

GÓRNOŚLĄSKIE STUDIA SOCJOLOGICZNE

SERIA NOWA

2022, TOM 13



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

GÓRNOŚLĄSKIE STUDIA SOCJOLOGICZNE

SERIA NOWA

2022, TOM 13

pod redakcją

Pawła Ćwikły i Krzysztofa Łęckiego

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2022

Redaktor naczelny: Wojciech Świątkiewicz

Zastępca redaktora naczelnego: Andrzej Kasperek

Rada Naukowa: Dieter Bingen, Krzysztof Frysztacki, Grzegorz Gorzelak, Zdzisław Krasnodębski, Kazimierz Krzysztofek, Joanna Kurczewska, Michał Lis, Peter Oliver Loew, Ewa Palenga-Möllenbeck, Andrzej Sadowski, Andrzej Sakson, Janusz Słodczyk, Paweł Starosta, Ondrej Štefaňák, Józef Styk, Marek Ziółkowski, Rudolf Žáček

Rada Redakcyjna: Krzysztof Bierwiazzonek, Marek Dziewierski, Sławomira Kamińska-Berezowska, Krzysztof Łęcki, Rafał Muster, Tomasz Nawrocki, Andrzej Niesporek, Sabina Pawlas-Czyż, Robert Pyka, Małgorzata Suchacka, Urszula Swadźba, Marek S. Szczepański, Piotr Wróblewski, Zbigniew Zagała

Redaktor statystyczny: Małgorzata Tyrybon

Sekretarz Redakcji: Justyna Kijonka
gss.redakcja@us.edu.pl

Adres Redakcji: Instytut Socjologii
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Bankowa 11
40-007 Katowice
tel. +48 32 359 1889
fax +48 32 359 2130

Spis treści

Wstęp (*Paweł Ćwikła, Krzysztof Lęcki*)

Literatura i sztuka jako problemy socjologiczne

Marcin Gacek: Socjolog, socjologia, komentarz (na tle twórczości francuskiego socjologa Raymonda Arona)

Mikołaj Woźniak: Współczesna powieść historyczna — stąd do starożytności

Krzysztof Sztalt: Pracowite dno sadzawki. Socjologia moralności a literatura piękna

Maria Banaś: Jednostki — postawy — struktura społeczna (na przykładzie wybranych bohaterów dystopijnych powieści Margaret Atwood)

Monika Gneciak: Saga *Zmierzch*, Internet i zmiana kulturowa. Uwagi z zakresu socjologii recepcji literackiej

Anna Barska: Kultura i sztuka ulicy w Maghrebie na przykładzie Algierii i Tunezji. Zarys problemu

Varia

Ondrej Štefaňák: Wiara, wierzenia i praktyki religijne młodzieży słowackiej w procesie przemian

Wojciech Patoń: Indywidualny i wspólnotowy wymiar modlitwy jako praktyki religijnej na przykładzie badań mieszkańców Górnego Śląska

Klaudia Słowik: Interdyscyplinarne wsparcie wychowanków w procesie usamodzielnienia — implikacje dla lokalnej polityki społecznej

Recenzja

Julita Makaro: Recenzja książki Marcina Dębickiego i Radosława Zenderowskiego pt. *Dlaczego Cieszyn (nie) jest stolicą Europy Środkowej? Idiosynkratyczne mniemania o charakterze miasta*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2021, ss. 248

Magdalena Sobocińska: Recenzja wchodzącej w skład serii Transcarpathica pracy zbiorowej pod redakcją dra hab. Łukasza Wróblewskiego, prof. AWSB pt. *Polsko-czeska współpraca transgraniczna w świetle wyzwań pandemicznych i postpandemicznych* (tom VIII)

Maria Banaś: Literatura, historia i socjologia. Recenzja książki Marcina Gacka *Ukaszanie Monomacha. Konflikt pomiędzy Rzeczpospolitą i Moskwą w latach 1648—1667*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2021, ss. 224

Z życia Instytutu Socjologii

Rafał Muster: Sprawozdanie z działalności Instytutu Socjologii za 2021 rok

Contents

Introduction (*Paweł Ćwikła, Krzysztof Łęcki*)

Literature and art as sociological problems

Marcin Gacek: Sociologist, sociology, commentary (against the background of the work of the French sociologist Raymond Aron)

Mikołaj Woźniak: Contemporary historical novel — from here to antiquity

Krzysztof Sztalt: The workful bottom of the pool. The sociology of morality and fiction

Maria Banaś: Individuals — attitudes — social structure (on the example of selected dystopian characters from Margaret Atwood's novels)

Monika Gneciak: *The Twilight* saga, the Internet and cultural change. Notes on the sociology of literary reception

Anna Barska: Street culture and art in the Maghreb exemplified by Algeria and Tunisia. Outline of the problem

Varia

Ondrej Štefaňák: Religious faith, beliefs and practices of slovakian youth in the process of change

Wojciech Patoń: Individual and community dimension of prayer as a religious practice on the example of research among Upper Silesians

Klaudia Słowik: Interdisciplinary support for school graduates in the process of becoming independent — implications for local social policies

Reviews

Julita Makaro: Review of Marcin Dębicki and Radosław Zenderowski's book *Why is Cieszyn (not) the capital of Central Europe? Idiosyncratic reflections on the character of the city*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2021, pp. 248

Magdalena Sobocińska: Review of a collection of essays, published in the Transcarpathica series, edited by Łukasz Wróblewski, PhD, professor of AWSB, *Polish-Czech cross-border cooperation in the light of pandemic-related and post-pandemic challenges* (volume VIII)

Maria Banaś: Literature, history and sociology. Review of Marcin Gacek's book *Ukaszanie Monomacha. Konflikt pomiędzy Rzeczpospolitą i Moskwą w latach 1648—1667*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2021, pp. 224

From the life of the Institute of Sociology

Rafał Muster: Report on the activities of the Institute of Sociology for 2021



Wstęp

Śląskie środowisko socjologiczne związane z badaniami społecznych aspektów literatury i sztuki ma już swoją liczącą trzy dekady tradycję — jeśli za jej początek uznać książkę Aleksandra Lipskiego i Krzysztofa Łęckiego *Perspektywy socjologii kultury artystycznej* wydaną przez Wydawnictwo Naukowe PWN w roku 1992 w prestiżowej serii *Metodologia Humanistyki* (składały się nań dwa studia — Aleksandra Lipskiego *Sztuka a rzeczywistość potocznego doświadczenia. Świat Artystyczny jako przedmiot analizy socjologicznej* i Krzysztofa Łęckiego *Literatura jako fakt społeczny. O niektórych socjologicznych osobliwościach współczesnej kultury artystycznej*). Lipski (zresztą po opublikowaniu książki *Elementy socjologii sztuki*)¹ oddalił się nieco od zainteresowań socjologią kultury artystycznej. Łęcki w ciągu trzech dziesięcioleci wydał trzy monografie z zakresu socjologii literatury (*Św. Gombrowicz. Zinstytucjonalizowane formy komunikowania o literaturze. Socjologiczna analiza zjawiska; Inny zapis. „Sekretny dziennik” pisarza jako przedmiot badań socjologicznych. Na przykładzie „Dzienników” Stefana Kisielewskiego; Według Tukidydesa. Rozważania socjologa literatury nad „Wojną peloponeską”*), a także dwa artykuły-hasła jej poświęcone — w *Encyklopedii socjologii* i w *Przewodniku encyklopedycznym. Literaturze polskiej XX wieku*. Tematyka socjologicznych aspektów literatury i sztuki odżyła w młodszym pokoleniu badaczy. I tak opublikowano kilka pozycji zwartych (Paweł Ćwikła: *Boksowanie świata. Wzryty ład społeczny na podstawie twórczości Janusza A. Zajdla; Region kultury. Stanisława Bieniasza bycie „u siebie”*; „Poznaj Żyda” — Antysemityzm wg Teodora

¹ A. Lipski, 2001: *Elementy socjologii sztuki. Problem awangardy artystycznej XX wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Atła 2.

Jeske-Choińskiego; Paweł Ćwikła, Monika Gneciak, Kazimiera Wódz: *Class and Cultural Narratives: The Upper Silesian Case*; Piotr Kulas: *Turniej garbów. Problematyka tożsamości w twórczości Witolda Gombrowicza i Czesława Miłosza*; Maria Banaś: *Współczesne dystopie. Socjologia w powieściach Margaret Atwood*; Marcin Gacek: *Ukąszenie Monomacha. Konflikt pomiędzy Rzeczpospolitą i Moskwą w latach 1648–1667* i — podsumowując — jeszcze kilkadziesiąt artykułów, których autorami są (oprócz wymienionych wcześniej) m.in.: Karolina Wojtasik, Marcin Hylewski, Barbara Lewicka (ta ostatnia na prace związane z badaniami społecznych ram rewolucji w malarstwie amerykańskim w latach 2019—2023 otrzymała stypendia Programu Fulbrighta i Fundacji Kościuszkowskiej).

Zdarzało się, że socjologiczne „czytanie” literatury pięknej stawało się elementem znacznie szerszej zakrojonych badań empirycznych, jak choćby w programie SPHERE: „Space, Place and the Historical and contemporary articulations of regional, national and European identities through work and community in areas undergoing economic Restructuring and regeneration” (program realizowano w latach 2007—2011 w ramach Siódmego Europejskiego Programu Ramowego; kierownikiem projektu była prof. zw. dr hab. Kazimiera Wódz). Założenia projektu odwoływały się do koncepcji struktury doświadczeń (*structure of feeling*) Raymonda Williamsa (*Marxism and Literature*, Oxford 1977) i pomysłów Johna Kirka (*Classifying Matters*, „The European Journal of Cultural Studies” 2005, Vol. 10). Zarysowano tam obraz i ewolucję literackich i filmowych przedstawień Górnego Śląska po roku 1945. Zwięzłe streszczenie tych opartych na lekturze badań znaleźć można w dwu artykułach podsumowujących kilkuletnie socjologiczne eksploracje².

Nie będzie przesadą stwierdzić, że prace śląskiego środowiska socjologów i socjologów literatury zyskały pewien rezonans w środowisku naukowym. I tak profesor KUL-u dr hab. Arkadiusz Jabłoński w studium z zakresu socjologii literatury powiada: „Wśród polskich opracowań socjologicznych, z zastrzeżeniem, że oparte są one na własnych koncepcjach analitycznych, szczególnie mi bliskie są te autorstwa przedstawicieli związanych z Uniwersytetem Śląskim — Krzysztofa Łęckiego, Pawła Ćwikły i Piotra Kulasa”³.

Na przedłożony czytelniczce/czytelnikowi numer „Górnośląskich Studiów Socjologicznych” poświęcony problematyce socjologii literatury i sztuki składają się szkice reprezentujące różne perspektywy socjologicznego spojrzenia na dzieła, w których obraz rzeczywistości uchwycony został w formie literackiej, czy też —

² Zob. P. Ćwikła, K. Łęcki, 2013: *Literatura jako symboliczna (re)prezentacja*. W: *Zapomniane miejsca, zapomniani ludzie. Restrukturyzacja ekonomiczna a zmiana kulturowa*. Red. K. Wódz. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”; Eidem: *Świat przedstawiony Górnego Śląska — reprezentacje symboliczne regionu w obrazach: od socrealizmu do realizmu magicznego*. W: *Zapomniane miejsca, zapomniani ludzie...*

³ A. Jabłoński, 2017: *Zarys realistyczno-krytycznej koncepcji socjologicznej analizy literatury*. „Roczniki Nauk Społecznych”, t. 9 (45) nr 4, s. 91—92.

mówiąc szerzej — artystycznej. Mamy tu więc do czynienia z wnikliwą interpretacją zarówno esejów poświęconych bieżącym stanom kultury [Marcin Gacek: *Socjolog, socjologia, komentarz (na tle twórczości francuskiego socjologa Raymonda Arona)*], jak i powieści, w których współczesność przybiera z jednej strony kostium historyczny (Mikołaj Woźniak: *Współczesna powieść historyczna — stąd do starożytności*), a z drugiej — ilustrowana jest za pomocą dystopijnych wizji przyszłości [Maria Anna Banaś: *Jednostki — postawy — struktura społeczna (na przykładzie wybranych bohaterów dystopijnych powieści Margaret Atwood)*]. Są teksty podkreślające poznawcze walory samych treści (*światów przedstawionych*) wybranych dzieł literackich (Krzysztof Sztalt: *Pracowite dno sadzawki. Socjologia moralności a literatura piękna*), jak również zwracające socjologiczną uwagę na środowiska ich odbiorców (Monika Gneciak: *Saga „Zmierzch”, Internet i zmiana kulturowa. Uwagi z zakresu socjologii recepcji literackiej*). Czytelnicy i czytelniczki niniejszego tomu znajdą w nim ponadto propozycję wyjścia poza bliski nam krąg kulturowy, przekraczającego jednocześnie granice pomiędzy sztuką wysoką/ elitarną a tą, dla której właściwym miejscem manifestacji jest domena przestrzeni publicznej (Anna Barska: *Kultura i sztuka ulicy w Maghrebie na przykładzie Algierii i Tunezji. Zarys problemu*).

Całość uzupełnia dział *Varia*. Tu P.T. czytelnicy/czytelniczki mają okazję zapoznać się z efektami tego, jak duchowemu bogactwu praktyk religijnych wybranych społeczności krytycznie przyglądają się socjologowie empirycy. Praktyczny wymiar nauk socjologicznych reprezentowany jest także przez propozycję rozwiązań konkretnego problemu z zakresu polityki społecznej.

Polecamy również część niniejszego tomu zawierającą recenzję, w której teksty na temat prac poświęconych — ogólnie rzecz ujmując — pograniczu polsko-czeskiemu dopełnia polemiczna refleksja nad książką spajającą problem z pogranicza literatury, socjologii i historii.

Paweł Ćwikła

 <https://orcid.org/0000-0001-6912-0324>

Krzysztof Łęcki

 <https://orcid.org/0000-0003-4676-0120>

LITERATURA I SZTUKA JAKO PROBLEMY SOCJOLOGICZNE



Marcin Gacek

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

 <https://orcid.org/0000-0003-3087-3999>

Socjolog, socjologia, komentarz* (na tle twórczości francuskiego socjologa Raymonda Arona)

Abstract: Marcin Gacek’s reflection on sociological commentary in this article has been inspired by the scientific achievements and sociological reflections of French sociologist Raymond Aron. In his work, Aron combines the reliability and sensitivity of description, directly related to his sociological research, with erudite style and a phenomenal sense of the social pulse characteristic of an outstanding observer who is scientifically engaged in commenting on present-day issues. The basic question that Gacek poses is, Is it possible to practice sociology while writing commentary?

Key words: sociology of politics, sociological commentary, sociologist as a commentator, engaged observer, social emotions

Raymonda Arona cechowały rzetelność i wrażliwość opisu, związanego bezpośrednio z jego badaniami socjologicznymi, połączone ze stylem erudycyjnym i fenomenalnym wyczuciem pulsu społecznego charakteryzującym wybitego *Widza i uczestnika* (Aron, 1992, *passim*). Tytuł tej książki można nazwać literacką formą określenia dotyczącego obserwacji uczestniczącej — naukowca profesjonalnie komentującego współczesność. Postawmy pytanie: czy pisząc komentarze, można uprawiać socjologię? Odpowiedź twierdząca opiera się na przekonaniu, że

* Tytuł nawiązuje do słów Dominique’a Woltona: „Jest Pan (Raymond Aron) jednak jednym z pionierów łączenia pracy naukowej z komentarzem politycznym. Czy myśli Pan, że będzie więcej przypadków takiej podwójnej aktywności wśród intelektualistów i uczonych uniwersyteckich?” (Aron, 1992, s. 302).

nie da się uprawiać socjologii, nie komentując historii czy współczesności. W tej perspektywie socjologia to ściśle naukowy komentarz interpretujący dynamikę zmian otaczającego nas świata. Jest on zgoła inny od np. analizy porównawczej historyczno-politologicznej (Burakowski, Gubrynowicz, Ukielski, 2021, s. 20). Idąc tym tropem, można dojść do wniosku, że tak jak nie każdy socjolog jest naukowcem, tak nie każdy komentarz socjologa jest naukową analizą rzeczywistości. Istnieją jednak pewne dystynkcje, które różnią ogląd socjologa od oglądu np. politologa czy historyka. Wydaje się również słuszne stwierdzenie, że nawet komentarz socjologa nienaukowca, jako zapis rzeczywistości uchwyconej wytrenowanym okiem, jest cennym przedmiotem badań. Już dzisiaj mamy autorów, którzy piszą tylko w świecie wirtualnym, a tym samym najszybciej docierają do odbiorcy w dobie szumu informacyjnego. Jaką metodą badać ten ulotny i dynamiczny obszar komunikacji? Najtrafniej próbuje **odkodować** ten interdyscyplinarny kalejdoskop obserwacji teoria „gatunków zmaconych” Clifforda Geertza (Geertz, 1997, s. 217).

Początki komentarza rzeczywistości społeczno-politycznej sięgają już czasów starożytnych. Opisy mechanizmów politycznych, działań dyplomatycznych, przebiegu wojen, zachowań ówczesnych społeczeństw, wzajemnego przenikania się różnych rzeczywistości społecznych i państw nie były suchymi zapisami historycznymi (choć są one przedmiotem badań archeologii, antropologii i historii). Należy zatem jasno zdefiniować, co rozumiemy pod pojęciem „komentarz socjologiczny”. To opis mechanizmów społecznych ujmowanych jako zmiany kulturowe, polityczne, ekonomiczno-społeczne formułowane i oceniane na bieżąco przez biorących w tych wydarzeniach udział komentatorów-socjologów. Trzeba je odróżnić od komentarzy niesocjologów posiadających wrażliwość socjologiczną. Choć wypada przy tym podkreślić, że także ich komentarze mogą być przedmiotem badań socjologicznych (jak np. w przypadku Maxa Webera). Na marginesie należy dodać, że takie komentarze mogą stanowić bogaty materiał badawczy dla socjologii historycznej lub socjologii literatury, nawet jeżeli ze względu na cenzurę były pisane — jak np. mowy Cycerona — aluzyjnie (por. Łęcki, 2012, s. 8), poprzez odwołanie do historii. W bliższych nam czasach np. Janusz Głowacki, współczesny dramaturg i scenarzysta, w swoich felietonach odwoływał się do historii Rzymu lub Szekspira tylko po to, by móc swobodnie komentować rzeczywistość PRL-u. Jego krótkie formy komunikacji mogą służyć za barwny zapis specyficznej epoki **realnego socjalizmu**. Posługiwanie się ironią i aluzją stawia socjologa badającego oparte na nich komentarze przed niełatwym zadaniem. Z jednej bowiem strony stosowanie tych środków wyrazu jest trudniejsze (zarówno od autora, jak i od czytelnika wymaga erudycji). Z drugiej zaś wydawać się może łatwiejsze, bo mącające odbiór cenzora i czytelnika — część odbiorców nie rozumiała aluzji, a więc podziwiała autora i zgadzała się z nim, co było przecież zamierzone.

Komentarzem socjologicznym mogą być felietony, eseje, szkice, także wydane w zbiorach. Trzeba do nich zaliczyć również pozycje książkowe będące całościowo-

wym komentarzem do określonego wycinka czasowego wydarzeń społecznych. Nie są nim — choć będące komentarzami — korespondencje, kroniki, zapisy mów, traktaty, dokumenty administracyjne czy prawne itd. Zajmijmy się komentarzami socjologizującymi, ale niebędącymi wytworem socjologów, aczkolwiek przez socjologów badanymi.

Opisy starożytnego państwa Chin zazwyczaj naznaczone były misją jednoczenia Państwa Środka (Buzan, Little, 2011, s. 236). Przekazy o życiu społecznym oraz wydarzeniach społeczno-politycznych Babilonu i Egiptu stworzone zostały przez nadwornych pisarzy, duchownych czy w szczególnym przypadku Chin przez konfucjańskich przedstawicieli humanizmu chińskiego — literatów. Powtórzmy za Zdzisławem Krasnodębskim:

Mimo to zdaniem jednego z najwybitniejszych znawców jego dzieła, Tenbrucka, jest to najważniejsze dzieło Webera. Nie *Wirtschaft und Gesellschaft* [...]. Nie jest nią także *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, choć ma ona znaczenie pierwszego przełomu, lecz właśnie *Zebrane rozprawy z socjologii religii*, szczególnie zaś ich teoretyczne fragmenty (*Vorbemerkung, Einleitung, Zwischenbetrachtung*). W nich zawiera się — zdaniem Tenbrucka — końcowy rezultat poznawczy, do jakiego doszedł Weber zajmując się tematem swego życia. Zrozumieć dzieło Webera można jedynie, gdy pojmie się treść zebranych rozpraw z socjologii religii (Krasnodębski, 2000, s. V).

Kronikarze skupiali się na tworzeniu oficjalnych kronik, które jak to wszędzie na dworach władców, stawały się nie tylko zapisem faktów, ale ich hagiograficznym opisem dla potomnych. Przeciwnieństwem kronik opatrzonych bogatym opisem są dokumenty Konfucjusza. Pomimo ich lapidarności i prostoty Weber na podstawie pism konfucjańskich dokonał — aktualnej do dziś — analizy socjologicznej stosunków społecznych panujących w starożytnych Chinach:

W najstarszych fragmentach klasycznych pism, łączonych z imieniem zmarłego w 478 r. przed Chrystusem [...] Konfucjusza, jako ich redaktora, można odnaleźć ślady stosunków panujących w epoce charyzmatycznych wojowniczych królów. Pieśni bohaterskie z „Księgi Hymnów (Shijing)” opiewają, podobnie jak eposy greckie i indyjskie, walczących na rydwanach władców. Jednak w swej masie nie głoszą już, jak eposy homeryckie czy germańskie, chwały indywidualnego czy w ogóle czysto ludzkiego bohaterstwa. [...] W odróżnieniu od świętych pism prawie wszystkich innych etyk rzuca się natychmiast w oczy brak jakiegokolwiek choćby potencjalnie „niestosownego” obrazu. Najwidoczniej przeprowadzona tu została systematyczna puryfikacja tekstów, ta zaś mogła być charakterystycznym dokonaniem Konfucjusza. Pragmatyczna przeróbka dawnych przekazów annalistyki, dokonana przez urzędową historiografię i literatów, wykraczała po za ramy

paradygmatyzacji przedsięwziętej przez kapłanów w „Starym Testamencie”, jak choćby w „Księżdzie Sędziów” (Weber, 2000, s. 129).

Warto wspomnieć, że tradycja konfucjańska starała się nadać kronikom absolutnie purystyczny i faktograficzny charakter, co znalazło odzwierciedlenie w interpretacji historycznej. Kronika Konfucjusza zawiera najbardziej suche i rzeczowe — pod tym względem porównywalne np. z asyryjskimi protokołami klinowymi badanymi przez antropologów i socjologię historii — wyliczenia kampanii wojennych i ekspedycji karnych przeciwko rebeliantom. Jeśli Konfucjusz rzeczywiście — jak przekazuje tradycja — wypowiedział owo zdanie, że istotę jego myślenia szczególnie wyraźnie dojrzeć można w tym właśnie dziele, to należałoby się wówczas zgodzić z opinią tych chińskich i europejskich uczonych, którzy za najbardziej charakterystyczny rys tegoż dzieła uznają właśnie tę systematyczną, pragmatyczną korekturę faktów pod kątem ich „stosowności”.

Weber opisuje socjologicznie również opozycję do konfucjanizmu. Interesuje go także realny wpływ ruchów religijnych na współczesną im rzeczywistość społeczną. „Nie interesuje on [Laozi; Li Er; Li Dan — M.G.] nas tutaj jako filozof. Interesuje nas jego stanowisko i oddziaływanie socjologiczne” (Weber, 2000, s. 187). Uważni czytelnicy Webera nie dali się zwieść modnym teoriom głoszonym w latach 90., według których po otwarciu się Pekinu na wolny rynek padnie reżim komunistyczny. Warto czytać klasyków. Niemiecki uczone również Stary Testament traktował jako traktat polityczny — wskazujący na dążenia ekspansywne narodu wybranego — który jednocześnie jest wyborem źródłem komentarza politycznego z zakresu socjologii stosunków międzynarodowych i socjologii religii żydowskiej. Aron w *Les étapes de la pensée sociologique* Weberowską socjologię religii Chin, Indii i starożytnego judaizmu określił jako szkic socjologii komparatystycznej wielkich religii w ujęciu Weberowskiej metodologii aksjologicznej (Aron, 2002, s. 542)¹. Socjolog niemiecki traktował święte pisma i zapisy annalistyczne wielkich religii jako źródło informacji o fundamentach socjopolitycznych i ekonomicznych dawnych cywilizacji. Stają się one w jego socjologii platformą do historycznych badań porównawczych oraz skomplikowanego eksperymentu intelektualnego (Aron, 2002, s. 543), polegającego na analizie praw obywatelskich w prymitywnych społeczno-

¹ Aron niewątpliwie przyczynił się do popularyzacji socjologii Webera, m.in. poświęcając niemieckiemu naukowcowi ostatni rozdział w swojej książce *Les étapes de la pensée sociologique* [*Etapę myśli socjologicznej*]. Na szczególne podkreślenie w kontekście wpływu Arona na zrozumienie twórczości Webera zasługuje pierwsza książka francuskiego socjologa, wydana w 1935 roku pt. *La sociologie allemande contemporaine* [*Współczesna socjologia niemiecka*], w której cały trzeci rozdział został poświęcony Weberowi. W wydaniu tej publikacji z września 2007 roku autorzy przedmowy — zatytułowanej *Raymond Aron, L'Allemagne et Max Weber. Une étape de la sociologie française* [*Raymond Aron, Niemcy i Max Weber. Etap socjologii francuskiej*] — Serge Paugam i Franz Schultheis podkreślili fakt szczególnego wpływu Arona na odbiór myśli Webera.

ciach izraelskich. Pozwoliło to określić starożytną tradycję obywatelską cywilizacji judeochrześcijańskiej jako inną od helleńsko-rzymskiej. W tym zakresie dzieła zebrane socjologii religii Webera można postrzegać jako socjologiczne analizy pism i praktyk religijnych oraz ich wpływu na złożone stosunki społeczne w czasach historycznych.

Wybitny sinolog w sporze z Weberowską interpretacją konfucjanizmu podkreśla, że to właśnie znaczenie, jakie Weber przypisywał ideom, pozytywnie odróżnia jego stanowisko od współczesnej socjologii, która najczęściej usiłuje wyjaśnić ludzkie działanie jedynie przez materialne czynniki. Weber rozumiał „**socjologię jako badanie ludzkiej kreatywności w jej różnych kulturowych formach. Czy w ten sposób nie został sformułowany raz na zawsze właściwy program socjologii?** [podkr. M.G.]” (Krasnodębski, 2000, s. X).

Przywołane powyżej dokumenty, choć bogate w materiał badawczy, nie są oczywiście komentarzami socjologicznymi *sensu stricto*, a już na pewno nie były pisane przez socjologów. Ale można uznać je za komentarze presocjologiczne, niosą bowiem ładunek obserwacji społecznej. Współcześnie funkcję opisu rzeczywistości obok klasycznych form zapisu (np. prace naukowe) pełnić mogą eseje, felietony bądź komentarze regularnie publikowane w gazetach codziennych czy tygodnikach (w czasach starożytnych były to pamiętniki, raporty, kroniki czy też książki będące świadectwem na temat roli jednostki i społeczeństwa). Nie ma wątpliwości, że tego typu komentarze są formą kultury opisującej współczesne społeczeństwo.

Zupełnie inną od konfucjańskiej była narracja poetycka pieśni Homera. *Iliada* czy *Odyseja* przekazywane ustnie, niemające żadnych ambicji naukowych, były i są skarbnicą wiedzy o czasach przedstarożytnych — jeśli za starożytne przyjmujemy czasy od Talesa; były takie dla Herodota i innych; są i pozostaną takimi dla współczesnych badaczy, nie tylko historyków. Wkład kulturotwórczy (w tym religiotwórczy) i historiozoficzny **greckiego pieśniarza** w kontekście opisywanych skomplikowanych mechanizmów władzy był dokładnie taki sam dla Grecji jak Konfucjusza dla Chin (Weber, 2000, s. 183). Komentarzem korespondenta starożytności (Kapuściński, 2004, s. 73—77) były *Dzieje* Herodota. Są one zapisanym kodem korzeni cywilizacji zachodniej. Niewątpliwie w naszym kręgu cywilizacyjnym to historycy byli pierwszymi komentatorami społeczno-politycznymi o niepodważalnej wrażliwości socjologicznej, pośród których palmę pierwszeństwa należy oddać Tukidydesowi.

Grecki historyk prosi się o dłuższą analizę z kilku powodów. *Wojna peloponeska* to pierwszy klasyczny, naukowy komentarz społeczno-polityczny cywilizacji zachodniej. Aron — francuski socjolog, a zarazem wielki komentator — który starcie Ateńczyków ze Spartą porównywał do I i II wojny światowej (zwanym przez niego *wojnami niemieckimi*), pretendował do miana Tukidydesa XX wieku,

jak pisał Émile Perreau-Saussine (2003, s. 617). Dzieło wielkiego Ateńczyka jest przedmiotem analiz nie tylko historyków, lecz także socjologów (Aron, 2011, s. 127—159), filozofów polityki (Łagowski, 2008, s. 15—28) oraz badaczy stosunków międzynarodowych (Buzan, Little, 2011, s. 228). Mimo że Tukidydes żył tysiące lat przed powstaniem socjologii, jego komentarz można zaliczyć do komentarzy socjologicznych. Dlaczego? Socjolog Krzysztof Łęcki w artykule *Tukidydes jako (pre)socjolog. Prolegomena* wprost uznaje Tukidydesa za — co prawda specyficznego, ale jednak — socjologa:

W niniejszym przypadku zajmować nas będzie jedno dzieło jednego autora — *Wojna peloponeska* Tukidydesa. A w nim zajmował mnie będzie Tukidydes jako socjolog. Bo, co chciałbym wykazać, był Tukidydes socjologiem w tym znaczeniu, że doszukać się można w jego dziele socjologicznych implikacji, takich jakie Herbert Blumer odnalazł w pismach George’a Herberta Meada, a które znaleźć można także w dziełach niektórych wybitnych pisarzy/literatów [...] (Łęcki, 2011, s. 279).

Łęcki zresztą rozszerza tę myśl w monografii z zakresu socjologii literatury (Gacek, 2020, s. 233) zatytułowanej *Według Tukidydesa* (Łęcki, 2019, s. 77—90). Autor *Wojny peloponeskiej* z socjologiczną wrażliwością zauważa, jak nieznana zaraza (sam również zachorował) wykazała labilność i kruchość szkieletu państwa i społeczeństwa, tzn. reguł prawnych, obyczajowych i religijnych. Taki opis wykracza poza zapis historyczny. Innym czynnikiem złamania reguł współżycia społecznego była i jest wojna. Dla Arona, komentującego Tukidydesa, rozdział piąty książki *Dimension de la conscience historique [Wymiary świadomości historycznej]* — pozostaliśmy przy tłumaczeniu zaproponowanym przez Łagowskiego — *Thucydide et le récit historique [Tukidydes i narracja historyczna]* (Łagowski, 2008, s. 179) był momentem przełomowym w odchodzeniu od analizy historycznej w stronę socjologii. Jak pisze Perrine Simon-Nahum:

Następnie [książka *Dimension de la conscience historique [Wymiary świadomości historycznej]* — M.G.] pozostawiła ślady domyślne, umieszczając w centrum myśli Aronowskiej tematy, które zostaną później rozproszone po różnych częściach dzieła i przygotują przejście **od analizy historycznej do socjologii** [podkr. M.G.] (Simon-Nahum, 2011, s. 21).

Z perspektywy socjologicznej Tukidydesa można traktować jako **obserwatora zaangażowanego politycznie** i interpretującego ówczesne relacje polityczno-społeczne w oparciu o indywidualną i subiektywną obserwację (dzisiaj takiej obserwacji możemy dokonać przy wykorzystaniu metody socjologicznej, jaką jest obserwacja uczestnicząca). „Jego przekaz jako pierwszy w pełni świadomie opiera się na założeniu, że rzeczywistość sama w sobie jest najciekawsza” (Kimla,

2009, s. 54). W tym też tkwi podobieństwo pomiędzy Grekiem i komentującym go XX-wiecznym Francuzem-socjologiem. Omawiany rozdział piąty jest na wskroś socjologicznym komentarzem socjologa-intelektualisty do komentarza historyka-polityka. Tukidydes i Aron, pomimo dzielących ich tysiący lat, zwalczali demagogię w demokracji (Miodek, 2017, s. 35). Na marginesie przeprowadzanych tu rozważań warto w tym miejscu powtórzyć w kontekście współczesnego kryzysu demokracji: warto czytać klasyków. *Wojnę peloponeską* można potraktować jako pierwszy komentarz socjologiczny w formie publikacji zwartej również z tego powodu, że choć nie jest wspomnieniem ani dziennikiem, to Tukidydes został zaliczony do grona memorialistów (Stempowski, 1984, s. 195).

Po komentarzach historycznych możemy wyróżnić komentarze filozoficzne Platona i Arystotelesa, którzy tak jak Tukidydes byli dziećmi wojny peloponeskiej. Filozoficzne dialogi Platona są zapisem na temat relacji społecznych, a co najważniejsze — filozoficznym komentarzem czasów mu współczesnych. Niosą w sobie treści gotowe do badań dla socjologii historycznej. Komentowanie ewolucji stosunków społecznych na kanwie porównań przeszłości i teraźniejszości widać w *Prawach*. Obok zasady mówiącej, że narastające nierówności ekonomiczne są przyczyną niepokojów społecznych, Platon przewidział (dokładnie tak, jak powinien to zrobić socjolog) rozwój prawa jako wszechogarniającego i porządkującego relacje społeczne systemu (Kozłowski, 1997, s. 6).

Uczeń Platona Arystoteles w swoich dziełach tworzył opisy socjologiczne. Na użytek tego opracowania przykładem wkładu Arystotelesa we współczesną socjologię niech będzie analiza genezy pojęć *obywatel* i *społeczeństwo obywatelskie* dokonana przez Marię Magoską w książce *Obywatel w procesie zmian* (Magoska, 2001, passim), która zaczyna się od definicji pojęcia *obywatel* Arystotelesa. Również Jacek Raciborski odwołuje się do na wskroś socjologicznej definicji państwa Arystotelesa: „Państwo więc to wspólnota organiczna i etyczna, ale organiczna w innym sensie niż — na przykład — społeczność pszczół” (Raciborski, 2011, s. 20). Z kolei Jerzy J. Wiatr, opisując Arystotelesowską teorię organicystycznego społeczeństwa oraz koncepcję demokracji, pisze wprost, że Arystoteles postępuje jak współczesny socjolog polityki, i przypisuje Stagiryście pierwsze socjologiczne określenie przesłanek skutecznie funkcjonującej demokracji, tzn. oparcie jej na klasie średnio zamożnych. Socjolog polityki zwraca uwagę, że Arystoteles nie działał w próżni, bo wcześniej pisali o tym myśliciele Wschodu, zwłaszcza w Indiach (Wiatr, 1999, s. 23). Należy dodać, że dzieła Platona i Arystotelesa powinny być zawsze czytane wraz z *Wojną peloponeską* (Auden, 1988, passim). Dzieło filozoficzne można lepiej zrozumieć, gdy zostało opatrzone komentarzem socjologiczno-historycznym ukazującym społeczne tło pracy i życia filozofa. Monteskiusz, przed swoją podróżą do Anglii, która miała fundamentalne znaczenie dla jego koncepcji trójpodziału władzy, pozostawał pod wpływem *Polityki*. W tym czasie stworzył sześć ksiąg (II—VII) *O duchu praw*. Tak o tym fakcie pisze Aron:

Monteskiusz je napisał przed swoją podróżą do Anglii, w tym czasie był pod przemożnym wpływem klasycznej filozofii polityki. W tradycji klasycznej *Polityka* Arystotelesa była pozycją kardynalną. To, że Monteskiusz napisał pierwsze księgi z *Polityką* Arystotelesa u boku, nie budzi cienia wątpliwości (Aron, 2002, s. 31, tłum. własne).

Do komentarzy społecznych, będących przedmiotem badań socjologów, będą zaliczać się pisma filozofów i historyków rzymskich, z wyjątkiem Cezara, którego trzeba określić mianem autohagiograficznego komentatora polityczno-militarystycznego, podobnie jak piszącego dwa tysiące lat później polityka Winstona Churchilla, niestroniącego od militarystycznych opisów i porównań — co nie stoi na przeszkodzie, by poddać je analizie socjologicznej. Historyczne badania historyka Polibiusza, zawarte w *Dziejach* — które „[...] na gruncie socjologicznej analizy społeczeństwa będą inspiracją dla teorii rozwoju społecznego, teorii zmiany społecznej czy teorii ewolucji” (Solecki, 2000, s. 61) — wraz z obserwacją rzeczywistości, doprowadziły Polibiusza do apoteozy współczesnego mu ustroju Rzymu.

Kolejnym krokiem na drodze specyficznej **ewolucji komentatorskiej** są komentarze prawno-doktrynalne. Pisząc o komentarzach prawnych, nie mamy na myśli korporacyjnych casusów, komentarzy sądowych, czyli form komunikacyjnych zastrzeżonych dla świata prawniczego. Dokumenty prawnicze są nie tylko przedmiotami badań, lecz także artefaktami służącymi do określenia np. typu rządów. Mogą również być pomocne w prowadzeniu analiz meandrowych sofistycznego sposobu sprawowania władzy poprzez tworzenie zapisów normatywnych w okresie bizantyjskim, pod którego wpływem tworzyły się zachodnioeuropejskie dokumenty spisywane przez pisarzy sądowych czy notariuszy.

Klasycznemu rzymskiemu prawu obce było całkowicie właściwe dokumentowanie dyspozycji [...]. Potem oczywiście dokument jako nośnik praw zarówno w formie papieru na zlecenie, jak i na okaziciela, upowszechnił się niezwykle szybko, czyli właśnie, co zdumiewające, w okresie [VII wiek — M.G.], w którym intensywność obrotu była, w porównaniu z klasyczną starożytnością, wedle naszych wyobrażeń zdecydowanie ograniczona. A zatem, jak się zdaje, technika prawna szła tu, jak i często gdzie indziej, własnymi drogami. **Rozstrzyga-
jące było przy tym naturalnie to, że gdy przestało istnieć jednolite prawo,
to strony zainteresowane z centrów handlowych i ich wyłącznie technicznie
wykształceni notariusze przesądzali o toku ewolucji, a notariat pozostał jed-
nym nośnikiem antycznej tradycji prawa handlowego i twórczo ją rozwijał** [podkr. M.G.] (Weber, 2002, s. 517).

Nawet jeśli ocena wpływu notariuszy z przeszłości na ewolucję dokonaną przez Webera jest trochę na wyrost, to podkreśla on znaczenie rozwoju techniki sporzą-

dzania dokumentów użytkowych jako nośnika informacji o społeczeństwie. Na wspomnienie zasługują również komentujący teksty *dictatores*, którzy „[...] specjalizowali się — jako autorzy wzorcowych pism kancelaryjnych — w organizowaniu urzędowej korespondencji. Chętnie pełnili też funkcje publiczne związane z administrowaniem sprawami niewielkich państweczek. Byli też na ogół, jak moglibyśmy dziś powiedzieć, profesjonalnymi intelektualistami — znawcami tekstów, interpretatorami, komentatorami” (Filipowicz, 2003, s. 147). To domena socjologii prawa (Weber, 2002, s. 488—649). Bliższym naszego zainteresowania byłby komentarz społeczno-kulturowy filozofii czy doktryny prawnej, jak np. komentarz do praw Hammurabiego (Klima, 1957, s. 119—321). Choć jest on niezbędny do wytłumaczenia charakteru kodeksu w oparciu o opis społeczeństwa starobabilońskiego, ówczesnej instytucji małżeństwa czy stosunków majątkowych w Babilonie — co samo w sobie jest niezwykle interesujące z punktu widzenia socjologii historii — to nie spełnia on postulatu komentowania współczesności przez uczestnika i obserwatora wydarzeń. A takimi prawnikami-politykami-obszernymi byli na pewno wspomniani wcześniej Cynceron czy Seneka. Ich podobieństwo polega nie tylko na tym, że obaj byli filozofami i pisarzami, ale przede wszystkim na tym, że byli prawnikami, a także na tym, że obok dzieł filozoficznych — a w przypadku Seneki literackich — pozostawili po sobie olbrzymią korespondencję, jak również filipiki czy satyry, które były przewrotnym komentarzem współczesnych im czasów. Wiele pism Cyncerona było poświęconych implementacji starych praw i obyczajów do nowej rzeczywistości i przyszłości (Sylwestrzak, 1997, s. 90). Kryzys republiki obserwowany przez Marka Tulliusza był nie tylko tłem, ale i zaczął być jego refleksji dotyczącej republiki jako ustroju. Jego bieżące analizy republiki rzymskiej oddziaływały na przyszłe pokolenia. „Recepcja Cyncerona zainspirowała wielkie przemiany wyobrażeń politycznych w nowożytnej Europie” (Filipowicz, 2003, s. 67). Listy Seneki pozwalają dzisiaj poznać nie tylko jego poglądy dotyczące państwa i ludzi, lecz także jego socjologiczną wyobraźnię. Dla Seneki zwykłe, codzienne przeżycia były okazją do podejmowania głębokich analiz i refleksji wybiegających poza chwilę bieżącą (Stabryła, 1989, s. 26).

Jeszcze innym przykładem literacko-historycznego komentarza prawnika jest *Historia Kościoła* Hermiasza Sozomena. Adwokat bizantyjski (Zieliński, 1980, s. 12), pisząc lekko i barwnie, dokonał interpretacji dziejów Kościoła, z niezwykłą dokładnością odwzorowując ówczesne stosunki społeczne. Jeszcze ciekawszym przypadkiem są komentarze glosatorów (Filipowicz, 2003, s. 115—116) do klasycznych tekstów prawnych. Co prawda są one wykładnikami prawniczymi, ale ich wpływ na racjonalność polityczną wymaga ujęcia ich jako wkład w uniwersalną naukę. Na marginesie należy zauważyć, że postglosatorzy przeszli do historii prawa jako szkoła komentatorów (Kuryłowicz, Wiliński, 2008, *passim*). Dla socjologa będzie istotny sposób, w jaki wymieniony historyk i prawnik opisuje arianizm, tak by nie popaść w kolizję z współczesnymi mu decydentami. Komentarze prawnicze —

w których, często w publikacjach medialnych lub zwartych, prawnicy, posługując się swoją wiedzą prawniczą, interpretują bieżące problemy — są obecne także współcześnie. Za jednego z tego typu komentatorów można uznać prof. Wiktora Osiatyńskiego.

Brak komentarzy politycznych czy filozoficznych jest świadectwem regresu myśli społeczno-politycznej oraz ugruntowaniem monokultury wynikającej z dominacji wiary w wiekach średnich. Nie świadczy to wszak o braku spuścizny kulturowej w tym ciągle odkrywanym na nowo okresie historii cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Jednakże pomiędzy VIII a IX wiekiem w piśmiennictwie europejskim próżno szukać śmiałych i oryginalnych komentarzy. Podkreśla to rolę dokumentów jako zapisu nie tylko faktów, lecz także tła społeczno-intelektualnego. Na przełamanie **niemocy** średniowiecza w sferze intelektualnej mieli wpływ znakomici **komentatorzy arabscy**, którzy pod tym mianem wdarli się do historii nauki i literatury światowej. Awicenna i Awerroes tworzą swoje oryginalne koncepcje, komentując Arystotelesa. Nie można nazwać tego komentarzem filozoficznym, bo takie pojęcie należy zarezerwować dla klasycznych filozofów, takich jak św. Tomasz z Akwinu czy Spinoza lub Grocjusz. Awicenna i Awerroes są islamskimi komentatorami-intelektualistami.

Renesansowym myślicielem, na którego przemożny wpływ (Strauss, 2009, s. 173) miał *Wielki Komentator* (Corbin, 2002, s. 337) Awerroes, był Machiavelli (1984, passim). Być może jest to jeden z powodów odejścia Florentczyka od filozofii całościowej i zajęcia się tylko polityką. Pisząc *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza* oraz *Historie Florenckie*, odwołuje się on do historii po to, by zupełnie zmienić postrzeganie władzy i polityki. *Księżę* to nie tylko katalog umiejętności władcy, ale zapis renesansowej polityki europejskiej oraz ponadczasowy postulat budowania stabilnego państwa na fundamencie niepodważalnej praworządności. Machiavelli to trzeci historyk-polityk w triadzie, którą tworzy z Tukidydesem i Polibiuszem (Kimla, 2009, s. 144—145). Utylitarne podejście Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a czy Hugo Grocjusza i innych — szukających skutecznych sposobów zapewnienia efektywnej i bezpiecznej organizacji państwa lub prawa międzynarodowego — było następstwem przełomu w definiowaniu polityki przez florenckiego dyplomata, na miarę odkryć Mikołaja Kopernika. Wybitnymi komentatorami rzeczywistości byli socjologowie Max Weber i Wilfredo Pareto. Aron zaliczył ich do grona własnych nauczycieli.

Pareto wprowadził zupełnie inny klimat intelektualny niż Émile Durkheim. W swoich analizach był logiczny, a jednocześnie w centrum swojej teorii stawał działania pozalogiczne (teoria nieracjonalnego działania). Matematycznie ścisły tam, gdzie to możliwe. Pozalogiczny tam, gdzie to konieczne. Pareto łączył w sobie logikę umysłu ścisłego oraz zrozumienie ludzkich słabości, ważnych również z punktu widzenia ekonomii. Ekonomista opierający się tylko na matematyce i niebiorący pod uwagę „czynnika ludzkiego” tworzy iluzję wiedzy na własny użytek. Włoski socjolog, ekonomista i komentator (Stefaniuk, 2001, s. 17) rzeczywistości

pozostawił po sobie nie tylko dzieła naukowe, lecz także komentarze polityczno-ekonomiczne, które również składają się na 30 tomów *Œuvres complètes*. Czy można je ot tak oddzielić od nauki? Jak pisze socjolog Małgorzata Stefaniuk:

Jeszcze przed napisaniem dzieł ekonomicznych i socjologicznych V. Pareto dał się poznać jako komentator polityczny, pisząc i publikując w latach 1889—1893 ponad 160 artykułów skierowanych przeciwko polityce lewicowego włoskiego rządu. I znów można podkreślić [...], że są w tych artykułach obecne podstawowe elementy Paretowskiej socjologii. Szczególnie w publikowanych od 1890 r. na łamach „Journal des économistes” — *Lettre d’Italie* można zauważyć, jak dojrzewała myśl Pareta (Stefaniuk, 2001, s. 17).

Socjolożka prawa w swojej dysertacji używa pojęcia *komentarz polityczny*. Można jednak przyjąć, że odwołuje się do definicji polityki rozumianej jako działania celowe, zorganizowane. Skąd takie przypuszczenie? Bo już po chwili dodaje, jakie — na wskroś socjologiczne — problemy zaprzętały umysł włoskiego naukowca:

Pojawiły się w nich idee, które zostały rozwinięte w późniejszych pracach. [...] porusza w nich zagadnienia dotyczące wierzeń, władzy, klas, społecznej kontroli i zmian społecznych. V. Pareto poprzez pryzmat tych politycznych komentarzy poruszających najistotniejsze problemy swoich czasów jawi się jako przede wszystkim obrońca wolnego rynku, wolnej konkurencji i swobody obywateli przed ingerencją rządu. Pragnie przekonać czytelników, że to właśnie polityka leseferyzmu, a nie interwencjonizm państwowy, przyczynia się do ogólnego dobrobytu społeczeństwa. Gani rząd za błędne, jego zdaniem, posunięcia wyrażające się we wprowadzaniu ceł, przyznawaniu praw monopolowych wielkim korporacjom, tworzeniu barier przeciwko wchodzeniu nowych firm na rynek i popieraniu wysokich płac dla rolników i robotników. [...] W *Lettre d’Italie* zastanawia się również nad zagadnieniem grup nacisku działających w różnych krajach. Są one najbardziej zorganizowane, jego zdaniem w Stanach Zjednoczonych, mniej w Europie. Uważa, że ciekawe i pożyteczne byłoby przeprowadzenie studiów nad środkami, jakich grupy te używają, aby osiągnąć zamierzone rezultaty (Stefaniuk, 2001, s. 17—18).

