego, pandemicznego systemu przydatności społecznej, odnoszonej do określonych sekwencji otwierania i zamykania gospodarek. Tym samym, jak stwierdza:

W każdym kraju władze musiały podejmować decyzje, które aktywności są ważne, a które mniej istotne. [...] w kryzysie norma pryncypialnej równości po prostu nie działa. Nasza indywidualna przydatność dla społeczeństwa jest oceniana, czy nam się to podoba, czy nie (Danaher, 2020, s. 27).

Co więcej, przywoływany filozof jest zdania, że wiele osób odkryło podczas pandemii, że można pracować mniej, w dodatku bez specjalnej szkody dla efektu końcowego. Jak zauważa, pandemia przypomniała też, że ludziom nadal brakuje bycia razem, wychodzenia, spotykania się. Zaznacza jednocześnie, że wiele zajęć nie daje wykonującym je jednostkom niczego — ani niezależności ekonomicznej, ani satysfakcji. Nawiązując do pracy Davida Graebera *Bullshit Jobs: A Theory* (2019), Danaher podkreśla, że wiele z wykonywanych współcześnie prac nie tylko nie ma sensu, ale jest jeszcze gorzej:

[...] wiele z tych prac — choć nie daje nam nic: ani prestiżu, ani pieniędzy, to jeszcze zabiera nam najważniejszy zasób. Czyli czas. Praca we współczesnym świecie ma tendencję do rozlewania się. Niewielu potrafi zostawić ją za sobą w biurze. Zbyt wielu bierze do domu. Postęp technologiczny jeszcze to oczywiście ułatwia (Danaher, 2020, s. 28).

Jednocześnie we współczesnych nurtach teoretycznych ekonomii — np. w nowym pragmatyzmie czy w naukach o zarządzaniu, zwłaszcza zaś w zarządzaniu humanistycznym — sięga się po stosunkowo młode i obiecujące, humanistycznie nacechowane podejście do organizacji, czyli po teorię praktyki (ang. *practice theory, practice turn in management*). Zgodnie z tą teorią daną organizację można postrzegać zarówno jako rezultat, jak i przedmiot działania (Cossette, 2004, s. 10), jako „teksturę praktyk” (Gherardi, 2012, s. 2), a więc określony ciąg działań odtwarzanych codziennie w ramach danego otoczenia rynkowego, instytucjonalnego, społecznego, technologicznego i kulturowego (zob. szerzej: Walczak-Duraj, 2017b). Przy takim podejściu tradycyjne funkcje kultury organizacyjnej i zawartych w niej rytuałów organizacyjnych odnoszonych do sytuacji pracy mogą być wzbogacane nowymi treściami, powiązаны z samą pracą tylko w sposób pośredni. Mogą też nabierać dodatkowych znaczeń poprzez przenoszenie punktu ciężkości z pełnienia przez kulturę organizacyjną funkcji wewnętrznych na funkcje zewnętrzne, zdecydowanie bardziej zorientowane na budowanie kapitału pomocowego, a nie tylko integracyjnego, odnoszonego do osób zatrudnionych w danej organizacji.

Jednak zarządzanie praktykami kulturowymi, zanurzonymi w szeroko rozumianych praktykach rytualnych, będzie się komplikować, głównie za sprawą rozwoju technologii cyfrowych. Zwłaszcza tam, gdzie dochodzić będzie do relacji pracownik — sztuczna inteligencja i gdzie samoucząca się maszyna stanie się „interaktywnym” partnerem, współpracownikiem w wymiarze zarówno intelektualnym, jak i emocjonalnym. Złożoność procesów dotyczących zmian w świecie pracy bierze się przede wszystkim z tego, że sam proces przewartościowywania treści i form pracy oraz form zatrudnienia uwikłany jest w szersze, złożone procesy globalizacyjne *in statu nascendi*. Wspierane są one coraz to nowszymi rozwiązaniami technologicznymi, stanowiącymi podstawę wyłaniania się „cywilizacji algorytmów”, gdzie, jak się coraz częściej podkreśla, nie żyje się ani online, ani offline, tylko onlife — w przestrzeni przenikniętej rzeczywistością tak cyfrową, jak i analogową. Wiodącymi ramami teoretyczno-interpretacyjnymi dla badania takiego społeczeństwa będą głównie niepewność i ryzyko (zob. Walczak-Duraj, 2016). Co więcej, jak stwierdza Alina Betlej:

Technologia indywidualizuje nasze podmioty zmian i wyznacza ramy symbolicznej regulacji ich działalności. Dowodów potwierdzających tezę dostarczają odkrycia współczesnej technonauki. [...] Biosieciowy człowiek przekroczył już dawno granicę znanego indywidualizmu, wkraczając w obszar hiperkonektywnej, zindywidualizowanej kolektywności (Betlej, 2019, s. 202).

Tym samym obok problemów związanych z nowym zjawiskiem transgresji etycznej w gospodarce cyfrowej (zob. szerzej: Walczak-Duraj, 2019) pojawiają się będą problemy bardziej ogólnej natury, dotyczące technospołecznej transgresji. W pełni zasadne zatem jest pytanie:

Kim będą bohaterowie zmian świata po modelu społeczeństwa sieci? Interesująca wydaje się pozycja aktorów postinformatycznych. Awatary, cyborgi, androidy, hybrydy zintegrowane w ramach większych technospołecznych całości także dysponują potencjalami zmian stosunków między ludźmi, maszynami, organizacjami, państwami, społeczeństwami (Betlej, 2019, s. 232).

Czy zatem rytuały — choć w różnej i zmieniającej się formie — od zawsze obecne w praktyce życia społecznego mogą w przyszłości stać się mocno nacechowane logiką funkcjonowania owych postinformatycznych aktorów? Być może w perspektywie prowadzonych tutaj rozważań współcześni mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego, wyposażeni w drodze długo trwającego treningu społecznego w umiejętność różnego rodzaju transgresji kulturowej, z większą łatwością będą się poruszać w zredefiniowanych regułach postsieciowego społeczeństwa. Takiego społeczeństwa, w którym nadal będzie miejsce dla zróżnicowanych kulturowo i tożsamościowo mikroświatów, których przykładem jest nadal ziemia cieszyńska.

Bibliografia

- Beck U., 2000: *The Brave New World of Work*. Cambridge: Cambridge Polity Press.
- Becker H., Barnes H.E., 1964: *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współzyciu ludzi*. Cz. 1. Przeł. J. Szacki. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Betlej A., 2019: *Spoleczeństwo sieciowe. Potencjały zmian i ambiwalentne efekty*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Boltanski L., Thevenot L., 1983: *Finding One's Way in Social Space. A Study Based on Games*. "Social Science Information", Vol. 22, s. 631—680.
- Ciołek T.M., Olędzki J., Zadrożyńska A., 1976: *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Copik I., 2013: *Genius loci jako figura antropologiczna — transformacje znaczeniowe, konteksty interpretacyjne*. „Transformacje”, nr 1—2(76—77), s. 92—108.
- Cossette P., 2004: *L'organization. Une perspective cognitiviste*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Danaher J., 2019: *Automation and Utopia. Human Flourishing in a World Without Work*. Harvard: Harvard University Press.
- Douglas M., 2007: *Czystość i zmaza*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Drozdowicz J., 2009: *Symbole w działaniu. Akademickie konteksty nurtu symbolicznego w antropologii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Dziadzia B., 2016: „Korzeniami wrosłem w ziemię” i przemiany ponowoczesnej lokalności. W: *W kręgu myśli profesora Jana Szczepańskiego*. T. II. Red. D. Kadłubiec, E. Ogrodzka-Mazur, A. Kasperek. Cieszyn: Oficyna Drukarsko-Wydawnicza Akant, s. 75—83.