Na podkreślenie zasługuje sposób, w jaki tworzył Pareto najpierw komentarze dotyczące pogranicza socjologii polityki, socjologii organizacji społecznych oraz kwestii ekonomicznych i ustrojowych, a potem rozwinięcie poruszanej problematyki w innych pracach naukowych. Przedstawiciel psychologizycznej socjologii przeszedł do historii jako bardzo kontrowersyjny naukowiec, przede wszystkim jednak jako komentator rzeczywistości, krytyk postępu, demokracji i liberalizmu. Radykalizm jego ocen otaczającej rzeczywistości co prawda nadał mu nieprzychylny

przydomek *Marks faszyzmu*, ale jednocześnie radykalna bezkompromisowość pozwalała mu obalać różnego rodzaju mity, jak choćby ten, że rewolucja znosi nierówności i prowadzi do sprawiedliwości. Swojemu zmysłowi obserwacji zawdzięczał dostrzeżenie swoistego **oscylatora społecznego**, jakim w istocie jest permanentna wymiana elit. Był naturalnie dzieckiem swojej epoki, co potwierdza ścieżka naukowa chociażby jego adwersarza Gaetano Moski: zachwyty nad teorią elit.

Komentując rzeczywistość, bazował na swoich metodycznych i matematycznie ścisłych badaniach. Należy do tego samego nurtu komentujących swoje czasy co Monteskiusz czy Alexis de Tocqueville, a jego niechęć do zmieniającej się rzeczywistości wpływała bezpośrednio z obserwacji i wyników badań naukowych. Jego ścisły umysł syntetyzował różnorodność mechanizmów otaczającego go społeczeństwa. Aron wysoce cenił tę umiejętność socjologicznej syntezy, która oddziaływała na Paretowskie komentarze. Psychologizm w socjologii został obalony. Ale racjonalizm i teoria elit Pareta przetrwały krytykę ze strony np. socjologii amerykańskiej. Na przykład jego twierdzenie, że walka o władzę jest siłą dynamizującą procesy społeczne, jest wciąż aktualne. Podobnie jak za jego czasów, również dzisiaj można scharakteryzować współczesne społeczeństwa przez pryzmat ich elit, zwłaszcza elity rządzącej, tzn. nie tych, którzy mienią się rządzącymi, ale tych, którzy mają realny wpływ na władzę. Aktualny do dzisiaj jest odkryty przez Pareta paradoks polegający na tym, iż wśród beneficjentów systemu (w jego przypadku burżuazji, w naszym: elity finansowej) znajduje się tak wielu autentycznych rewolucjonistów i równie dużo hipokrytów. Czy po prawie stu latach od śmierci Pareta zmieniło się coś w stwierdzeniu, że socjolog (oczywiście jeśli nie jest ideologiem) musi przyznać, iż w każdym społeczeństwie istnieje bardzo nierówny podział dóbr, a szczególnie niesprawiedliwy jest podział prestiżu i władzy wynikających z różnicy we wpływach politycznych? W tym pesymistycznym, ale jak wskazuje historia, ponadczasowym stwierdzeniu zmienia się jedynie nazwa nierówności i jej natężenie (Aron, 2002, s. 461)

Pesymistą był również Weber (Gacek, 2018, s. 175). Ten pesymizm jest widoczny u wszystkich, którzy obalali mity i iluzje związane z nowinkami ideologicznymi. Weber w swoich dziełach był komentatorem rzeczywistości, o czym było wspomniane wcześniej, przy wspomnieniu jego dzieł z zakresu socjologii religii. Sam czytał i analizował uważnie komentarze myślicieli starożytnych. O nim jako socjologu napisano tak wiele, że wystarczy tylko zwrócić uwagę na kilka szczegółów znaczących dla tematyki niniejszego artykułu. Każdy, kto wczytał się w *Gospodarkę i społeczeństwo*, może dostrzec nie tylko genialnego erudyty, socjologa, prawnika i obserwatora rzeczywistości, lecz także komentatora. Koncepcja panowania, analiza prawa w kontekście wpływu rządzących na rządzonych itp. Idąc za Aronem — którego sposób uprawiania socjologii jest zarówno inspiracją do dokonywanej tutaj (i nie tylko) analizy komentarzy socjologicznych, jak i przyczynkiem metodologicznym do analiz komentarzy socjologów — można wybrać spośród bogatej spuścizny

Weberowskiej jedną zasadę wskazującą nie tylko na uniwersalizm jego socjologii, ale i na metodę poszukiwania odpowiedzi na wciąż aktualne pytanie: jak połączyć doświadczenie przeszłości z wyciąganiem wniosków w teraźniejszości bez popadania w prymitywny historycyzm? Tą zasadą, na której bazuje myśl Webera, jest ściśle powiązanie przyczynowości historycznej z przyczynowością socjologiczną. W czym wyraża się ta nierozzerwalna więź? W pojęciu prawdopodobieństwa czy też szansy na zaistnienie danego zjawiska społecznego. Czy sytuacja zewnętrzna i wewnętrzna Francji mogła sprowokować rewolucję we Francji 1848 roku? Jakie mechanizmy przyczyniły się do wybuchu I wojny światowej? Co przesądza o możliwości wybuchu konfliktu? Decyduje o tym stopień wypełnienia możliwości zaistnienia warunków wstępnych do ich wystąpienia (Aron, 2002, s. 571).

Czy dzisiaj możemy zastosować tę samą metodę? Oczywiście. Wystarczy zadać sobie np. pytanie: jakie warunki musiały być spełnione, by doszło do wybuchu terroryzmu fundamentalistów islamskich w Europie oraz agresji Rosji na Ukrainę? Czyż nie nad tym „głowią” się naukowcy z zakresu bezpieczeństwa, socjologii, politologii i historii, ale też dziennikarze i publicyści? Czyż dyskusja nie toczy się na łamach prasy, felietonów telewizyjnych i na portalach społecznościowych? Aronowi pobyt w Niemczech przyniósł dwa doświadczenia, które dogłębnie wpłynęły na jego życie. Pierwszym była narodowosocjalistyczna rewolucja. Ujrzał nazistowską, zbrodniczą i totalitarną, „gębę” hitleryzmu dużo wcześniej niż inni, którzy w brunatnych szeregach widzieli początkowo gniewne oblicze narodu skrzywdzonego traktatem wersalskim. Dzięki tej obserwacji (w tamtym okresie nawet Żydzi się samooszukiwali) ostrzegał przed kohortami SA i SS. Aron w czasie wojny schronił się w Wielkiej Brytanii, gdzie zachwyił się wolnością liberalizmu w jego czystej postaci (dzisiaj — w dobie powszechnie panującego i dominującego debatę publiczną **potworka** pojęciowego: liberalno-lewicowy — musimy go nazwać liberalizmem konserwatywnym). Tym, co odróżni go jako prawdziwego intelektualistę od quasi-wykształconych mędrków, będzie umiejętność jasnej analizy i uniwersalnej syntezy doświadczenia i nauki. Pozwoli mu to na ominięcie raf „ślepoty historycznej”. Nie musiał już doświadczyć drugiego totalitaryzmu komunistycznego, aby go potępić i dostrzec jego zbrodniczość.

Drugim niemieckim doświadczeniem Arona była współczesna mu socjologia niemiecka, dzięki której odkrył Webera i „spółkę” (Aron, 2007, passim). To sprawiło, że odczytał na nowo Monteskiusza i Tocqueville’a. To **spotkanie** przyniosło w rezultacie zupełnie inną optykę społeczną Arona i Jean-Paula Sartre’a w odniesieniu do tych samych faktów społecznych i historycznych. Najlepiej tę różnicę opisała Hannah Arendt:

Ujmując to w kategoriach filozoficznych, podstawowym problemem w socjologii Mannheima jest niepewna natura relacji między tym co ontyczne, i tym co ontologiczne. Podczas gdy filozoficzne badania „bycia bytu” (Heideggerowskie *Sein des*

Seieden) albo „egzystencji” (*Existenz* u Jaspersa) oddziela się od powszedniego życia, socjologia robi coś przeciwnego, badając ów „byt”, który leży u podstaw naszych „interpretacji egzystencji”, czyli socjologia skupia się właśnie na tym, co filozofia uważa za nieistotne (Arendt, 2008, s. 141).

Na przykład emocje społeczne.

Sartre zadekował się w czasie wojny we Francji. Być może trawiony wyrzutami sumienia stał się później zaciekle wrogiem faszyzmu. Tropił go wszędzie na Zachodzie i popadł w zupełną naiwność, utożsamiając go z kapitalizmem. Poddał się procesowi rekrutacji na „pożytecznego idiotę” i chwalił stalinizm. Ludwik Stomma, którego nie można uznać za prawicowego intelektualistę, zaliczył Sartre’a (wraz z m.in. Andrém Malraux i Louisem Aragonem) do grona wielbicieli Stalina (Stomma, 2017, s. 31).

I Aron, i Sartre stali się **muszkietierami komentarza** po przeciwnych stronach barykady w sporze politycznym. Co należy podkreślić, Aron uprawiał komentarz socjologiczny, a Sartre ideologiczny. Większość swojego życia, nawet jeśli nie bezpośrednio odwołując się do siebie, spędzili na szermierce na argumenty. Dla jednego i drugiego ta publicystyczna działalność komentatorska stała się istotniejsza od działalności naukowej. Na pewno w przypadku Sartre’a. Aron, zachowując **higienę intelektualną** (Michnik et al., 2007, passim), zawsze pozostawał naukowcem piszącym dzieła naukowe i komentarze socjologiczne. W latach 60. i na początku lat 70. wydawało się, że Aron został pokonany przez Sartre’a. Ale już od połowy lat 70. szala zwycięstwa zaczęła przechylać się w stronę demaskatora intelektualnego opium, jakim było **heglowskie ukąszenie**. Praktycznie do śmierci będzie on w swoich komentarzach nawoływał do rozsądku i chłodnej kalkulacji. Dzisiaj wydaje się je we Francji w formach zwartych. Są dziedzictwem narodowym Francji. Być może jednak lepiej było mieć rację z Aronem niż mylić się z Sartrem. Wielbicieli tego ostatniego długo uważali inaczej. Z mitem Sartre’a jako intelektualisty najbrutalniej rozprawił się przedstawiciel „nowych konserwatystów” brytyjskich Roger Scruton (Scruton, 1999, s. 239—260).

Wydaje się, że to, co odróżnia komentarze Arona od tekstów Sartre’a, to socjologiczny aparat naukowy, który pozwolił temu pierwszemu na wielowarstwową analizę rzeczywistości francuskiej i globalnych stosunków międzynarodowych. Aron wiedział, że nie może ograniczać się tylko do interpretacji przeszłości lub teraźniejszości (Judt, 2013, s. 193). Zarówno dla socjologa, jak i naukowca czy intelektualisty komentującego współczesność najważniejsze jest obalanie mitów, które wrastają w tkankę wiedzy jak nowotwór, niszcząc ją i sprowadzając na manowce poznania. Opisując społeczną naturę konfliktów zbrojnych, Aron odkrywa przed nami swoją fascynację trzeźwą i analityczną oceną rzeczywistości. „Oczywiście Aron podkreślał liberalną zasadę wolności jednostki, ale jego pozbawiona emocji analiza gry politycznej mocarstw i sił ekonomicznych przywodzi raczej na myśl

użyteczność niż głoszony przez niego neoliberalizm” (Gacek, Kwiatkowska, 2011, s. 121). Aron wpisuje się w tradycję doceniania egoizmu jako siły dynamizującej i motywującej jednostkę do kreatywności. Nierówność jest uzasadniona i moralna, bo odpowiada wymaganiom zbiorowości i rozwojowi gospodarczemu. Zastanawiające, że we współczesnej Unii Europejskiej mamy do czynienia z technokratyczną myślą podejmowania pragmatycznych decyzji przez rządzących wbrew woli suwerena. Felietonista „Le Figaro” zachowuje zimny i racjonalnie pesymistyczny dystans co do przyszłości demokracji (Aron, 1996, *passim*). Komentując, demaskował mity tak nabrzmiałe w latach zimnej wojny na Zachodzie. W tym miejscu warto przytoczyć słowa intelektualistki niemieckiej ilustrujące odmienność podejścia naukowego socjologa w stosunku do innych nauk, konkretnie psychoanalizy:

Socjologia [...] przeprowadza swoją demaskację właśnie w kategoriach tego, co historyczne, w kategoriach tego, co wciąż należy lub kiedyś należało do sfery ludzkiej wolności. Jednakże zarówno socjologia, jak i psychoanaliza sprzyjają modusowi rozumienia zasadniczo odmiennego od rozumienia nauk humanistycznych: nie bezpośredniego rozumienia, które bierze, to co rozumie, za dobrą monetę, nie bezpośredniego zetknięcia, lecz okrężnego rozumienia rzeczywistości, którą uważają za bardziej pierwotną. Obu dyscyplinom wspólne jest pojęcie myślenia jako wtórnego i obcego rzeczywistości. Ale „rzeczywistość” psychoanalizy jest o wiele bardziej obca myśleniu niż rzeczywistość socjologii, która wymaga, żeby okrężna droga rozumienia przechodziła przez „zbiorczy podmiot”, a zatem wymaga rozumienia opartego na kontekście społecznym i historycznym (Arendt, 2008, s. 147).

Odnosząc te słowa do Arona, trzeba dodać, że w swoich dziełach naukowych i felietonach poświęcił się misji demaskacji, która spoczywała na jego barkach jako socjologa, i przez długi czas był osamotniony w świecie całkowicie mu obcym (Arendt, 2008, s. 150). Komentarze Arona stały się szczególnym (w tym znaczeniu odrębnym) zapisem, trwałym, jednolitym przekazem analiz socjologicznych będących jednocześnie przedmiotem badań socjologicznych, tak jak np. w przypadku dzienników.

W Polsce podobnymi do Arona niezłomnymi tropicielami mitu, iluzji i fałszu byli Zbigniew Herbert i Stefan Kisielewski vel Kisiel. Obaj pozostali odporni na nęcący czar ugody społecznej pod parasolem Moskwy. Z tym, że Herbert — jako jeden z niewielu — już w 1956 roku dostrzegł fasadowość gomulkowskiego przepoczwarczenia się PZPR. Kisiel nie był socjologiem, ale jego dzienniki (forma nienaukowa) niewątpliwie zdradzają wrażliwość socjologiczną. Stały się one przedmiotem badań socjologów, szczególnie socjologów literatury. Komentarz polityczno-społeczny intelektualisty nienaukowca stał się osią badań socjologicznych socjologa Łęckiego (2012, *passim*).

Obydwa francuscy adwersarze XX wieku są już w socjologicznym niebie dla intelektualnych wojowników (Sirinelli, 1995, s. 9). Podobnie jak Pareto swoimi komentarzami podbijali czytelników, a ich felietony, artykuły stanowiące komentarz do współczesności, niejednokrotnie wyprzedzały ich analizy naukowe. Na pewno tak było w przypadku Arona.

Bibliografia

- Arendt H., 2008: *Filozofia i socjologia*. W: *Salon berliński i inne eseje*. Przeł. M. Godyń, S. Szymański. Warszawa: Prószyński i S-ka, s. 139—168.
- Aron R., 1992: *Widz i uczestnik*. Przeł. A. Zagajewski. Warszawa: Czytelnik.
- Aron R., 1996: *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*. Paris: Gallimard.
- Aron R., 2002: *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
- Aron R., 2007: *La sociologie allemande contemporaine*. Paris: Quadrige/PUF, Paris.
- Aron R., 2011: *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Aron R., 2013: *Tukidydes i opowieść historyczna*. „Przegląd Polityczny”, nr 121/122.
- Auden W.H., 1988: *Grecy i my*. W: *Ręka farbiarza i inne eseje*. Wyd. M. Sprusiński. Wstęp J. Zieliński. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Burakowski A., Gubrynowicz A., Ukielski P., 2021: *1989. Jesień narodów*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Buzan B., Little R., 2011: *Systemy międzynarodowe w historii świata*. Przeł. E. Brzozowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Corbin H., 2002: *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard.
- Filipowicz S., 2003: *Historia myśli polityczno-prawnej*. Gdańsk: Arche.
- Gacek M., 2018: *W poszukiwaniu sprawiedliwości. Raymond Aron, liberalno-konserwatywny intelektualista*. W: *Od inteligencji do postinteligencji. Wątpliwa hegemonia*. Red. P. Kulas, P. Śpiewak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 162—184.
- Gacek M., 2020: *Socjolog w świecie tekstu*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 233—239.
- Gacek M., Kwiatkowska M., 2011: *Od realizmu politycznego do socjologii stosunków międzynarodowych w myśli Raymonda Arona*. W: *Myśli społecznych splątanie. Księga jubileuszowa z okazji 60-lecia pracy naukowej i dydaktycznej profesora Władysława Markiewicza*. Red. K. Czekaj, J. Sztumski, Z.A. Żechowski. Katowice: Górnośląska Wyższa Szkoła Handlowa im. Wojciecha Korfantego, s. 119—133.
- Geertz C., 1997: *O gatunkach zmaczonych. (Nowe konfiguracje w myśli społecznej)*. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wyb., oprac. i przedm. R. Nycz. Kraków: Wydawnictwo Baran i Szuszczyński.

- Judt T., 2013: *Brzemie odpowiedzialności. Blum, Camus, Aron i francuski wiek dwudziesty*. Przeł. M. Filipczuk. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kapuściński R., 2004: *Podróże z Herodotem*. Kraków: Znak.
- Kimla P., 2009: *Historycy-politycy jako źródło realizmu politycznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Klima J., 1957: *Prawa Hammurabiego*. Przeł. C. Kunderewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kozłowski T., 1997: *Wstęp*. W: Platon: *Prawa*. Przeł. i oprac. M. Maykowska. Warszawa: Wydawnictwo Alfa, s. 5—11.
- Krasnodębski Z., 2000: *Max Weber i jego analiza religii światowych*. W: M. Weber: *Etyka gospodarcza religii światowych*. T. 1: *Taoizm i konfucjanizm*. Przeł. T. Zatorski. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. I—XXXII.
- Kuryłowicz M., Wiliński A., 2008: *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*. Warszawa: Oficyna a Wolters Kluwer business.
- Łagowski B., 2008: *Tukidydes: „Wojna peloponeska”*. W: Idem: *Pochwała politycznej bierności*. Elbląg—Inowrocław: Wydawnictwo Sprawy Polityczne, s. 15—23.
- Łęcki K., 2011: *Tukidydes jako (pre)socjolog. Prolegomena*. W: *Myśli społecznych splątanie. Księga jubileuszowa z okazji 60-lecia pracy naukowej i dydaktycznej profesora Władysława Markiewicza*. Red. K. Czekał, J. Sztumski, Z.A. Żechowski. Katowice: Górnośląska Wyższa Szkoła Handlowa im. Wojciecha Korfańtego, s. 278—291.
- Łęcki K., 2012: *Inny zapis. „Sekretny dziennik” pisarza jako przedmiot badań socjologicznych. Na przykładzie „Dzienników” Stefana Kisielewskiego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Łęcki K., 2019: *Według Tukidydesa. Rozważania socjologa literatury nad „Wojną peloponeską”*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Machiavelli N., 1984: *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Magoska M., 2001: *Obywatel w procesie zmian*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Michnik A. et al., 2007: *Aron — profesor higieny intelektualnej i moralnej*. wyborcza.pl, 16.02.2007. <http://wyborcza.pl/1,100557,3921917.html> [dostęp: 6.03.2018].
- Miodek L., 2017: *Brońmy demokracji, bo jest śmiertelna*. „Przegląd”, nr 32, s. 35—36.
- Perreau-Saussine E., 2003: *Raymond Aron et Carl Schmitt lecteurs de Clausewitz*. „Commentaire”, No. 103, s. 617—622. <https://doi.org/10.3917/comm.103.0617>.
- Raciborski J., 2011: *Obywatelstwo w perspektywie socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Scruton R., 1999: *Intelektualiści nowej lewicy*. Przeł. T. Pisarek. Poznań: Zysk i S-ka.
- Simon-Nahum P., 2011: *Préface*. In: R. Aron: *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Les Belles Lettres, s. 9—26.
- Sirinelli J.-F., 1995: *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*. Paris: Hachette/Littératures.

- Solecki S., 2000: *Polibiusz*. W: *Historia europejskiej myśli społecznej. Wybór tekstów źródłowych*. Wyd. i oprac. Idem. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, s. 61—72.
- Stabryła S., 1989: *Przedmowa*. W: *Myśli. Lucjusz Anneusz Seneka*. Wyb., przeł. i oprac. Idem. Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 5—34.
- Stefaniuk M., 2001: *Teoria elit Vilfreda Pareta*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Stempowski J., 1984: *Czytając Tukidydesa*. W: Idem: *Eseje*. Kraków: Znak.
- Stomma L., 2017: *Jeździec bez twarzy*. „Przegląd”, nr 32, s. 35.
- Strauss L., 2009: *O tyranii*. Przeł. P. Armada, A. Górniesiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sylwestrzak A., 1997: *Historia doktryn politycznych i prawnych*. Warszawa: Wydawnictwa Prawnicze PWN.
- Weber M., 2000: *Etyka gospodarcza religii światowych*. T. 3: *Starożytny judaizm*. Przeł. D. Motak. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Weber M., 2002: *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Przeł. D. Lachowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wiatr J., 1999: *Socjologia polityki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Zieliński Z., 1980: *Wstęp*. W: Hermiasz Sozomen: *Historia Kościoła*. Przeł. S. Kazikowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 3—20.



Mikołaj Woźniak

Shanghai University

 <https://orcid.org/0000-0002-2808-3659>

Współczesna powieść historyczna — stąd do starożytności

Abstract: Mikołaj Jerzy Woźniak’s aim in this article is to characterize the contemporary historical novel. Woźniak examines critically Paweł Ćwikła’s assumptions regarding the essential features of fictional historical literature. As a case study, Woźniak analyzes the work of Ewa Kassala, an internationally acclaimed author of Polish descent. Using Nathalie Heinich’s narrative method in his research, Woźniak identifies the main themes in Kassala’s work, which allows him to confirm the outset assumptions. Kassala puts emphasis on timeless fictional events, while paying ample attention to historical realism. An additional element, following the example of Henryk Sienkiewicz, is the idea that historical fiction should “fortify the hearts of the readers” and raise their morale.

Key words: narrative method, historical novel, Ewa Kassala, Henryk Sienkiewicz

Wprowadzenie

Literatura piękna na wiele sposobów stać się może przedmiotem zainteresowania socjologów i socjolożek (m.in. Łęcki, 1999). W grę wchodzi przy tym różne formy tej literatury, w tym także powieść historyczna. Dzieje się tak na przykład wtedy, kiedy bohaterowie takich dzieł stają się częścią świadomości potocznej. Przykład? Kmicic, Andrzej Kmicic. Samo przyzwanie imienia bohatera utworu *Potop* autorstwa Henryka Sienkiewicza może (i powinno — jeśli działa nadal opisany przez Pierre’a Bourdieu charakterystyczny dla nauczania szkolnego mechanizm „przymusu symbolicznego” [Bourdieu, Passeron, 1990]) wywołać u czytelnika ciąg skojarzeń związanych z chwałą polskiego oręża, dobrymi rycerzami i złymi Szwedami. Jednak

nie tylko „ku pokrzepieniu serc” pisze się (i czyta) powieści historyczne. Osadzenie akcji w czasach przeszłych i posługiwanie się maską historii, by lepiej zrozumieć współczesność, to inny aspekt tego typu literatury. I jest to z pewnością interesujące zjawisko z perspektywy socjologii literatury. Fenomen Sienkiewicza, poza jego niezwykłą zdolnością tworzenia pastelowych pejzaży nostalgii, można uzasadnić m.in. połączeniem dbałości o szczegóły historyczne z umiejętnie prowadzoną fabułą. Ale nie tylko. Rezultatem jest wszak próba ożywienia historii i sprawienia, by nie stanowiła ona jedynie wygodnego podłoża kostiumowego dramatu.

Wśród twórców współczesnych podobną tendencję do łączenia tych dwóch czynników zauważyć można u Ewy Kassali. To polska pisarka powieści historycznych, autorka jedynej na świecie trylogii o królowych starożytnego Egiptu¹, a także serii o silnych kobietach czasów biblijnych². Właśnie silne kobiety i kobieca duchowość są motywem przewijającym się przez wszystkie jej publikacje. W swoich książkach wielokrotnie podkreśla, że informacje związane z przeszłością (tj. dotyczące miejsc, postaci, ubioru, konkretnych wydarzeń czy nawet potraw), wnikliwie analizuje poprzez studiowanie literatury przedmiotu oraz konsultacje z ekspertami w danej dziedzinie. W przypadku zagadnień związanych ze starożytnym Egiptem wymienia m.in. egiptologów prof. Karę Cooney (Ładuniuk, 2018) i prof. Andrzeja Niwińskiego (Wałęga, 2018). Z kolei co do tematów biblijnych powołuje się na historyków oraz teologów, jak również własne badania księgozbiorów Zbiorów Specjalnych Biblioteki Watykańskiej. Książki Kassali wydano w trzech językach (MiPBP, 2018).

Zamiarem niniejszego artykułu jest podjęcie próby zrozumienia współczesnej powieści historycznej z jej łączeniem realiów przeszłości (a nie tylko wykorzystywaniem efektu dramatu kostiumowego) z umiejętnym prowadzeniem fabuły; umiejętnym, bo nieudane próby fabularyzacji historii zarzuca się według Violetty Julkowskiej wielu twórcom (Julkowska, 2018). Za przykład wezmę twórczość Kassali, ze względu na deklarowaną przez nią wierność historyczną i interesującą warstwę fabularną jej utworów³, a także sporą popularność, jaką autorka cieszy się nie tylko w Polsce, lecz także na świecie.

¹ Są to trzy pozycje autorstwa Ewy Kassali: *Żądze Kleopatry* (Sonia Draga, Katowice 2015), *Boska Nefretete* (Sonia Draga, Katowice 2016), *Hatszepsut* (Sonia Draga, Katowice 2018).

² Seria biblijna Kassali to: *Królowa Saby* (Videograf, Katowice 2019), *Maria Magdalena. Kapłanka, dama, apostołka* (Videograf, Katowice 2019), *Semiramida* (Videograf, Katowice 2020), *Maria Magdalena. Wyzwolona kobiecość, odnaleziona boskość* (Videograf, Katowice 2021).

³ Recenzje powieści Kassali, dostępne na blogach i serwisach literackich, są bardzo przychylnie (m.in. Kulturacja, 14.09.2021, Histmag 15.05.2018, Imperium Romanum, 6.06.2021).

Metodologia

By scharakteryzować mechanizmy funkcjonujące w powieści historycznej ze wskazanej wyżej perspektywy, posłużę się metodą zaproponowaną przez Nathalie Heinich w wywiadach z pisarzami i pisarkami⁴. Nie korzysta ona z wycinków z rozmów, ale bazując na nich, tworzy opowieść o doświadczeniach swojego rozmówcy. Następnie identyfikuje główny wątek, który podbudowuje cytatami, które ponadto opatruje własnymi komentarzami i objaśnieniami (Heinich, 2000). Podobny styl badawczy staram się stosować w wywiadzie z Kassalą, którego fragmenty znajdują się w niniejszym tekście.

Na potrzeby artykułu przyjmuję również koncepcję warstw interpretacyjnych powieści historycznych wykorzystywaną m.in. przez Pawła Ćwikłę (2022). Wymienia on trzy warstwy tego typu dzieł. Pierwsza to kostium przeszłości, tj. pisanie o czasach dla autora współczesnych w „kostiumach z epoki”. Druga dotyczy eskapizmu czytelniczego, tj. celowego szukania przez czytelnika odskoczni od świata codziennego. Idąc za Janem Lechońiem: „A wiosną — niechaj wiosnę, nie Polskę zobaczę” (Lechoń, 1920). W tym rozumieniu, zagłębiając się w powieść, jej odbiorca świadomie przyjmuje konwencję historyczną, dzięki czemu może uzyskać pełniejszy obraz epoki i aktywniej uczestniczyć w fabule. W końcu trzecia warstwa interpretacyjna obejmuje połączenie terażniejszości zawołowanej w kostium historyczny z czytelniczą potrzebą eskapizmu. Powieść historyczna wyłania się tu jako opowieść o problemach terażniejszości osadzonych w ramach teatru przeszłości. Wobec teorii warstw interpretacyjnych pojawiają się też głosy krytyczne (m.in. Anderson, 2011; Ćwikła, 2021; Edling, Rydgren, eds., 2011; Maurice, 2017), mówiące m.in. o nadmiernym uogólnieniu wykorzystywanym w modelu czy ryzyku wystąpienia dysonansu między warstwami pierwszą oraz drugą. Jednak na potrzeby niniejszej analizy narzędzie to można uznać za użyteczne.

Ciągłość przesłania powieści historycznych Ewy Kassali

Moja rozmowa-wywiad z Ewą Kassalą dotyczyła jej podejścia do pisania, literatury pięknej, do źródeł historycznych, do fabuły, a także przesłania jej twórczości. Celem była identyfikacja poziomu pisania o terażniejszości w kostiumie powieści historycznej.

⁴ Autorka nawiązuje do swojej metody wykorzystanej po raz pierwszy we francuskim studium: N. Heinich: *Être écrivain. Création et identité* (La Découverte, Paris 2000).

Podłoże i motywacja

Kassala jest autorką kilkunastu powieści i poradników, które wydano w trzech językach (polski, angielski, hiszpański). Dziennikarka z wykształcenia, pracowała m.in. w dzienniku „Rzeczpospolita”. Już w szkole podstawowej wydawała własną, sześciostronicową gazetę. Z czasem pisanie artykułów dla rozmaitych tytułów zamieniła na pisanie powieści — „z obawy przed ulotnością i znikomością tego, co robimy każdego dnia, może z jakiegoś rodzaju lęku przed przemijaniem” (Woźniak, 2022). O ile na początku tworzyła książki nieregularnie — jej publikacje pojawiały się raz na osiem, dziesięć lat — to w ciągu ostatniej dekady praktycznie każdego roku wychodzi nowa powieść historyczna.

Ta przemiana i przejście na pisarstwo — jak powiada Kassala — „pełnoetatowe” są związane z nowym etapem w jej życiu, który otworzył się po rezygnacji z innych absorbujących emocjonalnie i czasowo obowiązków. Podkreśla, że pisanie powieści to łączenie pracy z pasją i radością. Uważa przy tym, że książki historyczne wymagają od autora czegoś „więcej” niż osadzone we współczesności powieści. „Przygotowuję się do nich bardzo starannie, czytając różnego rodzaju materiały historyczne, podróżując, spotykając się z ludźmi, ekspertami, pisząc do naukowców z całego świata, jest to dla mnie też bardzo rozwijające” (Woźniak, 2022); wiąże się to z koniecznością częstych wyjazdów i konsultacji ze specjalistami.

Grupę docelową swoich książek autorka określa jako „poszukującą”. Rozumie przez to czytelniczki i czytelników szukających w literaturze nie tylko przyjemności (Barthes, 1997, s. 20—21) czy zabawy, lecz także możliwości odkrywania i doświadczania nowych myśli. Kassala stara się dbać o to na trzy sposoby: fabuła, przesłanie, oraz bogactwo i wierność historyczna tła. Skupia się przy tym na dogłębnym poznawaniu tematyki danego okresu, w tym wyszukiwaniu ciekawostek i informacji, które jej zdaniem będą atrakcyjne dla czytelnika.

Bohaterki i kobiecość — „obok”, nie „zamiast”

Dlaczego kobiety i dlaczego w starożytności? Kassala rozumie ten okres jako czas magiczny i niezdefiniowany. Mimo tego braku zdefiniowania niezmiennie trzyma się źródeł historycznych. Wybiera bohaterów i bohaterki, którzy faktycznie istnieli, którzy są „prawdziwi i autentyczni”. Uważa ponadto, że czasy antyczne nie są tak niepodobne do czasów obecnych, jak mogłoby się zdawać⁵. Podkreśla, że różnice sprowadzają się do narzędzi działania, którymi dysponuje się w danej

⁵ No cóż, jak przekonuje Umberto Eco, to, co wydaje się nam ponowoczesne, może okazać się znacznie bardziej, niż skłonni bylibyśmy sądzić, starożytne. Autor *Imienia róży* miał wprawdzie na uwadze świat myśli, ale jego diagnozę zastosować można także do natury pewnych zjawisk społecznych i kulturowych (zob. Eco, 1996, s. 27).

epoce, ale podstawowe problemy w swojej esencji pozostają niezmiennie. Zmieniać się mogą okoliczności i kontekst kulturowy wpływający na odbiór dzieła. Autorka pisze więc swoje książki, próbując wczuć się w sytuację danego czasu i w ten sposób komunikować świat czytelnikowi.

Szczególną uwagę zwracam na aspekt kobiecy również w odniesieniu do tzw. wojującego feminizmu i współczesnej tendencji do zastępowania, nieraz na siłę, bohaterów męskich kobietami o intensywnie męskich cechach lub wprowadzania bohaterki fikcyjnych. Kassala świadomie tego unika. Pisze powieści historyczne z perspektywy kobiecej przede wszystkim ze względu na dotychczasowe skupianie się twórców na wizji męskiej, wojenno-politycznej. Autorka uważa, że „przeszłość to nie tylko wojny, najazdy i oręż, jakim się walczyło, ale też igły do szycia, kuchnia, gotowanie, opieka nad dziećmi, a o tych kwestiach naprawdę rzadko w literaturze dotychczas pisano” (Woźniak, 2022). Podobnie odnosi się do kwestii feminizmu oraz zastępowania postaci mężczyzn kobietami. Jej bohaterki to nieraz wojowniczkami, ale ich rolę postrzega znacznie szerzej. Swoje kreacje protagonistek zawsze pogłębia tak, by żołnierki nie tylko walczyły, lecz także tuliły, dbały i opatrywały rany; by były autentyczne i wielowymiarowe. Jej zdaniem naśladowanie mężczyzn przez kobiety wiąże się z olbrzymią stratą dla różnorodności i niewykorzystaniem kapitału, jaki niesie ze sobą pierwiastek żeński. Tworzy więc swoje bohaterki nie „zamiast” mężczyzn, ale „obok” nich.

Stoi to w sprzeczności z tendencją panującą w serialach i filmach amerykańskich ostatniego czasu, gdzie celowe wprowadzanie „silnych” kobiet o męskich cechach w rezultacie czyni z nich naśladowczynie mężczyzn, pozbawione wyjątkowości (bohaterki uniwersum fabularnego Marvela [Morales, Olivo, 2021], w tym Kapitan Marvel w filmie o tym samym tytule [Hock, 2004]). Sytuacja ta przywołać może na myśl eksperyment Calhouna (Ramsden, Adams, 2009). W dużym uproszczeniu: mysiej społeczności zapewniono idylliczny komfort, ciepło, pożywienie, dzięki czemu zwierzęta mogły skupić się tylko na funkcjonowaniu. W ciągu kilku pokoleń samce nabrały cech żeńskich i *vice versa* oraz straciły zdolność/chęć prokreacji, a eksperyment zakończył się wymarciem społeczności.

Kassala w swoich powieściach historycznych unika tej pułapki. Zapytana o sposób doboru bohaterki, przedstawia konkretną strategię. Zaczynając nową serię, jak to było w przypadku Egiptu oraz kobiet Biblii, najpierw wybiera tę najbardziej nośną i znaną postać, żeby zainteresować czytelnika epoką. Dopiero później, w kolejnych częściach, sukcesywnie wprowadza bardziej nietypowe, czasem wręcz ciekawsze poznawczo postaci. Stąd trylogia egipska rozpoczęła się od spopularyzowanej przez filmy Kleopatry (Kassala, 2015), przeszła przez Nefretete — kojarzoną przez niektórych z jej popiersia wystawionego w Berlinie, a skończyła się na Hatszepsut — znanej znacznie węższej grupie odbiorców. Wyjątkiem od tej reguły niszowości była Maria Magdalena, pojawiająca się w trzeciej i czwartej pozycji w serii, bo do niej autorka chciała najpierw „dojrzeć”.

Przesłanie — motywy i ciągłość

Obok stopniowego zanurzania czytelnika w oddaloną w czasie epokę historyczną Kassala wykorzystuje także odwołania do ciągłości historii. W kolejnych książkach stara się nawiązywać do innych opisywanych wcześniej postaci. „Wiem, że to dobrze robi, gdy czyta się kolejną książkę, a tam znajduje się fragment o królowej, o znanej kobiecie — chcemy dowiedzieć się więcej i powstaje łańcuszek fascynacji” (Woźniak, 2022), tłumaczy.

Poza wzmiankami o bohaterkach innych swoich utworów autorka w każdej powieści powraca do motywu wiecznego płomienia kobiecości, który nie gaśnie, a także kapłanek, które tego ognia pilnują. Przyjmuje to jako „swojego rodzaju zsieciowanie”, co rozumie jako połączenie pokoleń, rodzaj kobiecej wspólnoty i ciągłości. Można by to określić jako motyw przewodni twórczości Kassali — przekaz, że ludzie są częścią jednej całości i jednej energii. To — jak zaznacza pisarka — pością czytelników i czytelniczki. W literaturze chcą bowiem odnaleźć magię, inny świat i tajemniczość, co potwierdza wspomnianą wcześniej tendencję do eskapizmu (odniosę się do tego w dalszej części artykułu). Autorka zauważa też u odbiorców dużą chęć współtworzenia przedstawianego w powieściach świata historycznego i dialogu. Przejawia się to w ich aktywności na portalach społecznościowych, we wsparciu i sugestiach dotyczących — przykładowo — ziół, traktatów, miejsc historycznych, ale też szeroko rozumianej magii. Mimo tego, że to powieści historyczne, zdaniem twórczyni element magiczny, rytualny, pozostaje nieodłączną ich częścią.

Według Kassali głównymi elementami składowymi powieści są fabuła i tło historyczne, ale wzmocnione warstwą filozoficzno-moralną. Ta trzecia to suma wszystkich życiowych doświadczeń i przemyśleń pisarki, ale też osób z jej otoczenia. Przywodzi to na myśl postać Basila Hallwarda z książki *Portret Doriana Greya* Oscara Wilde’a, autora tytułowego malunku. W pewnym momencie wyznaje, że jego dzieło dlatego jest tak prawdziwe i piękne, bo wlał w nie część siebie, swojej duszy — „Nie jego [postać — przyp. tłum.] ujawnia artysta na płótnie, ale samego siebie” (Wilde, 2020, s. 4). Zresztą z tym podejściem Kassala w pełni się zgadza. Uważa wręcz, że nie ma innej możliwości:

Kiedy chwytny za pióro, to jest oczywiste, że każda książka to my, to jakoś nasze dziecko. Obojętnie, czy piszę o Kleopatrze, Hatszepsut, czy Marii Magdalenie, to tam jest cząstka mnie. Obojętnie, jak bardzo się odsuwam, obojętnie, z jaką siłą wsłuchuję się w głos kobiet, o których piszę, zawsze tam jestem (Woźniak, 2022).

Te elementy autobiograficzne w książkach twórczyni równoważy wczuwaniem się w postaci bohaterów. Próbuje myśleć tak jak one. Efekt ten wzmacnia również opowieściami czasem nawet przypadkowych ludzi, których spotyka i którzy piszą do niej listy.

Realizm historyczny — badania i wędrówki

Pietyzm w oddawaniu realizmu tła historycznego pozostaje jedną z cech przewodnich stylu pisarskiego Kassali. Rzeczywiście te aspekty są konsultowane przez nią ze specjalistami — z egiptologami, historykami, teologami, psychologami, lekarzami czy kucharzami. Autorka stara się wybierać najbardziej wiarygodnych ekspertów i znawców danego zagadnienia, pozostaje w kontakcie z uczelniami, muzeami, ze stowarzyszeniami historycznymi, czy ostatnio — z racji tworzenia trylogii słowiańskiej — również z archeologami (podobnie było przy trylogii egipskiej). To umożliwia jej odzwierciedlenie realizmu historycznego, do którego utrzymania dąży.

Ten właśnie realizm towarzyszy czytelnikowi we wszystkich książkach. Kassala uważa, że ze względu na to, że opisywane przez nią wydarzenia historyczne toczą się w określonym czasie, jej obowiązkiem jest sprawdzenie szczegółów. Detale dotyczą m.in. materiałów, z których robiono ubrania, rozmiarów zwierząt, wyglądu lokalnej przyrody czy ziół wykorzystywanych do leczenia. Uwzględniając tego typu elementy, pisarka chce doprowadzić do tego, żeby akcja jej książek toczyła się w prawdziwym — w sensie „realistycznym” — świecie.

Do pewnego stopnia potwierdza się tu też wstępne przekonanie — idąc za Cwi-
kłą — że choć fabuła to problemy współczesne w kostiumie przeszłości, to przecież nie do końca. Autorka wszak zdecydowanie podkreśla, że od samego początku w jej głowie akcja toczy się w przeszłości. Stara się pokazać realia starożytności. Naturalnie — dodaje — patrzy na wydarzenia nie okiem średniowiecznej kobiety, ale własnym, jednak niezmiennie próbuje dobrać kontekst nie współczesny, lecz właśnie bardziej charakterystyczny dla czasów, o których pisze. Jednocześnie problemy, które porusza, pozostają niezmiennie w czasie. Bardzo ważnym szczegółem jest przy tym to, że oprócz zmienności dostępnych narzędzi zmienia się rzeczywistość, w której funkcjonują ludzie-aktorzy-postaci. Autorka za przykład podaje składanie ofiar z ludzi. Kiedyś, mówi, były w określonych miejscach na porządku dziennym, jednak dziś jest to nie do pomyślenia.

Entourage — głębia i detale

Dodatkowe pogłębienie tła stanowią ciekawostki tworzone przy wsparciu specjalistów. Wartym wzmianki przykładem w twórczości Kassali jest kuchnia i realizm dań. Autorka przyznaje, że postać kucharza Enriego Hera, który występuje we wszystkich jej powieściach historycznych, jest stworzona na podstawie wiedzy pewnego pasjonata gastronomii. To on najpierw bada w źródłach, jakie pożywienie podawano na stołach danej epoki, a potem skrupulatnie odtwarza przepisy i przygotowuje je. Następnie spisuje cały proces i przekazuje opis autorce. Słowem, potrawy

budzą fascynację czytelników, a autorka potwierdza, że są prawdziwe i samemu można je przyrządzić.

Podobne wsparcie Kassala uzyskuje w dziedzinach stereotypowo męskich. Konsultantem do spraw scen batalistycznych jest m.in. generał Mieczysław Bieniek, dowódca sił polskich NATO, który udzielał wskazówek do powieści o Semiramidzie i Marii Magdalenie (*Wieczór autorski z Ewą Kassalą*). Innym tematem opracowywanym przez specjalistów są zagadnienia związane z winem: „Prześledził dokładnie, bo jest wybitnym znawcą win, także dowiedział się, jak mogły smakować, jak wyglądały i z jakich szczepów robiono wino — wszystko umieściłam w książce” (Woźniak, 2022), dodaje pisarka.

Balans fabuły i tła

Ustaliliśmy już, że dla autorki sumą książki jest **fabuła, tło** oraz **przesłanie**. Stwierdza ona, że spotyka się z wieloma głosami czytelników, że to właśnie to umiejetne osadzenie fabuły na tle historii ich pociąga. Ilustruje to przykładem z uczelni: „Moja powieść Hatszepsut: historycy mówią, że można uczyć się z niej historii starożytnego Egiptu. Studenci egiptologii mówią mi, że profesor X czy Y polecił tę książkę, żeby z niej właśnie się uczyć” (Woźniak, 2022).

Kassala co kilka książek zmienia obszar kulturowy i czasowy swoich powieści. Każde takie przejście rozpoczyna zagłębieniem się w literaturę źródłową, do czego podchodzi w sposób holistyczny. Również dlatego wyraża radość z tego, że powstająca „trylogia słowiańska” dzieje się także na terenie dzisiejszej Polski. Dzięki temu nie musi identyfikować egzotycznych ptaków i drzew (jak w poprzednich trylogiach) czy sprawdzać temperatury wody bądź wiatru, bo mieszkając na terenach słowiańskich, zna je z własnego doświadczenia. Uważa, że nie sposób realistycznie przedstawić realia historyczne bez takich właśnie szczegółów — wtedy książka usycha i może zmienić się w fabularyzowany podręcznik do historii.

Balans działa w dwie strony. Można zauważyć, że autorka stopniowo odchodzi od nacisku na tło i skupia się na fabule, by nie przytłaczać mnogością odniesień i gwiazdek w tekście. Tę sekwencję wyjaśnia następująco:

Poza *Kleopatrką*, książki *Nefretete*, *Hatszepsut*, *Semiramida* i *Królowa Saby* zdecydowanie były dla mnie ważne, także z powodu poznawania historii tamtych czasów. W tych powieściach w zasadzie fakt goni kolejny fakt historyczny, one są nimi przesycone. W zasadzie całe te książki pociągnęłam tak — oczywiście nie, że nie dodałam nic od siebie — ale bazowałam głównie na tym, co znalazłam historycznie. Później tak już nie jest, na przykład w *Marii Magdalenie*. A teraz, w publikacjach słowiańskich, fakty są, istnieją określone punkty histo-

ryczne, wędruję od jednego do drugiego, ale jednak bohaterowie są tu najważniejsi (Woźniak, 2022).

W czasach mniej szczegółowo udokumentowanych, na przykład w opowieściach o Semiramidzie czy teraz — w podaniach o początkach Polski — Kassala korzysta z fantazji literackiej. Tylko w ten sposób jest w stanie zapełnić luki pozostawione przez często niekompletne źródła. Za przykład podaje chrzest Mieszka I i przekonuje, że tak naprawdę zarówno miejsce, jak i data chrztu (tj. rok 966) nie są pewne. Dodaje także, że właśnie ze względu na szczegółowość jej badań tła historycznego otrzymuje od czytelników znaczący kredyt zaufania. Również z tego powodu stara się kontrolować elementy fabularyzowane, bo wielokrotnie spotkała się z wiarą odbiorców jej książek, że dane wydarzenie z przeszłości wyglądało dokładnie tak, jak opisała to w swoich powieściach.

Podsumowanie — praktyka a teoria

Nawiązując do wskazanych wcześniej warstw interpretacyjnych, w twórczości Kassali można znaleźć wszystkie wspomniane elementy. Są to: a) kostium przeszłości, b) eskapizm czytelniczy, c) powieść historyczna jako problemy współczesności osadzone w określonym kontekście historycznym.

Pierwszy aspekt uwidacznia się w sposobie tworzenia tła przez autorkę. Jest ono precyzyjne, bogate w szczegóły oraz konsultowane ze specjalistami w danych dziedzinach w celu maksymalizacji realizmu. Należy tu jednak zauważyć, że pisarka postrzega fabułę, a więc sumę problemów swoich bohaterów, jako ponadczasową. W jej rozumieniu zmieniają się jedynie narzędzia i otoczka kulturowa, ale nie sam człowiek. Słowem, obecność kostiumu przeszłości w twórczości Kassali można potwierdzić z zastrzeżeniem, że to fabuła jako ponadczasowe problemy na wysoce realistycznym, immersywnym tle historycznym.

Druga kwestia, czyli eskapizm czytelniczy, również wybrzmiewa w wywiadzie. Autorka dostrzega u swoich czytelników dużą potrzebę zagubienia się wśród realizmu innej przestrzeni, wzbogacanego odnośnikami, ciekawostkami historycznymi, a także opisami dań, które można samemu przygotować, posiłkując się fragmentami z książki. Podobną funkcję pełni „zsieciowanie” książek, motywy filozoficzne i powtarzający się morał o byciu częścią jednej, uniwersalnej energii.

Trzecia warstwa interpretacyjna to połączenie dwóch pierwszych, ale też nawiązanie do współczesności. Pozwala czytelnikowi zagłębić się w powieść historyczną poprzez stworzenie za pomocą opisów słownych rzeczywistości alternatywnej, w której można się zanurzyć. Warunkiem jest przywiązanie do tych opisów i pełne

trzymanie się przyjętej wcześniej konwencji literacko-historycznej. Autorka, by osiągnąć ten efekt, przy tworzeniu każdej powieści uczyła się słów i terminologii, jak również zachowań kulturowych związanych z tematyką konkretnych książek. Dzięki temu w realia historyczne wplotła wartości, z którymi współczesny czytelnik może się utożsamiać i bez większych problemów zrozumieć.

Można podejrzewać, że właśnie na balansie tych elementów — tj. realizmu historycznego (potop szwedzki w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej), przesłania (pokrzepienie serc) oraz fabuły (motyw odkupienia Andrzeja Kmicica) — opierał się fenomen popularności trylogii Sienkiewicza. Autor dał bowiem czytelnikom możliwość ucieczki w historyczny świat, gdzie przedstawił ponadczasowy problem, a wszystko stworzył z wykorzystaniem tak zapewne potrzebnego ówczesnym odbiorcom przesłania, że „jeszcze będzie dobrze”. Innymi słowy, dał im nadzieję.

Analogicznie fenomen powieści historycznych Kassali to umiejętne połączenie uniwersalnych czasowo wyzwań tworzących fabułę z komponowanym z pietyzmem realizmem tła historycznego. Trzecim elementem, elementem nadziei, zamiast „jeszcze Polska nie zginęła”, jest „magia jest w nas”. Hasło — w moim przekonaniu — pasujące do czasów, które można powiązać z upadkiem autorytetów czy wojnami medialnymi.

Bibliografia

Opracowania

- Anderson P., 2011: *From Progress to Catastrophe: The Historical Novel*. „London Review of Books”, Vol. 3, s. 24—28.
- Barthes R., 1997: *Przyjemność tekstu*. Przeł. A. Lewańska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Bourdieu P., Passeron J.C., 1990: *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*. Przeł. E. Neyman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ćwikła P., 2021: *Lucien Goldmann, autor „Don Kichota”*. *Perspektywa socjologii literatury*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 17, nr 4, s. 28—43.
- Ćwikła P., 2022: *Powieść historyczna*. Maszynopis w posiadaniu autora.
- Eco U., 1996: *Interpretacja i nadinterpretacja*. Przeł. T. Bieroń. Kraków: Znak.
- Edling C., Rydgren J., eds., 2011: *Sociological Insights of Great Thinkers: Sociology through Literature, Philosophy and Science*. Denver: Praeger.
- Heinich N., 2000: *Être écrivain. Création et identité*. Paris: La Découverte.
- Heinich N., 2019: *Sztuka jako wyzwanie dla socjologii. Rozmowy z Julienem Ténédosem*. Przeł. J.M. Kłoczowski. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.

- Hock R.R., 2004: *Forty Studies that Changed Psychology: Explorations into the History of Psychological Research* (5th ed.). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Julkowska V., 2018: *Problem „wizualizacji” przeszłości w narracjach o historii w pierwszej połowie XIX w.* „Studia Historica Gedanensia”, T. IX, s. 138—156.
- Łęcki K., 1999: *Literatura piękna*. W: *Encyklopedia socjologii*. T. 2: K—N. Red. W. Kwaśniewicz et al. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 128—134.
- Maurice L., 2017: *From ‘I Claudius’ to Private Eyes: Rome and the Detective in Popular Fiction*. In: *Eadem: Rewriting the Ancient World: Greeks, Romans, Jews and Christians in Modern Popular Fiction*. Leiden: Brill, s. 17—48.
- Morales H., Olivo D., 2021: *Trends in Gender Portrayal in the Marvel Cinematic Universe Avengers Series: A Conventional Content Analysis*. „Journal of Student Research”, Vol. 10 Is. 1. <https://doi.org/10.47611/jsrhs.v10i1.1348>.
- Ramsden E., Adams J., 2009: *Escaping the Laboratory: The Rodent Experiments of John B. Calhoun & Their Cultural Influence*. „Journal of Social History”, Vol. 42, No. 3, s. 761—792.

Źródła internetowe

- Ładuniuk A., 2018: *Ewa Kassala: Kleopatra wykorzystywała seks, by utrzymać władzę i niezależny Egipt*. „Dziennik Zachodni”. plus.dziennikzachodni.pl/ewa-kassala-kleopatra-wykorzystywala-seks-by-utrzymac-wladze-i-niezalezny-egipt/ar/13545093 [dostęp: 27.02.2022].
- MiPBP, 2019: *O silnych kobietach opowie Ewa Kassala*. Portal miejski Wodzisław Śląski. wodzislaw-slaski.pl/o-silnych-kobietach-opowie-ewa-kassala [dostęp: 27.02.2022].
- Wałęga M, 2018: „*Boska Nefretete*” E. Kassala, czyli znów Egiptem mój świat się toczy. *Los Libros*. loslibros-wehikulczasu.blogspot.com/2018/02/boska-nefretete-e-kassala-czyli-znow.html [dostęp: 27.02.2022].
- Wieczór autorski z Ewą Kassalą*. Nowiny.pl, 2020. www.nowiny.pl/wydarzenia/wieczor-autorski-z-ewa-kassala-8531.html [dostęp: 27.02.2022].
- Woźniak M., 2022: Wywiad z Ewą Kassalą. 30.01.2022. Nagranie dostępne online: <https://we.tl/t-4H7BrIAVzj> [dostęp: 27.02.2022]; transkrypcja: docs.google.com/document/d/1pT1ODYTAUhky9P6PoMURuuB1Fz72yWTI/ [dostęp: 27.02.2022].

Inne

- Kassala E., 2015: *Żądze Kleopatry*. Katowice: Sonia Draga.
- Kassala E., 2016: *Boska Nefretete*. Katowice: Sonia Draga.
- Kassala E., 2018: *Hatszepsut*. Katowice: Sonia Draga.
- Kassala E., 2019a: *Królowa Saby*. Katowice: Videograf.

Kassala E., 2019b: *Maria Magdalena. Kapłanka, dama, apostołka*. Katowice: Videograf.

Kassala E., 2020: *Semiramida*. Katowice: Videograf.

Kassala E., 2021: *Maria Magdalena. Wyzwolona kobiecość, odnaleziona boskość*. Katowice: Videograf.

Lechoń J., 1920: *Herostrates*. poezja.org/wz/Jan_Lechon/4696/Herostrates [dostęp: 27.02.2022].

Wilde O., 2020 [1890]: *Portet Doriana Greya*. Fundacja Nowoczesna Polska. <https://nowoczesnapolska.org.pl/2019/10/18/portret-doriana-graya-na-wolnych-lekturach/> [dostęp: 27.02.2022].



Krzysztof Sztalt

Uniwersytet Wrocławski

 <https://orcid.org/0000-0003-4549-8263>

Pracowite dno sadzawki Socjologia moralności a literatura piękna

Abstract: Krzysztof Sztalt's aim in this article is to highlight the cognitive values of literature in the field of morality and axiology. He begins by listing the functions of literature and emphasizing the cognitive function. He goes on to indicate the differences between literary and scientific cognition. He then considers the possibility of focusing, during the process of the cognition of literary works, on moral and axiological problems. Addressing these problems he cites a specific literary examples. He argues that pre-sociological literary cognition can be no less valuable and important than sociological cognition. In his opinion, both forms of cognition complement each other.

Key words: literary work, functions of literature, cognitive function of literature, subject of knowledge of literature, sociology of morality, axiology, good and evil, literature as a source of pre-sociological knowledge

*Jedynie człowiek wytworzył nową formę:
wyobraźnię i inteligencję symboliczną.*

(Cassirer, 1971, s. 80)

Jakie funkcje pełni literatura? Nad tym banalnym zdaje się pytaniem różni badacze trudzą się od lat. Padają różne odpowiedzi, począwszy od prostych, wskazujących na funkcję estetyczną, wychowawczą i poznawczą, po bardziej wyrafinowane, jak np. Romana Jakobsona, który wyróżnia funkcję emotywną, konatywną, poznawczą, poetycką, fatyczną i metajęzykową języka (Jakobson, 1960). W niniejszym opracowaniu skupię się na funkcji poznawczej.

Spośród wszystkich funkcji przypisywanych w socjologii literatury dziełu literackiemu funkcja poznawcza wywołuje najliczniejsze kontrowersje. Funkcja ta jest

przedmiotem niekończących się sporów w gronie socjologów i literaturoznawców. W artykule niniejszym, przyznawszy dziełu literackiemu istotną funkcję poznawczą, pragnę wskazać na jego znaczenie dla rozważań w dziedzinie socjologii moralności i aksjologii oraz zwrócić uwagę na pewną metodę interpretacyjną.

Ustalenie zasadniczych twierdzeń w kwestii wartości poznawczej dzieła literackiego wymaga zgłębienia następujących zagadnień epistemologicznych:

1. Jaki jest stosunek poznania literackiego do poznania naukowego?
2. Jak komunikowane są treści poznawcze dzieła literackiego?
3. Jaką wiedzę o moralności możemy czerpać z dzieł literackich?
4. Co jest istotą moralności?

Przedmiot poznania literatury jest zasadniczo inny od przedmiotu poznania nauki. Wynika to z fundamentalnych różnic dzielących obie te sfery ludzkiego poznania. Przedmiotem poznania nauki winna być rzeczywistość obiektywna wraz z kompleksem zjawisk, procesów, przedmiotów; celem zaś zbliżenie się do prawdy o rzeczywistości. Do realizacji tego celu nauka wykorzystuje sobie tylko właściwe narzędzia poznawcze. Stąd literatura nie może konkurować z nauką, choć niektórzy przedstawiciele socjologii skłonni są przyznawać jej status poznania przednaukowego. Pogląd taki wyznaje m.in. Stanisław Ossowski:

Dobra powieść lub dramat często wzbogaca bardzo poważnie naszą wiedzę o ludzkim świecie, ukazuje nowe aspekty rzeczywistości, mnoży jej „wymiar”, uświadamia niedostrzegalne związki, stawia nowe problemy społeczne i psychologiczne, czasem w sposób bardziej sugestywny niż rozprawa socjologiczna. Socjologiczne i psychologiczne odkrycia [...] są dokonywane nie tylko przez uczonych, ale i przez poetów, dramaturgów, powieściopisarzy (Ossowski, 1967, s. 287).

Na dowód swych tez podaje Ossowski przykłady z literatury pięknej, twierdząc, że *Czarodziejska góra* przyczyniła się o wiele bardziej do pogłębienia wiedzy o człowieku niż dzieła naukowe; że odkrycia psychoanalizy zostały przedstawione o wiele wcześniej w literaturze niż w nauce. Ponadto wskazuje na często większą doniosłość ustaleń literackich niż naukowych, posiłkując się przykładami *Pustelni parmeńskiej* i *Wojny i pokoju* opisującymi w jego mniemaniu wojnę lepiej niż dzieła naukowe.

Podobny pogląd w odniesieniu do wartości poznawczej dzieła literackiego reprezentuje John Hospers, pisząc wprost: „Dzieła literackie przez charakterystykę osób, miejsc, sytuacji opisanych w fabule, mogą sugerować hipotezy o ludzkim zachowaniu, motywacji, działaniu, o społecznej strukturze. Tym samym więc wchodzi w dziedzinę nauk społecznych” (Hospers, 1962, s. 213). Celem i przedmiotem poznania literackiego jest, najogólniej rzecz ujmując, pewna typowość zjawisk, a nie empiryczne badanie faktów społecznych.

Wśród teoretyków literatury występują jednak skrajnie różne poglądy na temat tego zagadnienia. Jedni twierdzą, że literatura daje wiedzę ogólną (Arystoteles), podobnie jak filozofia stwarza uogólnienia; inni uważają, że literatura daje wiedzę o tym, co konkretne i jednostkowe, i tym różni się od nauki (Henri Bergson). Zatem według jednych wiedza, którą przekazuje nam literatura, miałyby być podobna do tej, jakiej dostarczają nauki nomotetyczne; według innych jest analogiczna do tej, jaką dają nauki idiograficzne, by przywołać znany podział Wilhelma Windelbanda. Ja sam skłaniałbym się ku pierwszej koncepcji.

Wydobycie istoty wiedzy, jaką uzyskujemy poprzez literaturę, oraz uchwycenie przedmiotu poznania literatury wiąże się nierozzerwalnie ze sposobem przekazywania owej wiedzy. Prawdy naukowe, zarówno te dotyczące wiedzy o faktach, jak i te, które są rezultatem uogólnień, komunikowane są za pomocą różnego typu zdań. Zdania, będące ekspresją prawd naukowych, podlegają kryteriom prawdy lub fałszu, są weryfikowalne co do ich prawdziwości. Czy zatem dzieło literackie, oczywiście również zbudowane ze zdań, tak samo podlega surowym kryteriom weryfikowalności? Czy jego zdania muszą być zawsze zdaniami w sensie logicznym? Przychylałbym się tu do opinii Romana Ingardena, wyrażonej w tzw. teorii quasi-sądów, według której zdania dzieła literackiego nie podlegają kryteriom poprawności logicznej. „Brak ostatniego kroku — pisze Ingarden — który zdania twierdzące o charakterze quasi-sądów dzieli od zdań będących naprawdę sądami, mianowicie: identyfikacji intencjonalnego stanu rzeczy z rzeczywistym, a wraz z tym osadzenia go w sposób zupełnie na serio w odpowiedniej rzeczywistości. Dopiero przy przejściu do rozważania naukowego lub do bezpośredniego zdawania sprawy z faktów zapamiętanych dokonuje się ów ostatni krok” (Ingarden, 1960, s. 240). Widzimy więc, że quasi-sądy posiadają walor prawdziwości jedynie w świecie przedstawionym i nie wolno interpretować ich jako wypowiedzi o świecie realnym bądź jako rzeczywistych poglądów autora. Nie podlegają one prostej falsyfikowalności.

Poprawna, pełna analiza dzieła literackiego nie może więc poprzestać na rozborze pojedynczych zdań (choć nierzadko nie sposób odmówić im istotnych walorów poznawczych). Musi być natomiast analizą wszystkich zdań składających się na dane dzieło. Jaką zatem wartość poznawczą posiada dzieło jako fikcja literacka?

Otóż fikcję literacką tworzą zdania, które pojedynczo mogą nie mieć żadnej wartości poznawczej, ale może ją mieć koniunkcja takich zdań. W *Panu Tadeuszu* Adam Mickiewicz opisuje fikcyjny dwór w Soplicowie, co jest — przy realistycznej formule całego dzieła — tylko środkiem wyrazu zastosowanym w celu uświadomienia czytelnikowi, że taki dwór jak w Soplicowie był typową posiadłością średniozamożnego szlachcica polskiego na Litwie w tamtym czasie. Wyrażona jest w ten sposób intencja przekazania informacji o formach ówczesnego życia społecznego. Wartość poznawcza utworu polega więc na uchwyceniu typowości zjawisk, procesów, osób itd. Ponadto walor poznawczy utworu wiąże się z objęciem

jako całości sfery prawd socjologicznych, moralnych, psychologicznych i historycznych. Tym samym poprzez fikcję ukazane są w utworze jego najistotniejsze walory poznawcze. O wartości poznawczej dzieła decyduje również forma, za pomocą której dane treści zostały wyrażone.

Wartość poznawcza dzieła literackiej może być interpretowana dwójako. Po pierwsze — jako „analogiczność” świata przedstawionego wobec rzeczywistości realnej (mimesis). Po drugie — jako idealizacja, czasem deformacja, rzeczywistości. W pierwszym przypadku o wartości poznawczej decyduje stopień podobieństwa świata przedstawionego do rzeczywistości. W drugim przypadku, z punktu widzenia wiedzy, jaką jesteśmy w stanie uzyskać za pośrednictwem dzieła literackiego, dla badań w sferze socjologii moralności interesujący jest moment zamierzonej deformacji rzeczywistości oraz kreacji fikcji.

Tutaj wydaje się tkwić istota wartości poznawczej literatury w odniesieniu do moralności. Odpowiednio uformowany „poznawczy model rzeczywistości jest w każdej poetyce modelem, z punktu widzenia pewnej aksjologicznej postawy” (Rosner, 1970, s. 166), toteż idealizacyjny model rzeczywistości, bohatera, życia społecznego itp. jest z jednej strony oceną „rzeczywistości niefikcyjnej”, z drugiej zaś określoną propozycją moralną, aksjologiczną i socjologiczną. Zdaje się, że tutaj pisarz ma najwięcej do zaoferowania. Trzeba bowiem odróżnić funkcję poznawczą dzieła literackiego od jego wartości poznawczej — ukazania nowych i ważnych prawd. Takimi nowymi i ważnymi prawdami są według mnie przemyślenia i refleksje moralne, aksjologiczne, socjologiczne, nierzadko filozoficzne wyrażone poprzez utwór przez pisarza-myśliciela.

O doniosłości poznawczej literatury pięknej dla moralności i aksjologii przekonani byli Władysław Tatarkiewicz i Stefan Swieżawski. Zdaniem tych wybitnych historyków filozofii historia myśli nie powinna być li tylko historią klasycznych doktryn, ale powinna zawierać także wszystkie ślady i przejawy filozofowania. W opinii Swieżawskiego za tekst filozoficzny powinno się uważać każdy utwór, który zawiera myśli filozoficznie inspirujące, a dzieła literatury pięknej niewątpliwie do takich należą. Z kolei według Tatarkiewicza dzieła literackie zasługują na to, by uważać je za ważne poznawczo, ponieważ pewne problemy moralne i aksjologiczne ujawniały się w nich niejednokrotnie wcześniej i pełnej niż w doktrynach społecznych (Swieżawski, 1966; Tatarkiewicz, 1997).

Szczególnie doniosłą wartość zdaje się nieść literatura piękna dla rozważań dotyczących moralności. Gdzie rodzą się problemy natury moralnej? Gdzie objawia się złożoność ludzkiej podmiotowości? Trudności w odpowiedzi na tak postawione pytania są o wiele większe niż wszelkie trudności w opisie danego nam w doświadczeniu świata przedmiotowego. Czy istnieją jakieś uniwersalne probiezże pozwalające wybierać pomiędzy dobrem a złem? Czy istnieją jakieś ontologiczne pozakulturowe racje dobra? A nade wszystko — czy możliwe jest istnienie dobra bez istnienia zła? Zważmy najpierw, że ludzki obraz świata rozpada się zawsze

na dwa przeciwieństwa, których nie są w stanie znieść najbardziej wymyślne socjologiczne systemy, dążące do ujęcia rzeczywistości społecznej jako jedności. Są to: duch i materia lub materia i idea, kultura i natura, subiektywne i obiektywne, wolność i konieczność, a wreszcie — dobro i zło. Czy są to pary przeciwieństw dotyczące różnych spraw, czy też odnoszą się do tej samej sprawy, ujmowanej w różnych aspektach? Sądzę, że to drugie.

U podłoża wszelkich tego typu antynomii leży podstawowa prawda o ludzkim istnieniu, przedstawiana w dziełach literatury pięknej — istnienie człowieka jest istnieniem podmiotu będącego w sobie wolnością i nieskończonością. Ale człowiek jest również, jak chce Immanuel Kant, ograniczony przestrzenią i czasem, a także skazany na działanie niezależnych od jego woli praw przyczynowo-skutkowych. Człowiek o tym wie, a formą ucieczki od tych ograniczeń jest świadoma twórczość, aktywność ludzkiej podmiotowości. Idąc tym tropem, nadalibyśmy dobru i złu niejako status ontologiczny, a jednocześnie moglibyśmy dostrzec różnorodność form świadomości dobra i zła. To ontologiczne uzasadnienie nierozdzielności dobra i zła ma również swój aspekt logiczny. Pojęcia *dobro* i *zło* należą do kategorii par pojęć będących szczególnym rodzajem tzw. nazw relatywnych, które nie mają innego sensu, jak tylko bycie we wzajemnej opozycji, w parze, gdzie jedno zaprzecza drugiemu. Ten swoisty manicheizm sprowadza się do nazywania dwóch stron tej samej rzeczy, dwóch aspektów tej samej społecznej rzeczywistości. Pojęcia *dobro* i *zło* ujmują całość rzeczywistości społecznej z punktu widzenia przyjętego przez nas systemu wartości: jako wspierające nasz system wartości (dobro) lub szkodzące mu (zło). Owe systemy wartości są różne w różnych kulturach, epokach i grupach społecznych. Różne więc jest pojmowanie dobra i zła w zależności od kultury i owego systemu wartości. Czy jednak istnieje w tej różnorodności jakiś porządek, jakieś „wyższe racje”, czyli odniesienia do „szerszej rzeczywistości”, które sprawiałoby, że kategorie te nie byłyby prostym uzgodnieniem? Sądzę, że tak, kategorie dobra i zła mają odniesienia wyższe — ontyczne. Jednak ważniejsze jest w tej chwili to, że wgląd zarówno w ontyczną, jak i logiczną istotę dobra i zła zdaje się wskazywać na ich nierozdzielność. Może to być punktem wyjścia do analizy ludzkich wyobrażeń o dobru i złu w literaturze pięknej. Rzecz można rozpatrywać na poziomie jednostki ludzkiej i kulturowo przyjętych norm postępowania. Poza tym dobro jest nie tyle stanem czy przedmiotem, ile procesem. Jest osobliwym „metadobrem”, szerszym od pojęcia dobra używanego w życiu codziennym. Dobrem zatem, wydaje mi się, jest wysiłek ludzkiego ducha w opanowywaniu chaosu kulturowego, moralnych zdarzeń, w opanowywaniu żywiołu świata — poddawanie go rygorom rozsądku i wartości. Trzeba przy tym zdać sobie sprawę, że najgroźniejszy żywioł zagrażający istnieniu świata rozsądku i wartości tkwi w nas samych i dotyczy wszystkich wymiarów ludzkiego istnienia: ludzkości, społeczeństwa, grupy społecznej i jednostki, a odbywa się w historii. Wymiary te poznajemy m.in. poprzez literaturę piękną.

Przykładowo przyjąłbym, że w porównaniu z dziełami filozoficznymi nie mniej wartościowe dla poznania renesansowej koncepcji dobra i zła, jak również aksjologicznej koncepcji człowieka są arcydzieła literackie tego okresu, np. *Hamlet*, *Król Lear*, *Don Kichot*, czy *Gargantua i Pantagruel*. Renesansową filozofię człowieka łatwiej odtworzyć na bazie twórczości artystycznej, której zrąb tworzą dzieła literackie, aniżeli na podstawie prac filozoficznych tego czasu. Jest to wymowny przykład potwierdzający tezę, że w celu pełnego poznania poglądów, myśli, idei danego okresu niezbędne jest zbadanie wszystkich przejawów myśli społecznej, w tym dzieł literatury pięknej. Twórczość literacka na równi z filozoficzną i socjologiczną tworzy profil intelektualny danej epoki, stąd konieczność traktowania dzieł literackich jako ważnego źródła wiedzy o całokształcie dziejów myśli, także etycznej. Pisarz bowiem wyprzedza czasem rozpoznania socjologa — Witold Gombrowicz dostrzega te same procesy, które opisuje Erving Goffman. Dzieła literackie są więc nierzadko opisem zjawisk, procesów, zależności, które stają się później pożywką do rozważań socjologicznych. Weźmy choćby słynny tekst Fritza Schützego (1997), który wielokrotnie powołuje się na *Zamek* Franza Kafki, analizując anomiczne sytuacje życiowe i ich symbolizacje (Schütze, 1997, s. 12).

Twórczość pisarska wnosi znaczący wkład do myśli moralnej; dzieje się tak od czasów Homera po czasy Michela Houellebecqa. Literatura piękna wzbogaca naszą wiedzę na temat moralności, a także dostarcza doświadczeń w zakresie poznania niektórych zjawisk moralnych czy zagadnień aksjologicznych, norm i ocen. Maria Ossowska pisze: „[...] człowiek, którego interesuje moralność ma nieustannie okazje do wzbogacania swoich obserwacji z tego zakresu. Daje mu do tego sposobność prasa codzienna, **literatura piękna** [podkr. K.S.], tzw. pisarze obyczajowi, pamiętnikarze, wypisy szkolne itd.” (Ossowska, 1966, s. 23). Przykładami z literatury pięknej posiłkuje się Ossowska również w takich pracach jak *Moralność mieszczańska* czy *Ethos rycerski i jego odmiany*. Literaturę piękną wykorzystuje autorka pod kątem wiedzy o rzeczywistości, a więc analizuje, na ile dzieło literackie odwzorowuje realne życie. I tak np. w *Moralności mieszczańskiej* ukazuje na przykładach literackich funkcjonujące w rzeczywistości wzory moralne, typy zachowań i formy ich przejawiania się.

Z mojego punktu widzenia najciekawsze są te fragmenty, w których Ossowska na przykładach z literatury pięknej wskazuje partykularność i subiektywność moralnej perspektywy świata. Literat nie pretenduje więc do „obiektywnego poznania”, właściwego nauce. Nie narzuca tym samym swojej lub bohaterów swoich dzieł perspektywy widzenia kwestii moralnych jako obowiązującej bezwarunkowo, uniwersalnej. Idąc tym tropem, jakże ciekawe może być przyjrzenie się tak różnym spojrzeniom na moralność, jak np. w *Piekle* Henriego Barbusse’a, *Lochach Watykanu* André Gide’a, *Źródle* Ayn Rand czy *Pamiętniku wiejskiego proboszcza* Georges’a Bernanosa. Trudno tu nie zgodzić się ze słowami Krzysztofa Pomiana, że „pisarz [...] tylko proponuje swoją perspektywę [...] ludziom; jego apel do

czytelników głosi: jeżeli chcecie patrzeć z tej oto perspektywy, to zobaczycie coś, czego w żaden inny sposób nie zdołacie dostrzec” (Pomian, 1973, s. 149).

Indywidualne, subiektywne widzenie poszczególnych zagadnień moralnych, jakie znajdujemy w dziełach literatury pięknej (przy czym warto pamiętać, że poglądy i sądy zawarte w dziele nie muszą być odbiciem poglądów autora), może stanowić próbę obiektywnego, „naukowego” spojrzenia na te kwestie bądź jedynie dopełnienie oglądu tych zagadnień przyjętych przez badaczy socjologii moralności. Opis danej moralności czy etosu, zjawisk i procesów moralnych, ale przede wszystkim indywidualny osąd i ocena przedstawione w dziele, propozycje normatywne i aksjologiczne, ukazywane np. poprzez prezentowanie określonych wzorów osobowych, przyczyniają się do tego, że literatura pomnaża ogólny dorobek myśli etycznej, powiększa zasób moralnych propozycji i doświadczeń.

Zatem literaturę piękną w badaniach nad myślą moralną można traktować na równi z traktatami etycznymi, pracami filozoficznymi i socjologicznymi, jako alternatywne, pełnoprawne, wartościowe i bogate źródło wiedzy, tak normatywne, jak i opisowe. Trzeba wziąć jedynie pod uwagę, że treści poznawcze nie są tu wyrażone literalnie, lecz w sposób symboliczny, a pisarz poprzez symboliczną ekspresję ujawnia partykularny punkt widzenia na kwestie moralne.

Rola społeczna twórcy dzieł literackich czyni równocześnie z pisarza moralistę. Weźmy za przykład Ajschylosa, Sofoklesa, Jeana-Baptiste’a Racine’a, Moliera, Charlesa Dickensa, Fiodora Dostojewskiego, Antona Czechowa, Lwa Tołstoja, Stearnsa Eliota, Josepha Conrada, Williama Faulknera, Alberta Camusa, Pära Lagerkvista, Maxa Frischa, Friedricha Dürrenmatta, Franza Kafkę, Thomasa Manna czy Michela Houellebecqa. Wszyscy oni są moralistami, ponieważ poprzez dzieło literackie ukazują swoje stanowisko w takich kwestiach i w taki sposób, że ich ekspresja literacka jest jednocześnie wypowiedzią moralną. Jest sądem, oceną, afirmacją lub buntem i potępieniem, preferencją albo negacją wartości, motywacją, postawą, przez co wpisuje się w sferę moralności. Wyobrażenia zbiorowe, zachowania społeczne są w znacznej mierze kształtowane przez idee moralne, które to stanowią tkankę tkwiącej w szeregu dzieł literackich argumentacji perswazyjnej.

Pisarz-moralista jest jednocześnie narratorem losu bohaterów swojej książki, sędzią świata przedstawionego i szermierzem postulowanych wprost lub w sposób zawołany racji moralnych. Moralistyka stanowi więc w istocie jeden z najważniejszych wątków sztuki literackiej. Jako narrator i rzecznik tego, co implikuje w ludzkiej osobowości świadome istnienie i sens, moralną autonomię, godność i autentyczność, twórca dzieł literackich należy do twórców moralności, do „dyskutantów” w dziejach jej myśli. Pisarz-narrator wybiera tematy i aspekty stanowiące bazę wypowiedzi moralnej. Snute przez niego opowieści nierzadko są moralitetami. *Ulisses*, *Zamek* i *Proces*, *Mistrz* i *Małgorzata*, *Mit Syzyfa* i *Dżuma*, *Pod wulkanem*, *Barabasz*, *Stary człowiek i morze*, *Władca much*, *Poszerzenie pola walki*; *Cząstki elementarne* i *Mapa i terytorium* czy z literatury polskiej *Operetka*,

Boski Juliusz, *Ciemności kryją ziemię* i *Bramy raj*, *Dziecko przez ptaka przyniesione*, *Ucieczka do nieba* — wszystkie te parable są jednocześnie moralitetami. Pisarz-sędzia „wymierzający sprawiedliwość widzialnemu światu” występuje jako ten, kto przyznaje rację lub jej odmawia. Czyni to na różne sposoby — *Prowincjalki* Blaise’a Pascala są bezsprzecznie inne w tonacji niż *Chmury* Arystofanesa czy *Transatlantyk* Gombrowicza. Przy tym sąd nad widzialnym światem jako osąd moralny można sprawować, tworząc dzieła tak ponure jak *Zamek* czy tak rubaszne jak *Przygody dobrego wojaka Szwejka*. Racine moralizował dostojnie i patetycznie, Moliere lekko, dowcipnie. Komizm i czapka błazna nie są gorsze od protokołu i bi-retu. Narrator-sędzia jest szermierzem pewnych racji, heroldem doktryny moralnej, obróćcą wzoru przyjętego za moralne postępowanie.

Literacka narracja o moralności jest więc ważnym czynnikiem kształtowania sfery wartości, choć sprawa nie jest prosta: „Sztuka i moralność, w oczach ludzi, rzadko bywały w stosunkach neutralnych, przy czym poglądy na ich wzajemny stosunek były nierzadko krańcowo sobie przeciwne. Jedni [...] mniemali, że trzeba kształcić smak estetyczny na to, by stać się odpowiedzialnym sędzią w sprawach moralności, inni dopatrywali się jakiegoś zasadniczego antagonizmu między tymi dziedzinami” (Ossowska, 1986, s. 134).

Podsumowując, literatura jest według mnie ważnym źródłem moralnego poznania, tworzenia obowiązującej moralności, kształtowania wartości. Co więcej, „zdąrza się [...], że artyści lub pisarze, pośrednio lub bezpośrednio, powodują rewolucje symboliczne o znacznym zasięgu (jak w XIX wieku styl życia artystów, a obecnie przewrotne prowokacje ruchu feministycznego czy homoseksualistów), wstrząsające najbardziej utrwalonymi strukturami porządku społecznego [...] przez przekształcenie podstawowych zasad podziałów wizji świata [...] i zakwestionowanie oczywistości zdrowego rozsądku” (Bourdieu, 2006, s. 150).

Wciąż uczy się czytać, a sztuka czytania przypomina wędrówkę w stronę ciągle uciekającego horyzontu rozsądku i wartości autotelicznych.

Bibliografia

- Bourdieu P., 2006: *Medytacje pascaliańskie*. Przeł. K. Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Cassirer E., 1971: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Przeł. A. Staniewska. Warszawa: Czytelnik.
- Hospers J., 1962: *Implied Truth in Literature*. In: J. Margolis: *Philosophy Looks at the Arts*. New York: Temple University Press, s. 212—213.
- Ingarden R., 1960: *O dziele literackim*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Jakobson R., 1960: *Poetyka w świetle językoznawstwa*. „Pamiętnik literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, nr 51/2, s. 431—473.
- Ossowska M., 1966: *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ossowska M., 1986: *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ossowski S., 1967: *O osobliwościach nauk społecznych*. W: Idem, *Dzieła*. T. IV. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 286—287.
- Pomian K., 1973: *Człowiek wśród rzeczy. Szkice historycznofilozoficzne*. Warszawa: Czytelnik.
- Rosner K., 1970: *O funkcji poznawczej dzieła literackiego*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Schütze F., 1997: *Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej*. „Studia Socjologiczne”, nr 1, s. 11—56.
- Swieżawski S., 1966: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tatarkiewicz W., 1997: *Historia filozofii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.



Maria Banaś

Politechnika Śląska

 <https://orcid.org/0000-0003-1519-0903>

Jednostki — postawy — struktura społeczna (na przykładzie wybranych bohaterów dystopijnych powieści Margaret Atwood)

Abstract: This article presents a sociological analysis of the literary dystopias of Canadian novelist Margaret Atwood: the *MaddAddam* trilogy and *The Handmaid's Tale* and its 2020 sequel *Testaments*. Maria Anna Banaś regards as key issues and contexts those that clearly and unambiguously build Atwood's image of the social world, and which Banaś reads through the prism of the sociology of literature. The basic question is, What is the structure of the social world in Atwood's works? Banaś seeks answers by referring, among other ideas, to Robert K. Merton's types of adaptation of individuals to the changing social structure

Key words: dystopia, social world, sociology of literature, Margaret Atwood

Niniejsze studium to socjologiczna analiza dystopii literackich kanadyjskiej powieściopisarki Margaret Atwood: trylogii *MaddAddam*, *Opowieści podręcznej*, a także jej kontynuacji, opublikowanych w 2020 roku *Testamentów*. Za kluczowe przyjmuje się tu te zagadnienia i konteksty, które w sposób wyraźny i jednoznaczny budują obraz świata społecznego zarysowany w dziełach kanadyjskiej autorki, a które odczytywane będą przez pryzmat socjologii literatury. Podstawowe pytanie zaś brzmi: jak przedstawia się struktura świata społecznego w omawianych utworach? Odpowiedzi na nie będę poszukiwała, odwołując się między innymi do koncepcji Roberta Kinga Mertona odnoszącej się do typów indywidualnego przystosowania się jednostek do zmieniających się warunków struktury społecznej.

Przedmiot analizy

Jako przedmiot analizy wybrałam powieść, a jako perspektywę poznawczą — socjologię literatury, którą traktuję jako zapis charakterystyki pewnego modelu społeczeństwa (Łęcki, 1999, 2000); jak zaś pisał Georg Simmel: przy dążeniu do

uzyskania w oparciu o społeczną egzystencję możliwości nowego uogólnienia naukowego zasadniczy wysiłek skupia się na tym, by sięgając po dowolne przykłady, wyprowadzać uogólnienie i dowieść jego sensowności. Z pewną przesadą, użyteczną tu z uwagi na przejrzystość metodologiczną, można powiedzieć, że momentem decydującym jest to, iż przykłady te są możliwe, nie zaś to, że są one autentyczne [...] są one [bowiem — M.B.] jedynie przedmiotami analizy — samymi w sobie mało istotnymi, celem naszym jest tu zaś właściwe i płodne przeprowadzenie tej analizy, a nie prawda o autentyczności jej przedmiotów. Zasadniczo badanie takie można by przeprowadzić także w oparciu o sfingowane przykłady (Simmel, 1975, s. 113—114).

Kluczowym elementem, który wpłynął na wybór dystopii autorstwa Atwood, jest wciąż rosnąca liczba opracowań systematyzujących wielość oraz aktualność kontekstów podejmowanych przez „pierwszą damę” literatury kanadyjskiej (Wężyk, 2019), akcentujących dynamikę zależności pomiędzy zjawiskami i procesami zachodzącymi we współczesnym świecie. Przenikliwość jej obserwacji, a także wieloaspektowe ujęcie złożonej postaci rzeczywistości są szczególnie dostrzegalne w omawianych i analizowanych w niniejszym artykule narracjach. Prezentowane tu dystopie są w opinii wielu nad wyraz sugestywną diagnozą stanu współczesnego świata. Jak w soczewce skupiają wszystkie negatywne trendy i mechanizmy stanowiące o kryzysie cywilizacji XXI wieku. Trylogia *MaddAddam*, *Opowieść podręcznej* oraz *Testamenty*¹ proponują artystyczną wizję pewnej postaci świata — możliwą,

¹ Trylogia *MaddAddam* przedstawia niemal ten sam obraz świata, widziany jednak z kilku różnych perspektyw. Pierwsza część opowieści, *Oryks i Derkacz*, to wizja cywilizacji po upadku, którą poznajemy z punktu widzenia Jimmy’ego/Yeti, najprawdopodobniej jedyne ocalałego homo sapiens sapiens. Ekologiczny koniec świata, jak można przypuszczać, doprowadził do zagłady rasy ludzkiej; ocaleni Derkaczanie — genetycznie wygenerowani, perfekcyjni pod każdym względem ludzie, stworzeni w ramach tajnych eksperymentów naukowych opracowanych przez przyjaciela Jimmy’ego, Glenna/Derkacza. Nowych ludzi charakteryzują nadzwyczajne cechy, zarówno fizyczne, jak i mentalne, pozwalające im przetrwać w świecie po katastrofie, nieprzypominającym już pod żadnym względem rzeczywistości sprzed apokalipsy. Druga odsłona tej trylogii, zatytułowana *Rok potopu*, to historia opowiadana głównie przez Ren, Toby i Amandę — trzy kobiety, które przed zagładą musiały walczyć o przetrwanie w zupełnie innych okolicznościach niż Jimmy. To obraz społeczeństwa głęboko rozwarstwowego — zamożni pracownicy korporacji mieszkają w bogatych dzielnicach zwanych Kompleksami, odgradzonych od

jeśli wszystkie już dzisiaj zauważalne tendencje rozwoju cywilizacji zachodniej nie ulegną zahamowaniu czy wręcz odwróceniu.

Jeśli chodzi o przedmiot analizy, to należy zaznaczyć, iż niektórzy badacze wyraźnie odróżniają antyutopię od dystopii. Antyutopia jest wtedy rozumiana jako tekst stanowiący polemikę z wyobrażeniami o świecie doskonałym, dystopia zaś ma przedstawiać pesymistyczny obraz przyszłości, będący następstwem aktualnych zjawisk rzeczywistości (Niewiadomski, Smuszkievicz, 1990, s. 263; Juszczyk, 2014, s. 91). Właśnie w takim ujęciu osadzam wybrane powieści Atwood w podjętej refleksji. Przeciwnostwo utopii i dystopii akcentuje także M. Keith Booker — definiując narrację dystopijną, pisze, iż „jest to taka literatura, która sytuuje się w bezpośredniej opozycji do myśli utopijnej, ostrzegając nas przed potencjalnymi, negatywnymi konsekwencjami wierutnego utopizmu” (Booker, 1994, s. 3).

reszty świata wysokim murem, pozostali natomiast zajmują współczesne miasta nędzy zwane plebopoliami. Władza znajduje się w rękach wszechobecnych Korporacji, które regulują i nadzorują każdy aspekt ludzkiej egzystencji przy pomocy służb KorpuSOKorp, niegdyś firmy ochroniarskiej, a obecnie policji pozostającej na usługach wielkich korpokratycznych firm. Warto również zauważyć, iż na drugim planie narracyjnym występują także Jimmy i Derkacz (wcześniej znany pod swoim prawdziwym imieniem Glenn). Ostatnia część, w odróżnieniu od pierwszej, nie jest opowieścią snutą z perspektywy jednego człowieka, ma bowiem charakter ponadjednostkowy. Ważną rolę odgrywają w niej Derkaczanie — nowi mieszkańcy Ziemi; oprócz tego pojawia się nowy bohater zbiorowy, a także postaci znane z wcześniejszych części. Czytelnik dowiaduje się między innymi, iż zagładę świata przeżył nie tylko Jimmy, ale też kilkoro członków ekologicznej sekty Bożych Ogrodników, których poznaje bliżej w *Roku potopu*.

Narratorką *Opowieści podręcznej* jest Freda, która roztacza przed czytelnikiem przerażający obraz rzeczywistości Republiki Gileadzkiej — teokratycznego państwa powstałego na terenach Stanów Zjednoczonych. Nowy model państwa stanowi ideologiczną odpowiedź na wszechogarniającą klęskę ekologiczną, bezpłodność oraz upadek społeczeństwa. Szczególne miejsce w nowej strukturze państwa zajmują młode, płodne kobiety, które są przydzielane dygnitarzom nowego systemu — Komendantom. Przywilejem Komendanta jest zapłodnienie podręcznej podczas ceremonii, która odbywa się z udziałem jego bezpłodnej Żony. Mechanizm wypracowany przez nowy porządek ma zapewnić trwałą przyrost naturalny i przyczynić się do rozwoju Republiki, a przede wszystkim doprowadzić do odrodzenia „prawdziwych” kobiet — posłusznych i całkowicie podległych mężczyznom.

Testamenty to kontynuacja historii Republiki Gilead. Sytuacja w państwie jest dramatyczna — na świat przychodzą zdeformowane dzieci, rodzące je kobiety umierają przy porodzie, wiele adeptek, kształconych na przyszłe podręczne w Czerwonym Centrum, podejmuje nieudane próby ucieczki lub popełnia samobójstwo. Komendanci spiskują przeciwko sobie, a na najwyższych szczeblach władzy państwowej kwitnie łapówkarstwo. Republika Gilead wydaje się strukturą w stanie rozkładu. Te szczególne okoliczności rzeczywistości poznajemy głównie z relacji Ciotki Lidii, surowej funkcjonariuszki Gileadu, a także młodzicutkiej Agnes, przygotowywanej do roli podręcznej. Sytuację obserwuje również z bezpiecznej odległości Daisy, nastolatka mieszkająca w Kanadzie.

Struktura społeczna

W świetle podjętych rozważań najbardziej interesujące ujęcie struktury społecznej można odnaleźć w zbiorze studiów Mertona *Teoria socjologiczna i struktura społeczna* (1982). Badacz, rozpatrując problem zachowań dewiacyjnych, zaproponował typologię pięciu sposobów przystosowania jednostek do zmieniających się warunków społeczno-kulturowych. Wśród nich wyróżnił: konformizm, innowację, rytualizm, wycofanie i bunt (Merton, 1982, s. 203). Jednakże aby precyzyjnie odnieść się do sposobów adaptacji, należy w pierwszym rzędzie rozróżnić dwa zasadnicze elementy struktury społecznej — chodzi mianowicie o cele kulturowe i normy instytucjonalne. Jak trafnie zaznacza sam Merton:

Element pierwszy składa się z kulturowo zdefiniowanych zamierzeń i zainteresowań wytyczonych jako usankcjonowane cele dla wszystkich lub dla różnie umiejscowionych członków społeczeństwa. Cele są mniej lub bardziej zintegrowane [...] i z grubsza uporządkowane w jakąś hierarchię wartości. Cele dominujące stanowią układ odniesienia aspiracji, z różnym natężeniem angażując emocje i znaczenia. Są to rzeczy „warte zabiegów”. [...] Drugi element struktury kulturowej określa, reguluje i kontroluje przyjęte sposoby zdążania do owych celów. [...] We wszystkich wypadkach dobór środków wiodących do celów kulturowych ograniczony jest przez zinstytucjonalizowane normy (Merton, 1982, s. 197).

Wyberzmy zatem z poszczególnych powieści reprezentatywnych bohaterów i przeanalizujmy, jaki typ przystosowania wobec rozpoznawalnych celów społecznych przyjmują i jakimi sposobami dążą do osiągnięcia powziętych zamierzeń.

Jimmy (*Oryks i Derkacz*)

Uznawany za pioniera psychologii społecznej Kurt Lewin wskazuje, że elementem niezbędnym dla zrozumienia, jak społeczeństwo oddziałuje na jednostkę, jest określenie i zdefiniowanie, jak jednostka postrzega i interpretuje otaczającą rzeczywistość (Lewin, 1943). Z kolei interpretacja otoczenia „tu i teraz” nierozzerwalnie wiąże się ze zjawiskami i doświadczeniami przeszłymi kształtującymi obraz świata dziś. Dlatego też, podejmując analizę wyróżników modelu adaptacji Jimmy’ego do otaczającego świata, należy szczególną uwagę zwrócić na wpływ doświadczeń z lat jego dzieciństwa, które w zasadniczy sposób ukształtowały jego postrzeganie rzeczywistości i zdeterminowały typ przystosowania do środowiska społeczno-

-kulturowego. Jimmy wraz z rodzicami dorastał w Kompleksach — luksusowych dzielnicach korporacyjnych, odgradzonych od świata wysokim murem pilnie strzeżonym w dzień i w noc przez KorpuSOKorp, organ nadzoru policyjnego. Regularne patrole wyspecjalizowanych policjantów miały zapewnić spokój i bezpieczeństwo (Atwood, 2003, s. 31).

Jedno z najwcześniejszych wspomnień Jimmy’ego z lat dzieciństwa wiąże się ze sprzeczką rodziców, której był świadkiem, dotyczącą powszechnie stosowanej przez ludzi z Korporacji praktyki palenia zwierząt zarażonych śmiertocnym wirusem. Kilkuletni wówczas chłopiec, obserwując ten proceder, dociekał, skąd w tak doskonale chronionym miejscu, jakim były korporacyjne osiedla, mogły się znaleźć bakterie zagrażające życiu i zdrowiu. Poirytowana pytaniami matka, szybko tracąc cierpliwość w takich sytuacjach, zabrała go na spacer, a on pamięta, że „Niebo było szare, wiatr przenikliwy; [matka — M.B.] szła z opuszczoną głową i rozwianymi włosami. Obeszli dom po przemoczonym trawniku, bardzo szybko, ramię w ramię. Jimmy miał wrażenie, że coś o żelaznym uścisku wlecze go przez morską otchłań. Czuł, że się miota, jakby lada moment wszystko wokół niego miało się rozpaść i odpłynąć” (Atwood, 2003, s. 25).

To przejmujące doświadczenie grozy świata, obezwładniającego osamotnienia a zarazem niemożliwości wyswobodzenia się z takiej rzeczywistości będzie towarzyszyć Jimmy’emu w dalszych latach jego młodości, a potem dorosłego życia. Ten świat, który go otacza, jest mu kompletnie obcy i zarazem on jest całkowicie obcy dla tego świata. Glenn jest egzemplifikacją figury obcego, którą przedstawia Andrzej Waśkiewicz — to jednostka, która z własnego wyboru i z własnej woli żyje gdzieś na marginesie grupy społecznej, nierozumiana przez innych, pozostaje dla nich obca, lecz nie wyobcowana (Waśkiewicz, 2008, s. 9).