- Eliade M., 1959: *Methodological Remarks on the Study of Religions Symbolism*. W: *The History of Religions*. Eds. M. Eliade, J.M. Kitagawa. Chicago: University Chicago Press, s. 86—107.
- Eller J.D., 2012: *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*. Przeł. A. Gąsior-Niemiec, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gennep A., van, 2006: *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Przeł. B. Biały. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gesteland R.R., 2000: *Różnice kulturowe a zachowania w biznesie*. Przeł. H. Malarecka-Simbierowicz. Warszawa: Wydawnictwa Naukowe PWN.
- Gherardi S., 2012: *How to Conduct a Practice-based Study: Problems and Methods*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Graeber D., 2019: *Bullshit Jobs: A Theory*. London: Penguin Books Ltd.
- Granovetter M.S., 1985: *Economic Action and Social Structure. The Problem of Embeddedness*. "American Journal of Sociology", Vol. 91, s. 481—510.
- Granovetter M.S., 1990: *The Old and the New Economic Sociology: A History and an Agenda*. W: *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society*. Eds. R.O. Friedland, A.F. Robertson. New York: Walter de Gruyter Inc., s. 85—102.
- Hałas E., 2001: *Symbol w interakcji*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Jan Paweł II, 1981: *Laborem exercens*. Vaticana: Libreria Editrice.
- Jaskulska S., 2013: *Rytuał przejścia jako kategoria analityczna. Przyczynek do dyskusji nad badaniem rytualnego oblicza rzeczywistości szkolnej*. „Studia Edukacyjne”, nr 26, s. 79—97.
- Kadłubiec D., 2018: *Profesor Jan Szczepański — też trochę osobiście*. W: *Spotkania filozoficzno-socjologiczne na pograniczu w ramach Polsko-Czeskiej Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych im. Profesora Jana Szczepańskiego*. Red. A. Kaspepek, H. Böhm. Cieszyn—Katowice: Polska Akademia Nauk Oddział w Katowicach, Stowarzyszenie Rozwoju i Współpracy Regionalnej „Olza”. TRANSCARPATICA, t. VI, s. 11—15.
- Kłoskowska A., 1964: *Kultura masowa — krytyka i obrona*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kohn M.L., Schooler C., 1986: *Praca a osobowość. Studium współzależności*. Przeł. i oprac. B.W. Mach. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Konecki K., 1992: *W japońskiej fabryce*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Maisonneuve J., 1995: *Rytuały dawne i współczesne*. Przeł. M. Mroczek. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Merton R.K., 2002: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przeł. J. Wertenstein-Żuławski, E. Morawska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Polanyi K., 2010: *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*. Przeł. M. Zawadzka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Porter A.L., 1997: *Zmiany w zatrudnieniu, czyli „odtrudnienie”*. W: *Problemy społeczeństwa informacyjnego. Elementy analizy, ewaluacji i prognozy*. Red. L.W. Zacher. Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego, Warszawa, s. 172—183.
- Rancew-Sikora D., Woroniecka G., Obracht-Prondzyński C., red., 2009: *Kreacje i nostalgie. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Socjologiczne.
- Rohlen T., 1986: *Spiritual Education in Japanese Bank*. W: *Japanese Culture and Behavior*. Eds. T.S. Lebra, W.P. Lebra. Honolulu: University of Hawaii Press, s. 307—335.