Ciekawą ilustracją tej obserwacji jest sytuacja, w której odnajdujemy dorastającego już chłopca wyrażającego następującą refleksję na temat jego relacji z rodzicami: „Nic o nim nie wiedzieli — co lubi, czego nienawidzi, za czym tęskni. Myśleli, że jest tylko tym, co mają przed oczyma. [...] Nic nie wiedzieli o innej, tajemniczej osobie, która żyła w jego ciele” (Atwood, 2003, s. 57). To wewnętrznie ukryte, w pewnym sensie niewidoczne drugie oblicze Jimmy’ego żyje swoim własnym rytmem. Drugie „ja” nie zgadza się na otaczającą rzeczywistość, na brak zrozumienia i empatii ze strony rodziców, na bezgraniczną pustkę bliskich relacji, a jednocześnie znajduje się pod presją przygniatającego wpływu społecznego. W trakcie opowiadanej historii poznamy jeszcze wiele innych podobnych sytuacji, które stają się udziałem analizowanej postaci i które jednoznacznie utwierdzają Jimmy’ego w przekonaniu o bezgranicznej przepaści pomiędzy nim a światem zewnętrznym, zwłaszcza w relacjach z najbliższymi. Chłopiec wspomina, na przykład, że „matka chyba nigdy nie mogła sobie skojarzyć, ile lat ma Jimmy ani którego dnia się urodził. Musiał jej przypominać przy śniadaniu, wtedy przebudzona z transu, kupowała mu jakiś żenujący prezent [...] i owinięty bibułą, rzuciła na stół przy

kolacji, uśmiechając się coraz dziwniej, jakby ktoś wrzasnął »Uśmiechnij się!« i dźgnął ją widelcem” (Atwood, 2003, s. 49).

Jimmy ma wrażenie, że żyje w krainie marionetek, woskowych lalek² uruchamianych i sterowanych przez jakieś niewidzialne mechanizmy sprawiające, że nic oprócz jego własnych odczuć nie jest autentyczne. Kolejnym przykładem potwierdzającym powyższe spostrzeżenia jest znacząca reakcja ojca na przypomnienie chłopca, że właśnie minął dzień jego urodzin, a rodzice jak zwykle o tym zapomnieli. W tej sytuacji ojciec „skazywał ich wszystkich na wysłuchiwanie swoich niezręcznych wymówek, dlaczego ta ważna, naprawdę ważna data jakoś wypadła mu z pamięci” (Atwood, 2003, s. 49). Po kilku dniach przynosił synowi prezent, najczęściej była to jakaś gra edukacyjna, „której Jimmy powinien sprostać. Paradoksalnie, Jimmy wcale nie chciał tej łamigłówce sprostać, wciąż zadawał sobie pytanie: dlaczego powinien? Bo świat tak chce, bo tata uważa, iż umiejętność ta przyda mu się w karierze zawodowej?” (Atwood, 2003, s. 49).

W tym momencie naszych rozważań dochodzimy do istoty zagadnienia: jakie są granice norm kulturowych wyznaczonych Jimmy’emu przez świat społeczny oraz jaki model przystosowania wobec tak określonych celów wybiera Jimmy? Z całą pewnością otoczenie społeczno-instytucjonalne oczekuje od niego zdobycia sukcesu, wpisania się w plan realizacji korporacyjnych zadań — błyskotliwej kariery zawodowej, dążenia do osiągania coraz to wyższych stopni hierarchicznej drabiny, podejmowania pracy i wysiłku na rzecz ogólnego dobrobytu Państwa. Bohater jednakże doskonale zdaje sobie sprawę, iż „Nic z tego, co osiągnął, nie wydawało się właściwe ani satysfakcjonujące. Według obowiązujących w OrganSA ścisłych norm był zapewne przerażająco nudny” (Atwood, 2003, s. 49). Wypowiedź ta niewątpliwie ilustruje wymowne przeświadczenie Jimmy’ego o niedopasowaniu jego aspiracji do schematu działania jednostek przyjętego w obrębie otaczającej go społeczności. Jego ambicje i marzenia były dla Państwa bezwartościowe, nie przekładały się bowiem na głoszoną apologię osiągnięcia swoście rozumianej dobrej pozycji życiowej. Z jednej strony dostrzegamy, iż przytłaczający багаż doświadczeń życiowych tej postaci ma zasadniczy wpływ na formułowaną przez nią wizję świata, w której nie mieści się realizacja korpokratycznych zadań. Z drugiej zaś strony jako wnikliwi obserwatorzy życia społecznego doskonale zdajemy sobie sprawę, jak wielka jest siła oddziaływania zbiorowości na jednostki. Podobnie ma się rzecz z bohaterem powieści *Oryks i Derkacz* — Jimmy uświadamia sobie, że określone przez grupę cele kulturowe nie są tożsame z jego indywidualnymi ambicjami, lecz wobec tak sformułowanej sieci oczekiwań wytworzonych przez porządek społeczny musi zdecydować, jaki rodzaj przystosowania wybierze, by w sposób dla siebie korzystny zinterpretować otaczający świat społeczny.

² Do obrazu człowieka uwięzionego pod maską sztucznej, woskowej i niemej twarzy nawiązał także Ray Bradbury w dystopijnej powieści *451° Fahrenheita* (Bradbury, 1993, s. 111).

Biorąc pod uwagę powyższe refleksje i szczególnie odwołując się do zaproponowanej przez Mertona typologii przystosowania się jednostek do wyznaczonych celów społecznych, można stwierdzić, iż Jimmy staje się rytualistą wobec życiowych wyzwań i zadań. Jako rytualista nie tyle odrzuca kulturowo zdefiniowane priorytety, co stara się dostosować je do poziomu, na którym jego aspiracje mogą być zaspokojone. Próbuje w sposób dla siebie dogodny jakoś „ustawić” się w świecie wrogo nastawianym wobec jego wizji życia.

Na początku rozwoju kariery Jimmy’ego kierują rodzice, lecz później on sam, można by rzec, „popada w rutynę” i powiela mechanizmy działania gwarantujące mu przetrwanie w świecie społecznym, który zdecydowanie nie uważa za swój. Jako dziecko realizuje typową dla wychowanka Kompleksów ścieżkę edukacyjną: najpierw uczęszcza do szkoły OrganSA, a następnie, kiedy ojciec wreszcie otrzymuje upragniony awans w firmie, rodzice wybierają dla niego ośrodek szkoleniowy zapewniający profesjonalne przygotowanie do kariery w korpokratycznym państwie, umożliwiający zdobycie „życiowych umiejętności” (Atwood, 2003, s. 43), takich jak: „Podwójne księgowanie komputerowe, praktyczna bankowość [...], negocjowanie warunków ślubu i rozwodu, inteligentny genetyczny dobór płciowy” (Atwood, 2003, s. 42). Jak wspomina Jimmy, „żadne z dzieci nie przykładało się do zajęć. [...] Traktowały te lekcje jak przerwę” (Atwood, 2003, s. 43). Po ukończeniu liceum z przeciętnymi wynikami nie może liczyć na wychwycenie przez najlepsze firmy edukacyjne poszukujące najzdolniejszych uczniów. Zgodnie z syndromem społecznego rytualisty: „Jestem zadowolony z tego, co mam” Jimmy trafia do Kolegium Sztuki i Nauk Humanistycznych Marthy Graham, zrujnowanej i podupadłej uczelni oferującej przede wszystkim „studiowanie łaciny albo oprawę książek: przyjemne na swój sposób, ale już zupełnie nieprzydatne” (Atwood, 2003, s. 172). Wobec takich perspektyw „Zabunkrował się w Marthcie Graham niczym w okopie i tak tkwił” (Atwood, 2003, s. 173). Nasz bohater nie ma złudzeń, Martha Graham nie może dać mu dyplomu, który będzie przepustką do świata prosperity, celu i ambicji każdego młodego człowieka w Kompleksach, lecz nie ma wyboru, w myśl sentencji rytualisty: „Nie mierz wysoko — nie spotka cię rozczarowanie” jest zadowolony z tego, co los mu podsuwa.

Z wybranego przez siebie sposobu działania w otaczającej rzeczywistości wydaje się zadowolony, choć jego zachowanie zdradza także syndrom określonego niespełnienia. Jak słusznie zauważają psychologowie społeczni Elliot Aronson, Timothy D. Wilson i Robin M. Akert: „Ludzie nie są neutralnymi obserwatorami świata, ale stale oceniają to, co widzą” (Aronson, Wilson, Akert, 1994, s. 113). Podobnie i Jimmy w pewnym momencie zdobywania kolejnych szczebli rozwoju zawodowego, rozpoczęcia edukacji w podupadającej uczelni o profilu artystycznym, do której skierował go ojciec, dostrzega, iż przyjęty przez niego rytualny mechanizm adaptacji nie wpływa tak korzystnie na zdefiniowaną przez niego perspektywę oglądu rzeczywistości, jak tego oczekiwał. Towarzyszy mu przekonanie o poniesionej

kłęsce, ciągle poszukuje poczucia bezpieczeństwa, które i tak w ostatecznym rozrachunku okazuje się złudzeniem i iluzją. Choć sam boleśnie doświadcza alienacji i ma do czynienia z wypaczonymi relacjami międzyludzkimi, motywowany chęcią „odgrodzienia się” od tego wszystkiego, co oferuje i nakazuje zdegenerowany świat, Jimmy odtwarza mechanizmy, którym wcześniej był poddawany. Jego kontakty z kobietami polegają na nieustannej manipulacji uczuciami, co w rezultacie pozbawia te kontakty autentyczności, wszystko staje się perfekcyjnie wyreżyszerowanym przedstawieniem, a scenariusz przewiduje rozkochanie w sobie poznanej kobiety i nagłe porzucenie jej z błahego powodu. Choć sam cierpiał w wyniku sztucznych, „mechanicznych” relacji z rodzicami, w wieku dojrzałym on sam rozmyślnie tworzy takie same więzi z innymi ludźmi.

Na uwagę zasługuje jeszcze jeden istotny aspekt społecznej adaptacji Jimmy’ego. Mam na myśli więzy posłuszeństwa, które łączą go z najbliższym kolegą Derkaczem. Jest to przykład destrukcyjnego konformizmu. Jimmy wpada w pułapkę wpływu społecznego Derkacza, którego ryzykowne eksperymenty i niezaspokojona ambicja naukowa doprowadzają do zagłady ludzkości. Jimmy, nie tracąc jednostkowej świadomości, przeczuwa, iż niepohamowane pragnienie naprawy świata, a także chęć udowodnienia słuszności swoich poglądów i wizji może doprowadzić do katastrofalnych skutków. Tym niemniej nie potrafi oprzeć się wpływowi genialnego młodego naukowca i zmienia swoje zachowanie, dostosowując się do Derkacza, który jest dla niego niekwestionowanym autorytetem. Jeśliby odmówił współpracy, Derkacz byłby zawiedziony, urażony czy nawet zły, a każda z tych ewentualności zmuszała Jimmy’ego do trwania w przyjętej postawie.

Toby (*Rok potopu*)

Analizując model przystosowania Toby do środowiska społecznego, trzeba wyróżnić dwie zasadnicze perspektywy oglądu, które w przypadku tej postaci zyskują na wyrazistości. Najpierw poznajemy ją jako jednostkę działającą w świecie Złowszechnym, który jest bezwzględny, a sieć oczekiwań wytworzona przez porządek społeczny niezmiernie wymagająca. Rodzina Toby traci wszystko — dom, pracę i ostatecznie zdrowie. Dowiadujemy się, iż ich niewielką działkę na wsi przejmuje firma deweloperska, zagarniająca coraz to większe połacie ziemi na rozrastające się w nieprawdopodobnym tempie miasto. Matka bohaterki, szeregowy pracownik korporacji ZdrowoTech, zapada na dziwną chorobę, co wydaje się Toby zupełnie niezrozumiałe, gdyż „zawsze niezmiernie dbała o zdrowie: robiła gimnastykę, jadła dużo warzyw, codziennie na wzmocnienie tęczyżywy zażywała dawkę suplementów VitalVita ze ZdrowoTechu” (Atwood, 2010, s. 35). Niestety okazuje się,

iz firma ZdrowoTech umieszcza w swoich suplementach bakterie niebezpieczne dla życia, dzięki czemu potajemnie zaszczepia ludziom choroby, robiąc z nich jednocześnie darmowe króliki doświadczalne. Następnie zaś pobiera pieniądze za leczenie tych chorób. Matka Toby umiera, ojciec pograża się w rozpacz, która ostatecznie doprowadza go do samobójstwa. Powyższe wydarzenia sprawiają, że jedynym marzeniem i celem Toby staje się „zniknięcie” dla tego świata, ucieczka i zmiana tożsamości, tak aby wszystkowiedzący ludzie KorpuSOKorpu nie byli w stanie jej odnaleźć. Jest głęboko przekonana, że nieprzypadkowa śmierć matki oraz akt samobójstwa ojca muszą pozostać zatajone przed organami władzy.

Szczęśliwym zbiegiem okoliczności przyłącza się do wspólnoty ogrodniczej. Tutaj, wśród — jak sama zaznacza — „uciekierów od rzeczywistości” (Atwood, 2010, s. 59), czuje się bezpieczna, lecz jest to dla niej otoczenie kompletnie nowe, niedookreślone. Pierwszego dnia Toby doznaje swoistej iluminacji duchowej: „Wydawało jej się, że wyciągnęła się po nią ogromna dobrotliwa dłoń i ujęła ją, by ją schronić” (Atwood, 2010, s. 55). Towarzyszy jej głębokie przeświadczenie, że oto nadarzyła się jej sposobność wyrwania się z rzeczywistości, która ją zniewalała. Początkowe uniesienie szybko jednak mija i bohaterka czuje się zdezorientowana, próbuje na nowo zdefiniować siebie i swoje miejsce w tym świecie, do którego trafiła. W obliczu tej zaskakującej rzeczywistości pyta samą siebie: „Jak to możliwe, że znalazła się w tym nieprawdopodobnym i poniekąd niepokojącym miejscu? Co robi pośród tych przyjaznych, aczkolwiek dziwnych ludzi, którzy mają jakieś pokręcone przekonania?” (Atwood, 2010, s. 55).

Wnikliwa obserwacja zachowania pozostałych Ogrodników dostarcza Toby użytecznych wskazówek, jak postępować i jak reagować. To przykład informacyjnego wpływu społecznego, kiedy jednostka modeluje swoje zachowanie zgodnie z wiedzą dostarczaną przez pozostałych członków wspólnoty. Bohaterka, przyjmując taką postawę, staje się konformistką, lecz nie dlatego, że jest słaba i pozbawiona własnego zdania, ale przede wszystkim dlatego, że sposób bycia innych stanowi dla niej cenne źródło informacji (Deutsch, Gerard, 1955, s. 629; Kelly, 1955, s. 410). Jeśli przyjrzymy się dalszym losom tej postaci wśród członków ekosekty, możemy zauważyć, iż Toby po uzyskaniu wiedzy, jak należy postępować, wykazuje cechy rytualistki. Trzyma się kurczowo tradycyjnych sposobów działania, gorliwie przestrzega przyjętych norm, lecz zupełnie zapomina o realizacji celów, do których dąży grupa. Co więcej, aspiracje wspólnoty nie są jej wartościami, w pewnym sensie stara się od nich zdystansować — to wyraźnie niechęć wobec podporządkowania się normatywnym naciskom zbiorowości. Zobaczmy, jak ten proces przebiega. Na początku Toby podejmuje starania, by swoim zachowaniem wyrazić wdzięczność za gościnne przyjęcie, dlatego też ochoczo pomaga innym Ogrodnikom w wykonywaniu przydzielonych zadań:

Oprócz opróżniania bioalet kompostowych zaczęła wykonywać inne zajęcia. Schodami przeciwpożarowymi taszczyła na dach świeżą ziemię, zebraną przez Ogrodników na opuszczonych placach budowy i pustych parcelach. Wytapiała mydło z resztek, cedziła i etykietowała ocet. Pakowała robaki na Wymianę Materiałów naturalnych „Drzewo Życia”, zmywała podłogę w Sali gimnastycznej z ruchomymi bieżniami [...], zamiatała boksy sypialne na piętrze bezpośrednio pod Dachem (Atwood, 2010, s. 57).

Wszystkie te czynności wspólnota uważa za kluczowe w codziennej organizacji życia, tworzą one plan, którego celem jest powrót do egzystencji zgodnej z prawami natury oraz stopniowe uwalnianie się od zdobyczy cywilizacji uznawanych przez Ogrodników za udogodnienia zbyteczne, w nieuchronny sposób zniewalające i obywatniające jednostkę. Obserwujemy więc postać podejmującą działania wpisujące się w schemat funkcjonowania grupy, a do wcielania tych ambicji w życie wykorzystuje ona ogólnie dostępne i akceptowane środki. Niemniej jednak to, co jest misją wspólnoty, niekoniecznie stanowi nadrzędną wartość dla Toby. Nie podziela ona przekonania zbiorowości, iż „Ludzkiej rasie groziła rzekomo nieuchronna masowa zagłada spowodowana przeludnieniem i ludzkim okrucieństwem” (Atwood, 2010, s. 58), Ogrodnicy zaś, dzięki gromadzonym zapasom oraz wprowadzaniu nowej filozofii życia, jako jedyni mieli te katastrofę przetrwać. Ponadto jak wspomina sama bohaterka: „Trochę przeszkadzał jej nadmiar tej przymilnej, natrętnej świętoszkowości, zwłaszcza wśród żeńskich członków społeczności” (Atwood, 2010, s. 58).

Momentami Toby ma wątpliwości, czy powinna zostać wśród Ogrodników, skoro tak dalekie są jej ideały tej grupy i tak trudno się do nich dopasować. Podświadomie czuje, iż wpisując się swoim zachowaniem w charakter ich działalności, jest pozorantką. Swoimi wewnętrznymi rozterkami dzieli się z przewodnikiem zbiorowości Adamem Pierwszym, głośno wyrażając dręczące ją wątpliwości: „Nie jestem pewna, czy wierzę we wszystko” (Atwood, 2010, s. 191). Słowa te nabierają szczególnego znaczenia, ponieważ Toby wypowiada je w momencie, gdy Adam Pierwszy proponuje jej awans w hierarchii grupy — ma ona zostać „pełnoprawną Ewą” (Atwood, 2010, s. 190). To forma legitymizacji przynależności do wspólnoty. Aspekt ten dodatkowo komplikuje ewentualną, rozpatrywaną potajemnie możliwość odejścia. Toby w zaistniałych okolicznościach przekonuje samą siebie:

„Nie chciała brać na siebie obowiązków bycia Ewą. Nie chciała pozbawiać się możliwości wyboru. Wolą zachować swobodę, żeby odejść, jeśli zajdzie taka potrzeba. Jestem zwykłym dekonikiem, pomyślała (Atwood, 2010, s. 191).

Ostatecznie analizowana bohaterka przystaje na propozycję awansu, można powiedzieć, iż w tym konkretnym działaniu Toby okazuje się konformistką, choć z każdą kolejną chwilą ma nieodparte wrażenie, „że tytuł Ewy Szóstej przesiąka ją i pożera,

rozmywając kontury tego kogoś, kim była dawniej. Ten tytuł był czymś gorszym niż włośiennica — był koszulą z pokrzyw. Jak mogła pozwolić tak się w niej zaszyć?” (Atwood, 2010, s. 213).

To, co szczególnie zyskuje na ostrości w przywołanym cytacie, to stopniowy zwrot, który dokonuje się w postawie Toby wobec zmieniających się warunków rzeczywistości. W pewnym sensie postać ta przechodzi z utrwalonych reakcji typowych dla rytualistki do postawy ukrytego buntu. Nie jest to forma kontestacji jawnej, otwartej, ale niemniej jednak dostrzegalna na tle wcześniejszych obserwacji. Być może potwierdza to tezę, iż dla rytualisty cele zbiorowości, w której funkcjonuje, zawsze są trudne do zaakceptowania i nawet jeśli grupa stopniowo wymusza na takiej jednostce jakąkolwiek formę legitymizacji przynależności do wspólnoty, jest to działanie z góry skazane na niepowodzenie, skutkujące przyjęciem postawy buntowniczej wobec takiego mechanizmu.

Jest jeszcze jeden ważny aspekt warty omówienia w odniesieniu do poszczególnych etapów adaptacji Toby wobec zmieniających się warunków otoczenia społecznego. Otóż po przejściu Bezwodnego Potopu Toby jako jedna z nielicznie ocalałych, choć już funkcjonująca poza ogrodniczą grupą, nadal praktykuje zwyczaje i nakazy poznane u Ogrodników. Wspomina, kiedy to [po rozdeptaniu zielonych żuczków — M.B.] „Poczuwszy wyrzut sumienia, kciukiem wyciska dla nich grób w ziemi i wypowiada prośbę o oswobodzenie duszy i przebaczenie. Nikt wprawdzie na nią nie patrzy, lecz głęboko wpojonych nawyków niełatwo się pozbyć” (Atwood, 2010, s. 26). To niewątpliwie ilustracja posłuszeństwa ogrodniczym normom, które tak głęboko zostały zakorzenione i zinternalizowane przez Toby, że nawet w sytuacji, kiedy nie znajduje się ona w obecności bacznych obserwatorów, nie naraża się na etykietkę „odszczępieńca”, reaguje automatycznie i bezrefleksyjnie, choć okoliczności tego nie wymagają.

Zeb (*MaddAddam*)

Choć Zeb należy do Ogrodników od dłuższego czasu, początkowo nic nie wiemy o jego pokrewieństwie z Adamem, fakt ten zostaje ujawniony dopiero w części trzeciej. Zeb i Adam to przyrodni bracia, emocjonalnie bardzo ze sobą związani, choć o zupełnie odmiennych osobowościach. Adam — dojrzały, mądry i roztropny. Zeb — impulsywny, porywczy i beztroski. Adam zawsze zajmował uprzywilejowaną pozycję w rodzinie, miał wygląd niewinnego, dobrze wychowanego dziecka. Jego duże niebieskie oczy, szczupła anielska twarz, a także łagodna, zrównoważona gestykulacja sprawiały, że zawsze był wskazywany za przykład do naśladowania. Zeb natomiast nierzadko dawał ponieść się emocjom i wściekłości — to równie

często wpędzało go w kłopoty, jak i wyciągało go z tarapatów (Atwood, 2010, s. 113). Już jako dorosły mężczyzna przynależący do Ogrodników swoją posturą wzbudzał szacunek wśród innych członków zbiorowości — był silny, zawalisty, z długimi, lekko siwiejącymi włosami. Charakteryzował się krzepą bramkarza, „miał brwi jak drut kolczasty i szorstką twarz” (Atwood, 2010, s. 77). Swoim nieokrzesanym sposobem bycia siał postrach, ale jednocześnie dawał się poznać jako bardzo opiekuńczy towarzysz.

Choć o tak odmiennych charakterach, chłopcy rozumieją się doskonale. Ich ojciec, niezwykle przedsiębiorcza i zaradna osoba, zakłada własne zgromadzenie duchowne, tytułuje siebie Wielebnym i wymaga od synów, aby oni również zwracali się do niego w ten sposób. Wielebny przewiduje, że jeśli uda mu się zwabić i pozyskać wiernych, będzie to idealna okazja na zabicie fortuny. Swoje głębokie przekonanie o słuszności podjętej decyzji tłumaczy następująco: „Powiedz ludziom to, co chcą usłyszeć, nazwij to religią, połącz nacisk na konieczność płacenia podatków, wejdź w układy z politykami lub nawet szantażuj polityków, unikaj płacenia podatków” (Atwood, 2017a, s. 111).

Jego pomysł na szybkie i łatwe wzbogacenie się okazuje się przysłowiowym „strzałem w dziesiątkę”. Kościół PetroOleum wkrótce staje się finansową potęgą a „korporacyjni oficjele często uczestniczą w spotkaniach modlitewnych, wygłaszając przemowy” (Atwood, 2017a, s. 111). Stosunek chłopców do nowej firmy ojca — Kościoła PetroOleum — jest jednoznaczny: postrzegają to przedsięwzięcie wyłącznie jako sposób wyłudzenia pieniędzy od ludzi życiowo zagubionych i poszukujących jakichkolwiek dróg duchowego wsparcia. Ojciec wymaga od synów aktywnego zaangażowania się w rozwój jego biznesu, dlatego bracia jednoczą siły, a ich priorytetem staje się ucieczka, przechytrzenie Wielebnego w prowadzeniu finansów firmy i kradzież zebranych funduszy. Aby z sukcesem wykonać to zadanie, stają się Mertonowskimi innowatorami, wykorzystującymi instytucjonalnie zakazane, lecz nadzwyczaj skuteczne sposoby zdobycia bogactwa oraz chęć zemsty na Wielebnym za okradanie wiernych. Zeb, urodzony konspirator, z wielką łatwością i wrodzonym sprytem łamie kody zabezpieczające konta bankowe, zyskuje dostęp do zgromadzonych środków finansowych i umiejętnie zaciera za sobą ślady. Razem z Adamem uciekają z domu, już w bezpiecznym miejscu ujawniają informacje o malwersacjach finansowych Wielebnego oraz o wszelkich nieprawidłowościach w prowadzeniu rachunków.

Drogi życiowe braci na jakiś czas się rozchodzą, lecz w *Roku potopu* spotykamy tych bohaterów już jako dojrzałe osoby. Adam stoi na czele ogrodniczej wspólnoty, a Zeb jest jej aktywnym członkiem. Tutaj przyjęte przez nich modele postępowania wobec kulturowo zdefiniowanych celów ulegają modyfikacji. Zeb ujawnia typowe reakcje publicznego konformizmu. W obecności innych i pod wpływem nacisku normatywnego zmienia dotychczasowe nawyki, a styl zachowania i ubioru dopasowuje do reguł ogrodniczej społeczności. Stara się nie używać przekleństw, naśladuje

ascetyczny charakter codziennych czynności, skrupulatnie wypełnia powierzone mu zadania i obowiązki. Zależy mu na akceptacji i poczuciu sympatii, dlatego nie opiera się naciskowi normatywnemu i dostosowuje się do jasno sprecyzowanych poglądów wyznawanych przez Ogrodników, nie ryzykując „wypędzenia z gromady”. Co również warto podkreślić, zachowanie Zeba nie zawsze jest jednoznaczne. Mam tutaj na uwadze okoliczności, kiedy Zeb w pewien sposób kontestuje obowiązujące reguły, wyraźnie demonstruje swe buntownicze nastawienie i nie chce się tym regułom podporządkować. Niech za przykład takiego zachowania posłuży sytuacja, w której Zeb, choć pamiętający o zakazie zbierania gołębic jaj do spożycia, często „wabił [gołębie — M.B.] okruciami, które rozsypywał łagodnymi ruchami, żeby ptaki czuły się bezpiecznie. Kiedy gołębie składały jaja, Zeb płądrował gniazda. Mówił, że gołębie nie należą do gatunków zagrożonych, więc nie ma w tym nic złego (Atwood, 2010, s. 153).

Można wspomnieć o jeszcze innej sytuacji; chodzi mianowicie o zdarzenie, kiedy Zeb lekceważy zakaz picia napoju o nazwie pychakawa i przy pierwszej nadarzącej się okazji delektuje się smakiem tego trunku. Zgodnie z ogrodniczą doktryną roślina, z której wytwarzano napój, była genetycznie modyfikowana, uprawiana na słońcu i pryskana truciznami zabijającymi ptaki (Atwood, 2010, s. 209), a więc była wykreślona z listy dozwolonych specyfików. Jednakże otwarte łamanie niektórych przepisów nie przekłada się na negatywny stosunek reszty grupy względem Zeba. Może wydać się to zastanawiające, tym bardziej, iż w świetle badań przeprowadzonych przez Leona Festingera i Johna Thibauta (1951) społeczności mają wypracowany cały szereg mechanizmów przywołujących nonkonformistów do porządku, począwszy od ostatecznej wyrażonej zdziwienia zaistniała postawa, poprzez irytację, do ostatecznego zmniejszenia komunikacji z osobą, która zdecydowanie wyraża opinię odmienną od członków zbiorowości. Niemniej jednak nie zauważamy, by sposoby te były wykorzystywane wobec Zeba. Jego odstępstwa od przyjętych norm, nawet jeśli są zauważane, w żaden sposób nie są nagłaśniane. Dzieje się tak być może dlatego, iż omawiany bohater jest przykładem jednostki niezależnej, o wysokiej samoocenie, świadomej zajmowanej pozycji w grupie, co sprawia, iż z jednej strony potrafi kontrolować nacisk normatywny, któremu ulega, a z drugiej strony Ogrodnicy nie mają śmiałości kierować w stosunku do Zeba jakichkolwiek upomnień o przestrzeganie wszystkich reguł organizujących wspólnotę.

Komendant Waterford (*Opowieść podręcznej*)

W nowym systemie rządów jako mężczyzna należy do warstwy uprzywilejowanej. Ma prawo do posiadania — oprócz poślubionej Żony — także podręcznej, która

ma mu zapewnić potomstwo w razie bezpłodności małżonki; jest to normą z uwagi na zaawansowany wiek tych kobiet oraz Mart pełniących funkcję służących. Zasadniczym przywilejem Komendantów jest odbywanie regularnej czynności gwałtu na podręcznej, co nazywa się ceremonią. Do uroczystości tej Freda jest niezwykle starannie przygotowywana w celu zapewnienia najdogodniejszych warunków ewentualnego zapłodnienia i narodzin potomstwa. Działanie takie ma charakter kluczowy, gdyż celem wojskowo-religijnej dyktatury jest przywrócenie odpowiedniej liczby narodzonych dzieci, a posiadanie potomstwa gwarantuje awans na szczeblach władzy. W ten sposób Komendanci, wcielając w życie wyznaczoną misję, zapewniają trwałość wprowadzonego modelu państwa Gilead. Rola Komendanta narzucona przez system jest jego rolą dominującą. Z jednej strony obserwujemy, jak bardzo Waterford dokłada starań, by wypełniać ją wzorowo, ale z drugiej strony podejmuje działania ukryte, jawnie sprzeczne z obowiązującym systemem normatywnym. Przed światem demonstruje publiczny konformizm, jednakże postawa ta pozbawiona jest prywatnej akceptacji, co w rezultacie skutkuje poszukiwaniem innowatorskich sposobów dążenia do realizacji indywidualnych celów ukrytych. Waterford czerpie korzyści z przynależności do warstwy uprzywilejowanej i zależy mu na opinii wzorowego obywatela, nie chce być uznany za „odszczepieńca” społecznego — zbyt wiele by wtedy stracił.

O przeszłości Komendanta niewiele wiadomo — podczas jednego ze spotkań z Fredą wspomina, że dawniej zaangażowany był w tak zwane badania rynku. Obecnie częściowo na emeryturze, wesoły, choć zazwyczaj powściągliwy w wyrażaniu emocji. Jego postura odzwierciedla stateczność, majestatyczność i świadomość zajmowanej pozycji społecznej. To człowiek władzy, jak zauważa Freda, „głowa domu [...], sternik nawy” (Atwood, 2017b, s. 99) skrupulatnie dbający o każdy element wystroju otoczenia. Salon w jego domu jest:

stonowany, symetryczny — jeden z kształtów, jakie przybiera pieniądź, w stanie zamożnym. Od lat pieniądź sącył się przez ten pokój jak przez podziemną grocie, krystalizując się i zastygając w stalaktyty takich właśnie form. Nieme w swej różnorodności powierzchnie, ciemnoróżowy aksamit zaciągniętych zasłon, połysk dobranych do nich krzeseł, osiemnasty wiek, przytulność puszystego chińskiego dywanu na podłodze z jego bordowymi peoniami, miękka skóra fotela Komendanta, lśnienie mosiądzu szkatułki obok (Atwood, 2017b, s. 97).

Te jakże subtelne elementy wyposażenia symbolicznego pokoju Komendanta sugestywnie wskazują na wysoką pozycję właściciela domu w hierarchii stratyfikacji społecznej. To także mechanizmy wykorzystywane przez grupę dominującą w celu legitymizacji obowiązującego ładu, wywierające nacisk symboliczny (Bourdieu, 2001, s. 162) na warstwy podporządkowane, w tym konkretnym przypadku na podręczne. Pozycja Waterforda w domu jest niezachwiana, Żona Serena zawsze

odnosi się do niego ze stosownym szacunkiem i wymaganą powagą, podręczna bez jakiegokolwiek cienia sprzeciwu posłusznie poddaje się obowiązującym zasadom, wszystko układa się według zaplanowanego protokołu. Co ważniejsze, bohater czuje na sobie bezustanne spojrzenie tych kobiet podziwiających każdy jego ruch. Jak czytamy:

Być mężczyzną obserwowanym przez kobiety, to musi być coś bardzo dziwnego. Przez kobiety, które się zastanawiają: ciekawe, co on teraz zrobi? Które się wzdrygają na każdy jego ruch, nawet zupełnie niewinny [...]. Które go szanują. Które myślą: nie, on tego nie może zrobić, nie robi, musi zrobić (Atwood, 2017b, s. 107).

Zatem Waterford z należytą zajmowanej pozycji atencją przestrzega zasad nowego porządku. Każdy element jego funkcjonowania w otaczającej rzeczywistości staje się rytuałem wypełnianym z największą starannością. W wyreżyserowanym spektaklu biorą udział wszyscy domownicy: Żona Serena, służące Marty, podręczna Freda. I tak na przykład Komendant puka do salonu swojej Żony, prosząc ją tym gestem o pozwolenie wejścia. Przed każdą ceremonią Gwałtu czyta odpowiedni fragment Biblii jako modlitwę wprowadzającą i dokłada wszelkich starań, by swoim zachowaniem nie naruszyć narzuconego sposobu wypełniania codziennych obowiązków. Drugie oblicze Komendanta jest zupełnie inne. Jakież jest zdziwienie Fredy, gdy pewnego razu zauważa Waterforda stojącego przy drzwiach do jej pokoju, co stanowi oczywiste naruszenie obyczaju. Freda tak relacjonuje to zdarzenie:

W pobliżu moich drzwi ktoś stoi. W korytarzu panuje mrok — jest to mężczyzna, odwrócony do mnie plecami. Zagląda do pokoju, ciemny na tle panującej tam jasności. Teraz widzę: jest to Komendant, którego nie powinno tu być. Słyszy moje kroki, odwraca się, waha, podchodzi do mnie — dopuszczając się tym samym poważnego naruszenia obyczaju (Atwood, 2017b, s. 62).

Podobnych sytuacji, w których Waterford łamie obowiązujące względem podręcznej reguły, jest jeszcze kilka. Na przykład zaprasza Fredę do swojego gabinetu bez obecności świadków i prosi ją, by zagrała z nim w zakazaną w Republice Gileadu grę scrabble. W czasie kolejnych potajemnych spotkań obdarowuje ją drobnymi upominkami — kosmetykami, starym egzemplarzem magazynu Vogue, zakazanymi częściami garderoby kobiecej — czy wreszcie organizuje w tajemnicy przed Żoną Sereną wyjście z podręczną do Klubu — domu publicznego. Działania te realizuje w ukryciu przed światem Gileadu. Wkrótce dowiadujemy się również, iż wielu znanych Komendanta postępuje tak samo: jawnie podporządkowując się systemowi normatywnemu, w ukryciu realizuje własne zamierzenia.

Ciotka Lidia (*Testamenty*)

W *Opowieści podręcznej* poznajemy ją jako niezwykle surową, niedostępną i bezkompromisową funkcjonariuszkę systemu. Zarządza Czerwonym Centrum — ośrodkiem szkoleniowym dla przyszłych podręcznych. Doskonale zdaje sobie sprawę, jak ważna misja stała się jej udziałem — „kształtowanie” nowych kobiet Gileadu według wzorca przewidzianego przez państwo totalne: posłusznych, uległych, pozbawionych zdolności samodzielnego myślenia obywaterek Republiki. Lidia z niezwykłą skrupulatnością wypełnia swoje obowiązki, bez chwili wahania wymierza bolesne kary fizyczne wszystkim niezdyscyplinowanym adeptkom próbującym stawiać opór wprowadzanym regułom. Jednakże *Testamenty* prezentują już nieco inny wizerunek władczej Ciotki, na jej idealnym obrazie oddanej systemowi funkcjonariuszki pojawiają się rysy. Dowiadujemy się także, kim była przed nastaniem nowego porządku:

Byłam sędzią sądu rodzinnego, a pozycję tę osiągnęłam dzięki wielu dziesięcioleciom jałowej mitręgi i mozolnego pięcia się po szczeblach kariery, i pełniłam swoje obowiązki najsprawiedliwiej jak potrafiłam. W praktycznych ramach swojej profesji pracowałam na rzecz poprawy świata, tak jak ową poprawę rozumiałam. Łożyłam na organizacje dobroczynne, uczestniczyłam w wyborach federalnych i miejskich, przedstawiałam ważne opinie. Uważałam, że żyję cnotliwie; zakładałam, że moja cnotliwość spotka się z choćby umiarkowanym poklaskiem (Atwood, 2020, s. 43).

Jakiś czas później, w obliczu zaistniałych okoliczności (uwięzienia kobiet) szczerze wyznaje: „W dniu mojego aresztowania pojęłam, jak bardzo się myliłam w tej i wielu innych kwestiach” (Atwood, 2020, s. 43).

Jaki zatem model adaptacji do warunków otoczenia cechuje działania Ciotki Lidii? Co staje się dla niej priorytetem i w jaki sposób dąży do osiągnięcia założonych celów? W przypadku omawianej postaci wyraźnie zauważamy, że pierwotnie przyjmuje ona postawę konformistyczną, lecz z wpływem czasu inicjuje zadania charakterystyczne dla buntowniczk i rozpoczyna niebezpieczną grę z władzą. By odwołać się tylko do Goffmanowskiej typologii — zaczyna prowadzić „drugie życie”.

Zacznijmy od początku. W chwili zatrzymania przez policję Republiki Gilead Lidia dość szybko orientuje się, iż nowa władza podejmuje wobec kobiet różne działania — pewna część jej znajomych zostaje uwięziona, a następnie rozstrzelana. Ona natomiast trafia do grupy, której składa się „oferę” dołączenia do tworzących się struktur funkcjonariuszek państwa. Najpierw propozycję tę kategoriycznie odrzuca — nie chce bratać się z oprawcami. Jednak po serii brutalnych tortur, którym zostaje poddana, przystaje na kolaborację z systemem i zaczyna realizować cele

społeczne nowego państwa. Staje się zatem Mertonowską konformistką. Przyjęta postawa zapewnia jej przeżycie w totalitarnej rzeczywistości:

Przez pewien czas prawie wierzyłam w to, w co — jak rozumiałam — powinnam wierzyć. Zaliczałam się do wyznawców z tej samej przyczyny co wielu mieszkańców Gileadu: było to mniej niebezpieczne. Jaki sens rzucać się pod walec parowy z powodu zasad moralnych i pozwalać, by cię zmiażdżył? Lepiej wtopić się w tłum, obłudnie chwalać, uniżony, nienawistny tłum. Lepiej ciskać kamienie, niż godzić się, by inni ciskali w ciebie. To zwiększa szanse przeżycia (Atwood, 2020, s. 198).

Jako konformistka dokłada wszelkich starań, by proces formowania struktur kobiecych przebiegał bez zakłóceń i spełniał wszelkie wymogi stawiane przez władzę — wymierza surowe kary za brak subordynacji, pełni nadzór nad procesem kształcenia, a wśród podopiecznych wzbudza podziw i trwogę. Jak wspomina Agnes: „Ale czy Ciotka Lidia była w ogóle rzeczywistą osobą? Nigdy jej nie widziałam. Może przypominała Boga: była zarazem rzeczywista i nierzeczywista. A gdybym w nocy zamiast do Boga modliła się do Ciotki Lidii” (Atwood, 2020, s. 99).

Wraz z upływem czasu, umacniając swoją pozycję w szeregach władzy, bohaterka coraz intensywniej przywołuje w pamięci wydarzenia z początków Republiki Gilead, a wspomnienia te budzą w niej mieszane uczucia: „To prawda, nabrzmiałam od władzy, ale jednocześnie stałam się przez nią bardziej amorficzna, ciągle zmieniam kształt. Jestem wszędzie i nigdzie, rzucam niepokojący cień nawet w umysłach Komendantów” (Atwood, 2020, s. 38). Lidia zdaje sobie sprawę, że w strukturze totalitarnego systemu stała się ważnym elementem, Komendanci liczą się z jej opinią, ma dostęp do tajnych akt, jest „człowiekiem” nowego porządku, lecz przeświadczenie to wiąże się również ze świadomością zatracenia własnego „ja”, dlatego pragnie — jak mówi — „odzyskać dawną siebie” i podejmuje postanowienie:

Czy płakałam? Owszem: łzy płynęły z moich dwojga widocznych oczu, mokrych, zapłakanych ludzkich oczu. Miałam też jednak trzecie oko, pośrodku czoła. Czulałam je: było zimne jak kamień. To oko nie płakało, ale widziało. Za tym okiem ktoś myślał: zapłacicie mi za to. Nieważne, ile to potrwa, ile gówna będę musiała wcześniej połknąć, ale zapłacicie (Atwood, 2020, s. 166).

To moment kluczowy, jeśli chodzi o dalsze losy bohaterki — jej „drugie życie” polega na adaptacji schematu buntowniczkici. W ramach tej postawy realizuje zuchwały plan zachwiania strukturami władzy, co w rezultacie ma doprowadzić do obalenia reżimu. Wchodząc za Goffmanowskie kulisy, decyduje się na współpracę z ruchem oporu Mayday i przekazuje tajne informacje o funkcjonowaniu państwa. Co ciekawe, siłą napędową zainicjowanych działań jest obawa, że jeżeli jej wysiłki spełzną na niczym, to „Gilead przetrwa tysiąc lat” (Atwood, 2020, s. 305).

Warto wspomnieć o jeszcze jednym zdarzeniu, egzemplifikującym strategię buntowniczą analizowanej bohaterki. Mam na myśli sytuację, w której Ciotka Lidia dowiaduje się, że należący do warstwy uprzywilejowanej i cieszący się szacunkiem władz dentysta dopuszcza się seksualnego molestowania pacjentek. Wobec przyzwolenia władz na takie zachowania mężczyźni doktor Grove czuje się bezkarny, ponadto wiadomo też, że nikt nie da wiary skargom kobiet, szczególnie tym należącym do warstwy podporządkowanej. W tych okolicznościach Ciotka Lidia nakłania swoją współtowarzyszkę do złożenia fałszywych zeznań i oskarżenia doktora Grove o popełnienie gwałtu. W rezultacie mężczyzna zostaje skazany i umiera podczas publicznej egzekucji, ceremonii Rozdzierania. Lidia w opisywanej sytuacji jednoznacznie odrzuca podporządkowanie się normom społecznym Gileadu (sprzeciwia się „cichej” akceptacji podobnych procedurów) i decyduje się na zastosowanie innowacyjnych środków w celu wyrażenia swojej postawy buntowniczej.

Ze wspomnień Ciotki Lidii dotyczących organizowania ośrodka szkoleniowego dla kobiet wyłania się jeden niezmiernie ciekawy aspekt interakcji społecznych zachodzących w tej konkretnej mikrostrukturze — funkcjonariuszek systemu. Odwołując się do Durkheimowskiej typologii solidarności mechanicznej i organicznej (Durkheim, 1999, s. 232), można zauważyć, iż w obrębie zbiorowości Założycielek z różną intensywnością zachodzą oba typy związków. W ramach tej mikrostruktury niewątpliwie występuje podział pracy, każda z kobiet ma przydzielone określone zadania, zajmuje się wyodrębnioną specjalizacją, wąską dziedziną wiedzy. I tak Ciotka Lisa prowadzi Perłową Szkołę Przedmałżeńską, Ciotka Widala realizuje zajęcia haftu, przyrody uczy zaś Ciotka Estee. Jak podkreśla stojąca na czele Ciotka Lidia: „Starałam się dopasować zajęcia do kwalifikacji” (Atwood, 2020, s. 238). Poszczególne funkcjonariuszki dokładają wszelkich starań, aby należycie wywiązywać się z powierzonych zadań, przynajmniej takie wrażenie odnosimy, stosując perspektywę dalekiego dystansu. Przyjęty ogląd badawczy pozwala wyodrębnić grupę stanowiącą sieć wzajemnych powiązań, a pojedyncze jednostki wiąże ze sobą nie to, że są do siebie podobne, lecz fakt, że są różne, przy czym spełniając odmienne funkcje, są sobie wzajemnie potrzebne. Warto dodać, iż omawianą zbiorowość cechuje także drugi typ solidarności zdefiniowany przez Émile’a Durkheima — solidarność mechaniczna. Właściwość ta jest szczególnie pożądana przez aparat władzy — Założycielki mają działać i myśleć tak, jakby były jedną całością. Dla wnikliwego obserwatora z zewnątrz grupa ta stanowi monolit, wszyscy przestrzegają obowiązujących zasad, współpracują ze sobą w realizacji wyznaczonych funkcji, a ponadto panuje powszechna zgoda co do przyjętej polityki działania.

Tak oto dochodzimy do punktu niniejszych rozważań, w którym proponuję, aby stosując bliski dystans, poddać analizie te zjawiska i relacje, które stają się dostrzegalne z tej perspektywy. Pytanie, które w świetle powyższego wywodu wydaje się jak najbardziej zasadne, dotyczy charakteru sieci powiązań pomiędzy poszczególnymi jednostkami oraz jednorodności uzyskanego obrazu tej społeczności. Czy

zmieniając odległość w stosunku do badanych zjawisk społecznych, inaczej postrzegamy omawiane relacje? Jakie zależności wysuwają się na pierwszy plan, a jakie właściwości tracą na ostrości? Niewątpliwie bliższa odległość obserwacji wyostrza elementy jednoznacznie wskazujące na rysy pojawiające się na spójnej kompozycji charakteru grupy. Ciotka Lidia zauważa: „Pomimo udawanego koleżeństwa, wręcz wspólnoty, już zbierała w nas podskórna wrogość” (Atwood, 2020, s. 196). Kobiety spiskują jedna przeciw drugiej, podstępem próbują przejąć kierownicze stanowisko Ciotki Lidii. Widala donosi Lidii na Elizabeth, choć Lidia doskonale wie, że Widala intrygami próbuje zdyskredytować właśnie ją jako głównodowodzącą. Przykład ten ilustruje, jak bardzo zbiorowość, która z zewnątrz, z dalszej perspektywy wydaje się tworzyć monolit, jest wewnątrz podzielona i niespójna. Realne, autentyczne związki pomiędzy jednostkami działającymi w obrębie tej mikrostruktury, wzajemne siły napięć i oddziaływań wskazują na dużo większe rozproszenie więzi, niż jest to zauważalne w perspektywie dalekiego dystansu.

Wnioski

Bez wątplenia dystopijne narracje kanadyjskiej powieściopisarki odsłaniają całe bogactwo treści, szczególnie interesujące dla badacza świata społecznego, który dzieło literackie traktuje jako podstawę socjologicznej interpretacji (Łęcki, 1999, 2000). Wówczas przedmiotem eksploracji staje się treść utworów, a zastosowana perspektywa poznawcza umożliwia wyprowadzenie reguł rządzących modelem rzeczywistości społecznej ukazanej w świecie przedstawionym dystopijnej powieści.

Powracając jeszcze raz do Mertonowskiej klasyfikacji typów przystosowania jednostek do warunków społecznych, wśród pięciu analizowanych postaci mamy dwoje rytualistów (Jimmy i Toby) oraz troje konformistów (Zeb, Komendant Waterford, Ciotka Lidia). Oczywiście zgodnie z tym, co postuluje Merton, „podejmując różne działalności, ludzie mogą się przerzucać z jednej możliwości do drugiej” (Merton, 1982, s. 204). Tak też się dzieje w przypadku omawianych bohaterów — Toby i Ciotka Lidia adaptują w pewnym momencie typ buntowniczkę, a Zeb podobnie jak Komendant Waterford staje się innowatorem.

Można przypuszczać, że ze względu na charakterystyczne wyróżniki utopijnej konstrukcji — jej zawieszenie w czasie i przestrzeni, niezmiennosc istniejącego stanu, zachowanie stabilności (Dahrendorf, 1970, s. 116) — najbardziej pożądaną postawą adaptacyjną z perspektywy układu władzy dążącego do zachowania *status quo* będzie konformizm i rytualizm, a pozostałe strategie: innowacja, wycofanie czy bunt będą uznawane za dewiacje *sensu stricto*, negatywnie oddziałujące na stałość modelu. I tak też się dzieje w przypadku dystopijnych powieści Atwood — konformizm

oraz rytualizm są postawami najbardziej typowymi i konwencjonalnymi, niezmiernie istotnymi dla zapewnienia równowagi i ciągłości struktury społecznej. To właśnie jednostki przejawiające utrwalone reakcje konformistyczne gwarantują podtrzymanie spójności i trwałości zbiorowości.

Bibliografia

- Aronson E., Wilson D.T., Akert R.M., 1997: *Psychologia społeczna. Serce i umysł*. Przeł. A. Bezwińska et al. Poznań: Zysk i S-ka.
- Atwood M., 2003: *Oryks i Derkacz*. Przeł. M. Hesko-Kołodzińska. Poznań: Zysk i S-ka.
- Atwood M., 2010: *Rok potopu*. Przeł. M. Michalski. Kraków: Znak.
- Atwood M., 2017a: *MaddAddam*. Przeł. T. Wilusz. Warszawa: Prószyński i Media.
- Atwood M., 2017b [1986]: *Opowieść podręcznej*. Przeł. Z. Uhrynowska-Hanasz. Warszawa: Wielka Litera.
- Atwood M., 2020: *Testamenty*. Przeł. P. Lipszyc. Warszawa: Wielka Litera.
- Booker M.K., 1994: *Dystopian Literature: A Theory and Research Guide*. London: Greenwood.
- Bourdieu P., 2001: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Przeł. A. Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bradbury R., 1993: *451° Fahrenheita*. Przeł. A. Kaska. Warszawa: Wydawnictwo Alkazar.
- Dahrendorf R., 1970: *Essays in the Theory of Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Deutsch M., Gerard H.B., 1955: *A Study of Normative and Informational Social Influence upon Individual Judgement*. „Journal of Abnormal and Social Psychology”, Vol. 51(3), s. 629—636.
- Durkheim E., 1999: *O podziale pracy społecznej*. Przeł. K. Wakar. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Festinger L., Thibaut J., 1951: *Interpersonal Communication in Small Group*. „Journal of Abnormal and Social Psychology”, Vol. 46(1), s. 92—99.
- Juszczyk A., 2014: *Stary, wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kelly H., 1955: *The two Functions of Reference Groups*. In: *Readings in Social Psychology* (3rd ed.). Eds. G.E. Swanson, T.M. Newcomb, E.L. Hartley. New York: Holt, s. 410—444.
- Lewin K., 1943: *Defining the 'field at a given time'*. „Psychological Review”, Vol. 50(3), s. 292—310.
- Łęcki K., 1999: *Literatura piękna*. W: *Encyklopedia socjologii*. T. 2: K—N. Red. W. Kwaśniewicz et al. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 128—134.
- Łęcki K., 2000: *Socjologia literatury*. W: *Literatura polska XX wieku. Przewodnik encyklopedyczny*. T. 2: P—Z. Red. A. Hutnikiewicz, A. Lam. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 135—155.

- Merton R.K., 1982: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Niewiadomski A., Smuszkiewicz A., 1990: *Leksykon polskiej literatury fantastyczno-naukowej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Simmel G., 1975: *Socjologia*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Waśkiewicz A., 2008: *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Wężyk K., 2019: *Rób, co możesz, tak dobrze, jak potrafisz, tak długo, jak możesz*. „Książki. Magazyn do czytania”, nr 5(38), s. 43—45.



Monika Gnieciak

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0003-1117-7592>

Saga *Zmierzch*, Internet i zmiana kulturowa Uwagi z zakresu socjologii recepcji literackiej

Abstract: In her article, Monika Gnieciak analyses the impact of the publication of the *Twilight* saga on the functioning of contemporary literary life. The controversial popularity of the saga, both among its fans and anti-fans, combined with the development of social networking sites at the time of its publication, resulted in a cultural change which caused the mechanisms of literary communication to undergo a permanent transformation. At the same time, the mass readership of Stephenie Meyer's fiction brought about a change in the status of the young adult genre, which from a marginal literary product has developed into one of the most vibrant segments of the current publishing market.

Key words: *Twilight* saga, sociology of literature, reception of literature, literary life

Stawiana tutaj teza, że Stephenie Meyer, jako osoba publiczna i pisarka, jest obok J.K. Rowling najważniejszą autorką literatury młodzieżowej przełomu XX i XXI wieku, wydawać się może co najmniej kontrowersyjna. Jednakże dla socjologa literatury ma ona inne znaczenie niż dla literaturoznawcy (Łęcki, 1997, s. 14—15). Wartości literackie i estetyczne twórczości określonego pisarza stanowią wartość dodaną jego prozy — z punktu widzenia socjologa literatury w gruncie rzeczy poboczną. Zabiegi narracyjne i konstrukcja świata przedstawionego w powieściach, jeśli są dla socjologa interesujące, to głównie z powodu ich związku ze zjawiskami świata społecznego funkcjonującego poza kartami dzieła literackiego (Łęcki, 1999). I ta relacja pomiędzy światem wewnętrznym powieści a światem zewnętrznym, w którym owo dzieło funkcjonuje (i z którego elementów jest skonstruowane), jest —

z położeniem nacisku na świat zewnętrzny właśnie — dla socjologa literatury najbardziej istotna. Przy badaniu recepcji dzieła literackiego ta „zdrada” wobec zamysłu artystycznego stanowi regułę; kwestią drugorzędną jest, „co” i „jak” autor/autorka napisali, uwaga badacza skierowana jest niemal wyłącznie na sposób, w jaki to, co zapisane, zostało odczytane. Wartość danego utworu szacowana jest zatem na podstawie impaktu społecznego, reakcji publiczności czy związanych z nim praktyk czytelniczych i ich znaczenia dla, używając pojęcia Pierre’a Bourdieu, pola literackiego (Bourdieu, 2001) w danym czasie. Przyznajmy jednak, że określenie Meyer jako najważniejszej pisarki literatury młodzieżowej początku XXI wieku tylko na podstawie ogromnej popularności jej książek (chodzi o 4 tomy cyklu *Zmierzch*¹, bo tylko te z jej dorobku literackiego nas tutaj interesują) — czyli ponad, bagatela, 100 milionów sprzedanych na całym świecie przetłumaczonych na 37 języków egzemplarzy (Kita, 2014, s. 39) — może być niewystarczające nawet dla socjologa. Zwłaszcza badaczowi recepcji trudno zignorować wielokrotne i powielające się w świadectwach odbioru szczegółowe i intencjonalnie bezlitosne wytykanie usterek jej warsztatu pisarskiego. Niemniej wspomniany indyferentyzm wobec wartości literackich w połączeniu z zaobserwowaną istotną zmianą kulturową, której saga stała się zacznym, czyni dla socjologa recepcji stawianą tezę znacznie mniej, jeśli w ogóle, prowokacyjną niż dla literaturoznawców. Publikacja *Zmierchu* przeddefiniowała bowiem sposób działania rynku wydawniczego, relację pisarz—dzieło—czytelnik oraz formy odbioru literackiego. Z perspektywy 15 lat możemy stwierdzić, że przeddefiniowała je na stałe.

Poziom zaangażowania (ogromny) wszelkiego rodzaju badaczy literatury w analizę fenomenu *Zmierchu* najlepiej charakteryzuje paradoksalną sytuację sagi w świecie literackim. Opracowania te w większości są bardzo krytyczne, ale jednocześnie ujawniają ogromną fascynację zjawiskiem trudnej do zrozumienia skali popularności romantycznej opowieści o wampirach. Gdy pierwsza część cyklu Meyer pojawiła się na rynku wydawniczym, literatura dziecięca miała już swojego nowego klasyka — J.K. Rowling — i nie ulega wątpliwości, że książki tej ostatniej miały, i nadal mają, większą publiczność niż saga o wampirach. Sądzę jednak, że to *Zmierzch*, nie *Harry Potter*, stał się katalizatorem substancjalnych zmian w globalnym życiu literackim. Głównymi tego przyczynami były moim zdaniem następujące elementy pozatekstowe: a) szczególny typ czytelnika, do którego *Zmierzch* był kierowany — trzon publiczności stanowiły nastolatki i dorosłe kobiety²; b) gwałtowny

¹ Tytuł *Zmierzch* miała pierwsza książka sagi, jak również całość 6-tomowego cyklu. W tym artykule używam tej nazwy tylko w ostatnim znaczeniu.

² Stąd w odniesieniu do publiczności literackiej sagi *Zmierzch* będę używać określenia „czytelniczki”. Nie ulega wątpliwości, że książka miała też swoich „czytelników”, ale w głównym nurcie krytyki wymierzonej w popularność książek Meyer uformował się szczególnego rodzaju stereotypowy wizerunek odbiorczyńi tekstu — emocjonalnej nastolatki o złym guście literackim — stereotyp wymierzony nie tylko w fandom sagi, lecz także w jej wartość artystyczną.

w tamtym czasie rozwój mediów społecznościowych; c) niespotykana wcześniej (a już zwłaszcza względem *Harry'ego Pottera*) gwałtowna fala niechęci znacznej części publiczności literackiej w stosunku do Meyer i jej twórczości; *Zmierzch* był równie mocno kochany, jak nienawidzony. I to dynamika tych rozbieżnych reakcji czytelników zdecydowała w mojej opinii o kulturotwórczej mocy książek Meyer. Skorzystam zatem z artykułów prasowych i naukowych powstających w celu wyjaśnienia fenomenu *Zmierchu*, tj. autorstwa literaturoznawców, medioznawców, kulturoznawców, dziennikarzy kulturalnych itp. Do świadectw nieprofesjonalnych czytelników sięgam tylko gwoli przykładu i to najczęściej przykładu już wykorzystanego w analizowanych przeze mnie publikacjach, chociaż paradoksalnie to właśnie ów „zwykły czytelnik” (w tym wypadku raczej „zwykła czytelniczka”) leży w centrum zainteresowania niniejszego tekstu. Nie ulega bowiem wątpliwości, że głównym przedmiotem artykułów, które zostaną tu poddane badaniu, jest właśnie (bardzo) masowy nabywca książek Meyer, jak również próba zrozumienia jego reakcji czytelniczej — reakcji, którą profesjonalisci byli najczęściej bardzo zdziwieni, a jeszcze częściej zgorszeni. I temu zgorszeniu chciałabym się przyjrzeć w pierwszej kolejności.

Niebezpieczne związki i medializacja życia literackiego

Krótko o treści czteroksięgu. Narratorką sagi jest Bella Swan, nastolatka, która po latach życia z matką przenosi się do ojca, by zamieszkać w deszczowym miasteczku Forks w stanie Waszyngton. Tu spotyka Edwarda — chłopaka, który okazuje się wampirem — i zakochuje się w nim z wzajemnością. Ich związek od początku cechuje wysoki stopień ryzyka, nie tylko ze względu na zagrożenia zewnętrzne, w postaci innych wampirów czy wilkołaków, lecz także z uwagi na ogromną siłę fizyczną Edwarda oraz przemożne pragnienie, jakie budzi w nim krew Belli, przez co musi stale kontrolować swoje „wampirze instynkty”. Co sprawia, że ich związek jest przez długi czas platoniczny (do momentu nocy poślubnej) — jest/był jednym z najczęściej dyskutowanych wątków omawianej sagi. Jeśli chodzi o Bellę, ta bardzo szybko decyduje, że chce stać się wampirem, by zostać z Edwardem na zawsze. Opór Edwarda w tym względzie zostanie ostatecznie złamany przez poród dziecka, w trakcie którego Bella straci życie (by zyskać nowe). Dynamika uczuć w powieści napędzana jest także przez relację dziewczyny z Jacobem, rdzennym Amerykaninem zamieszkującym pobliski rezerwat. Jacob, podobnie jak jego pobratymcy, okazuje się wilkołakiem, naturalnym wrogiem wampirów. Chłopak zakochuje się w Belli z pewną, choć niewystarczającą wzajemnością, a rywalizacja o uczucia dziewczyny pomiędzy nim a Edwardem stanowi jedną z głównych osi fabuły. Dopiero grożąca

Belli śmierć powoduje, że wilkołak i wampir zaczynają ze sobą współpracować, co w końcu powieści prowadzi do zawarcia przymierza przez odwiecznych wrogów. Tyle fabuła.

Początkową reakcją profesjonalnych czytelników na *Zmierzch*, czy raczej na jego powodzenie, trudno określić inaczej niż oburzenie. Treść sagi i relacje pomiędzy bohaterami były detalicznie analizowane i poddawane równie szczegółowej krytyce. Nie mam tu możliwości podania wszystkich zgłaszanych przez badaczy problemów, zajmę się tylko tymi, które w ich świadectwach recepcji pojawiały się najczęściej.

Przede wszystkim Edward Cullen. Jego zachowanie wobec dziewczyny — argumentowano — cechowała zaborczość i dominacja (Bealer, 2011; Smith, 2017, s. 162). W nieustannym monitorowaniu życia Belli i interweniowaniu w sytuacjach, które w jego opinii zagrażały jej bezpieczeństwu, dopatrywano się cech stalkingu (Whitton, 2011). Nadnaturalnie wyostrzony słuch Edwarda dawał mu, jak dowodzą, możliwość nadzorowania relacji społecznych dziewczyny, co ograniczało autonomiczność i swobodę jej decyzji (Kokkola, 2011, s. 43). W końcu, sprawując kontrolę nad seksualnością Belli³, narzucił jej (i sobie) abstynencję seksualną⁴, której koniec wyznaczył arbitralnie na noc poślubną.

Bohaterce sagi z kolei zarzucano dobrowolne podporządkowanie się woli partnera, zależność emocjonalną, świadome izolowanie się od rówieśników oraz nieustanne pakowanie się, także intencjonalne⁵, w kłopoty, z których wybawić mógł ją tylko Edward (ewentualnie Jacob). Co znamienne, krytykę wywołała także ostateczna emancypacja Belli, jej skuteczny opór wobec nalegania Edwarda na pozbycie się ciąży, która wyniszczała jej organizm i finalnie doprowadziła do śmierci (a raczej nieśmiertelności). Opis porodu, gdy Edward dosłownie wydziera z jej ciała ich wampirze dziecko, był dla krytyki krwawą apoteozą macierzyństwa i przekraczającego granice masochizmu matczynego poświęcenia (Oliver, 2012).

Relacja Belli z Jacobem także budziła kontrowersje. Tym razem wskazywano na wyraźny podział klasowy i rasowy społeczności wilkołaków i wampirów (Burke, 2011; Goebel, 2011; Smith, 2017, s. 168 i dalsze). Mieszkańców rezerwatu i wampirzą rodzinę Cullenów dzielił nie tylko kolor skóry (biały aż do przesady w przypadku tych ostatnich), lecz także status społeczny. Edward opalizuje w słońcu diamentową karnacją; jest też wyraźnie zamożny. Jacob z kolei zajmuje się naprawą starych

³ W zachowaniach Jacoba względem Belli dopatrywano się z kolei oznak przemocy seksualnej (zob. Kokkola, 2011, s. 44; Taylor, 2012, s. 390).

⁴ Christine Seifert, badaczka feministyczna, nazwała trzy pierwsze książki „abstynenckim porno” (zob. Seifert, 2008). Z kolei David Denby określił *Zmierzch* jako „abstynencką bajkę, bardziej seksowną od seksu” (Denby, 2008).

⁵ Zachowanie Belli w trakcie rozstania z Edwardem wywołało kolejne kontrowersje — dziewczyna pogrążona w głębokiej depresji w sposób umyślny angażuje się w sytuacje dla niej niebezpieczne, licząc na to, że Edward pojawi się, by ją uratować. Meyer oskarżano o romantyzowanie samookaleczenia oraz propagowanie takich zachowań (Kokkola, 2011).

samochołów, jego zachowania ani wyglądu nie tylko nie cechuje elegancja, ale i wyraźna niekompletność stroju (wilkołaki ze względu na podwyższoną temperaturę ciała niezależnie od pogody chodzą wyłącznie w szortach). Ostateczna decyzja Belli, z którym z nich się związać, ma zatem, wedle krytyków powieści, charakter wyboru pomiędzy białą, bogatą Ameryką kolonizatorów a ciemnoskórą, biedną Ameryką skolonizowanych. Dodatkowe kontrowersje wzbudziło to, że kulturowe dziedzictwo faktycznie istniejącego plemienia Quileutesów Meyer potraktowała bardzo dowolnie, nie stroniąc od rasowych stereotypów (Burke, 2011). W efekcie zarówno książce, jak i autorce zarzucano rasizm.

Wydaje się, że powszechną krytykę *Zmierzchu* napędzała przede wszystkim demografia. Jak już wspomniałam, jego czytelniczkami były w głównej mierze nastoletnie dziewczyny, których masowa fascynacja sagą budziła ogromny niepokój badaczy. Krytyka powieści była głęboko ideologiczna i polityczna⁶, w odpowiedzi na — jak oceniano — równie ideologiczną treść cyklu. Szeroki odzew wśród czytelniczek twórczości Meyer cofał w ogólnym mniemaniu walkę o równouprawnienie kobiet o dekady, a książkę uznawano nie tylko za wsteczną, ale i groźną (Silver, 2010, s. 122; Mukherjea, 2011). Była to walka o rząd dusz.

Przywołane wyżej profesjonalne analizy literackie opierały się na kilku stale powracających wątkach. Pierwszy z nich odnosi się do samej osoby autorki sagi, jej stylu życia oraz zaplecza społeczno-kulturowego. Relacje między bohaterami badano częstokroć w kontekście mormońskiego wyznania Meyer i dowodzono, że wyraźna pochwała konserwatywnych wartości — czystości przedmałżeńskiej, gloryfikacji macierzyństwa i wspólnoty rodzinnej — jakie ujawniały się w konstrukcji bohaterów i ich wzajemnych relacjach, wynika z zasad kierujących postępowaniem członków Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich, których celowe propagowanie zarzucano pisarce (Morris, 2008; Silver, 2010, s. 122; Jones, 2011; Kelly, 2016, s. 24 i dalsze). Twórczość i osobę autorki oceniano łącznie. Sądzę, że jedną z przyczyn tej praktyki, być może najważniejszą, był status celebrytki (Rutherford, 2009; Kita, 2014, s. 39), jaki Meyer osiągnęła po ogromnym sukcesie jej książek. Prasa i telewizja kolportowały jej wizerunek, pisano o niej reportaże, przeprowadzano wywiady. Zainteresowanie autorką *Zmierzchu* było ogromne. Na to wszystko nałożył się technologiczny i informacyjny przewrót, jaki dokonał się za sprawą Internetu, dzięki któremu kontakty pisarzy z publicznością literacką zyskały na intensywności i bezpośredniości.

Z perspektywy lat stało się także jasne, że publikacja *Zmierzchu* zbiegła się z procesem (znacznie go przyspieszając), który obecnie określa się jako medializację literatury (Rutherford, 2009; Lash, Lury, 2011, s. 9—27, 45—51) lub — bardziej precyzyjnie — medializację życia literackiego. Pisze o tym Dominik Antonik:

⁶ Taka intencja była zresztą wyrażana wprost (zob. np. Oliver, 2012, s. 61—75).

Sytuacja literatury we współczesnej kulturze wydaje się paradoksalna. Z jednej strony kolejne badania poziomu czytelnictwa pokazują spadek zainteresowania tym typem twórczości, za co obwinia się dominujące media audiowizualne, z drugiej zaś nigdy wcześniej nie mieliśmy do czynienia z tak silną obecnością pisarzy i literatury w przestrzeni publicznej. [...] Pogarszającej się pozycji książki towarzyszy zatem gwałtowny rozwój nowych form tworzenia i rozpowszechniania literatury, a rewersem malejącej popularności tradycyjnie rozumianej lektury są nowe sposoby uczestnictwa w kulturze literackiej (Antonik, 2017, s. 405)⁷.

Pisarze, jako osoby prywatne i publiczne zarazem, mają swoje konta na Facebooku, zamieszczają zdjęcia na Instagramie, wyrażają swoje opinie na Twitterze. Ich poglądy polityczne i styl życia zlały się w jedno z twórczością literacką, co wpływa bezpośrednio na ocenę ich książek. Dodatkowo media społecznościowe wykorzystywane są przez autorów także w celu utrzymania kontroli nad sposobami odczytania ich twórczości przez publiczność literacką⁸. Ujmując rzecz nieco żartobliwie, autor uśmiercony przez Ronalda Barthes'a (Barthes, 1999) zmartwychwstał: dzieło literackie oraz jego odbiorcy stracili swoją (odautorską) niezależność.

Częścią procesu „medializacji literatury” był zauważalny wzrost zainteresowania *Zmierzchem* po ogromnym sukcesie jego ekranizacji (Gamus, 2014, s. 15). Szacowano, że dopiero wtedy nastąpił prawdziwy boom na książki z tego cyklu. W analizach tego literackiego fenomenu zaowocowało to pojawieniem się cechy, którą możemy za Cliffordem Geertzem nazwać „zmańceniem gatunku” (zob. Geertz, 1997, s. 217). Treść książkowej sagi rozpatrywano najczęściej łącznie z jej adaptacją (Howe, 2013, s. 61 i dalsze), stało się bowiem jasne, że osobne badanie dwóch gatunków medialnych w tym przypadku pozbawione jest sensu. I również w tym zakresie literatura straciła swoją autonomię.

Fandom, hatredom i zmiana kulturowa

Nie ulega wątpliwości, że wielkie zamieszanie wokół sagi było związane z pojawieniem się nowych możliwości technologicznych. Ekspansywny rozwój mediów elektronicznych przyczynił się do zmiany statusu nie tylko autora oraz tekstu literackiego, lecz także ich czytelników. Do niedawna dyskurs o kulturze pozostawał jeszcze pod kontrolą profesjonalistów skupionych wokół tradycyjnych mediów: telewizji, prasy, w mniejszym stopniu radia. Aktywność fanów i antyfanów *Zmierzchu*

⁷ Zob. także: Steiner, 2011.

⁸ Pełny opis internetowej aktywności autorki znajduje się w: Rutherford, 2009.

w Internecie w sposób znaczący wpłynęła na funkcjonowanie kultury popularnej (oraz komunikacji o literaturze). Był to punkt zwrotny w sposobie organizacji publiczności literackiej, której portale społecznościowe zapewniły możliwość szybkiego kontaktu, bezpośrednią współpracę i ogromny rozmach działalności: trendy zaczęły dyktować użytkownicy sieci, a zinstytucjonalizowany czytelnik został zdebronizowany. I tak już zostało (Romano, 2012; Kheraj, 2018).

Zacznijmy od działalności hatredomu. Nienawiść (to odpowiednie słowo) do *Zmierzchu* była równie powszechna, jak jego uwielbienie. Reakcje były skrajne, a obie grupy bardzo aktywne. Powieść wywołała wojnę kulturową, przez dwa obozy traktowaną bardzo osobiście. Na Facebooku (i na innych dostępnych wówczas platformach) powstawały grupy takie jak *Twilight Sucks* czy *I Hate Twilight*, gdzie antyfanów artykułowali swoją niechęć poprzez kreację memów, tekstów, filmów video czy komiksów internetowych, których głównym zadaniem było zohydzenie, parodia oraz ośmieszanie zarówno książek, jak i ich fanów (fanek) (Bernard, 2017). Antyfanów gorliwie przeczesywali tekst sagi w poszukiwaniu błędów gramatycznych, stylistycznych i ortograficznych; piętnowano „dziury” narracyjne, psychologiczne płycizny i wydarzenia nieprawdopodobne w stworzonym przez Meyer uniwersum. Ją samą zaś przedstawiano jako nieinteligentną grafomanę z pretensjami do dobrej a niemożliwej dla niej do osiągnięcia prozy (Bernard, 2017, s. 5). Z kolei jej czytelnikom przypięta została etykieta „grubych, niedojrzałych emocjonalnie i sfrustrowanych seksualnie niewydurowanych histeryczek” (Bernard, 2017, s. 7). Przyznanie się do entuzjastycznej lektury cyklu wiązało się z narażeniem na personalne ataki i kpiny, podawanie w wątpliwość kompetencji kulturowych i możliwości intelektualnych.

W odpowiedzi fanki sagi o wampirach stworzyły dla siebie niszę w mediach elektronicznych, formując społeczność o silnym poczuciu wspólnoty — przy zachowaniu możliwości pozostania anonimowym (Rutherford, 2009; Howe, 2013). Powstawały fanowskie strony, fora dla czytelniczek, portale dedykowane *Zmierzchowi*, zamknięte grupy dyskusyjne. Było to także, w odniesieniu do zjawisk z zakresu życia literackiego, zjawisko stosunkowo nowe i o nieprzewidywalnych wtedy konsekwencjach. Skupię się tutaj przede wszystkim na wspomnianym wcześniej wpływie, jaki zwolenniczki sagi wywarły na rynek książki. Pomijając dającą wydawcom do myślenia ekonomiczną wartość całego fenomenu — którego mechanizmy starano się rozpoznać i włączyć do narzędzi marketingowych związanych z publikowaniem kolejnych książek *Young Adults* (zwłaszcza kierowanych do czytelniczek, których możliwości nabywcze zelektryzowały kompanie wydawnicze; Rutherford, 2009; Kheraj, 2018) — (około)literacka aktywność fandomu *Zmierzchu* w sposób bardziej bezpośredni wpłynęła na sposób funkcjonowania domów wydawniczych.

Zjawisko fandomów i ich twórczość literacka odnosząca się do uniwersum wykreowanego w literaturze źródłowej (określanej tutaj mianem kanonu) nie były, zwłaszcza wśród publiczności literackiej skupionej wokół twórczości z gatunku s-f

i fantasy, niczym nowym. Nowy był jednak rozmach, jakiego nabrała działalność pisarska czytelniczek/autorek, oraz same mechanizmy tego szczególnego rodzaju procesu twórczego. Na fanfiction.net — największym portalu, gdzie zamieszcza się fanfiki (od angielskiego słowa *fanfic*: *fan fiction*) — znajduje się 220 tysięcy (stan z sierpnia 2020 roku) historii opartych na motywach sagi⁹. Same fanfiki w zależności od swojej relacji z kanonem dzielą się na gatunki (wymieniłem tylko kilka):

- *crossover* — w których łączy się elementy narracji z kanonu oraz innych tekstów literackich (w *Zmierzchu* najczęściej sięgano po postaci z *Buffy — postrach wampirów* czy z *Pamiętników wampirów*);
- AU (*alternative universes*) — w których przygody bohaterów sagi umieszczane są poza światem wykreowanym w książkach Meyer;
- *slash* — w których seksualność bohaterów ulega transgresji, a relacje miłosne mają charakter homoerotyczny (najczęściej w ten sposób redefiniowano relacje między Edwardem a Jacobem) (Lindgren Leavenworth, 2011).

Kolejne wpisy czytelniczek/autorek, dzięki możliwościom portali społecznościowych, były bezpośrednio komentowane i omawiane przez inne fanki *Zmierzchu* (Baym, Nancy, 2000; Karpovich, 2006; Howe, 2013, s. 61—75). Najbardziej popularne fanfiki dorabiały się własnej, licznej fanbazy, złożonej z mocno zaangażowanych w proces twórczy czytelniczek. Ich rady, sugestie i znaczny wkład w strukturę fabularną fanfików doprowadziły do sytuacji, w której kategoria autorstwa zatraciła swoje granice i uległa rozmyciu, i to w dwóch sensach. Pierwszy był już znany i dyskutowany wcześniej, tj. prawo fanów do bezpośredniego korzystania z historii stworzonej przez autora „kanonu” w kreowaniu własnych wariacji opowieści. Twórczość taka była dość popularna wśród fanów s-f, ale przed dobą Internetu jej obieg w formie tzw. zinów był minimalny i miał charakter raczej lokalny. Drugi sens pojawił się wraz z Internetem i opisywanym powyżej procesem tworzenia fanfiku. Wszystko było w porządku do momentu, gdy pisarstwo fandomu tworzone było „na własny użytek” i z założenia miało charakter niekomercyjny. Ufundowane przez fanki wydawnictwo, które powstało w celu publikowania wyselekcjonowanych fanfików (Romano, 2012) (w formie będących jeszcze nowością e-booków), było początkowo instytucją obliczaną na minimalny zysk przeznaczony na jego utrzymanie. Zmianę przyniosło *Pięćdziesiąt twarzy Greya* (i jego kontynuacja) oraz jego olbrzymia, przeliczana na miliony dolarów popularność. Książka pierwotnie zatytułowana *Master of Universe* wywodziła się z inspirowanego *Zmierzchem* fanfiku typu AU (*alternative universes*) autorstwa popularnej w świecie fandomu Snowqueens IceDragon (znanej później jako E.L. James) (polskie wydanie: James, 2012a). Sposób powstawania tego fanfiku również związany był ze znaczną aktywnością jego czytelniczek, dlatego też

⁹ Dla porównania liczba fanfików opartych na kanonie serii Harry’ego Pottera: 823 tysiące (stan z sierpnia 2020). Ale w tym wypadku to nie liczby, ale wyraźna rebeliancka aktywność cechująca fanki *Zmierzchu* przyczyniła się do kulturowej wagi tego typu twórczości.

usunięcie tekstu z fanfiction.net, a następnie opublikowanie go w tradycyjnym (nie zaś w założonym przez fanki) wydawnictwie wzbudziło ogromne kontrowersje — James oskarżano o zdradę fandomu i pasożytnictwo na wspomagających ją fankach; zrodziło się też pytanie o prawa autorskie (Lothian, 2009).

Być może jednak bardziej istotna okazała się reakcja rynku wydawniczego, na którym rozpoznano niezauważony do tamtej pory potencjał finansowy drzemiący w internetowej twórczości fandomów. Obecnie działalność literacka odbywająca się na fanfic.com oraz innych fandomowskich portalach jest bacznie śledzona przez oficyny wydawnicze, pod kątem zarówno pojawiania się nowych autorek z ciekawym (dochodowym) pomysłem (Kheraj, 2018), jak i rodzących się trendów czytelniczych oraz zapotrzebowania na określonego typu historie. Równocześnie odkryty został biznesowy potencjał tkwiący w marginalizowanej do tej pory literaturze skierowanej do młodszej (i starszej) publiczności żeńskiej, w wyniku czego liczba wydawanych książek przykrajanych pod (nie zawsze dobrze szacowane) gusta czytelniczek oraz nakłady związane z ich promocją znacznie wzrosły (Grady et al., 2018). Jednocześnie tworzenie fanfików, czy też po prostu testowanie swoich pomysłów na internetowych odbiorcach przez aspirujących pisarzy, ma teraz charakter powszechny i w pełni akceptowany. Czytelnicy fanfików stanowią ogromną, oddaną publiczność, skłoną aktywnie promować i rozpowszechniać prace ulubionych autorów (Romano, 2012).

Zmierchu życie po życiu

Jeśli chodzi o samą sagę — i jest to kwestia dla socjologa recepcji literackiej niezwykle interesująca — zainteresowanie nią przeżywa osobliwy renesans, do czego przyczynił się całkiem nieoczekiwany obecny kryzys pandemiczny. *Zmierch*, literatura z założenia eskapistyczna, jest odczytywany na nowo, i co więcej, reakcje czytelnicze jego obecnych odbiorców są znacznie mniej krytyczne niż kilkanaście lat temu (podobnie zresztą dzieje się z recepcją ekranizacji cyklu). Pierwsi czytelnicy sagi dorosli i zarówno dla fanów, jak i antyfanów stała się ona jednym z ważniejszych literackich doświadczeń pokoleniowych. Na portalach społecznościowych typu YouTube i TikTok możemy znaleźć nowe, całkiem liczne recenzje *Zmierchu*, w których podkreśla się jego wartość nostalgiczną¹⁰. Wcześniejsi

¹⁰ Na stronie YouTube można obejrzeć kompilacje takich reakcji-recenzji z portalu TikTok. Podaję tylko kilka adresów: Twilight TikTok memes for intellectual beings https://www.youtube.com/watch?v=d2c4pClFv8I&list=WL&index=19&t=29s&ab_channel=AbbyAdams [dostęp: 20.10.2021]; twilight tiktoks that help me sleep at night https://www.youtube.com/watch?v=eCuPzn8ITk&list=WL&index=20&t=11s&ab_channel=urmomsnewboyfriend [dostęp 20.10.2021]; Twilight Tik Toks

antyfani sagi (jak również jej autorki) rewidują swoje opinie — tak jak popularna (1,18 mln subskrybentów) youtuberka Lindsay Ellis, zajmująca się krytyką literacką i filmową, która zamieściła na swojej stronie film pt. *Dear Stephenie Meyers [Droga Stephenie Meyer]*¹¹, gdzie swoją ówczesną działalność antyfanowską poddaje swoistej wiwisekcji. Twierdzi, że jak wielu młodych odbiorców, krytykowała i ośmieszała pisarstwo Meyer, wcale jej nie czytając. Na początku XXI wieku bycie fanem *Zmierzchu*, stwierdza, oznaczało zły gust, nie tylko literacki. Jego krytyka świadczyła zaś o przynależności do wyrafinowanej publiczności literackiej — tego typu identyfikacja miała szczególnie znaczenie dla ambitnych nastoletnich czytelników/czytelniczek. Po latach zaangażowanie w ruch antyfanowski wydaje się raczej kwestią tożsamościową niż recepcyjną, a niegdyś gorliwi przeciwnicy *Zmierzchu* odczytują go na nowo (lub po prostu po raz pierwszy) i pomimo tego, że ocena jego wartości artystycznej raczej nie uległa zmianie, ich przesadnie krytyczna postawa wobec cyklu poddawana jest (auto)rewizji.

Wzrost zainteresowania sagą przyniosło także wydanie w 2020 roku kolejnego spin-offu *Zmierzchu* (polski tytuł *Słońce w mroku*), przedstawiającego historię z pierwszej książki z punktu widzenia Edwarda. Dodajmy, że mamy tu do czynienia z sytuacją dość paradoksalną, autorka wykorzystała bowiem koncept swojej naśladowczyni. Wcześniej zabieg ten zastosowała James, która włączyła opis wydarzeń z perspektywy bohatera *Pięćdziesięciu twarzy Greya*, Christiana Greya, do swojego cyklu (polskie wydanie: James, 2015) — koncept ten ma zresztą swoje korzenie w twórczości autorek fanfików. Niemniej pomimo tego, że książka zbiera nie najlepsze recenzje, także tych nieprofesjonalnych odbiorców¹², przełom w ocenie całości cyklu nadal ma charakter afirmacyjny.

Podobny przełom nastąpił również wśród zinstytucjonalizowanej publiczności literackiej sagi — nie tyle względem twórczości Meyer (nadal uznawanej za artystycznie chybioną), co w ocenie udziału własnego środowiska w budowaniu toksycznej, jak obecnie się uważa, atmosfery wokół jej popularności. W części artykułów poświęconych temu zjawisku zwraca się uwagę, że sposób, w jaki opisywano w tekstach krytycznych czytelniczki *Zmierzchu*, miał charakter mizoginiczny, wymierzony przede wszystkim w traktowaną protekcjonalnie i lekceważąco kulturę nastoletnich dziewczynek, wraz z ich potrzebami i oczekiwaniami (Grady et al., 2018; Kheraj, 2018). Co więcej, ich stosunek emocjonalny do bohaterów sagi, jak również do filmowych odpowiedników (wraz z ubóstwianiem aktorów), choć bardziej niż

that don't know where the hell you've been, loca https://www.youtube.com/watch?v=ta3DEXXFlZE&list=WL&index=21&t=6s&ab_channel=TikestofToks [dostęp: 20.10.2021]; Twilight Tik Toks that prevented Jacob from imprinting on Renaissance https://www.youtube.com/watch?v=dQ5j06k7-rU&list=WL&index=22&t=2s&ab_channel=TikestofToks [dostęp: 20.10.2021].

¹¹ https://www.youtube.com/watch?v=8O06tMbIkH0&t=56s&ab_channel=LindsayEllis [dostęp: 12.12.2022].

¹² Zob. <https://lubimyczytac.pl/ksiazka/4936113/slonce-w-mroku> [dostęp: 12.12.2022].

entuzjastyczny, nie odbiegał znacząco od zachowań członków innych fandomów i co za tym idzie — przypisywanie im „histerii” i „obłądu” wynikało z tego samego mizoginicznego źródła. Wrócono także do pytania o przyczynę popularności książek Meyer i zaczęto formułować pozbawione już wysokiej temperatury emocjonalnej odpowiedzi. Wskazywano m.in., że oddźwięk, jaki saga zyskała w czasie swojej publikacji, mógł być związany z umiejętnością autorki dostarczenia (fantastycznych) rozwiązań problemów stojących przed nastoletnimi dziewczynami u początku XXI stulecia — z naciskiem na osobisty sukces życiowy i finansowy, urodę oraz proaktywność seksualną, przy jednoczesnym piętnowaniu rywalizacji, podążania za modą i konsumpcjonizmu. Bella zyskuje wszystkie pożądane społecznie cechy, co jest niejako efektem ubocznym związku z Edwardem, równocześnie o nie nie dbając. Tym samym sprzeczne oczekiwania wobec nastolatek zostają w sposób bezproblemowy spełnione (Jarvis, 2014).

Przy okazji analiz aktywności pisarskiej uczestniczek fandomów *Zmierzchu* zaczęto zwracać uwagę, że czytelniczki sagi, na przekór rozpowszechnionemu przekonaniu, treści książek nie traktowały ani w sposób bezrefleksyjny, ani w sposób bezkrytyczny (Summers, 2010; Lindgren Leavenworth, 2011, s. 69). W części fandomowej twórczości (fanfikach z gatunku OOC — *out of character*) relacje pomiędzy bezwolną Bellą a dominującym Edwardem ulegały przedefiniowaniu na rzecz emancypacji tej pierwszej, bardziej niezależnej i pewnej siebie współczesnej nastolatki. Autorki zmieniały także zakończenie sagi: tu ujawniał się podział powodowany sporami fanek na temat wyborów miłosnych Belli. Członkinie „obozu Edwarda” (*Team Edward*) zgodnie z intencjami Meyer optowały za związkiem bohaterki z wampirem, dziewczyny z *Team Jacob* (Rutherford, 2009) widziały ją raczej w ramionach wilkołaka. Tym samym klasowa i rasowa problematyka powieści poddawane były renegotjacji.

Sama działalność fandomów zyskała uwagę badaczy, co przyczyniło się do zmiany paradygmatu we współczesnych studiach nad odbiorem literatury. Dostrzeżono, że recepcja literacka przestała się ograniczać do biernego odbioru, a granica pomiędzy producentem kultury a jej konsumentem została zniesiona. Koncepcja „aktywnego” czytelnika nie jest oczywiście niczym nowym. Już w latach 60. zeszłego wieku naukowcy związani z Centre for Contemporary Cultural Studies w Birmingham odkryli, że konsumpcja produktów kultury popularnej jest w wielu przypadkach wyrazem nonkonformistycznej kreatywności (Storey, 2003). Utwór (produkt-towar), ze swej natury polisemiczny i niejednoznaczny, może zostać „zdekodowany” przez odbiorcę obok zamysłu nadawcy lub wbrew niemu (Hall, 1980). I jak wskazywała Janice Radway, dotyczy to również lektury romansów — badane przez nią czytelniczki (rzadko mówi się tutaj o czytelnikach) tego typu utworów dokonywały na tekście podobnej operacji, przetwarzając narzucany im opis patriarchalnych relacji między „słabą” kobietą a „silnym” mężczyzną w opowieść o stopniowej przemianie brutalnego bohatera w czułego partnera, szanującego potrzeby i wartości

protagonistki (Radway, 1984). Zmiana, jaka dokonała się dzięki działalności fandomów w Internecie, była zatem związana nie tyle z niezależnością interpretacyjną czytelniczek, ile z przemianą „niemego” odbiorcy w samodzielneho producenta literackich znaczeń, który dokonuje swoistych poprawek na kanonicznym tekście zgodnie z osobistymi preferencjami. Do słownika literaturoznawców oraz socjologów literatury na określenie czytelnika, którego proces recepcji dzieła literackiego łączy się z własną działalnością twórczą, trafiło pojęcie *prosumer* (połączenie angielskich słów *consumer* — konsument i *producer/proffesional* — producent/profesjonalista) (Jenkins, 2006; Manovich, 2009; Jones, 2011, s. 439; Howe, 2013, s. 63) lub w innej nomenklaturze *produser* (połączenie słów *producer* i *user* — użytkownik) (Isaksson, 2014, s. 351—352). Ze strony rynku kulturalnego aktywność produserów jest uważnie monitorowana i analizowana przez producentów/pisarzy/filmowców, co przekłada się na rodzaj i jakość oferty artystycznej (Howe, 2013, s. 67—68; Isaksson, 2014, s. 351; Kheraj, 2018). Po ponad 16 latach od pierwszego wydania *Zmierzch* jest nadal fenomenem społecznym, a jego siła kulturotwórcza została przez środowisko profesjonalne i samych czytelników (a przynajmniej ich część) ostatecznie rozpoznana i doceniona.

Bibliografia

Polskie wydania sagi *Zmierzch*

- Meyer S., 2007: *Zmierzch*. Przeł. J. Urban. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
Meyer S., 2007: *Księżyc w nowiu*. Przeł. J. Urban. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
Meyer S., 2008: *Zaćmienie*. Przeł. J. Urban. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
Meyer S., 2009: *Przed świtem*. Przeł. J. Urban. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.

Kontynuacje (spin-off)

- Meyer S., 2010: *Drugie życie Bree Tanner*. Przeł. D. Jankowska. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
Meyer S., 2016: *Życie i śmierć*. Przeł. D. Olejnik. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
Meyer S., 2020: *Słońce w mroku*. Przeł. D. Olejnik. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.

Polskie wydania serii *Pięćdziesiąt twarzy Greya*

James E.L., 2012a: *Pięćdziesiąt twarzy Greya*. Przeł. M. Wiśniewska. Katowice: Sonia Draga.

James E.L., 2012b: *Ciemniejsza strona Greya*. Przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska. Katowice: Sonia Draga.

James E.L., 2013: *Nowe oblicze Greya*. Przeł. M. Wiśniewska. Katowice: Sonia Draga.

James E.L., 2015: *Grey*. Przeł. K. Petecka-Jurek, P. Korombel. Katowice: Sonia Draga.

Literatura przedmiotu

Antonik D., 2017: *Twórczość literacka w pejzażu medialnym. O społecznym życiu literatury*. „Teksty Drugie”, nr 1, s. 405—420.

Barthes R., 1999: *Śmierć autora*. Przeł. M.P. Markowski. „Teksty Drugie”, nr 1/2(54/55). [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1999-t-n1_2_\(54_55\)/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1999-t-n1_2_\(54_55\)-s247-251/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1999-t-n1_2_\(54_55\)-s247-251.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1999-t-n1_2_(54_55)/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1999-t-n1_2_(54_55)-s247-251/Teksty_Drugie_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1999-t-n1_2_(54_55)-s247-251.pdf) [dostęp: 12.12.2022].

Baym N., Nancy K., 2000: *Tune In, Log On: Soaps, Fandom, and Online Community*. Thousand Oaks: Sage.

Bealer T.L., 2011: *Of Monsters and Men: Toxic Masculinity and the Twenty-First Century Vampire in the Twilight Saga*. In: *Bringing Light to Twilight: Perspectives on a Pop Culture Phenomenon*. Ed. G. Liza-Anatol. New York: Palgrave Macmillan, s. 139—153.

Bernard L., 2017: *Twilight Haters: the Good, the Bad and the Ugly of Internet Popular "Hatedom"*. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01874904/document> [dostęp: 13.10.2021].

Bourdieu P., 2001: *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*. Przeł. Andrzej Zawadzki. Kraków: Universitas.

Burke B., 2011: *The Great American Love Affair: Indians in the Twilight Saga*. In: *Bringing Light to Twilight: Perspectives on a Pop Culture Phenomenon*. Ed. G. Liza-Anatol. New York: Palgrave Macmillan, s. 207—220.

Denby D., 2008: *True love. „Milk” and „Twilight”*. „New Yorker”. <https://www.newyorker.com/magazine/2008/12/01/true-love> [dostęp: 12.12.2022].

Gamus P., 2014: *Popularność literackiego tematu wampirów na przykładzie sagi „Zmierzch” Stephenie Meyer*. „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Librorum”, t. 19, nr 2, s. 9—24.

Geertz C., 1997: *O gatunkach zmaconych. (Nowe konfiguracje w myśli społecznej)*. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wyb., oprac. i przedm. R. Nycz. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, s. 214—235.

- Goebel M.J., 2011, "Embraced" by Consumption: Twilight and the Modern Construction of Gender. In: *Bringing Light to Twilight: Perspectives on a Pop Culture Phenomenon*. Ed. G. Liza-Anatol. New York: Palgrave Macmillan, s. 169—178.
- Grady C. et al., 2018: *Reckoning with Twilight, 10 Years Later: How Twilight and its Backlash are Still Shaping Pop Culture*. <https://www.vox.com/culture/2018/11/21/18096734/twilight-10-year-anniversary-stephanie-meyers> [dostęp: 17.08.2020].
- Hall S., 1980: *Encoding/Decoding*. In: *Culture, Media, Language*. Eds. S. Hall et al. London: Hutchinson, s. 51—61.
- Howe S.K., 2013: *Teams, Tears, and Testimonials: A Rhetorical Reading of the Twilight Time Capsule*. „Reception: Texts, Readers, Audiences, History”, Vol. 5, No. 1, s. 61—75.
- Isaksson M., 2014: *Negotiating Contemporary Romance: Twilight Fan Fiction*. „Interactions: Studies in Communication and Culture”, Vol. 5, No. 3, s. 351—364.
- Jarvis C., 2014: *The Twilight of Feminism? Stephenie Meyer's Saga and the Contradictions of Contemporary Girlhood*. „Children's Literature in Education”, Vol. 45, s. 101—115.
- Jenkins H., 2006: *Fans, Bloggers, and Gamers: Exploring Participatory Culture*. New York: New York University Press.
- Jones L., 2011: *Contemporary Bildungsromans and Prosumer Girl*. „Criticism”, Vol. 5, No. 3, s. 439—469.
- Karpovich A., 2006: *The Audience as Editor: The Role of Beta Readers in Online Fan Fiction Communities*. In: *Fan Fiction and Fan Communities in the Age of the Internet: New Essays*. Eds. K. Hellekson, K. Busse. Jefferson: McFarland & Co, s. 171—188.
- Kelly C.R., 2016: *Abstinence Cinema: Virginity and the Rhetoric of Sexual Purity in Contemporary Film*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Kheraj A., 2018: *How "Twilight" Changed Fan Culture Forever*. https://i-d.vice.com/en_us/article/8xjydz/how-twilight-changed-fan-culture-forever [dostęp: 17.08.2020].
- Kita M., 2014: *Tekstowo zmediatyzowane doświadczenie bycia wampirem. Wokół „Zmierzchu” Stephenie Meyer*. W: *Język(i) kultury popularnej*. Red. Artur Rejter. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 35—64.
- Kokkola L., 2011: *Sparkling Vampires: Valorizing Self-harming Behavior in Stephenie Meyer's Twilight Series*. „Bookbird: A Journal of International Children's Literature”, Vol. 49, No. 3, s. 33—46.
- Lash S., Lury C., 2011: *Globalny przemysł kulturowy. Medializacja rzeczy*. Przeł. J. Majmurek, R. Mitoraj. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lindgren Leavenworth M., 2011: *Variations, Subversions and Endless Love*. In: *Bringing Light to Twilight: Perspectives on a Pop Culture Phenomenon*. Ed. G. Liza-Anatol. New York: Palgrave Macmillan, s. 69—82.
- Lothian A., 2009: *Living in a Den of Thieves: Fan Video and Digital Challenges to Ownership*. „Cinema Journal”, Vol. 48, No. 4, s. 130—136.