- Rusek H., 2014: „Inny” Śląsk — południowe rubieże województwa śląskiego. „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”. T. 5. Red. E. Budzyńska, s. 42—57.
- Schein E.H., 1985: *Organizational Culture and Leadership*. San Francisco: Jossey, Bass Publishers.
- Sikorski C., 1986: *Sztuka kierowania. Szkice o kulturze organizacyjnej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Centralnych Związków Zawodowych.
- Soldra-Gwiżdż T., 2017: *Socjologiczny ogląd Śląska w ujęciu Jana Szczepańskiego*. W: *W kręgu myśli Profesora Jana Szczepańskiego*. T. III. Red. D. Kadłubiec, E. Ogrodzka-Mazur, A. Kasperek. Cieszyn: Wydawnictwo Arka, s. 85—100.
- Szczepański J., 1935: *Socjologiczne problemy Śląska*. „Zaranie Śląskie”, z. 2, s. 73—94.
- Szczepański J., 1970: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szczepański J., 1978: *Sprawy ludzkie*. Warszawa: Czytelnik.
- Szczepański J., 2003: *Korzeniami wrosłem w ziemię*. Wydano z okazji Jubileuszu 90. urodzin Profesora Jana Szczepańskiego. Ustroń: Galeria „Na Gojach”.
- Szczepański J., 2009: *Dzienniki z lat 1935—1945*. Przepisał, opracował i wstępem opatrzył D. Kadłubiec. Ustroń: Galeria „Na Gojach”.
- Szczepański J., 2013: *Dzienniki z lat 1945—1968*. Opracował, wstępem i przypisami opatrzył D. Kadłubiec. Ustroń: Galeria „Na Gojach”.
- Świątkiewicz W., 2016: *O elementarnych pojęciach socjologii czyli poukładanym społeczeństwie*. W: *W kręgu myśli profesora Jana Szczepańskiego*. T. II. Red. D. Kadłubiec, E. Ogrodzka-Mazur, A. Kasperek. Cieszyn: Oficyna Drukarsko-Wydawnicza Akant, s. 43—48.
- Świątkiewicz W., red., 1993: *Spoleczne problemy Górnego Śląska we współczesnych badaniach socjologicznych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Trice H., Beyer J., 1985: *Using Six Organizational Rites to Change Culture*. W: *Gaining Control of Corporate Culture*. Ed. R. Kilmann et al. San Francisco—London: Jossey, Bass Publishers, s. 367—389.
- Turner B.A., 1971: *Exploring the Industrial Subculture*. London: The Macmilland Press Ltd.
- Turner V.W., 1974: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Harmondsworth: Penquin Book.
- Turner V.W., 2010: *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*. Przeł. E. Dżurak. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Walczak-Duraj D., 2016: *Niepewność i ryzyko jako główne ramy interpretacyjne współczesnych społeczeństw*. „Humanizacja Pracy”, r. 49, nr 1, s. 9—21.
- Walczak-Duraj D., 2017a: *Proces wykorzeniania z pracy w perspektywie społeczeństwa ponowoczesnego*. W: *W kręgu myśli Profesora Jana Szczepańskiego*. T. III. Red. D. Kadłubiec, E. Ogrodzka-Mazur, A. Kasperek. Cieszyn: Wydawnictwo Arka, s. 59—70.
- Walczak-Duraj D., 2017b: *Wartości etyczne w kulturze zarządzania organizacją*. „Humanizacja Pracy”, r. 50, nr 3, s. 9—26.
- Walczak-Duraj D., 2019: *Praca a nowe technologie. W kierunku transgresji etycznej i pracy nieodpłatnej w gospodarce cyfrowej*. „Przegląd Socjologiczny”, nr 3, s. 71—94.
- Westman C.N., 2011: *Contemporary Studies of Ritual in Anthropology and Related Disciplines*. “Reviews in Anthropology”, Vol. 40, s. 210—231.
- Woś R., 2020: *Czyści, że aż strach. Wywiad przeprowadzony z Johnem Danaherem*. „Tygodnik Powszechny”, nr 35, s. 26—29.

- Zacher L., 2013: *Transformacje świata i ludzi (próba rozpoznania i interpretacji)*. „Transformacje”, nr 1—2(76—77), s. 2—17.
- Zbiegień-Maciąg L., 1999: *Kultura w organizacji. Identyfikacja kultury znanych firm*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zimoń H., 1997: *Badania nad rytuałami i pojęcie rytuału*. „Collectanea Theologica”, t. 67, nr 3, s. 183—190.
- Znaniecki F., 1936: *Social Actions*. New York: Farrar & Rinehart, Inc.
- Zukin S., Dimaggio P., 1990: *Structures of Capital: The Social Organization of the Economy*. New York: Cambridge University Press.