- Łęcki K., 1997: *Św. Gombrowicz. Zinstytucjonalizowane formy komunikowania o literaturze. Socjologiczna analiza zjawiska*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Łęcki K., 2009: *Literatura piękna*. W: *Encyklopedia socjologii*. T. 2. Red. H. Domański et al. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 128—134.
- Manovich L., 2009: *The Practice of Everyday (Media) Life: From Mass Consumption to Mass Cultural Production?*. „Critical Inquiry”, Vol. 35, No. 2, s. 319—331.
- Morris W., 2008: *Stephenie Meyer’s Mormonism and the “erotics of abstinence”*. *A Motley Vision: Mormon Arts and Culture*. <http://www.motleyvision.org/2008/stephanie-meyers-mormonism-and-the-erotics-of-abstinence/> [dostęp: 17.08.2020].
- Mukherjea A., 2011: *My Vampire Boyfriend: Postfeminism, “Perfect” Masculinity, and the Contemporary Appeal of Paranormal Romance*. „Studies in Popular Culture”, Vol. 33, No. 2, s. 1—20.
- Oliver K., 2012: *Knock Me Up, Knock Me Down: Images of Pregnancy in Hollywood Films*. New York: Columbia University Press.
- Radway J.A., 1984: *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Romano A., 2012: *Fifty Shades of Grey and the Twilight Pro-fic Phenomenon. Essay*. <https://www.themarysue.com/50-shades-of-grey-and-the-twilight-pro-fic-phenomenon/> [dostęp: 17.08.2020].
- Rutherford L.M., 2009: *Industries, Artists, Friends and Fans: Marketing Young Adult Fiction Online*. „First Monday”, Vol. 14, No. 4. https://www.academia.edu/1336229/Industries_artists_friends_and_fans_Marketing_young_adult_fictions_online [dostęp: 12.12.2022].
- Seifert C., 2008: *Bite me! (Or Don’t). “Twilight” Has Created a New YA Genre: Abstinence Porn*. „Bitch Magazine”. <https://www.bitchmedia.org/article/bite-me-or-dont> [dostęp: 17.08.2020].
- Silver A., 2010: *“Twilight” is not Good for Maidens: Gender, Sexuality and Family in Stephenie Meyer’s “Twilight” Series*. „Studies in the Novel”, Vol. 42, No. 1, s. 121—138.
- Smith F., 2017: *Rethinking the Hollywood Teen Movie*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Steiner A., 2011: *Gendered Readings: Bella’s Books and Literary Consumer Culture*. In: *Interdisciplinary Approaches to Twilight: Studies in Fiction, Media, and a Contemporary Cultural Experience*. Eds. M. Larsson, A. Steiner. Lund: Nordic Academic Press, s. 195—211.
- Storey J., 2003: *Studia kulturowe i badania kultury popularnej*. Przeł. J. Barański. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Summers S., 2010: *Twilight is so Anti-feminist that I Want to Cry: Twilight Fans Finding and Defining Feminism on the World Wide Web*. „Computers and Composition”, Vol. 27, No. 4, s. 315—323.
- Taylor J., 2012: *Romance and the Female Gaze Obscuring Gendered Violence in The Twilight Saga*. „Feminist Media Studies”, Vol. 14, No. 3, s. 388—402.

Whitton M., 2011: "One is not born a vampire, but becomes one". *Motherhood and Masochism in Twilight*. In: *Bringing Light to Twilight: Perspectives on a Pop Culture Phenomenon*. Ed. G. Liza-Anatol. New York: Palgrave Macmillan, s. 125—138.

Źródła internetowe

<https://www.chillizet.pl/Kultura/Ksiazki/Zmierch-wraca-po-latach-Stephenie-Meyer-wydaje-Midnight-Sun-24194> [dostęp: 17.10.2020].

https://www.youtube.com/watch?v=8O06tMbIKh0&t=56s&ab_channel=LindsayEllis [dostęp: 12.12.2022].

Twilight Tik Toks that don't know where the hell you've been, loca https://www.youtube.com/watch?v=ta3DEXXFIZE&list=WL&index=21&t=6s&ab_channel=TikestofToks [dostęp: 20.10.2021].

Twilight Tik Toks that prevented Jacob from imprinting on Renaissance https://www.youtube.com/watch?v=dQ5j06k7-rU&list=WL&index=22&t=2s&ab_channel=TikestofToks [dostęp: 20.10.2021].

Twilight TikTok memes for intellectual beings https://www.youtube.com/watch?v=d2c4pCIFv8I&list=WL&index=19&t=29s&ab_channel=AbbyAdams [dostęp: 20.10.2021].

twilight tiktoks that help me sleep at night https://www.youtube.com/watch?v=eCuPzn8ITtk&list=WL&index=20&t=11s&ab_channel=urmomsnewboyfriend [dostęp 20.10.2021].



Anna Barska

Uniwersytet Opolski

 <https://orcid.org/0000-0003-4202-5049>

Kultura i sztuka ulicy w Maghrebie na przykładzie Algierii i Tunezji Zarys problemu

Abstract: In her article, Anna Barska presents various strategies used by social actors to manifest their desire to speak, to break taboos and to make sense of their presence in the city. The places represented, the time, the themes and the creator(s) are a form of message and communication. The examples Barska discusses, i.e., Algiers, Oran, Tunis and Djerba, are helpful in understanding the complexity of the socio-cultural and political life in the Maghreb.

Key words: Maghreb, Algeria, Tunisia, street art, graffiti

Pojęcie *kultura*, jak powszechnie wiadomo, uchodzi za najbardziej niejednoznaczne słowo, a kryteria jego definiowania są różne (Kłoskowska, 1981; Sztompka, 2019). Niewątpliwie jednak stanowi fundament żywej i bogatej tkanki społecznej. Istotne w rozumieniu kultury wydają się znaczenia i wartości. Na znaczenia zwraca uwagę austriacki twórca socjologii fenomenologicznej Alfred Schütz: „Świat społeczny, w którym człowiek się rodzi i w którym musi się rozeznać, jest przez niego doświadczany jako gęsta sieć znaków i symboli z ich szczególną strukturą znaczeniową” (Schütz, 1970, s. 80). Z kolei amerykański antropolog Clifford Geertz stwierdza: „Człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał, kulturę postrzegam właśnie jako owe znaczenia” (Geertz, 2005, s. 19). Zauważa się, że to jedynie człowiek nadaje znaczenia przedmiotom, zjawiskom i wydarzeniom. Zdarzenia mogą mieć różny kontekst, a ich wymiar kulturowy wyznaczają fakty społeczne, podzielane przez zbiorowość, przy czym wobec

każdego z członków zbiorowości są one zewnętrzne, zobiektywizowane, zastane i odziedziczone, a także wymuszane (Durkheim, 1968, s. 15—19). Nawiązując do ustaleń Émile’a Durkheima, Piotr Sztompka stwierdza, iż „znaczenia to właśnie takie fakty społeczne. A ich zbiór to kultura” (Sztompka, 2019, s. 9)¹. Wartości są zatem stanowione przez znaczenia kulturowe.

Współczesna kultura prezentuje się jako fakt społeczny nacechowany różnorodnością. Kulturowe uniwersum symboliczne uobecnia się coraz częściej pod postacią zwizualizowanych znaczeń, które nie mają już odpowiedników w słowach. Inaczej mówiąc, tradycyjne narracje językowe są wypierane przez narracje obrazkowe bądź zastępowane nimi, czego przykładem są m.in. graffiti i sztuka ulicy. Graffiti określa konkretne działania w przestrzeni miejskiej, mniej lub bardziej rozbudowane poprzez litery bądź słowa, malowane lub wyskrobywane. Natomiast sztuka ulicy odnosi się do większych formatów w postaci murali. Można przyjąć, że sztuka ulicy jest pojęciem bardzo szerokim, a w jego granicach mieści się również gatunek graffiti (będący równocześnie osobnym rodzajem sztuki). Słownikowo *graffiti* (termin pochodzenia włoskiego) oznacza „rysunki lub napisy wyryte na ścianach, kamieniach i naczyniach antycznych” (Tokarski, red., 1989, s. 258). Dokumenty historyczne dowodzą istnienia graffiti w epoce paleolitu. Najstarsze odbicia dłoni znajdujące się w hiszpańskiej grocie El Castillo liczą 25 tysięcy lat, a ryty skalne, jakie oglądałam na stokach Sahary, mają 10 tysięcy lat i zdumiewają podobieństwem do współczesnych zapisów. Artystyczne pomysły społeczeństw sprzed wielu tysięcy lat można uznać za pierwowzory dzisiejszego pisania po murach i ścianach. Wydaje się, że zarówno w przeszłości, jak i obecnie ich cel to osvajanie miejsc anonimowych, a także komunikacja; postrzegane są jako zjawisko kulturowe. Cechuje je powtarzanie, wykraczają bowiem „poza czas” (Braudel, 1971, s. 61, 83).

W publikacjach wzmiankujących historię graffiti wskazuje się rok 1971, kiedy to na łamach „The New York Timesa” ukazał się artykuł o młodym Greku, który na ulicach miasta pozostawiał w różnych miejscach zaszyfrowaną sygnaturę „Taki 183”, która dzięki opublikowanemu tekstowi zyskała popularność. W połowie lat 70. XX wieku graffiti było już obecne w wielu miastach na całym świecie. Graffiti zatem wiąże się z ulicą, miejscem zwyczajnym, ruchem ulicznym, gwarem itp. Poznaje się je najczęściej w klimacie odartym ze świętości, pozbawionym sacrum; niewątpliwie stanowi opozycję wobec galerii sztuki. Obrazy kreślone często przez anonimowych twórców można postrzegać jako istnienie Innego Tu i Teraz, a także uznać za swoisty język współczesności, szczególnie rodzaj komunikacji. Graffiti zawłaszczające przestrzeń publiczną pozwala na przekraczanie pewnej granicy, bariery, a nacechowane artystycznie uosabia swoisty rodzaj walki. Ten brak jednoznaczności sprawia, że bywa traktowane jako wandalizm, jak również jako

¹ Rola znaku i znaczenie jako główne elementy kultury pojawia się w koncepcji kultury symbolicznej Antoniny Kłoskowskiej (1981, s. 129—215).

forma ekspresji artystycznej i swoistej kreacji. Fenomen graffiti ujawnia się zarówno w języku, jak i w kolorystyce, które można postrzegać jako swoistą metamorfozę społeczeństwa i przestrzeni.

Termin *sztuka ulicy* (ang. *street art*) został użyty po raz pierwszy w latach 80. XX wieku przez Allana Schwartzmana (1985). W porównaniu do graffiti jego analiza wydaje się bardziej skomplikowana ze względu na formy, techniki, treści i konteksty, które mogą być różnorodne. Są to bowiem wlepki, szablony, instalacje, interwencje, a także murale i malowidła 3D. Trudno ustalić wspólny zbiór cech znamienych dla street artu, co zauważa Jeff Ferrell, który stwierdza, że „złożoność i zamieszanie są istotnymi składnikami współczesnego street artu i graffiti [...], [które — A.B.] są dziś definiowane przez niemożność ich zdefiniowania” (Ferrell, 2016, s. XXXI).

Literaturę poświęconą sztuce ulicy i graffiti cechuje różnorodność opisów i interpretacji (Baudrillard, 1976; Drozdowski, 2006, s. 98—129; Blanché, 2015). W tym gąszczu teksów trudno wyłuskać podejścia natury teoretycznej. Inaczej mówiąc, jest to sztuka bez teorii, co podkreśla Agnieszka Gralińska-Toborek: „Jest [...] najbardziej współczesna, najszybciej rozprzestrzeniająca się, ogarniająca niemal cały świat i śledzona przez ogromne rzesze sympatyków sztuka, której nawet nie możemy w sposób zupełnie pewny nazwać sztuką [...]. Mimo sporej liczby publikacji dokumentujących tę sztukę nie możemy powiedzieć, że została ona opracowana, wyjaśniona czy zinterpretowana” (Gralińska-Toborek, 2019, s. 19; zob. także: Shove, ed., 2009). Ponadto artystyczność tych wytworów bywa problematyczna, nie wszyscy twórcy uważają siebie za artystów, a swoje prace za sztukę.

Współczesny krajobraz miejski wyróżnia się m.in. różnorodnymi formami sztuki ulicznej w postaci murali, graffiti, wszelkiego rodzaju plakatów i wlepek. W tych niekonwencjonalnych tekstach uwidacznia się stosunek władz i mieszkańców do takiej formy przekazu, jak również sposoby interakcji odbiorców z różnymi przejawami street artu.

W niniejszym tekście odwołuję się do oddolnych przejawów sztuki ulicy, najczęściej pozostających w kontrze do oficjalnych treści, będących głównie głosem grup marginalizowanych lub wykluczonych. Chciałabym podkreślić, iż interesuje mnie przede wszystkim kontekst społeczny, nie zaś artystyczny. Temat został opracowany na podstawie materiałów zastanych, a także własnych obserwacji². Analizowane zjawisko uwidacznia się jako swoiste medium płynące z ulicy, czyli przestrzeni miejskiej uosabiającej komunikację czy nawet interakcje. Sztukę ulicy krajów Maghrebu³ (Algierii i Tunezji) ukazują w kontekście przestrzeni/miejsca,

² Sytuację społeczną, kulturową, polityczną i ekonomiczną obserwowałam podczas realizacji badań na temat kultury Maghrebu w Tunezji (1981—1984, 2005) i Algierii (1986—1991).

³ Maghreb (arab. El Maghrib-Zachód) w szerokim rozumieniu oznacza kraje położone w Afryce Północnej — Algierię, Tunezję, Maroko, Libię, Mauretanię i Saharę Zachodnią. Natomiast w wąskim rozumieniu Maghreb oznacza Algierię, Tunezję i Maroko.

czasu, twórców i tematyki. Przede wszystkim skupiam się na graffiti z uwagi na czas i ewoluowanie, co pozwala na uchwycenie zmian tematyki powiązanej z wydarzeniami społeczno-politycznymi. Sztukę ulicy traktuję jako swoisty przekaz (medium) udostępniany szerokiej publiczności, a także jako mechanizm włączający społeczność do dyskursu. Ta forma partycypacji jest znamieną dla każdego kraju Maghrebu, ale w czasie rewolucji jaśminowej, czy szerzej Arabskiej Wiosny, wybuchła z ogromną siłą (zob. Barska, 2012). Graffiti nie miało okazji rozwinąć się przed 2011 rokiem w przestrzeni miejskiej pozostającej pod kontrolą władz. Rewolucja jaśminowa stała się impulsem do odzyskiwania przestrzeni publicznej i wykorzystywania graffiti jako narzędzia do dyskusji, docierającego do odbiorców pozbawionych dostępu do mediów głównego nurtu (zob. Mirzoeff, 2016, s. 266—268).

Street art, a zwłaszcza graffiti, jest niejednokrotnie wykorzystywane również do znakowania przestrzeni przez poszczególne grupy, co wskazuje nie tylko dominację danych grup w określonej przestrzeni, lecz także kluczowe dla nich idee i wartości. Sztuka ulicy w Maghrebie naznaczona jest doświadczeniami kulturowymi, społecznymi i politycznymi; ze szczególną siłą wypłynęła — jak już wspominałam — w 2011 roku. Problematykę kultury i szeroko rozumianej sztuki ulicy przedstawiam na przykładzie Algierii i Tunezji.

Algieria

Algieria, z uwagi na swoje położenie geograficzne nad Morzem Śródziemnym, na przestrzeni dziejów ulegała różnym wpływom kulturowym. Począwszy od starożytności, po czasy kolonialne krajem zarządzali przybysze z zewnątrz. Inwazja arabska w VII wieku doprowadziła do aneksji i narzucenia rdzennej ludności — Berberom⁴ — kultury arabskiej i religii muzułmańskiej. W 1830 roku rozpoczęła się francuska okupacja Algierii, a w 1848 roku II Republika uznała Algierię za integralną część Francji, tworząc trzy departamenty (Algier, Oran i Konstantyna) (zob. Kasznik-Christan, 2006). Narastające niezadowolenie społeczeństwa doprowadziło do wybuchu wojny o niepodległość, która trwała 8 lat (1954—1962). W organizowaniu walk szczególną rolę odegrały partie FLN i ALN⁵. Nadzieje na stabilizację, jakie towarzyszyły społeczeństwu po odzyskaniu niepodległości w 1962 roku, z czasem zaburzyły problemy ekonomiczne, społeczne, a także po-

⁴ Berberowie są grupą niejednorodną, na terenie Algierii tworzą ją bowiem Kabylowie, Górale Szauja, Mzabici i Tuaregowie.

⁵ FLN — Front de Libération Nationale — Front Wyzwolenia Narodowego; ALN — Armée de Libération Nationale — Narodowa Armia Wyzwoleńcza.

lityczne. Niezadowolenie manifestowano w ramach strajków i protestów, które obejmowały cały kraj⁶.

Nawiązując do wojny o wyzwolenie narodowe (1954—1962), Mustafa Benfodil pisze, że „ściany w przestrzeni publicznej rzadko były przestrzeniami neutralnymi, uległymi, pozbawionymi głosu. Często służyły jako platforma, sztafeta dla haseł [...]. Akronimy FLN, ALN, namalowane w całości, już same w sobie były wysokim aktem wywrotu antykolonialnego. Jednym z charakterystycznych graffiti tej epoki jest słynny napis »Jeden bohater, ludzie« [...] i wszystkie gniewne graffiti, które towarzyszyły referendum w sprawie samostanowienia narodu algierskiego, co ilustruje instrukcja wryta na ulicy Algieru: »Głosuj na niepodległość!«” (Benfodil, 2015). Po 1962 roku graffiti pojawiały się wraz z napięciami, zamętem, ideologicznymi i społecznymi konfliktami, o czym świadczą manifestacje i protesty z października 1988 roku w Algierze, ogarniające cały kraj. Wydarzenie to można uznać za impuls, który umożliwił wyzwolenie przestrzeni publicznej, a co za tym idzie — wyzwolenie słowa. Jak pisze Karim Ouaras, „Krwawe wydarzenia października 1988 roku to kluczowy moment w zawłaszczaniu przestrzeni publicznej i wolności wypowiedzi w Algierii” (Ouaras, 2009). Graffiti jako środek politycznego protestu akceptowane były przez zwykłych obywateli, sympatyków i aktywistów. Natomiast algierski kodeks karny przewidywał surowe sankcje wobec autorów pism o „zamieszkach publicznych”. Jednak ten wybuch wolności trwał krótko. Unieważnienie wyborów i wprowadzenie stanu wyjątkowego wywołały przemoc i masowy terroryzm. Walka między rządem a fundamentalistami islamskimi toczyła się przez 10 lat i pochłonęła tysiące istnień ludzkich, a także zaostrzyła „wojnę murów”, zwłaszcza po delegalizacji partii FIS⁷. Jak zauważa Ouaras, „Wstrzymanie procesu wyborczego w 1992 r., a następnie rozwiązanie Zgromadzenia Narodowego spowodowało, między innymi, rozpowszechnienie graffiti wzywającego do przemocy” (Ouaras, 2009).

Kolejny kluczowy moment mocno zmanifestowany w graffiti łączy się z wydarzeniem Czarnej Wiosny w Kabylie (2001—2003)⁸ — żądaniem uznania tożsamości Amazigh⁹, czyli rdzennej ludności Afryki Północnej. Z kolei w lutym 2019 roku społeczeństwo algierskie zaprotestowało, sprzeciwiając się kandydaturze d’Abdelaziza Bouteflika na piątą kadencję w wyborach prezydenckich. Począwszy od 22 lutego 2019 roku, w każdy piątek miliony Algierczyków manifestowało, żądając zmiany władzy i autentycznej demokracji. Protest przerodził się

⁶ Wydarzenia, które zapisały się w historii Algierii, to m.in.: 1965 — zamach stanu; 1988 — rewolta antyreżimowa; 1992—2000 — wojna domowa. Zob. Kasznik-Christian, 2006.

⁷ FIS został rozwiązany 4 marca 1992 roku. Fakt ten spowodował narastającą falę terroryzmu.

⁸ Czarą Wiosną (Printemps noir) wywołało niezadowolenie z realizowanej przez rząd polityki wobec Kabylów, żądających uznania tożsamości berberskiej i języka kabylskiego jako języka narodowego. Wiosną berberską można uznać za początek powtarzających się protestów i manifestacji organizowanych zwłaszcza przez młode pokolenie domagające się autonomii dla Kabylii.

⁹ Słowo *Amazigh* znaczy „wolny człowiek”.

w ruch społeczny określany słowem *Hirak* (*populaire* — ludowy). Ruch ten stanowił źródło inspiracji dla wielu twórców graffiti, jak również sztuki ulicy. Z *Hirakiem* związana jest grupa Street art Battalion de Jijel. Jej pierwsze murale nawiązują do idei wolności, odrzucają wojnę, propagują pokój. Poprzez murale młodzi ludzie prezentują opinie na temat wydarzeń, traktują sztukę ulicy jako scenę konfrontacji, przyciągania i przepychania między ludem a władzą (*Fresques murales...*, 2021).

Street art pojawiło się na algierskich murach dopiero niedawno. Ta nowa praktyka, zasadniczo wywodząca się z graffiti, narzucająca jednak odmienne podejście. Konwencji street artu odpowiadają prace artystów określających się jako 213 Writerz, którego członkowie zainicjowali Art Zenqaoui, pierwszy ruch street artu w Algierii. To ruch, który narzuca się w przestrzeni miejskiej Algieru poprzez artystyczną i dyskursywną oryginalność swoich prac, wyróżniających się piękną kaligrafią (*Un street art...*, 2017). Rozumienie sztuki ulicy opisał słowami jeden z graffitiarzy tej grupy, określający się jako Sneak: „Sztuka ulicy jest dla nas praktyką naszej wolności intelektualnej, społecznej i kulturowej. Akt skupienia się chaotycznej myśli na ścianie jest już znakomitą harmonią z miastem i jego mieszkańcami” (*Un street art...*, 2017).

Przedstawienia figuratywne i kaligraficzne stanowią język wizualny używany przez artystów graffiti do zaznaczania siebie i swojej artystycznej obecności w sferze publicznej. Pozwala im to na wyrażanie politycznych, tożsamościowych czy transgresyjnych dyskursów w ramach artystycznej perspektywy. Wysoce estetyczny aspekt tych prac zapewnia im długowieczność w przestrzeni miejskiej — w przeciwieństwie do językowego graffiti, które jest efemeryczne.

Ważne miejsce zajmuje tu tematyka sportowa. W dzielnicy Algieru Bab El Oued tworzone przez fanów futbolu graffiti dedykowane są formacjom sportowym — MC Alger i USM Alger, które zainspirowały młodych ludzi do wykazania się pomysłowością, do wyrażenia swoich talentów artystycznych i ukazania swojej miłości do Czerwonych i Czarnych Usmistów oraz Zielonych i Czerwonych Mludenów (Rouge et Noir „usmistes” et aux Vert et Rouge „mouloudéens”). Jeden z najbardziej znaczących fresków poświęcono byłemu napastnikowi klubu l’USMA z lat 70. XX wieku, nieżyjącemu Djamelowi Keddou. Uchodzi on za jeden z symboli Rouge et Noir. Malowidło ilustruje charyzmę bohatera zdobywającego dla Algierii złoty medal w meczu z Francją w ramach rozgrywek Morze Śródziemne—Algier w 1975 roku (Méditerranéens—Algier, 1975). Murale Usmistów z Algieru gloryfikują ponadto osobowości i artystów, którzy odegrali znaczącą rolę dla klubu. Innym przykładem jest mural poświęcony Amarowi Ezzaoui (1941—2016), piosenkarzowi cenionemu szczególnie przez młodych, a kibice obydwu klubów spierają się o jego przynależność do dzisiaj. Kibice MC Alger ozdobili ściany portretami bohaterów symbolizujących bitwę o Algier (1957). Graffiti pojawia się też w innych dzielnicach stolicy, gdzie działają miłośnicy futbolu (zob. Benfodil, 2015).

Profesor socjologii z Uniwersytetu w Algierze Noureddine Bekkis podkreślił, że graffiti jest dla młodego pokolenia sposobem zmanifestowania przynależności dzielnicy do drużyny sportowej i klubu. Natomiast sztuka ulicy jego zdaniem wyraża chęć młodych do zademonstrowania swojego związku z epoką historyczną, nacechowaną symbolicznie, w tym dumy z udziału Algierczyków zarówno w wojnie o wyzwolenie z kolonializmu, jak i w *Hiraku* (*Fresques murales...*, 2021). Bekkis, charakteryzując osobowości takie jak Ali la Pointe¹⁰, pułkownik Amiro-uche¹¹, a także Abane Ramdane¹², wskazał na „zaangażowanie uczuciowe Algierczyków, którzy pragnęli zostawić swój ślad podczas *Hiraku*. To zachowanie potwierdza, że Algierczyk jest bardzo przywiązany do swojej historii naznaczonej rewolucją” (*Fresques murales...*, 2021).

Zarówno w Algierze, jak i w Oranie pojawiają się graffiti poświęcone osobom niepełnosprawnym, pokrzywdzonym i zmarginalizowanym (zob. Ouaras, 2009, 2019). W Oranie na uwagę zasługują graffiti tworzone przez Abeba, mieszkańca dzielnicy Dar El Hayet. Przedstawiane przez niego „obrazy” uwidaczniają swoisty radykalizm dotyczący spraw w wymiarze socjologicznym, demograficznym, językowym, ekonomicznym i politycznym. Graffiti w jego wykonaniu — jak pisze Ouaras — działają jak „księga skarg” z poetyckim dźwiękiem (Ouaras, 2019). Ta troska przejawia się m.in. w próbie dyscyplinowania mieszkańców poprzez przypominanie im o obowiązkach wobec dzielnicy i miasta (utrzymanie porządku i czystości na ulicy, płacenie stosownych składek itp.). Tę tematykę wywołały zapewne narastające stosy śmieci, jakie pojawiały się wokół przylegającego do dzielnicy nieformalnego targu M'dina Jdida¹³. Niedogodności dotyczące mieszkańców Abeba przedstawia na graffiti, które adresuje zarówno do przyjezdnych sprzedawców, jak i klientów, a także do zwolenników nieformalnego handlu. Łączy język arabski z francuskim, by dotrzeć do jak największej publiczności, co potwierdza wypowiedzią: „Czynię to po to, aby moje pisma były dostępne dla wszystkich grup społecznych” (Ouaras, 2019). W niektórych graffiti używa wykrzykników, traktując je jako „środki obrony, które pozwalają na pozostawienie luk semantycznych w graffiti” (Ouaras, 2019).

Uwagę omawianych graffiti zwraca stosowanie różnych alfabetów: łacińskiego, arabskiego i tifinagh (berberski), co przekłada się na języki: francuski, arabski i tamazight (kabylski), a użycie w graffiti ironii, humoru, transgresji i prowokacji

¹⁰ Ali Ammar znany pod pseudonimem Ali La Pointe, rewolucjonista algierski, członek Frontu Wyzwolenia Narodowego (FLN). Bohater bitwy o Algier, zginął w Casbah (Cytadela) w maju 1957 roku. Casbah jest historyczną dzielnicą Algieru, którą określa się też jako Stare Miasto.

¹¹ Pułkownik związany z Armią Wyzwolenia Narodowego (ALN). Zginął w 1959 roku. Uważany jest za bohatera narodowego.

¹² Algierski polityk i działacz, jeden z założycieli Frontu Wyzwolenia Narodowego i liderów w czasie algierskiej wojny o niepodległość. Zginął w zamachu w 1957 roku.

¹³ Nazwa dzielnicy oznacza Nowe Miasto (Ville Nouvelle). Natomiast w czasach kolonizacji francuskiej zwano ją Wioską Murzyńską (Village Nègre), gdzie sprzedawano niewolników. W tym szczególnym historycznym miejscu miałam okazję bywać.

wskazuje na swobodną praktykę językową, co sprzyja wytwarzaniu przestrzeni i jej symbolicznej regulacji (Ouaras, 2009, 2015).

Podsumowując, wszechobecność praktyki graffiti w sferze publicznej jest zaproszeniem do refleksji nad złożonością życia społecznego. Graffiti mówią głośno to, co myśli społeczeństwo.

Tunezja

Tunezja podobnie jak Algieria na przestrzeni dziejów doświadczała kontaktów z wieloma kulturami, a w VII wieku została zaanektowana przez Arabów i z czasem przejęła ich kulturę i religię. W 1881 roku w Bardo został podpisany traktat, na mocy którego Tunezja stała się protektoratem Francji (1881—1956). Wolność odzyskała w 1956 roku na drodze porozumień i negocjacji prowadzonych przez Habiba Burgibę (1903—2000), późniejszego prezydenta (1957—1987).

Pomimo licznych postępów i prowadzonej edukacji sytuacja ekonomiczna, społeczna, a także polityczna wywoływała niepokoje (1984, 2008, 2010—2011). Za rządów Ben Alego (1987—2011) szeroko rozumiana sztuka ulicy była zakazana. Natomiast aktywności, jakie wówczas pojawiały się w przestrzeni ulicznej, miały charakter folklorystyczny. Kraj był w stanie nieustannego alertu kryzysowego (Haouel, 2022).

Od upadku reżimu byłego prezydenta Ben Alego (14 stycznia 2011 roku) ulica nabrała atmosfery agory, gdzie mieszkańcy, głównie młodzi ludzie, jak np. alternatywna grupa artystyczna Ahl El Kahf, co oznacza „ludzie jaskini” (*La révolution...*, 2011), wyrażają się w obrazach. Nazwa ta nawiązuje do historii opowiedzianej w Koranie, a także w tekstach chrześcijańskich. Otóż grupa mężczyzn, którzy ukryli się w jaskini, zapadła w kilkuletni sen, aby uniknąć gniewu króla. Tę opowieść członkowie ruchu traktują jako symbol podziemnej kultury, będącej częścią innego świata, który pozwala zmienić perspektywę. Zmiany widzenia rzeczywistości dokonały się dopiero wraz z nadejściem rewolucji tunezyjskiej. „Podczas pierwszych okupacji zorganizowanych przed siedzibą premiera wraz z przyjaciółmi zaczęliśmy rysować graffiti” (*La révolution...*, 2011). Prace grupy Ahl El charakteryzuje swoista hybrydowość. Miejsca dobierane są zgodnie z ich symboliką (miejsca lub znane budowle), ale także ze względu na strukturę nawierzchni. Na temat zawłaszczania ulicy wypowiada się jeden z członków grupy: „Gramy w kotka i myszkę z policją. Władze pospiesznie zacierają wszelkie ślady naszego przejścia. Często korzystamy z demonstracji, aby wykonać nasze rysunki, bo w takich momentach policja opiekuje się demonstrantami i zostawia nas w spokoju. W przeciwnym razie działamy w nocy. A przechodnie odkrywają wynik o świecie” (*La révolution...*, 2011).

Z czasem rewolucyjne hasła stopniowo usuwano, by zrobić miejsce dla futbolowych fresków, portretów mniej lub bardziej znanych mężczyzn i kobiet (od Chokri Belaïd¹⁴ do Boba Marleya) oraz słów przeciwko terroryzmowi i w imię demokracji, często pisanych po arabsku. Jednak jak stwierdza Ouméma Bouassida, „to rewolucja z 2011 roku umożliwiła uwolnienie energii, ożywienie twórczości i ułatwienie pracy artystom” (*Presque...*, 2016). Inną tematykę reprezentuje grupa Zwewla (nazwa oznacza „biedni”), która wyraża sprzeciw wobec bezrobocia, wykluczeniu i korupcji. Podpisuje swoje graffiti znakiem „Z”.

W marcu, a następnie w sierpniu 2016 roku młodzi ludzie ze stowarzyszenia Les Volontaires zostali zaproszeni przez tunezyjską narodową spółkę kolejową (SNCFT) do odmalowania kilku stacji metra w celu upiększenia pomieszczeń i podniesienia świadomości w zakresie poszanowania środowiska. W ramach kampanii o nazwie „Be’Art” odnowiono zniszczone ściany w kilku szkołach, pokrywając je ładnymi rysunkami, aby tym samym uczynić ze sztuki ulicznej środek komunikacji (*Presque...*, 2016).

Uwagę zwracają mury centrum młodzieżowego w Maknessi¹⁵. Prezentują wystawę na temat rewolucji ku pamięci tego, co jest możliwe, gdy ludzie wstają z kolan (Wiens, 2021). Natomiast w 2014 roku na wyspie Djerba, kilka kilometrów od atrakcji turystycznych i rajskich plaż, w tradycyjnej wiosce Erriadh zgodnie z klasycznymi standardami muzealnymi za pomocą światła, scenografii i trasy zrealizowano eksperymentalny projekt Djerbahood¹⁶.

Mehdi Ben Cheikh¹⁷ przekonał mieszkańców i sklepikarzy do „oferowania” ścian swoich domów różnym artystom. W projekcie wzięło udział około 100 artystów 30 różnych narodowości, a wydarzenie było szeroko komentowane w prasie¹⁸. Wąskie uliczki z bielonymi ścianami, szablonami i graffiti zamieniły się teraz w korytarze galerii na świeżym powietrzu. Według tunezyjskiego dziennika „Le Temps” jest to wyjątkowa przygoda artystyczna w świecie sztuki miejskiej, ruch „wrzący w gorące w powstającym kraju”¹⁹.

Tunezyjskie mury z jednej strony stanowią przekaz przypominający idee związane z rewolucją jaśminową, a z drugiej strony służą także innym celom,

¹⁴ Chokri Belaïd (1964—2013) krytykował prezydenta Ben Alego, później rządzących w Tunezji islamistów. Zginął w zamachu w 2013 roku. Jego śmierć wywołała protesty w wielu miastach.

¹⁵ Maknessi — miejscowość w środkowej Tunezji.

¹⁶ *Djerbahood*. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Djerbahood> [dostęp: 20.05.2022].

¹⁷ Mehdi Ben Cheikh, urodzony w 1974 roku w Tunisie, jest francusko-tunezyjskim właścicielem galerii sztuki miejskiej i współczesnej. Jest także dyrektorem i założycielem Galerie Itinerrance w Paryżu i organizatorem wielu projektów, w tym Djerbahood.

¹⁸ Artykuły w ciągu kilku miesięcy publikowano w ponad 70 różnych krajach, w tym m.in. w: „The New York Times”, „The Guardian”, „Le Monde”, „Liberation”, „The Huffington Post”, „La Repubblica”, „Vogue Italia”, Al Jazeera, BBC News, Le Mouv’ czy France Inter. Zob. *Djerbahood*. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Djerbahood> [dostęp: 20.05.2022].

¹⁹ Ibidem.

zarówno politycznym, społecznym, jak i obywatelskim. Niewątpliwie graffiti oraz sztuka ulicy oznaczają spotkanie sztuki przywracającej dziedzictwo i zaangażowanej formy swobodnej wypowiedzi, jak również stanowią istotny środek efektywnej komunikacji.

Zakończenie

Pisanie w obszarze publicznym można uznać za potrzebę tworzenia miejsc będących jakby rodzajem waloryzowanej opozycji wobec przestrzeni (Yi-Fu Tuan, 1987). Zarówno graffiti, jak i sztuka ulicy realizowane w konkretnej przestrzeni i nawiązujące do wydarzeń historycznych lub współczesnych odsłaniają znaczenie czasu, jego ulotność, a także szczególny wpływ na tematykę prezentowaną przez twórców. To, co jest specyficzne dla graffiti i sztuki ulicy, to bunt przeciw systemowi, protest wobec nakazów, odrzucenie autorytetów, wyrażanie sympatii bądź krytyki wobec konkretnej osoby, sposobu na nudę, zwrócenie uwagi na siebie lub problem otoczenia, dekoracja miasta. Ponadto ustalają one w pewnym sensie społeczne granice przynależności do grupy, oswajając otaczającą przestrzeń, zwłaszcza obszary niczyje.

Bibliografia

- Barska A., 2012: *Rewolucja kaktusowa/jasminowa znakiem przemian w krajach Maghrebu*. „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”, T. 3, s. 170—180.
- Baudrillard J., 1976: *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard.
- Braudel F., 1971: *Historia i trwanie*. Przeł. B. Geremek. Warszawa: Czytelnik.
- Drozdowski R., 2006: *Obraza na obrazy. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Durkheim É., 1968: *Zasady metody socjologicznej*. Przeł. J. Szacki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ferrell J., 2016: *Foreword. Graffiti and Street Art And The Politics of Complexity*. In: *Routledge Handbook of Graffiti and Street art*. Ed. J.I. Ross. London—New York: Routledge, s. V—XXXIII.
- Geertz C., 2005: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Gralińska-Toborek A., 2019: *Graffiti i street art. Słowo, obraz, działanie*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kaszniak-Christan A., 2006: *Algieria*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Kłoskowska A., 1981: *Socjologia kultury*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mirzoeff N., 2016: *Jak zobaczyć świat*. Przeł. Ł. Zaremba. Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Schütz A., 1970: *On Phenomenology and Social Relations*. Ed. H.R. Wagner. Chicago: University of Chicago Press.
- Schwartzman A., 1985: *Street Art*. New York: Dial Press.
- Shove G., ed., 2010: *Untitled II: The Beautiful Renaissance: Street Art. and Graffiti*. Darlington: Pro-Actif Communications.
- Sztompka P., 2019: *O pojęciu kultury raz jeszcze*. „Studia Socjologiczne”, nr 1, s. 7—23.
- Tokarski J., red., 1989: *Słownik wyrazów obcych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Yi-Fu Tuan, 1987: *Przestrzeń i miejsce*. Przeł. A. Morawińska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Źródła internetowe

- Benfodil M., 2015: *Graffitis: Ce que disent les murs d'Alger*. <https://algeria-watch.org/?p=13160> [dostęp: 25.05.2022].
- Blanché U., 2015: *Street Art and related terms — discussion and working definition*. https://www.urbancreativity.org/uploads/1/0/7/2/10727553/blanche_journal2015_v1_n1.pdf [dostęp: 12.10.2022].
- Djerbahood*. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Djerbahood> [dostęp: 20.05.2022].
- Fresques murales en hommage aux clubs et héros de la Révolution en vogue à Alger*, 2021. <https://www.aps.dz/culture/115261-fresques-murales-et-graffiti-en-hommage-aux-clubs-et-heros-de-la-revolution-en-vogue-a-alger> [dostęp: 10.05.2022].
- Haouel H., 2022: *Culture et arts de rue: Un acquis au temps des crises*. <https://lapresse.tn/122367/culture-et-arts-de-rue-un-acquis-au-temps-des-crisis/> [dostęp: 6.05.2022].
- Ouaras K., 2009: *Les graffitis de la ville d'Alger: carrefour de langues, de signes et de discours. Les murs parlent...* „Insaniyat”, No. 44—45, s. 159—174. <https://journals.openedition.org/insaniyat/596> [dostęp: 15.05.2022].
- Ouaras K., 2015: *L'espace urbain algérois à l'épreuve de ses graffiti*. „L'Année du Maghreb”, No. 12, s. 157—179. <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.2431>.
- Ouaras K., 2019: *Les graffiti à Oran : une pratique régulatrice du « chaos » urbain ?* „Insaniyat”, No. 85—86, s. 15—36. <https://journals.openedition.org/insaniyat/21197> [dostęp: 21.05.2022].
- Presque six ans après la révolution tunisienne, les murs sont encore beaucoup à dire. Et avec le temps, le ton a changé*, 2016. <https://www.jeuneafrique.com/361050/societe/graffitis-tunisie-murs-se-entendre/> [dostęp: 25.05.2022].

- La révolution tunisienne s'affiche sur les murs à grands renforts de graffiti*, 2011. <https://observers.france24.com/fr/20110527-revolution-tunisienne-bombe-murs-pays-graffitis-tunis-art-urbain-Ahl-El-Kahf> [dostęp: 15.05.2022].
- Un street art. En gage pour réhabiliter l'espace public*, 2017. <https://www.thecasbahpost.com/un-street-art-engage-pour-rehabiliter-lespace-public/> [dostęp: 20.05.2022].
- Wiens C., 2021: *Murs, graffitis et culture des jeunes en Égypte, en Libye et en Tunisie*. <https://themarkaz.org/fr/walls-graffiti-and-youth-culture-in-libya-and-tunisia/> [dostęp: 15.05.2022].

VARIA



Ondrej Štefaňak

Uniwersytet Konstantyna Filozofa w Nitrze

 <https://orcid.org/0000-0001-9362-993X>

Wiara, wierzenia i praktyki religijne młodzieży słowackiej w procesie przemian*

Abstract: In the sociological study presented in this article, Ondrej Štefaňak deals with the issues of changes in religiosity among Slovak youth. Štefaňak zooms in on three basic dimensions of religiosity, namely, religious faith, beliefs and practices; the period covered by this research concretely is the decade 2006 to 2016. Štefaňak’s discussion is based on theoretical reflection related to the main paradigms and models of religious changes among young people in the postmodern world. Štefaňak refers mainly to empirical data from last four population censuses in Slovakia and to two instances of sociological research of religiosity among the young generation from the Spiš diocese in northern Slovakia (Spiš, Liptov and Orava regions). This empirical data not only supports the model of advancing secularization and the reinforcement of the phenomenon of “belonging without believing”. In fact this research also partially confirms the model of stabilization or even revitalization of religiosity among the young generation of Slovaks.

Key words: religious faith, religious beliefs, religious practices, Slovakian youth, metamorphoses of religiosity

Wstęp

Motywacją do wyboru tematu przemian w zakresie zaangażowania religijnego młodzieży słowackiej na przestrzeni kilku ostatnich lat były przede wszystkim zainteresowania badawcze autora, które obejmują wartości religijne i moralne młodego

* Dzieło było wspierane przez Słowacką Agencję dla Wspierania Badań i Rozwoju w ramach kontraktu nr APVV-17-0158.

pokolenia Słowaków. W ramach tych zainteresowań zrealizowano także dwa projekty dotyczące religijności młodego pokolenia diecezji spiskiej — pierwszy w 2006 roku¹ i drugi w 2016 roku². Nie chodzi o badania reprezentatywne dla populacji młodych Słowaków jako całości, ale tylko dla populacji młodego pokolenia konkretnego terytorium kościelnego. W dynamicznej perspektywie jest jednak ważne, aby badana była ta sama populacja; warunek ten jest spełniony. W zarysowanym kontekście w ramach niniejszego artykułu przedstawiono metamorfozy wiary, wierzeń i praktyk religijnych młodego pokolenia Słowaków (na przykładzie diecezji spiskiej) na przestrzeni lat 2006—2016.

W toku szybkich oraz radykalnych transformacji społecznych i kulturowych zmienia się prawie wszystko. Stwierdzenie to dotyczy także religijności, szczególnie religijności młodego pokolenia. Socjologowie religii próbują opisywać oraz wyjaśniać te metamorfozy w ramach konkretnych teorii, paradygmatów, koncepcji, scenariuszy lub modeli. Zazwyczaj twierdzą, że religijność młodego pokolenia ulega przekształceniu według różnych modeli przemian — wielu młodych ludzi emigruje z organizacji religijnych, niektórzy jednak raczej do nich imigrują. W zarysowanym kontekście można zadać pytanie: jak zmieniają się wiara, wierzenia i praktyki religijne młodego pokolenia Słowaków w pierwszych dekadach trzeciego tysiąclecia? Diagnoza oraz próba eksplikacji prezentowanej kwestii pod kątem dynamicznym to podstawowe cele niniejszego studium socjologicznego. Artykuł składa się z trzech części: Modele przemian religijności; Przemiany przynależności wyznaniowej Słowaków w latach 1991—2001—2011—2021; Dynamika deklaracji wiary, wierzeń i praktyk religijnych młodzieży słowackiej w latach 2006—2016.

¹ Chodzi o badania kwestionariuszowe religijności młodzieży diecezji spiskiej. W celu uzyskania możliwie najbardziej reprezentatywnej próby wybrano trzy większe miasta diecezji spiskiej, z każdego wyróżnionego rejonu jedno. W każdym z tych rejonów losowo wybrano trzy szkoły średnie. Z każdej szkoły starano się dobrać po trzy klasy 17—18-letniej młodzieży. W sumie w badaniu uczestniczyły 24 klasy — po 8 w każdym rejonie. Zbiorowość założona wynosiła 663 respondentów, zrealizowana zaś liczyła 629 respondentów, co oznaczało 94,9% z założonej próby badawczej.

² Chodzi o badania kwestionariuszowe religijności młodzieży diecezji spiskiej. W celu uzyskania możliwie najbardziej reprezentatywnej próby wybrano sześć większych miast diecezji spiskiej, z każdego wyróżnionego rejonu dwa. W każdym z tych rejonów losowo wybrano trzy szkoły średnie. Z każdej szkoły wzięto pod uwagę wszystkie klasy młodzieży maturalnej. W sumie w badaniu uczestniczyło 30 klas — około 10 w każdym rejonie. Zbiorowość założona wynosiła 708 respondentów, zrealizowana zaś liczyła 677 respondentów, co oznaczało 95,6% z założonej próby badawczej.

Modele przemian religijności

Przed przedstawieniem zagadnienia przemian w zakresie przynależności wyznaniowej Słowaków w latach 1991—2021 na podstawie ostatnich czterech spisów ludności oraz przemian wiary, wierzeń i praktyk religijnych młodzieży słowackiej w latach 2006—2016, uchwytnych w badaniach empirycznych, uzasadnione wydaje się przypomnieć główne scenariusze lub modele przemian religijności. Należy podkreślić, iż socjologowie religii obserwują oraz wyjaśniają te transformacje, ale nie mówią o postępie lub zacofaniu religijnym. Nie istnieje jeden ogólny scenariusz lub model przemian religijności młodego pokolenia. W zależności od konkretnego socjologa można wyróżnić przynajmniej kilka podstawowych modeli. Za znanym oraz szanowanym lubelskim socjologiem religii i moralności Januszem Mariańskim należy wyróżnić oraz przedstawić pięć komplementarnych modeli przemian religijności (Mariański, 2008, s. 16—33).

1. Model postępującej sekularyzacji. Teza o nieuchronności zmian w sferze religijności zachodzących w wyniku modernizacji społecznej odnosi się głównie do młodzieży, której modernizacja społeczna dotyczy w znacznym stopniu. Osłabianie religijności zazwyczaj interpretowano jako odwrotną stronę postępu technicznego i społecznego, a Weberowskie „odczarowanie świata” — jako nieuchronny los nowoczesnych społeczeństw. Scenariusz zachodnioeuropejskiej sekularyzacji jest przez wielu socjologów religii uważany za bardzo prawdopodobny również w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Jeżeli nawet Polacy lub Słowacy odznaczają się jeszcze wysokimi wskaźnikami religijności, przynajmniej w niektórych jej wymiarach, to ich obniżenie jest tylko kwestią czasu. Zwolennicy opisywanego modelu przemian zwracają uwagę na to, że proces sekularyzacji dotyczy lub będzie dotyczył wszystkich społeczeństw — szczególnie młodzieży. Jeżeli ten pogląd się upowszechni, może nabrać charakteru samospełniającego się proroctwa. Oba wy tego rodzaju wyraził również papież Benedykt XVI w czasie spotkania z biskupami słowackimi w czerwcu 2007 roku (Mariański, 2008, s. 16—18).

2. Model pluralizacji religijności. Kolejny scenariusz przemian religijności wiąże się z koncepcją pluralizacji. Peter L. Berger podkreśla, iż nowoczesna globalizacja prowadzi do pluralizmu. Podważa ona spójność zespołu przekonań oraz wartości — przez urbanizację i migrację, przez powszechną edukację oraz najprawdopodobniej przez masową komunikację (Berger, 2005). Wszystkie wymienione procesy dotyczą przede wszystkim młodego pokolenia. Model pluralizacji religijności przewiduje, że nastąpi nie jakiś gwałtowny wzrost ateizmu lub agnostycyzmu, ale stopniowe zróżnicowanie zaangażowania religijnego. Poszerzający się rynek religijny zmusza wiernego do dokonywania selekcji. Wybór spośród różnych możliwości staje się kulturowym nakazem, poniekąd koniecznością życiową. Rozchwiany system wartości, a nawet postmodernistyczna pustka aksjologiczna

stają się „normalnym” środowiskiem człowieka, w którym nikt nikomu nie powinien narzucać kryteriów oceny. Religijność okazuje się sprawą prywatną, funkcjonuje raczej jako system różnorodnych ofert na „rynku”, a nie jako zwarty system przekonań i wartości. Na marginesie można odnotować, iż nie zawsze sprawdza się teza, że im więcej Kościołów działa w społeczeństwie, tym bardziej rośnie religijność (Marianański, 2008, s. 27—33).

3. Model synkretyzmu religijnego. Trzeci scenariusz przemian religijności wiąże się z koncepcją indywidualizacji. Franz-Xaver Kaufmann zauważa, iż nie ma już więcej jednej społecznej „całości”, do której jednostka należy. Ludzie zlepiają swe prywatne światopoglądy z wielu kawałków, które pochodzą z ich własnej tradycji religijnej, jak również z innych. Tego typu majsterkowanie jest możliwe przede wszystkim za sprawą procesu globalizacji, który pociąga za sobą transformacje na różnych poziomach i płaszczyznach. W każdym razie rzeczywistości religijnej nie da się w pełni zrozumieć z pominięciem kontekstu globalnego (Kaufmann, 2003). Synkretyzm religijny świadczy o procesach kształtowania się nowych form religijności synkretycznej lub nawet Kościołów synkretycznych, w których mieszają się różne elementy religijne i parareligijne. W ramach synkretyzmu religijnego dochodzi do wymieszania komponentów chrześcijaństwa, innych religii, magii, symboli narodowych oraz wielu innych składników kulturowych. Na marginesie można odnotować, że zjawisko łączenia elementów pochodzących z różnych tradycji religijnych i parareligijnych w świadomości ludności polskiej lub słowackiej jest na razie *in statu nascendi* (Marianański, 2008, s. 22—25).

4. Model fundamentalizmu religijnego. Kolejny scenariusz przemian religijności wiąże się z ideą „powrotu do początków”. Zazwyczaj chodzi o powrót do ortodoksji religijnej, tradycyjnych praktyk religijnych oraz tradycyjnych wartości moralnych. Tak pojmowany fundamentalizm religijno-moralny kojarzy się najczęściej z odrzuceniem sekularyzmu i relatywizmu religijno-moralnego oraz z powrotem do tradycyjnych wierzeń religijnych i zasad moralnych we wszystkich aspektach życia społecznego i osobistego. Źródłem fundamentalizmu religijnego jest przede wszystkim powszechna liberalizacja we wszystkich sferach życia współczesnego człowieka. Eileen Barker podkreśla, że fundamentalizm religijny wiąże się z powrotem do tradycyjnych zasad wiary lub moralności oraz że nie musi być pojmowany jako fanatyzm. Osoby, które wierzą w powrót do fundamentów lub źródeł własnej tradycji religijnej, mogą być zwolennikami fanatyzmu religijnego, ale nie jest to wskazanie konieczne — ani teologicznie, ani socjologicznie (Barker, 2007). Wielu współczesnych ludzi uważa różnorodność oraz relatywizację wierzeń religijnych lub zasad moralnych za niepokojącą. Nie sądzą, że wszystkie kodeksy religijne lub moralne są równie prawdziwe. W związku z tym zabiegają o odbudowanie niekwestionowanego zespołu przekonań i wartości (Marianański, 2008, s. 25—27).

5. Model rewitalizacji religijności. Wreszcie piąty, a zarazem ostatni scenariusz przemian religijności przewiduje „stygnięcie” procesów sekularyzacyjnych oraz powolną rewitalizację religijności w społeczeństwie. Niektórzy ze zwolenników takiego modelu wierzą w ponowne „ureligijnienie” stosunków społecznych. José Casanova w związku z tym podkreśla: „Zachodnia nowoczesność stoi na rozdrożu [...] byłoby to głęboko ironiczne, gdyby religia po tych wszystkich ciosach, które otrzymała od nowoczesności, mogła w jakiś niezamierzony sposób pomóc w jej ocaleniu” (Casanova, 2005, s. 383). Rewitalizacja religijności jest związana przede wszystkim z dynamiczną działalnością organizacji religijnych — szczególnie w środowiskach młodzieżowych, które poszukują wartości nadających życiu prawdziwy sens. Wielu socjologów religii mówi o renesansie religijności, o powrocie sacrum, o powtórnym „zaczarowaniu świata”. Można stwierdzić, że w procesie rewitalizacji religijności chodzi przede wszystkim o przywrócenie jej blasku i znaczenia (Mariański, 2008, s. 19—22).

Przemiany przynależności wyznaniowej Słowaków w latach 1991—2001—2011—2021

Przedstawione wyżej modele przemian religijności — ze szczególnym uwzględnieniem religijności młodzieży — stanowią teoretyczną ramę dla empirycznych analiz i refleksji. Zaprezentowane scenariusze przemian można potraktować jako niewykluczające się hipotezy badawcze. Na zmiany, jakie dokonują się w życiu religijnym mieszkańców Słowacji w ostatnich dziesięcioleciach, najbardziej obiektywnie wskazuje ewolucja przynależności wyznaniowej, odnotowywana podczas narodowych spisów powszechnych ludności, dokonywanych co 10 lat.

Przed aksamitną rewolucją w 1989 roku (podczas ustroju komunistycznego w byłej Czechosłowacji) celowo nie ustalano przynależności wyznaniowej ludności słowackiej; mniej lub bardziej wiarygodne dane empiryczne można uzyskać tylko z czterech ostatnich spisów ludności w latach 1991—2001—2011—2021 (rzetelne dane ze spisu ludności w 2021 roku odnośnie do przynależności wyznaniowej ogłoszono pod koniec stycznia 2022 roku). Jak Słowacy podchodzili do kwestii przynależności wyznaniowej w wyżej wspomnianych latach, pokazuje tabela 1.

Tabela 1

Struktura mieszkańców Republiki Słowackiej według wyznania religijnego
w latach 1991, 2001, 2011 oraz 2021 (dane w %)

Kościół lub związki wyznaniowe	1991	2001	2011	2021
Kościół Rzymskokatolicki	60,4	68,9	62,0	55,8
Kościół Greckokatolicki	3,4	4,1	3,8	4,0
Kościół Prawosławny	0,7	0,9	0,9	0,9
Kościół Protestancki	6,2	6,9	5,9	5,3
Reformowany Kościół chrześcijański	1,6	2,0	1,8	1,6
Wspólnota religijna Świadkowie Jehowy	0,2	0,4	0,3	0,3
Inne Kościoły chrześcijańskie	0,3	0,6	0,7	1,0
Inne związki wyznaniowe	0,1	0,2	0,5	0,9
Bez wyznania religijnego	9,8	13,0	13,4	23,8
Brak danych	17,4	3,0	10,6	6,5
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0
N 1991 = 5 274 335				
N 2001 = 5 379 455				
N 2011 = 5 397 036				
N 2021 = 5 449 270				

Źródło: Urząd Statystyczny Republiki Słowackiej.

Na podstawie przedstawionych danych empirycznych pochodzących z ostatnich czterech słowackich spisów ludności można stwierdzić, że — według spisu ludności z 1991 roku — 72,8% Słowaków *explicite* identyfikowało się z jakimś Kościołem lub związkiem wyznaniowym (9,8% mieszkańców Słowacji było bez wyznania religijnego, a 17,4% nie udzieliło na analizowane pytanie odpowiedzi). We wskazanym roku 63,8% mieszkańców Słowacji identyfikowało się z Kościołem katolickim, 0,7% — z Kościołem prawosławnym, 6,2% — z Kościołem protestanckim, 1,6% — z Reformowanym Kościołem Chrześcijańskim na Słowacji oraz 0,6% — z innymi Kościołami lub związkami wyznaniowymi. Na marginesie należy zauważyć, że w epoce kształtowania się wolnego społeczeństwa demokratycznego bezpośrednio po rewolucji aksamitnej w 1989 roku zaskakująco wysoki był wskaźnik osób, które w ramach spisu ludności nie udzieliły odpowiedzi na pytanie o przynależność wyznaniową (aż 17,4%) — być może z powodów pragmatycznych.

Nieco inna sytuacja była w 2001 roku. Na progu trzeciego tysiąclecia zanotowano podczas spisu ludności stosunkowo wysokie wskaźniki dotyczące przynależności wyznaniowej. Wiąże się to przede wszystkim z faktem, iż tylko nieduża

część ówczesnych mieszkańców Słowacji odmówiła odpowiedzi na omawiane pytanie, co dla wiarygodności badań socjologicznych jest bardzo korzystną sytuacją. Na Słowacji — według spisu ludności z 2001 roku — 84,0% mieszkańców *explicite* identyfikowało się z jakimś Kościołem lub związkiem wyznaniowym (13,0% Słowaków było bez wyznania religijnego, a 3,0% nie udzieliło na analizowane pytanie odpowiedzi). We wskazanym roku 73,0% Słowaków identyfikowało się z Kościołem katolickim, 0,9% — z Kościołem prawosławnym, 6,9% — z Kościołem protestanckim, 2,0% — z Reformowanym Kościołem Chrześcijańskim na Słowacji oraz 1,2% — z innymi Kościołami lub związkami wyznaniowymi.

Na początku drugiej dekady trzeciego tysiąclecia (w 2011 roku) do pewnego stopnia powtórzyła się sytuacja z 1991 roku — przynajmniej ze względu na fakt, że stosunkowo wysoki odsetek mieszkańców Słowacji nie udzielił odpowiedzi na pytanie o przynależność wyznaniową. Według spisu ludności z 2011 roku 76,0% Słowaków *explicitie* identyfikowało się z jakimś Kościołem lub związkiem wyznaniowym (13,4% mieszkańców Słowacji było bez wyznania religijnego, a 10,6% nie udzieliło na analizowane pytanie odpowiedzi). We wskazanym roku 65,8% mieszkańców Słowacji identyfikowało się z Kościołem katolickim, 0,9% — z Kościołem prawosławnym, 5,9% — z Kościołem protestanckim, 1,8% — z Reformowanym Kościołem Chrześcijańskim na Słowacji oraz 1,5% — z innymi Kościołami lub związkami wyznaniowymi (Štefaňák, 2021a, s. 103—107).

W najbardziej aktualnym słowackim spisie ludności (z 2021 roku) zanotowano wyraźnie niższe wskaźniki dotyczące przynależności wyznaniowej oraz wyraźnie wyższy wskaźnik ludności bezwyznaniowej. Na Słowacji — według spisu ludności z 2021 roku — 69,7% mieszkańców *explicitie* identyfikowało się z jakimś Kościołem lub związkiem wyznaniowym (23,8% Słowaków było bez wyznania religijnego, a 6,5% nie udzieliło na analizowane pytanie odpowiedzi). We wskazanym roku 59,8% Słowaków identyfikowało się z Kościołem katolickim, 0,9% — z Kościołem prawosławnym, 5,3% — z Kościołem protestanckim, 1,6% — z Reformowanym Kościołem Chrześcijańskim na Słowacji oraz 2,2% — z innymi Kościołami lub związkami wyznaniowymi³.

Aby uzyskać pełniejszy obraz przemian zachodzących w sferze przynależności wyznaniowej Słowaków, wyżej przedstawione dane empiryczne należy metodologicznie poprawnie przeliczyć „na sposób wyborów” (tzn. nie brać pod uwagę braku danych, jeżeli nie wiadomo, czy chodzi o osoby bez wyznania religijnego, czy obojętne wobec religii lub wierzące, które uważają wiarę religijną za sprawę prywatną). Jest to ważne przede wszystkim ze względu na fakt, iż w poszczególnych spisach ludności odsetki braku danych były wyraźnie zróżnicowane (w 1991 oraz 2011 roku były znacznie wyższe niż w 2001 oraz 2021 roku).

³ <https://www.scitanie.sk/obyvatelia/zakladne-vysledky/struktura-obyvatelstva-podla-nabozen-skeho-vyznania/SR/SK0/SR> [dostęp: 15.02.2022].

Jeżeli (metodologicznie poprawnie) nie będziemy brać pod uwagę braku danych, na Słowacji w 1991 roku było 88,1% wierzących lub — poprawniej — identyfikujących się z jakimś wyznaniem religijnym (77,2% katolików) oraz 11,9% niewierzących lub — poprawniej — nieidentyfikujących się z żadną konkretną religią. Następnie w 2001 roku było 86,6% identyfikujących się z jakimś wyznaniem religijnym (75,3% katolików) oraz 13,4% nieidentyfikujących się z żadną religią. Z kolei w 2011 roku było 85,0% identyfikujących się z jakimś wyznaniem religijnym (73,6% katolików) oraz 15,0% nieidentyfikujących się z żadną religią. Wreszcie w 2021 roku było tylko 74,6% wierzących lub identyfikujących się z jakimś wyznaniem religijnym (64,0% katolików) oraz aż 25,4% niewierzących lub nieidentyfikujących się z żadną konkretną religią. Na marginesie należy dodać, że w zakresie przynależności wyznaniowej oraz innych wskaźników religijności istnieją znaczne różnice między poszczególnymi regionami Słowacji, a także ze względu na płeć, wiek, wykształcenie, miejsce zamieszkania i inne cechy demograficzne lub społeczne (Sopóci, Búzik, 2006, s. 135—137).

Należy podkreślić, iż w wyżej zarysowanym podejściu do analizowanej problematyki Słowacja w latach 1991—2001—2011 stosunkowo wolno sekularyzowała się (1991: 88,1% wierzących — 11,9% niewierzących; 2001: 86,6% wierzących — 13,4% niewierzących; 2011: 85,0% wierzących — 15,0% niewierzących). Interesujące jest to, że w 2021 roku zanotowano znaczny spadek przynależności wyznaniowej — w przybliżeniu o 10 punktów procentowych (2021: 74,6% wierzących — 25,4% niewierzących). Trudno jednoznacznie wskazać przyczyny takiego wyraźnego spadku (naturalna wymiana pokoleń, niewystarczająca socjalizacja religijna dzieci i młodzieży, kwestia finansowania Kościołów i związków wyznaniowych — w zależności od wyników w spisie ludności, kryzys związany z Covid-19, kilka publicznie dyskutowanych spraw związanych z działalnością Kościołów lub związków wyznaniowych od poprzedniego spisu ludności — np. przypadek arcybiskupa Róberta Bezáka).

Gdyby wyżej zarysowany trend sekularyzacyjny postępował (za 30 lat spadek o około 13 punktów procentowych), za około 180 lat na Słowacji byłiby tylko niewierzący. Jest oczywiste, że jako socjolog religii owego „proroctwa” nie mogę traktować i nie traktuję poważnie. Popełniłbym bowiem ten sam błąd, co zwolennicy teorii sekularyzacji w XIX i na początku XX wieku, którzy twierdzili, iż religia stopniowo słabnie i faktycznie kończy swoją podróż życiową. Nie tylko socjologowie religii z upływem czasu „nauczyli się”, że przyszłości nie można pojmować w sposób linearny, jako prostą kontynuację teraźniejszości. W każdym razie fakt, że w ostatnich dziesięcioleciach obserwujemy na Słowacji spadek religijności lub — poprawniej — przynależności wyznaniowej, nie musi być i nie jest procesem nieodwracalnym, jak to zakładała, oczekiwała lub prorokowała teoria sekularyzacji (Barker, 2007, s. 132).

Na podstawie wyżej przedstawionych wskaźników empirycznych z czterech ostatnich spisów ludności należy stwierdzić, że przynależność wyznaniowa jest stosunkowo trwałym elementem kultury słowackiej. Możemy przyjąć, że około trzy czwarte Słowaków nadal deklaruje przynależność do wyznania religijnego oraz około dwie trzecie identyfikuje się z Kościołem katolickim. Jest oczywiste, że deklaracje wyznaniowe pochodzące ze spisów ludności są niejednokrotnie formalne i powierzchowne. Z jednej strony — niektórzy wierzący podczas spisu ludności nie deklarują „swojej religii”, z drugiej strony — jeszcze więcej ludzi kwestionuje niektóre lub liczne prawdy religijne „swojej religii” (deklarowanej podczas spisu ludności). W dzisiejszym pluralistycznym świecie można wierzyć bez przynależności wyznaniowej (*believing without belonging*); można też przynależać, nie wierząc (*belonging without believing*). Granice między wiarą oraz niewiarą religijną nie zawsze pokrywają się z granicą między przynależnością oraz brakiem przynależności wyznaniowej (Hervieu-Léger, 1999, s. 219—220).

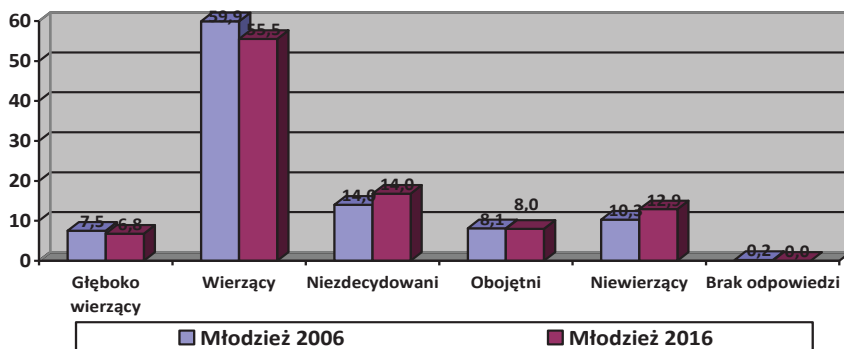
Dynamika deklaracji wiary, wierzeń i praktyk religijnych młodzieży słowackiej w latach 2006—2016

Dane empiryczne z ostatnich czterech spisów ludności na Słowacji świadczą o tym, iż przynależność wyznaniowa jest dość trwałym elementem kultury słowackiej, chociaż zwłaszcza na przestrzeni ostatnich 10 lat nieco spada. Pytanie brzmi: czy podobnie jest również w środowisku młodego pokolenia Słowaków? Aby udzielić odpowiedzi na to pytanie, w następnych częściach niniejszego opracowania przedstawiono porównanie religijności młodego pokolenia diecezji spiskiej w północnych rejonach Słowacji na przestrzeni lat 2006—2016 w ramach jej trzech najbardziej podstawowych wymiarów: globalny stosunek do wiary religijnej, akceptacja doktryny religijnej oraz realizacja praktyk religijnych (Piwowski, 2000, s. 58—66). Żeby zaprezentować zagadnienie przemian wiary, wierzeń i praktyk religijnych badanego młodego pokolenia Słowaków w sposób systematyczny, na potrzeby niniejszej analizy z każdej przywołanej dymensji religijności wybrano kilka najbardziej podstawowych wskaźników religijności.

Przemiany globalnego stosunku do wiary religijnej

W ramach tzw. religijności ogólnej przedstawiono wskaźniki dotyczące przemian deklaracji wiary religijnej, przynależności wyznaniowej, ogólnego stosunku do praktyk religijnych oraz przemian własnej religijności. Przemiany deklaracji

wiary religijnej młodzieży badanej w 2006 i 2016 roku prezentuje wykres 1. Wśród młodzieży z 2006 roku zaznaczał się stosunkowo wysoki wskaźnik deklaracji wiary religijnej. Za głęboko wierzących lub wierzących uważały się ponad dwie trzecie badanych (67,4%). Dziesięć lat później za głęboko wierzących lub wierzących uważało się 62,3% respondentów. Choć jest to o kilka punktów procentowych mniej, statystycznie istotnych różnic w tym przypadku nie zaznaczono ($p = 0,319$).



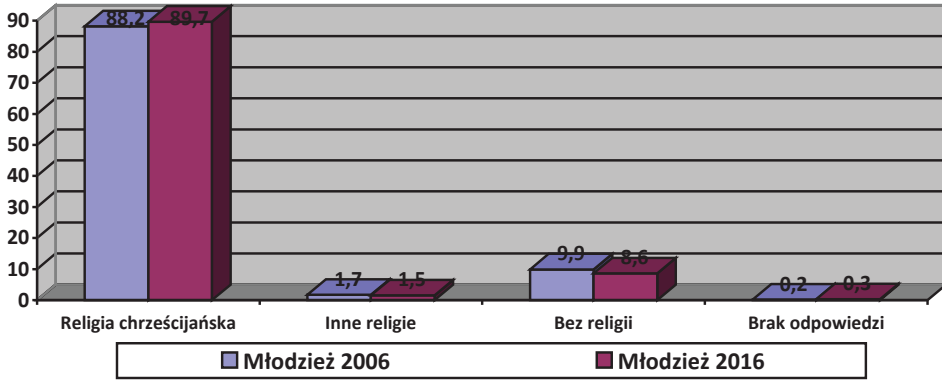
Wykres 1. Zmiany w liczbie osób deklarujących wiarę religijną (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

W celu pewnego uogólnienia możemy w tym miejscu przywołać dane z badań religijności populacji słowackiej w 2014 roku, w których wśród młodzieży zanotowano znacznie niższe wskaźniki deklaracji wiary religijnej: bardzo silnie religijni — 2,7%; silnie religijni — 11,4%; raczej religijni — 26,3%; ani religijni, ani niereligijni — 16,8%; raczej niereligijni — 19,1%; silnie niereligijni — 12,2%; bardzo silnie niereligijni — 8,9%; brak odpowiedzi — 2,6% (Tížik, Zeman, 2017, s. 137). W badaniach populacji słowackiej w 2020 roku wśród młodych ludzi zanotowano również nieco niższe wskaźniki deklaracji wiary religijnej: głęboko wierzący — 14,5%; wierzący — 41,1%; niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej — 19,4%; obojętni — 4,0%; niewierzący — 21,0% (Štefaňak, 2021b, s. 45—47). Religijność młodzieży diecezji spiskiej sytuuje się więc na nieco wyższym poziomie niż religijność ogółu młodzieży słowackiej (choć trudno jest porównywać odpowiedzi na nieidentyczne sformułowania pytań kwestionariuszowych, różnica w odniesieniu do analizowanego wskaźnika religijności wynosi około 10—15%).

Przechodząc do deklaracji przynależności wyznaniowej (wykres 2), należy stwierdzić, że zdecydowana większość młodzieży z 2006 roku identyfikowała się z konkretnym wyznaniem religijnym (89,9%) — do przynależności do różnych Kościołów chrześcijańskich przyznawało się 88,2% ankietowanych. Wskaźniki uzyskane 10 lat później były nawet nieco wyższe. Młodzież z 2016 roku deklarowała przynależność do konkretnej religii w 91,1%, a do przynależności do różnych

Kościółów chrześcijańskich przyznawało się 89,7% respondentów. Także w ramach tego porównania, które nawet nieco bardziej wspiera scenariusz stabilizacji lub nawet rewitalizacji religijności niż postępującej sekularyzacji, nie odnotowano istotnych różnic statystycznych ($p = 0,782$).



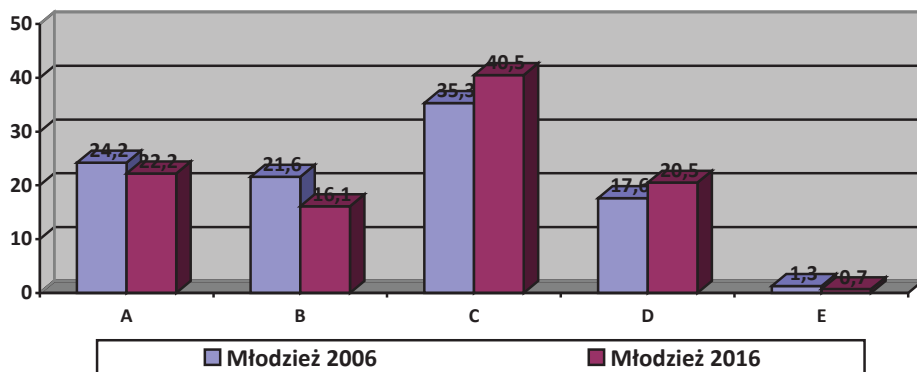
Wykres 2. Zmiany w liczbie osób deklaruujących przynależność wyznaniową (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

Przemiany ogólnego stosunku do praktyk religijnych młodych ludzi badanych w 2006 i 2016 roku przedstawia wykres 3. Na podstawie danych empirycznych można stwierdzić, iż ponad cztery piąte młodzieży badanej w 2006 roku przynajmniej rzadko realizowało jakieś praktyki religijne (81,1%). Był to odsetek bardzo zbliżony do wskaźnika młodych ludzi deklarujących się jako wierzący lub przynajmniej związani z tradycją religijną (81,4%). Dziesięć lat później za przynajmniej rzadko praktykujących uważało się 78,8% ankietowanych (w jakiś sposób wierzących było 79,1%). Można jednak zauważyć, iż wśród „dawniejszej” młodzieży było nieco więcej systematycznie lub niesystematycznie praktykujących (różnica wynosi 7,5%), a wśród „nowszej” młodzieży nieco więcej praktykujących rzadko (różnica wynosi 5,2%). Również w tym porównaniu nie zanotowano jednak — na poziomie istotności 0,01 — statystycznie istotnych różnic ($p = 0,033$).

Wreszcie jeżeli chodzi o przemiany własnej religijności (wykres 4), możemy zauważyć, iż młodzież prawie czterokrotnie częściej deklarowała osłabienie własnej religijności niż jej wzmocnienie (2006: 37,4% — 9,9%; 2016: 44,5% — 12,0%). Ponad jedna trzecia „dawniejszej” młodzieży deklarowała osłabienie własnej religijności w porównaniu z tym, co było dawniej. W przypadku „nowszej” młodzieży omawiany wskaźnik jeszcze nieco się podwyższył, co świadczy o postępującej sekularyzacji wśród znacznej części młodych ludzi. Z drugiej strony, jedna dziesiąta „dawniejszej” młodzieży mówiła o pogłębieniu własnej religijności. Interesujące jest to, że w przypadku „nowszej” młodzieży omawiany wskaźnik również nieco wzrósł, co z kolei świadczy o stabilizacji lub nawet rewitalizacji religijności wśród

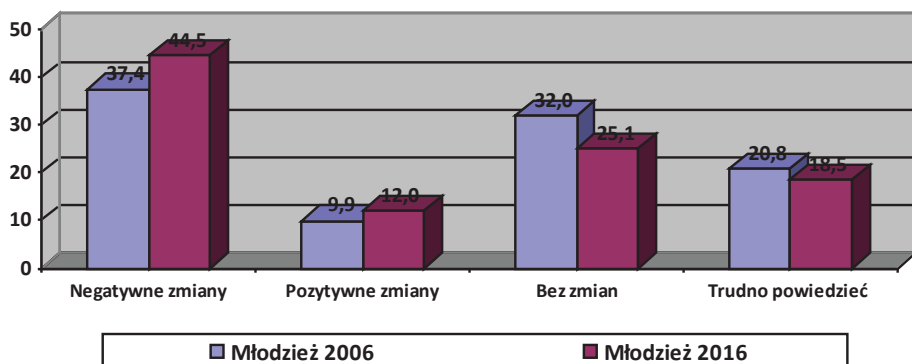
pewnej części młodego pokolenia. Owe różnice, chociaż niezbyt wyraźne, są statystycznie istotne ($p = 0,008$; $V = 0,094$).



Wykres 3. Zmiany w deklaracjach praktyk religijnych (dane w %)

A — praktykują systematycznie; B — praktykują niesystematycznie; C — praktykują rzadko; D — nie praktykują wcale; E — brak odpowiedzi

Źródło: Opracowanie własne.



Wykres 4. Zmiany w deklaracjach przemian własnej religijności (dane w %)

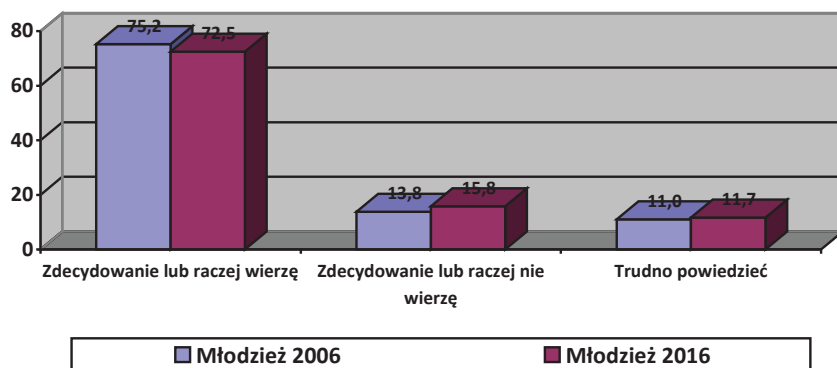
Źródło: Opracowanie własne.

Podsumowując uzyskane wyniki empiryczne w ramach globalnego stosunku do wiary religijnej, można stwierdzić, że młodzież w 2016 roku nieco rzadziej deklarowała wiarę i uczestniczenie w praktykach religijnych, a zarazem nieco częściej była przekonana o osłabieniu własnej religijności niż młodzież w 2006 roku. Chociaż z reguły nie chodziło o statystycznie istotne różnice, model postępującej sekularyzacji znacznej części młodego pokolenia Słowaków wydaje się prawdziwy. Ze względu na odwrotną tendencję przemian w przypadku wskaźnika osób deklarujących pogłębienie własnej religijności można jednak wskazać także na wiarygodność modelu rewitalizacji religijności wśród pewnej części młodzieży słowackiej.

Wreszcie należy przypomnieć zjawisko, które w socjologii religii nazywane jest „przynależnością bez wiary” (Hervieu-Léger, 1999, s. 219—220). Jeżeli bowiem wskaźnik deklaracji wiary religijnej oraz innych elementów religijności się obniża, a wskaźnik deklaracji przynależności wyznaniowej nie lub niezbyt znacząco, to chodzi właśnie o nasilanie się przywołanego zjawiska (Štefaňak, 2018, s. 119—121). Prezentowaną tezę należy jednak szerzej i głębiej przeanalizować w ramach kolejnych — bardziej szczegółowych — dymensji oraz wskaźników zaangażowania religijnego.

Przemiany akceptacji doktryny religijnej

W ramach wierzeń religijnych można przedstawić np. dane odnośnie do wiary w istnienie Siły Wyższej, którą można nazwać Bogiem, wiary w Trójcę Świętą, Bóstwo Jezusa Chrystusa oraz życie pozagrobowe. Przemiany wiary dwukrotnie badanej młodzieży w istnienie Siły Wyższej, którą można nazwać Bogiem, prezentuje wykres 5. Na podstawie danych empirycznych można powiedzieć, że w pierwszej dekadzie XXI wieku około trzy czwarte badanych młodych ludzi było przekonanych o istnieniu Boga jako Transcendentnego Bytu (75,2%). Wśród młodych ludzi z drugiej dekady XXI wieku wskaźnik ten był nieco niższy — wynosił 72,5%. Choć jest to o kilka punktów procentowych mniej, statystycznie istotnej korelacji w tym przypadku nie zanotowano ($p = 0,801$).



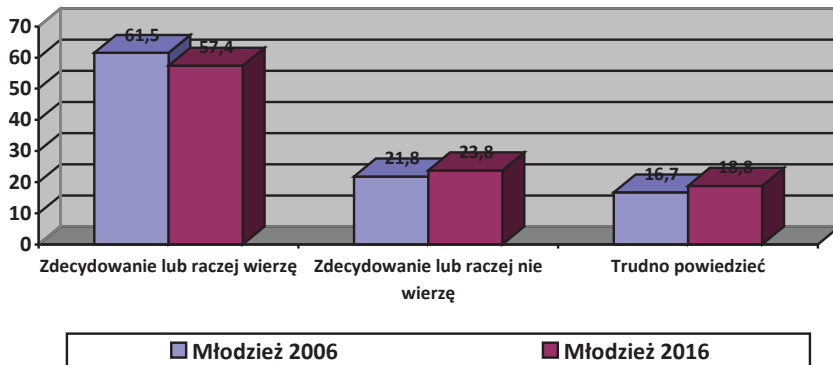
Wykres 5. Zmiany w deklaracjach wiary w istnienie Siły Wyższej, którą można nazwać Bogiem (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

W celu pewnego uogólnienia możemy w tym miejscu przywołać dane z badań religijności populacji słowackiej w 2014 roku, w których wśród młodzieży zanotowano znacznie niższe wskaźniki wiary w istnienie Boga: zdecydowanie wierzę — 25,9%; raczej wierzę — 26,6%; raczej nie wierzę — 18,8%; zdecydowanie

nie wierzę — 17,3%; trudno powiedzieć — 11,4% (Tižik, Zeman, 2017, s. 95). W badaniach populacji słowackiej w 2020 roku wśród młodych ludzi zanotowano również nieco niższe wskaźniki wiary w istnienie Boga: Wiem, że Bóg naprawdę istnieje, i nie mam co do tego wątpliwości — 36,3%; Chociaż mam wątpliwości, czuję, że wierzę w Boga — 12,9%; Czasami czuję, że wierzę w Boga, ale czasami nie — 7,3%; Nie wierzę w Boga osobowego, ale wierzę w jakiś Wyższy Byt — 16,9%; Nie wiem, czy Bóg istnieje, i nie sędzę, żeby można było się tego dowiedzieć — 6,5%; Nie wierzę w Boga — 15,3%; Trudno powiedzieć — 4,8% (Štefaňak, 2021b, s. 47—50). Wiara w istnienie Bytu Transcendentnego wśród młodzieży diecezji spiskiej sytuuje się więc na nieco wyższym poziomie niż wśród ogółu młodzieży słowackiej (choć trudno jest porównywać odpowiedzi na nieidentyczne sformułowania pytań kwestionariuszowych, różnica w przypadku omawianego wskaźnika wynosi około 10—15%).

Podstawowym wskaźnikiem religijności chrześcijańskiej, dotyczącej zdecydowanej większości ankietowanej młodzieży (2006: 88,2%; 2016: 89,7%), jest wiara w Trójcę Boskich Osób — Ojca, Syna i Ducha Świętego (wykres 6). O ile w Trójcę Świętą wierzyły ponad trzy piąte młodzieży w badaniach z 2006 roku (61,5%), o tyle w przypadku badań z 2016 roku wskaźnik ten wynosił 57,4%. Jest to więc o kilka punktów procentowych mniej, jednak również w tym porównaniu nie odnotowano statystycznie istotnej korelacji ($p = 0,581$).

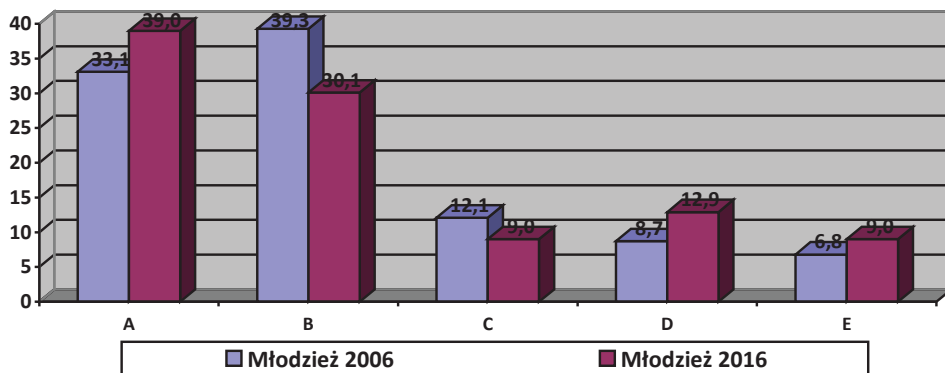


Wykres 6. Zmiany w deklaracjach wiary w Trójcę Świętą (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

Innym podstawowym wskaźnikiem religijności chrześcijańskiej jest wiara w Bóstwo Jezusa Chrystusa (wykres 7). Na podstawie uzyskanych danych można stwierdzić, że o ile w Jezusa Chrystusa jako Boga wierzyły prawie trzy czwarte „dawniejszej” młodzieży (72,4%), o tyle w odniesieniu do „nowszej” młodzieży wskaźnik ten wynosił 69,1%. Na marginesie można zauważyć, że w latach 2006—2016 zanotowano przede wszystkim obniżenie wskaźnika ortodoksji

chrześcijańskiej — że Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem (2006: 39,3%; 2016: 30,1%) — co prawdopodobnie wiąże się ze spadkiem wiedzy religijnej. Wskazane różnice procentowe zapowiadają, że w tym przypadku istnieje także statystycznie istotna korelacja o słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,127$).



Wykres 7. Zmiany w deklaracjach wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa (dane w %)

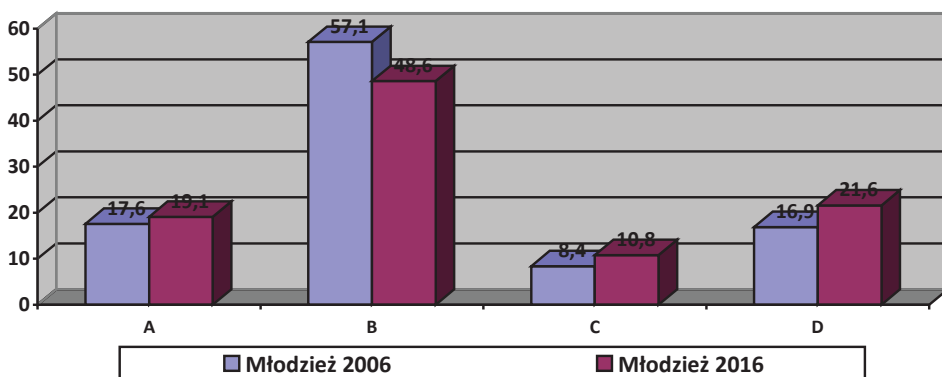
A — wyłącznie Bóg (Syn Boży); B — Bóg i człowiek; C — wybitna postać historyczna; D — postać legendarna, mit; E — trudno powiedzieć

Źródło: Opracowanie własne.

Wreszcie nieco bardziej ogólnym wskaźnikiem związanym z wierzeniami religijnymi jest wiara w życie pozagrobowe, która dotyczy nie tylko religijności chrześcijańskiej, lecz także innych religii lub religijności prywatnej. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych należy stwierdzić, że tylko 17,6% młodych ludzi z 2006 roku oraz 19,1% młodych ludzi z 2016 roku wierzyło w chrześcijańską prawdę wiary o zmartwychwstaniu ciała ludzkiego. Natomiast wiarę w nieśmiertelność duszy ludzkiej deklarowało aż 74,7% „dawniejszej” oraz 67,7% „nowszej” młodzieży. Choć jest to o kilka punktów procentowych mniej, w omawianym porównaniu nie można — na poziomie istotności 0,01 — mówić o statystycznie istotnej korelacji ($p = 0,015$).

Na podstawie prezentowanych danych empirycznych w ramach akceptacji doktryny religijnej należy przypomnieć, że młodzi ludzie badani w 2016 roku nieco rzadziej wierzyli w istnienie Siły Wyższej, którą można nazwać Bogiem, Trójcą Boskich Osób, Bóstwo Jezusa Chrystusa oraz nieśmiertelność dusz ludzkich, niż młodzi ludzie badani w 2006 roku. Choć z reguły nie chodziło o statystycznie istotne korelacje, model postępującej sekularyzacji znacznej części młodzieży słowackiej oraz nasilenie się wyżej wspomnianego zjawiska „przynależności bez wiary”, lub dokładniej „przynależności bez wierzeń religijnych”, wydają się prawdziwe (Štefaňák, 2019, s. 99—121). Ze względu na odmienny kierunek przemian w przypadku wiary w zmartwychwstanie ciała ludzkiego można jednak wskazać

także na wiarygodność modelu rewitalizacji religijności wśród pewnej części młodego pokolenia Słowaków.



Wykres 8. Zmiany w deklaracjach wiary w życie pozagrobowe (dane w %)

A — po śmierci ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem; B — po śmierci będą żyć tylko dusze ludzkie; C — po śmierci nie będzie żyć ani dusza, ani ciało; D — trudno powiedzieć

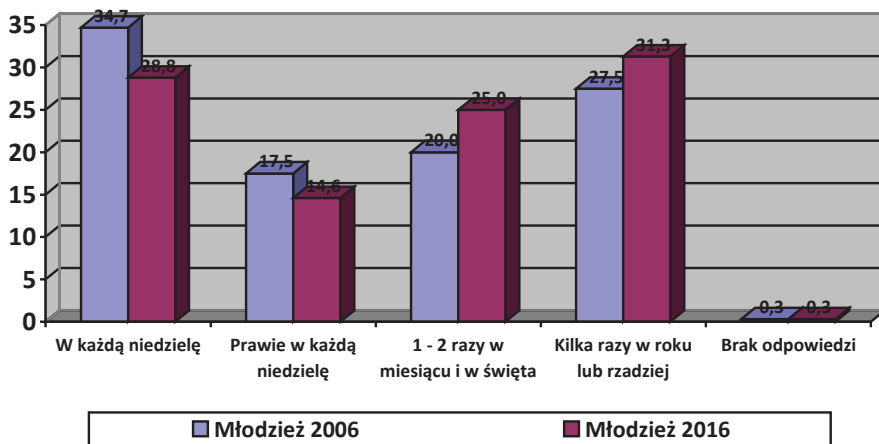
Źródło: Opracowanie własne.

Przemiany realizacji praktyk religijnych

W ramach praktyk religijnych przedstawię wskaźniki dotyczące przemian uczestnictwa we mszy świętej, przystępowania do spowiedzi, realizacji modlitwy prywatnej oraz jej znaczenia. Przemiany uczestnictwa we mszy świętej wśród młodych ludzi ankietowanych w 2006 i 2016 roku prezentuje wykres 9. Na podstawie uzyskanych danych empirycznych należy stwierdzić, iż wskaźnik odwiedzających kościoł przynajmniej co niedzielę był wśród młodego pokolenia z 2006 roku nieco wyższy (34,7%) niż ten sam wskaźnik wśród młodego pokolenia z 2016 roku (28,8%). Z drugiej strony — wśród „nowszej” młodzieży nieco wzrosły wskaźniki odwiedzających kościoł tylko 1—2 razy w miesiącu, w wielkie święta, z okazji ślubu lub pogrzebu oraz nieodwiedzających go wcale (różnica wynosi 8,8%). Obserwowane różnice procentowe nie znaczą jednak, że w tym porównaniu — na poziomie istotności 0,01 — istnieje także statystycznie istotny związek ($p = 0,045$).

W celu pewnego uogólnienia możemy w tym miejscu przywołać dane z badań religijności populacji słowackiej w 2014 roku, w których wśród młodzieży zanotowano nieco niższe wskaźniki uczestnictwa we mszy świętej: przynajmniej w każdą niedzielę — 16,0%; przynajmniej raz w miesiącu — 14,2%; przynajmniej raz w roku — 21,7%; rzadziej — 9,3%; nigdy — 36,1%; brak odpowiedzi — 2,7% (Tížik, Zeman, 2017, s. 121). W badaniach populacji słowackiej

w 2020 roku wśród młodych ludzi zanotowano również nieco niższe wskaźniki uczestnictwa we mszy świętej: częściej niż w każdą niedzielę — 12,9%; w każdą niedzielę — 13,7%; prawie w każdą niedzielę — 4,0%; około 1—2 razy w miesiącu — 6,5%; tylko w wielkie święta — 9,7%; tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. — 27,4%; w ogóle nie chodzę — 25,8% (Štefaňak, 2021b, s. 50—53). Realizacja tzw. praktyk niedzielnych wśród młodzieży diecezji spiskiej sytuuje się więc na nieco wyższym poziomie niż wśród ogółu młodzieży słowackiej (choć trudno jest porównywać odpowiedzi na nieidentyczne sformułowania pytań kwestionariuszowych, różnica w przypadku uczestnictwa we mszy świętej przynajmniej w każdą niedzielę wynosi około 10—15%).



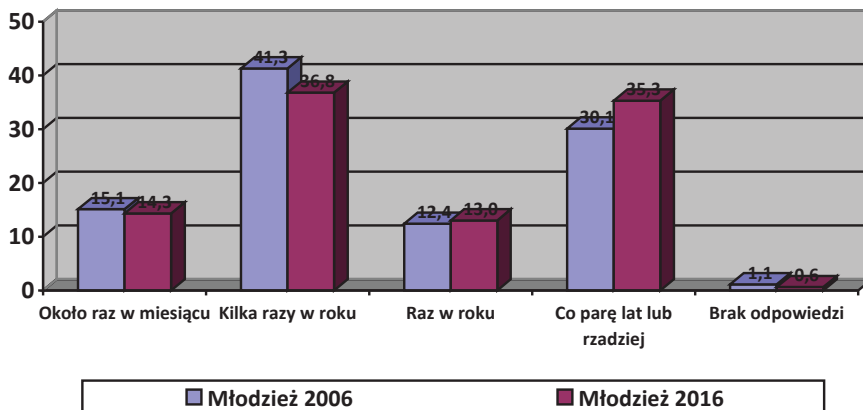
Wykres 9. Zmiany w deklaracjach uczestnictwa we mszy świętej (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

Podstawowym wskaźnikiem religijności katolickiej, dotyczącej zdecydowanej większości badanej młodzieży (2006: 82,7%; 2016: 79,2%), jest także częstotliwość przystępowania do spowiedzi (wykres 10). W przypadku przystępowania do spowiedzi co miesiąc wskaźnik dla młodzieży z 2006 roku był nieco wyższy (15,1%) niż wskaźnik dla młodzieży z 2016 roku (14,3%). W przypadku przystępowania do spowiedzi przynajmniej raz w roku kierunek przemian jest taki sam: młodzi ludzie z 2006 roku — 68,8%; młodzi ludzie z 2016 roku — 64,1%. Choć jest to o kilka punktów procentowych mniej, w omawianym porównaniu nie odnotowano istotnego związku statystycznego ($p = 0,236$).

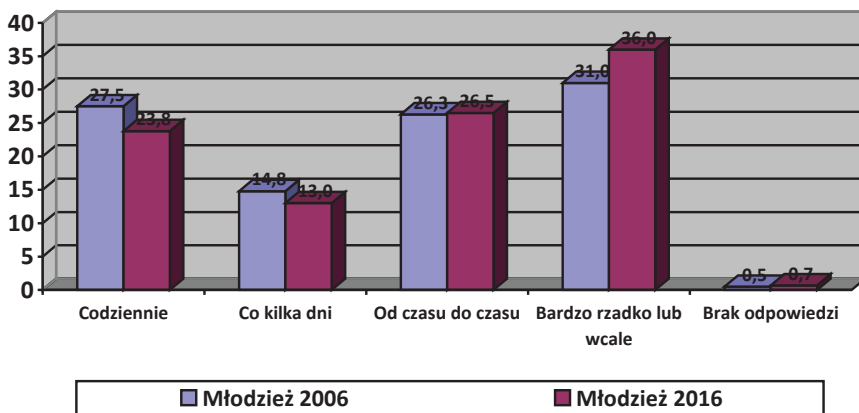
Ogólniejszym wskaźnikiem praktyk religijnych jest modlitwa prywatna, która dotyczy nie tylko chrześcijan lub katolików, lecz także wyznawców innych religii lub też religijności prywatnej (wykres 11). Na podstawie referowanych badań można stwierdzić, że młodzi ludzie z 2006 roku modlili się nieco częściej niż młodzi ludzie z 2016 roku — codziennie 27,5% wobec 23,8%. Z drugiej

strony — wśród „nowszej” młodzieży zanotowano nieco wyższy wskaźnik modlących się bardzo rzadko lub wcale (różnica wynosi 5,0%). Obserwowane różnice procentowe nie znaczą jednak, że w tym porównaniu istnieje statystycznie istotny związek ($p = 0,238$).



Wykres 10. Zmiany w deklaracjach przystępowania do spowiedzi (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

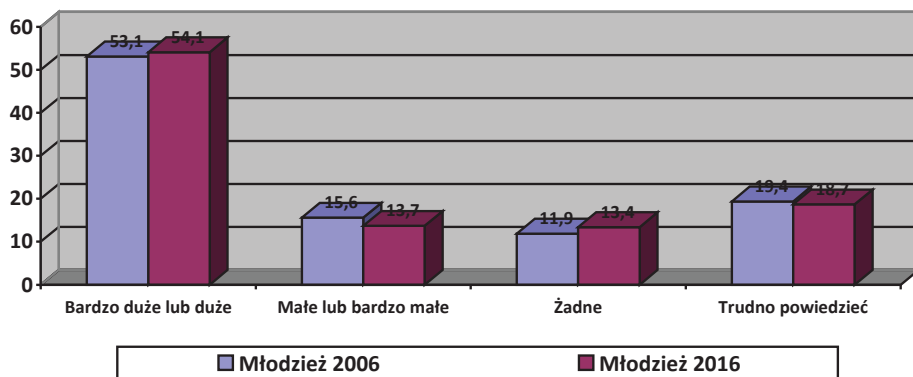


Wykres 11. Zmiany w deklaracjach częstotliwości modlitwy prywatnej (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

Wreszcie z punktu widzenia socjologii religii ważne jest nie tylko to, jaki odsetek młodzieży realizuje modlitwę prywatną, lecz także to, jakie przypisuje jej znaczenie (wykres 12). W omawianym porównaniu nie zanotowano prawie żadnych różnic procentowych lub statystycznych. Modlitwa miała bardzo duże lub duże znaczenie dla ponad połowy młodych ludzi w dawniejszych i nowszych badaniach (2006: 53,1%; 2016: 54,1%). Jednocześnie dla ponad jednej dziesiątej

„dawniejszych” i „nowszych” respondentów modlitwa nie miała żadnego znaczenia (2006: 11,9%; 2016: 13,4%). Jest więc zrozumiałe, że również w tym przypadku nie odnotowano istotnych różnic statystycznych ($p = 0,907$).



Wykres 12. Zmiany w deklaracjach znaczenia modlitwy (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

Podsumowując uzyskane wyniki empiryczne na temat uczestnictwa w praktykach religijnych, można stwierdzić, że młodzi ludzie w 2016 roku nieco rzadziej brali udział we mszy świętej, przystępowali do spowiedzi oraz modlili się, niż młodzi ludzie w 2006 roku. Chociaż w ani jednym przypadku nie chodziło o statystycznie istotne związki, model postępującej sekularyzacji młodzieży słowackiej oraz nasilanie się wyżej wspomnianego zjawiska „przynależności bez wiary”, lub dokładniej „przynależności bez praktyk religijnych”, wydają się prawdziwe (Štefaňák, 2019, s. 77—98). Ze względu na prawie całkowity brak zmian w przypadku znaczenia modlitwy można jednak wskazać także na wiarygodność modelu stabilizacji religijności młodego pokolenia Słowaków — przynajmniej w odniesieniu do niektórych wskaźników zaangażowania religijnego.

Zakończenie

Przywołane wyniki badań empirycznych potwierdziły, że w latach 2006—2016 wiara, wierzenia i praktyki religijne młodych ludzi nieco się zmieniły — chociaż zazwyczaj nie na statystycznie istotnym poziomie. Wracając do głównych scenariuszy przemian religijności, można w związku z tym stwierdzić, że wśród współczesnej młodzieży słowackiej dominuje model postępującej sekularyzacji, ale obecny jest również model rewitalizacji religijności (np. wzrost liczby

deklarujących pogłębienie wiary religijnej, wierzących w zmartwychwstanie ciała ludzkiego lub przypisujących bardzo duże lub duże znaczenie modlitwie). Wydaje się więc, że znaczna część młodego pokolenia Słowaków nadal emigruje z Kościoła, pewna część jednak raczej do niego imigruje.

Ze względu na dosyć wysoki oraz przede wszystkim stosunkowo stabilny wskaźnik autodeklaracji wyznaniowych, który łączy się z osłabieniem zaangażowania religijnego w przypadku większości jego analizowanych wskaźników, należy wreszcie wskazać również na wiarygodność tezy w socjologii religii nazywanej „przynależnością bez wiary” albo też „przynależnością bez wierzeń religijnych” lub „przynależnością bez praktyk religijnych”. Zrealizowane badania empiryczne oraz bazujące na nich analizy i konkluzje są poparte także wynikami innych badań socjoreligijnych — np. Miroslava Tižika i Milana Zemana (2017) lub Jozefa Matulníka (2008) na Słowacji czy Janusza Mariańskiego (2018) lub Sławomira H. Zaręby (2012) w Polsce.

Bibliografia

- Barker E., 2007: *Jeszcze więcej różnorodności doświadczeń i pluralizmu religijnego we współczesnej Europie*. W: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 127—143.
- Berger P.L., 2005: *Alternatywne nowoczesności. Euroświeckość i amerykańska religia*. „Fakt”, nr 220, s. 5—7.
- Casanova J., 2005: *Religia publiczne w nowoczesnym świecie*. Przeł. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Hervieu-Léger D., 1999: *Religia jako pamięć*. Przeł. M. Bielawska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Kaufmann F.-X., 2003: *Religia i nowoczesność*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Red. W. Piwowarski. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 361—382.
- Mariański J., 2008: *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański J., 2018: *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988—1998—2005—2017*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Matulník J., red., 2008: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu*. Bratislava: Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.
- Piwowarski W., 2000: *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Sopóci J., Búzik B., 2006: *Základy sociológie*. Bratislava: Slovenské Pedagógické Nakladateľstvo.

- Štefaňak O., 2018: *Globalny stosunek do wiary młodzieży słowackiej w procesie przemian*. Katowice: Studio Noa.
- Štefaňak O., 2019: *Religiozita mládeže v procese premien*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Štefaňak O., 2021a: *Úvod do sociológie náboženstva*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Štefaňak O., 2021b: *Perspektívy vývoja religiozity na Slovensku na základe sociologického výskumu z roku 2020*. W: *Aktuální otázky filozoficko-sociálního výzkumu*. Red. R. Králik, P. Maturkanič. Terezín: Vysoká škola aplikované psychologie s. r. o., s. 43—64.
- Tížik M., Zeman M., 2017: *Religiozita obyvateľov Slovenska a postoje občanov k náboženstvu*. Bratislava: Sociologický ústav SAV.
- Zaręba S.H., 2012: *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne*. Warszawa—Rzeszów: Oficyna Pobitno.

Źródła internetowe

<https://www.scitanie.sk/obyvatelia/zakladne-vysledky/struktura-obyvatelstva-podla-nabozenskeho-vyznania/SR/SK0/SR> [dostęp: 15.02.2022].



Wojciech Patoń

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0003-2894-038X>

Indywidualny i wspólnotowy wymiar modlitwy jako praktyki religijnej na przykładzie badań mieszkańców Górnego Śląska*

Abstract: In this article, Wojciech Marek Patoń is concerned with prayer understood as a key religious practice among Catholics, an individual and communal religious practice. In the analysis of this phenomenon, Patoń adopts the perspective of the sociology of religion. He presents the sociological understanding of prayer along with selected typologies used in the context of broader trends present in contemporary religious practices. Patoń’s empirical analysis is based on twenty-four in-depth interviews with Catholics in Upper Silesia and three expert interviews. He has examined the importance of prayer practices, with particular emphasis on preferences as to their individual or group dimension. The research shows that today the individualization of religious practices is beginning to dominate; however, in the opinion of the respondents from Upper Silesia, the communal character of prayer remains important.

Key words: religion, religious practices, prayer, Catholic Church, Upper Silesia, community

* W artykule wykorzystano materiał zgromadzony na potrzeby pracy licencjackiej *Modlitwa jako praktyka religijna. Wymiar indywidualny i wspólnotowy* — napisanej przez autora artykułu. Praca powstała w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego pod kierunkiem dr hab. Krzysztofa Bierwaczonka, prof. UŚ. Panu Profesorowi dziękuję za merytoryczne wsparcie podczas pisania pracy i przygotowywania artykułu.

Wprowadzenie

Bez wątpienia religia stanowi waŒn¹ czê kulturalnego dorobku ludzkości. Oczywiście termin *religia* w pierwszym rzêdzie odnosi siê do pewnego ogółu, zbioru wszystkich systemów wierzeń. Początków systemów religijnych dopatruje siê w czasach ludzi pierwotnych. Z czasem nabierały one coraz bardziej rozbudowanego kształtu i stawały siê kulturowym spoiwem dla społeczeństwa. Natomiast we współczesnym świecie dostrzega siê procesy laicyzacji, indywidualizacji praktyk religijnych, a takŒe dyferencjacji funkcjonalnej religii (Choczyński, 2016). Te zjawiska bezpośrednio wpywaj¹ na aktualny obraz praktyk religijnych, a co za tym idzie — równieŒ na najpopularniejsz¹ z nich, czyli modlitwê. Podobne znaczenie maj¹ z jednej strony globalne procesy uniformizuj¹ce, a z drugiej odradzaj¹ca siê duma z kultury lokalnej, która dotyczy moŒe takŒe tego rodzaju rytuałów.

Na podejmowane akty religijne oddziauj¹ teŒ bież¹ce wydarzenia. Z perspektywy globalnej od 2020 roku znaczący wpływ na nie miała pandemia COVID-19, która spowodowała ograniczenie moŒliwoci uczestnictwa w praktykach religijnych o charakterze wspólnotowym. Obraz samotnego papieŒa Franciszka na celebracjach Triduum Paschalnego sta siê jednym z symboli pandemii. Z kolei jeśli przyjrzymy siê Œyciu religijnemu z perspektywy lokalnej (polskiej), oprócz pandemii warto pamiêta o Strajku Kobiet, rosn¹cej w ostatnich latach liczbie apostazji, niewyjaśnionych sprawach zwi¹zanych z naduŒyciami seksualnymi w Kościele. Te zjawiska równieŒ znajduj¹ odzwierciedlenie w rytuałach religijnych.

Wskazany kontekst sprawia, Œe kwestia praktyk religijnych warta jest pogêbio-nej analizy socjologicznej. W artykule skupiono siê na podstawowej z tych praktyk — modlitwie — poszukuj¹c społecznych ronic pomiêdzy jej indywidualnym i wspólnotowym wymiarem. Problemem badawczym uczyniono podejście katolików z Górnego aska do samej modlitwy. Respondentom przedstawiono takie pytania jak: czym w ogóle modlitwa jest? Jakie przyjmuje formy? Jakie s¹ preferencje informatorów co do jej odmawiania? W analizach przyjêto perspektywê socjologiczn¹ bez przywoływania teologicznego rozumienia praktyk modlitewnych.

Warto zaznaczy, Œe taka perspektywa wymaga precyzji w podejściu teoretycznym i analizie danych przez badacza. Zwracaj¹ na to uwagê m.in. Wojciech wi¹tkiewicz (1996) oraz Janusz Mariański (2010), wskazuj¹c jednocześnie czym socjologia religii ma siê zajmowa. Socjologia religii koncentruje siê na tematach, które dotycz¹ społecznego wymiaru wiary, a kwestie zwi¹zane ze słuszoci¹ podejmowanych praktyk czy interpretacj¹ sacrum zostawia takim dyscyplinom nauki jak teologia. W podejściu ilościowym głównym obszarem badawczym tej subdyscypliny jest przede wszystkim czêtotliwo praktykowania okreonych rytuałów religijnych. Podejście jakościowe natomiast skupia siê głównie na analizie znaczenia dziaan religijnych dla wiernych danego Kościoła.

Analizowany w artykule problem wydaje się interesujący poznawczo i ważny społecznie. Mimo rozprzestrzenienia się zasygnalizowanych zjawisk znaczna część polskiego społeczeństwa to nadal osoby wierzące, a co więcej — utożsamiające się z katolicyzmem. Wiara dla wielu stanowi najważniejszą wartość, a praktyki modlitewne są jej zewnętrznym wyrazem (zob. np. Weber, 2003). Warto więc podać to zagadnienie badaniom naukowym, zwłaszcza że jakościowa analiza tego rodzaju praktyk nie jest wiodącym tematem zainteresowania socjologów religii. Studia nad modlitwą w socjologii nie są szeroko reprezentowane w literaturze naukowej. W literaturze przedmiotu dominują ogólne opracowania dotyczące szeroko rozumianych kwestii religijności, obejmujące zwłaszcza analizy ilościowe, przede wszystkim częstotliwość podejmowania konkretnych praktyk religijnych (Baker, 2008). Nie deprecjonując ujęć ilościowych, w niniejszym artykule przyjęto perspektywę jakościową odnoszącą się do znaczenia praktyk modlitewnych dla katolików.

Modlitwa w ujęciu socjologicznym

Teoretycznym punktem wyjścia do analizy modlitwy należy uczynić pojęcie religii. Najprościej religię zdefiniować można jako: „ludzkie przedsięwzięcie ustanawiające święty kosmos” (Berger, 2003, s. 160). Taka definicja jednak niewiele mówi o praktykach modlitewnych. W związku z tym na potrzeby badań przyjęto funkcjonalną definicję religii: „Możemy przeto określić religię jako zespół przekonań i praktyk, za pomocą których określona grupa stawia czoło [...] wielkim problemom ludzkiego życia. Jest to odmowa kapitulacji w obliczu śmierci, klęsk i niepowodzeń, niezgoda na to, by wrogie siły zniszczyły się naszych ludzkich powiązań” (Yinger, 1984). Dla takiego podejścia kluczowe znaczenie mają praktyki religijne. Są to „indywidualne i zbiorowe działania społeczne, będące konsekwencją wyznawanej wiary i zaangażowania kościelnego, o różnym typie zrytualizowania, których funkcja polega na pośrednictwie między sacrum i profanum” (Świątkiewicz, 2010). Jak już zostało wcześniej wspomniane, jedną z takich praktyk jest modlitwa. Halina Mielicka-Pawłowska określa ją jako: „indywidualne dążenie do nawiązania kontaktu z Bogiem” (Mielicka-Pawłowska, 2016). Choć jest ona indywidualnym dążeniem do nawiązania relacji z Bogiem, to może też mieć charakter wspólnotowy. Ksiądz Sławomir Ałaszewski podkreśla, że modlitwa jest jednym z przejawów życia Kościoła. Nie może on istnieć bez modlitwy (Ałaszewski, 2014).

W religiach chrześcijańskich najczęściej występują cztery rodzaje modlitw: pochwalne, żałobne, dziękczynne i błagalne. Wskazują one na typowe przyczyny podejmowania modlitwy, a ich charakter zależny jest od wielu czynników:

sytuacji, miejsca, płci, funkcji pełnionej we wspólnocie wiernych, pory dnia lub nawet okresu w ciągu roku. Przede wszystkim jednak modlitwa prowadzona jest według określonego schematu (np. Modlitwa Pańska) lub jest odmawiana spontanicznie (wstawiennicza modlitwa na spotkaniach charyzmatycznych czy wieczorach uzdrowienia). Świątkiewicz wskazuje, że praktyki religijne, w tym modlitwa, mogą być jednorazowe (tzw. poświęcenia) lub wielorazowe (Świątkiewicz, 1996). Jednorazowe to te, których można doświadczyć we wspólnocie wiernych tylko raz (np. modlitwa podczas przyjmowania sakramentów świętych). Z kolei wielorazowe mogą mieć charakter cykliczny, np. ze względu na okres świąteczny, ale również mogą to być działania o nieregularnej częstości praktykowania. Przykładem cyklicznych rytuałów religijnych są nabożeństwa majowe, odprawiane w Kościele katolickim wyłącznie w maju, ku czci Matki Bożej. Odmawiane wówczas modlitwy nie są praktykowane w innych miesiącach. Praktyki religijne mogą być realizowane w formie prywatnej (np. modlitwa wieczorna w zaciszu domowym) lub publicznej (np. pielgrzymka, podczas której pątnicy odmawiają różne modlitwy, najczęściej w formie śpiewanej).

Warto zaznaczyć, że na wybór formy i charakteru modlitwy, a także na jej częstotliwość mogą mieć wpływ wiek i płeć. Brytyjska socjolożka Grace Davie zwraca uwagę, że sposób praktykowania często jest różny dla kobiet i mężczyzn, przypuszczalnie ze względu na „naturę”, ale również „kulturę” (Davie, 2010). W Kościele katolickim nie ma ordynacji kobiet, dlatego mężczyźni częściej przyjmują rolę celebransów we wspólnotach. Wiele badań wskazuje, że statystycznie im ktoś jest starszy, tym bardziej religijny¹. Może to być bezpośrednio związane z cyklem życia. Z jednej strony osoba, która zaczyna dostrzegać bardziej swoją przemijalność, może szukać duchowej relacji z sacrum. Poza tym dla starszych ludzi Kościół pełni również funkcję kontaktową — może być dla nich węzłem w sieci relacji społecznych. Z drugiej strony wydłużająca się średnia długość życia oddala myśl młodych ludzi o końcu ich istnienia. Warto jednak wspomnieć, że wielu socjologów wskazuje, że niektóre pokolenia mogą być bardziej religijne od innych. Zauważył to m.in. Robert Putnam, badający społeczeństwo amerykańskie (Putnam, 2008). W związku z tym należy pamiętać, że kwestia wpływu wieku na modlitwę wymaga pogłębionej analizy, aby nie generalizować wniosków odnoszących się do tej zależności.

Osoby praktykujące mają różne powody, by się modlić. Można zatem mówić o różnych funkcjach modlitwy. W niniejszym artykule wykorzystano typologię wskazującą na pięć idealnotypologicznych funkcji modlitwy (Mielicka-Pawłowska, 2016):

- 1) kontaktu z Bogiem: modlitwa stanowi próbę nawiązania kontaktu z Bogiem, ma przybliżyć odmawiającego do „świętego kosmosu”;

¹ Np. Badania GUS: *Jakość życia w Polsce. Wyniki badania spójności społecznej*. https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5486/4/2/1/jakosc_zycia_w_polsce_w_2015_roku.pdf [dostęp: 3.12.2022].

- 2) apotropaiczna: modlitwa często ma za zadanie odpędzać zły los, odwracać zło i chronić przed nim. Wierni często właśnie tego oczekują od modlitwy, która kierowana do Boga, ma być ochroną, swoistym talizmanem;
- 3) psychologiczna: modlitwa może wspierać także zdrowie psychiczne jednostki, wpływać na jej dobre samopoczucie oraz wzmacniać psychicznie praktykującego;
- 4) tożsamościowa: modlitwa daje jednostce poczucie bycia częścią jakiejś grupy, umacnia wyznawane wartości. Praktykowanie pozwala uniknąć wykluczenia ze wspólnoty. Ponadto modlitwa jest podstawą samookreślenia się jednostki jako katolika i tym samym buduje tożsamość indywidualną i społeczną;
- 5) wzmacniająca: modlitwa wzmacnia więzi między jednostkami (Ałaszewski, 2014), jest ona celebracją życia wspólnotowego, a także drogi własnego powołania, m.in. małżeństwa.

Marcin Choczyński wskazuje, że selektywność i indywidualność stały się domeną XXI wieku, a to stoi w sprzeczności ze społeczną rolą religii (Choczyński, 2016). Jednak nie zawsze tak było. Religia bowiem — a co za tym idzie także praktyki modlitwne — ewoluuje. Robert N. Bellah wyodrębnia pięć typów ewolucji religii (Bellah, 2003). Ostatnią wyróżnioną przez niego fazą jest „współczesna religia”. Trudno ją jednoznacznie scharakteryzować, gdyż chodzi o teraźniejszość, która jest dynamiczna. Na razie można stwierdzić, że aktualna religijność przekształciła się w religijność globalną, bez barier geograficznych, porzucającą w pewnym stopniu tradycję. Choć nauka Kościoła katolickiego stara się być niezmienna od około dwóch tysięcy lat — co jest oczywistością, zważywszy na jej podstawę, którą tworzą tradycja i Pismo Święte — to jednak współcześnie jak nigdy wcześniej dostrzegalne są zmiany, także w praktykach wierzących. Jak wskazuje Mariański, religia staje się coraz bardziej sprawą indywidualnego wyboru (Mariański, 2016). Na znaczeniu tracą również praktyki o charakterze kościelnym i pobożnościowym. Z kolei Paul M. Zulehner zauważa, że na sile przybiera tendencja do laicyzacji (Zulehner, 2003). Dotyczy to wielu praktyk religijnych; dobrym przykładem może tu być śpiewanie kołęd. Podczas Wigilii Bożego Narodzenia tradycją było odczytanie fragmentu Pisma Świętego i modlitwa. Dziś te działania wydają się schodzić na dalszy plan.

W tej perspektywie warto uwzględnić także polską specyfikę historii praktyk religijnych — w czasach wpływu ZSRR modlitwa w kościołach była dla ludzi nie tylko drogą do kontaktu z Bogiem, lecz także formą ruchu oporu, nawet dla niewierzących (Borowik, 2016). Dziś Kościół odrzucany jest nawet przez tych, którzy nadal deklarują wiarę w Boga, nie utożsamiając się przy tym z żadną religią. Polskę nadal cechuje najmniejsze zróżnicowanie religijne wśród krajów, które pozostawały pod wpływem ZSRR. Dotyczy to również lokalnych kontekstów, np. górnośląskiego modelu religijności, który nadawał praktykom na Górnym Śląsku specyficznego charakteru (Świątkiewicz, 2016). Migranci przyjeżdżający na Górny Śląsk, modląc się we wspólnocie Kościoła katolickiego, mogli łatwiej asymilować

się z tutejszą społecznością. Poza tym wspólne podejmowanie aktów religijnych miało w tym regionie ogromne znaczenie, przede wszystkim pod względem ekonomicznym i społecznym. Kościół tworzył otwartą wspólnotę, która pomagała ekonomicznie potrzebującym i pozwalała na budowę mocnych więzi lokalnych (Świątkiewicz, 2016).

Dziś siła oddziaływania tego modelu lokalnej religijności słabnie, jednak nadal jest on dostrzegalny. W ciągu ostatnich lat zarówno religia, jak i praktyki religijne poddawane są dynamicznym procesom laicyzacji i indywidualizacji, które zmieniają ich znaczenie. Obecnie, podobnie jak w innych sferach życia społecznego, stawia się na indywidualizm i dezinstytucjonalizację. Jest to tzw. przejście z chrześcijaństwa z tradycji na chrześcijaństwo z wyboru. Jednocześnie odsunięcie się od wspólnoty religijnej nie jest jednoznaczne z porzuceniem wiary i całkowitym zaniechaniem praktyk związanych z wiarą. Maria Libiszowska-Żółtkowska wskazuje, że podejście, które można opisać jako „Bóg — tak, Kościół — nie”, jest dziś popularnym stylem życia religijnego, który charakteryzuje się porzuceniem wspólnoty skupionej wokół sacrum i schematycznych praktyk narzuconych przez wspólnotę na rzecz tworzenia własnych „zasad wiary”, a także swoich sposobów na komunikację z Bogiem (Libiszowska-Żółtkowska, Grotowska, red., 2010). W sferze życia religijnego widoczne jest także oddziaływanie globalizacji oraz zapożyczenia praktyk z innych religii, co Świątkiewicz nazywa religijnością dyfuzyjną, tworzeniem quasi-religijnych konstelacji, które można określić jako „nowoczesny synkretyzm” (Świątkiewicz, 2010).

Metodologia badań własnych nad praktykami modlitewnymi

Badania nad znaczeniem praktyk modlitewnych w kontekście ich indywidualnego i wspólnotowego wymiaru mają charakter eksploracyjny (Babbie, 2007). Jak już zauważono, w literaturze przedmiotu dominują opracowania o charakterze ilościowym, niepogłębiające w sposób jakościowy zagadnienia znaczenia modlitwy dla katolików. Dlatego też problemem badawczym uczyniono subiektywne doświadczenia związane z modlitwą jako praktyką religijną realizowaną w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym wśród społeczności katolickiej. W analizach wykorzystano wywiady pogłębione (IDI) z informatorami (respondentami) oraz trzema ekspertami wyłonionymi ze względu na kompetencje wyróżniające. Wywiad pogłębiony to typ wywiadu, w którym to respondent ma prowadzić obszerną narrację, jest aktywny i sam ustala „głębokość” swojej wypowiedzi, choć na jej treść wpływa osoba badacza, który zadaje pytania (Juszczak, 2013).

Próba badawcza została dobrana celowo. Stanowiły ją osoby wyznania katolickiego, włączone do wspólnoty Kościoła przez sakrament chrztu świętego, które identyfikują się jako katolicy. W próbie liczącej 24 osoby znalazło się 12 kobiet i 12 mężczyzn należących do 4 kategorii wiekowych: 18—33 lata, 34—49 lat, 50—65 lat oraz 66 i więcej lat. Każda kategoria wiekowa obejmowała po 3 osoby płci męskiej i żeńskiej. W gronie respondentów były osoby mieszkające na Górnym Śląsku, a dokładniej na terenie czterech parafii zlokalizowanych w Bytomiu, trzech parafii z Tarnowskich Gór oraz jednej parafii w Katowicach, jednej w Gliwicach i jednej w Piekarach Śląskich. Z kolei troje ekspertów to: ksiądz katolicki, siostra zakonna oraz psycholog religii.

Wypowiedzi badanych zostały poddane kodowaniu, czyli klasyfikowaniu i kategoryzowaniu poszczególnych fragmentów pod kątem postawionych przypuszczeń, i ocenie ich zasadności (Gibbs, 2011). W analizie zebranego materiału uwzględniono także spostrzeżenia badacza dotyczące niewerbalnych reakcji respondentów na poszczególne wątki rozmowy. Wywiady przeprowadzał autor. Przed każdym wywiadem uczestnikom przedstawiano etyczne założenia projektu. Udział w badaniach był dobrowolny, a zebrane dane zostały wykorzystane jedynie w celach naukowych. Wywiady przeprowadzane były z zachowaniem szczególnej ostrożności z uwagi na pandemię COVID-19, tak by dbać o komfort i dobro pytanych.

Badania trwały od 18 lutego do 29 marca 2021 roku. Za pilotaż posłużyły cztery pierwsze wywiady. Nie wykazały one jednak konieczności wprowadzenia zmian w przygotowanych dyspozycjach do wywiadu. Większość rozmów przeprowadzono bezpośrednio, jedynie cztery, w związku z pandemią COVID-19, odbyły się za pośrednictwem komunikatorów internetowych. Ich długość była zróżnicowana — trwały od około 20 minut do ponad godziny. Same wywiady przebiegały w sposób bardzo przyjazny, otwarty i spokojny. Niektóre pytania sprawiały respondentom pewne trudności, mimo to przeważnie starali się na nie odpowiadać. Trudności dotyczyły głównie kwestii bolesnych doświadczeń życiowych respondentów oraz dość abstrakcyjnego pytania o to, czym nie jest modlitwa. Ciekawą obserwacją był również fakt, że osoby, które na co dzień posługiwały się gwarą śląską, na czas wywiadów starały się ją jak najbardziej ograniczać, jedynie czasem, dzięki swobodnej formie, używały słów należących do tej gwary.

Respondenci o praktykach modlitewnych — prezentacja wybranych wyników badań

Modlitwa i jej znaczenie dla badanych

Analizę uzyskanych w trakcie badań danych trzeba rozpocząć od zaprezentowania, czym dla respondentów jest modlitwa. Zadaniem informatorów było również wskazanie, jak ta czynność powinna wyglądać, żeby w ich przekonaniu można było nazwać ją modlitwą. Opisywali oni modlitwę przeważnie jako kontakt bądź próbę nawiązania kontaktu z absolutem, w tym wypadku z Bogiem w Trójcy Jedynym.

Modlitwa jest to rozmowa z Bogiem, przekazanie myśli Bogu w takiej formie takiej prośby, dziękczynienia lub uwielbienia. W innych wiarach to pewnie z jakimiś bóstwami, istotami jest to zawsze jakaś forma rozmowy. W moim przypadku jest to z Bogiem.

Mężczyzna, 54 lata (M, 54)

W wypowiedziach badanych pojawiało się również stwierdzenie, że modlitwa dziś może być także dobrym uczynkiem, budowaniem relacji, a nawet całym życiem — pokarmem, oddechem.

Modlitwa to po prostu pokarm, oddychanie i nie wyobrażam sobie życia bez modlitwy, i jestem Bogu wdzięczna, że nauczył mnie modlić się sercem.

Kobieta, 59 lat (K, 59)

Eksperci potwierdzili, że takie szerokie myślenie o modlitwie jest dopuszczalne i zgodne z nauczaniem Kościoła.

Zdecydowanie mniejsza zgodność wśród respondentów panowała w kwestii tego, czym akt ekspresji powinien się charakteryzować, żeby nazwać go modlitwą, a mówiąc nawet dosadniej, co jest modlitwą. Większość badanych wskazała, że podstawą modlitwy jest zaangażowanie i skupienie się na tej czynności.

Zacznę też od tego, że modlitwą na pewno nie jest takie recytowanie formułek, w sposób bezrefleksyjny, bez skupienia, myśli się o czymś innym, a recytuje się tak po prostu wyuczone regułki.

(K, 51)

Pozostali twierdzili, że modlitwa może być też swego rodzaju poświęceniem, gdzie angażowanie emocji wcale nie jest konieczne.

Kiedyś rozmawiałem o tym z pewnym ojcem oblatem i on mi wprost powiedział, że dla wielu osób modlitwa jest też poświęceniem, czasem takie, mówiąc kolokwialnie, odklepywanie też jest ważne, też jest modlitwą.

(M, 35)

Wiele trudności sprawiło zmierzenie się z pytaniem: czym modlitwa nie jest? W tej kwestii większość nie udzieliła jasnych odpowiedzi. Wyraźne odpowiedzi sprowadzały się do jednej z trzech następujących kategorii: modlitwą nie jest to, co jest niezgodne z nauczaniem Kościoła; modlitwą nie jest to, co nie jest kierowane do Boga; modlitwą nie są pretensje adresowane do Odbiorcy tych słów.

Jeśli byśmy poprosili, żeby komuś się coś stało, nie powodziło mu się czy coś, to przestaje ona dla mnie mieć charakter modlitwy, a zaczyna być zgorzeniem dla Boga.

(M, 80)

Ja osobiście jestem wielkim przeciwnikiem wszelkiego rodzaju piosenek śpiewanych przed posiłkiem albo po posiłku, które określamy modlitwą, a które są po prostu piosenką. To jeżeli już chcemy coś nazwać modlitwą, to powinno mieć w tej piosence przynajmniej jakieś odniesienie do Pana Boga.

(M, 22)

Modlitwą dla mnie nie jest na pewno jakaś próba obciążenia Boga za jakieś wydarzenia, a w sumie przeważnie to nawet nie powinni tego robić, bo to nie ma zupełnie podstaw.

(K, 48)

W wypowiedziach badanych dotyczących modlitwy pojawił się również wątek jej schematyczności. Praktycznie wszyscy wskazali, że modlitwa nie musi być wyłącznie rutyną. Twierdzili, że może być ona wypowiediana własnymi słowami, a ponadto dla badanych była to jej preferowana forma. Większość respondentów dostrzegła zmianę w tym zakresie — zauważyli, że takie podejście jest kwestią ostatnich kilku lat. Wcześniej dominowała schematyczność oraz przywiązanie do jednej formy modlitwy.

Uważam też, skoro jest to rozmowa z Bogiem, to po prostu mogę swoimi słowami rozmawiać z Bogiem. Wcześniej dominowały schematy w modlitwie, teraz więcej jest takiej rozmowy, choć to zależy.

(K, 21)

Wydarzenia, które zmieniły podejście respondentów do badanych kwestii, były zarówno pozytywnej, jak i negatywnej natury. Wśród sytuacji pozytywnych dominowało szeroko rozumiane nawrócenie, w tym powroty do Kościoła lub spotkania z inspirującą osobą. Częściej jednak pojawiały się te negatywne doświadczenia, takie jak śmierć bliskiej osoby czy choroba. Spora część wskazała również na wydarzenia przełomowe, jednak z prywatnych względów nie chcieli się nimi podzielić i zostawili je dla siebie.

Wydarzeniem przełomowym była choroba w czasie studiów oraz, no, poznanie tego katechety. Jak dziś wspominam to, to wydaje mi się, że jednak choroba była przełomowa dla mojej wiary, bo myślę, że jakieś widmo śmierci każdego kozaka poskłada.

(M, 35)

Badanych zapytano również o funkcje modlitwy w ich życiu. Odpowiedzi zaklasyfikowano do wymienionych w części teoretycznej pięciu funkcji modlitwy: kontaktu z Bogiem, apotropaicznej, psychologicznej, tożsamościowej oraz wzmacniającej. Jak zaznaczono, są to typy idealne. Większość wypowiedzi respondentów na temat funkcji modlitwy była bardzo rozbudowana i najczęściej odnosiła się do więcej niż jednego typu funkcji. Przywołane poniżej fragmenty wypowiedzi stanowią przykłady akcentowania każdej z funkcji (nawet jeśli badany odnosił się do kilku z nich):

a) kontaktu z Bogiem:

Myślę, że dziś modlitwa jest szczególnie ważna, ze względu na taką funkcję... Nie wiem nawet, jak ją nazwać, hmm, po prostu możemy się zawsze do kogoś odezwać i ktoś nas zawsze wysłucha, i jeżeli ktoś jest osobą wierzącą, to wierzy, że Bóg odpowie.

(K, 78)

b) apotropaiczna:

Na pewno, zawsze w jakichś trudnych warunkach do Boga się odnosiłem i zawsze zostałem wysłuchany. Nigdy mnie nie zawiódł w tym.

(M, 52)

c) psychologiczna:

Radość. Przychodzi radość. Są dalej trudne doświadczenia, ale człowiek godzi się z nimi, przyjmuje z cierpliwością i tak działa modlitwa. Zagubienie egzystencjalne zaczyna się wtedy, kiedy człowiek nie modli się, nie pogłębia.

(K, 66)

d) tożsamościowa:

Znaczy się, my są nauczeni od dziecka i to przechodzi cały czas. Jo nie wiem, żeby jakaś zmiana albo coś, to nie. To już tak jest zakodowane i koniec. Jest modlitwa, jest od zawsze modlitwa.

(M, 71)

e) wzmacniająca:

Jest większa radość, satysfakcja, gdy mogę razem, przykładowo z żoną uklęknąć i razem możemy się pomodlić, razem możemy pacierz zmówić.

(M, 55)

Dla większości osób, które wzięły udział w badaniu, skutki modlitwy są odczuwalne, jednak akcentowali, że przychodzą one po pewnym czasie.

Czuję skutki tej modlitwy, nie zawsze od razu dostrzegam, ale ja wiem, że jest ta pomoc.

(K, 73)

Badani akcentowali wprawdzie różne funkcje modlitwy, ale kluczowy dla nich był kontakt z Bogiem i możliwość dialogu z Nim. Co ważne, nie zaobserwowano tu jakichś większych różnic w związku z płcią czy wiekiem badanych, poza tym, że mężczyźni w najstarszej kategorii wiekowej zwracali szczególną uwagę na tożsamościową funkcję modlitwy.

Wspólnotowy i indywidualny wymiar modlitwy

Po przedstawieniu wypowiedzi badanych dotyczących rozumienia modlitwy dalsza prezentacja danych odnosić się będzie do preferowanej przez informatorów formy modlitwy: indywidualnej lub wspólnotowej. Z racji samej nomenklatury nie zostaną przywołane rozważania na temat rozróżnienia tych form pod kątem liczby uczestników praktyki modlitewnej — jest to bowiem kwestia oczywista. Uwaga zwrócona zostanie na jakościowe determinanty wyboru jednej lub drugiej formy modlitwy przez badanych

Kwestią, na którą najczęściej zwracali uwagę badani, jest organizacja praktyki modlitewnej. Informatorzy wskazywali, że modlitwa wspólnotowa wymaga pewnego przygotowania i schematu, natomiast modlitwa indywidualna pozostawia swobodę działania. Takie rozróżnienie pojawiało się zdecydowanie najczęściej.

Modlitwa wspólnotowa to na pewno częściej schematyczność, takie regułki, tam ją ktoś prowadzi i ludzie muszą się wbić w ten rytm. Indywidualnie doznają swobody. Proszę, dziękuję i chwalebę za co chcę i kiedy chcę.

(M, 22)

Wszyscy respondenci zgodnie stwierdzili, że do kwestii organizacji modlitw wspólnotowych wchodzi również te związane z jej zapośredniczeniem przez media. Przykładem może tu być wypowiedź 80-letniego uczestnika badania:

Też praktycznie dziennie Apel Jasnogórski w telewizji, bo to wtedy też jesteśmy razem, a to podnosi człowieka duchowo, a nawet fizycznie.

(M, 80)

Co więcej, informatorzy sugerowali również, że zdecydowanie zwiększa się liczba form modlitwy, w tym tych dostępnych dzięki mediom.

Na pewno kiedyś mniej było wszystkich tych form w Internecie. Można powiedzieć, że stale się rozwijały w tej, no, wielości form.

(M, 52)

Elementem wieńczącym ten wątek są opinie respondentów dotyczące preferowanej formy modlitwy — wspólnotowej lub indywidualnej. Badani byli członkami największej wspólnoty wyznaniowej w Polsce, czyli Kościoła katolickiego, jednak większość osób preferowała indywidualny typ modlitwy. Zaledwie czworo spośród zapytanych wybrało model wspólnotowy, pięcioro nie wybrało jednej formy — obie uznali za równie ważne.

Przykładem uzasadnienia preferencji indywidualnego typu modlitwy może być poniższa wypowiedź akcentująca intymny charakter relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem:

Ta modlitwa ma raczej taki bardziej intymny charakter, dlatego wolę ten indywidualny, ale ja myślę, że to wszystko zależy od charakteru człowieka, bo jeżeli są osoby, które tworzą takie formacje, modlitwę, które się spotykają, to wolą taki model. Może być też tak, że nie spotkałam jeszcze odpowiednich osób.

(K, 45)

Poniżej z kolei fragment wypowiedzi osoby, która preferuje wspólnotowy model modlitwy, oraz wypowiedź osoby, która nie wskazała żadnego modelu jako lepszego dla siebie.

Dla mnie taka wspólnotowo modlitwa w jakichś tam uroczystościach jest bardzo ważną modlitwą, taką najważniejszą. Wtedy najwięcej doświadczam.

(M, 73)

Nie mam tak, nie wartościuję tego. To są dwie różne kwestie i taką intuicję mam, że żeby być w żywej relacji, to nie wystarczy praktykować jedną z nich, że po prostu można się modlić.

(K, 66)

Znaczenie instytucji Kościoła dla wiernych na Górnym Śląsku

Dodatkowo zapytano również o takie kwestie jak modlitewna odpowiedzialność za Kościół oraz poczucie związku z parafią, które ma ułatwiać modlitwę. W przypadku pierwszego wątku zdania były podzielone. Niektórzy czuli odpowiedzialność za wspólnotę Kościoła, zwłaszcza w odniesieniu do jego obecnej sytuacji w Polsce i na świecie. Inni do takiej odpowiedzialności się nie poczuli.

Raczej cały czas jednako staram się modlić za tych księży, teraz może ze względu na światowe sytuacje to bardziej w chrześcijaństwie, brak odpowiedzi całego świata na to męczeństwo w chrześcijaństwie, bardziej za tych trzeba się modlić, za pokój i tolerancję dla tych, co cierpią za Boga.

(M, 54)

Obecna sytuacja Kościoła specjalnie nie wpływa na moją modlitwę, ponieważ mam w sobie silne fundamenty przekazane od rodziców. Nie czuję, żeby to, co się dzieje, jakoś zintensyfikowało moją modlitwę za Kościół.

(K, 42)

Jeżeli chodzi o drugie pytanie, to — podobnie jak w przypadku pierwszego — analiza zebranego materiału nie ujawniła dominującej odpowiedzi. Obecność wspólnoty parafialnej dla niektórych badanych była ułatwieniem, a dla innych nie miała żadnego wpływu na ich praktyki modlitewne. Żaden z informatorów nie stwierdził jednak, że wspólnota parafialna stanowi barierę dla takich aktów. Dobrą ilustrację takich postaw stanowi wypowiedź starszej kobiety:

Do kościoła nie idzie się z racji księdza czy coś, tylko żeby się pomodlić.

(K, 78)

Indywidualna czy wspólnotowa? Interpretacja wyników badań

Zebrane dane w znacznej mierze są zgodne z teoretycznym ujmowaniem modlitwy jako praktyki religijnej. W wypowiedziach respondentów wyraźnie można zauważyć z jednej strony wskazywanie na stałość praktyk modlitewnych wynikającą z samej roli religii, a z drugiej akcentowanie pogłębiającej się ich indywidualizacji, która wpisuje się w procesy zmian zachodzących we współczesnym świecie.

Zgodność badanych co do rozumienia modlitwy może wynikać przede wszystkim z ich silnego związku z Kościołem, a co za tym idzie — z jego nauczaniem, które cechuje się względną stałością. Dlatego też, niezależnie od wieku badanych, wypowiedzi były podobne. Jak wspomniano, pojawiały się głosy, które opisywały praktykę modlitewną jako coś więcej niż wyłącznie próba nawiązania relacji z Bogiem za pomocą słów. Poszerzenie sensu modlitwy dotyczyło najczęściej rozumienia jej jako dobrego uczynku oraz traktowania całego życia jednostki jako formy modlitwy. To jest tzw. szerokie rozumienie modlitwy, które jest dopuszczalne w Kościele katolickim — mówili o tym badani eksperci. Dziś takie podejście bywa coraz popularniejsze. Wspomniana już wcześniej indywidualizacja, ale również ogromny pęd życia, przyczynia się do poszukiwania alternatyw w wielu sferach, także w sferze kontaktu z Bogiem.

W opinii respondentów postrzeganie samej formy modlitwy zmieniło się na przestrzeni ostatnich lat. Informatorzy zwracali uwagę, że wcześniej modlitwa kojarzyła się jedynie z określonym schematem, takim jak Modlitwa Pańska czy Zdrowas Maryjo. Takie podejście ma związek z tym, że Kościół katolicki, szczególnie po transformacji ustrojowej Polski, nastawiony był na masowość i religijność przeciętnego katolika (Piwowarski, 1996). Obecnie w praktykach religijnych, podobnie jak w wielu innych sferach życia społecznego, dominuje indywidualizm i deinstytucjonalizacja. Ponadto w wypowiedziach uczestników badania widoczny jest wpływ globalizacji przejawiający się w zapożyczeniach praktyk z innych religii (np. medytacja chrześcijańska). Sposób praktykowania modlitwy, a nawet szerzej — religii, jest też związany z osobistymi doświadczeniami respondentów. Dlatego też łatwo zauważyć, że dla wielu modlitwa dziś jest także sposobem wyrażania samego siebie, przejawem własnej religijności, jednak na pewnym utartym już gruncie. Dobrze pokazały to przytaczane w poprzedniej części artykułu wypowiedzi badanych.

W kontekście charakterystyki modlitwy warto zatrzymać się nad kwestią skupienia. Część badanych wyraźnie podkreślała, że jest ono konieczne, a część wskazywała, że „klepanie” formuł modlitewnych również zalicza się do cech właściwych dla modlitwy. Definicje socjologiczne nie podają dokładnej charakterystyki modlitwy, więc nie uwzględniają w sposób bezpośredni, czy należy podczas niej zachować skupienie oraz zaangażowanie. Można jednak zauważyć, że przywołana wcześniej

definicja Mielickiej-Pawłowskiej zawiera termin *dążenie* (Mielicka-Pawłowska, 2016). *Dążenie* według *Słownika języka polskiego PWN* to „wysiłki zmierzające do osiągnięcia czegoś”². Definicja ta zakłada w takim razie „jakieś” poświęcenie, wysiłki oraz zaangażowanie. Podobnie określił to jeden z ekspertów, który jednak zaznaczył, że w momencie braku zaangażowania, w przypadku trudności ze skupieniem na modlitwie, trzeba być tego świadomym i powierzyć tę sytuację Bogu.

Interesujące rezultaty przyniosły odpowiedzi na pytanie, czym modlitwa nie jest. Tak jak się spodziewano, sprawiało ono badanym sporo trudności. Najczęściej respondenci podkreślali, że modlitwa w swojej treści powinna być zgodna z nauczaniem Kościoła katolickiego, przede wszystkim nie powinna wypływać ze złych intencji. Modlitwą w ich opinii nie jest również akt ekspresji, który nie jest kierowany do Boga. Warto jednak zauważyć, że samo powiedzenie „Jezus, Maria” jest w teorii adresowane do Boga, ale jest zarazem złamaniem drugiego przykazania. Te kwestie mogą stanowić dla wiernych Kościoła katolickiego oczywistość, jednak to pytanie miało na celu wyraźniejsze zobrazowanie granic w praktyce modlitwy, które niekoniecznie są znane dla kogoś spoza wspólnoty Kościoła. Wątek ten pokazuje ponadto, że skoro takie odpowiedzi zostały udzielone przez informatorów, to znaczy, że spotkali się oni z tego rodzaju problemami. Wynika to z tego, że modlitwa jest trudną do zdefiniowania praktyką, a jej szerokie znaczenie zawiera w sobie wiele różnych form, więc niełatwo stwierdzić, zarówno autorowi, jak i ekspertom oraz badanym, co dziś jednoznacznie można nazwać modlitwą.

Badania pokazały, że respondenci bardzo chętnie w trakcie wywiadów podejmowali tematykę odnoszącą się do funkcji modlitwy. Podział na wspomnianych pięć funkcji modlitwy w praktyce nie jest rozłączny, co można wywnioskować na podstawie otrzymanych odpowiedzi. Funkcja kontaktu z Bogiem wynika z definicji modlitwy, ale mimo to część badanych wyraźnie podkreślała, że jest to dla nich bardzo istotne. Najpewniej wynika to z emocjonalnego przeżywania modlitwy i silnego odczuwania bliskości Boga, co zapewne nie jest tak bardzo powszechne dla wielu katolików. Osoby modlące się we wspólnotach charyzmatycznych, które nastawione są na doświadczanie silnych emocji, znacznie częściej akcentowały tę funkcję niż ci, którzy preferują modlitwę w zaciszu domowym.

Druga funkcja — apotropaiczna — jest dla wielu wiernych oczywistością, ponieważ już w podstawowym „repertuarze” modlitw wierzącego znajdują się takie modlitwy jak Aniele Boży czy Ojciec Nasz, które w swojej treści zawierają sformułowania o charakterze apotropaicznym. Przykładem może być wers Modlitwy Pańskiej: „I nie wódz nas na pokuszenie, ale nas zbaw od złego”.

Z kolei funkcja psychologiczna modlitwy łączy, jak się wydaje, funkcję kontaktu z Bogiem z funkcją apotropaiczną, jednak w jej przypadku najważniejszą kwestią jest poprawa samopoczucia jednostki praktykującej. W przypadku tej funkcji

² <https://sjp.pwn.pl/szukaj/d%C4%85%C5%BCenie.html> [dostęp: 4.12.2022].

zwracano uwagę również na miłosierdzie Boga, którego wierni mają doświadczać po tym, gdy ulegają „złu”. Badani akcentujący tę funkcję wierzą, że grzechy zostaną im wybaczone i odpuszczone, co właśnie ma skutkować poprawą nastroju. Co więcej, ta funkcja wydaje się wyjątkowo istotna w depresji, która współcześnie traktowana jest jako choroba globalna. Modlitwa dla wierzącego jest zatem formą terapii.

Bardzo wyraźnie w wypowiedziach badanych dostrzegalna była funkcja tożsamościowa modlitwy. Zapytani bardzo często wskazywali, że modlitwa jest czymś, co zostało im przekazane, jest rodzinną tradycją, która umacnia ich w katolickiej przynależności konfesyjnej. W tym miejscu warto przypomnieć, że uczestnikami badania byli wyłącznie Górnoszlązacy. Urszula Swadźba stwierdza, że wysoki poziom religijności Górnoszlazaków wynika ze specyfiki kulturowej regionu, mianowicie z bliskich powiązań religii z wartościami odnoszącymi się do pracy i rodziny (Swadźba, 2012). To tworzy relację wzajemności między tymi wymiarami i wzmacnia ich trwałość. Tożsamość mieszkańców Górnego Śląska może być więc budowana właśnie w oparciu o wiarę i praktyki religijne — praktykowanie jest wynikiem określania się nie tylko jako katolicy, lecz także jako Górnoszlązacy. W przeprowadzonych badaniach stanowisko to częściej ujawniało się w wypowiedziach mężczyzn, co potwierdza stereotyp, że kobiety z reguły są bardziej emocjonalne w wierze, podczas gdy mężczyźni ograniczają się do nakazów (Davie, 2010).

Ostatnią kategorią, do której odnoszono odpowiedzi respondentów, była funkcja wzmacniająca modlitwy. Ałaszewski wskazuje, że modlitwa wzmacnia więzi między jednostkami, szczególnie te sakramentalne, jak małżeństwo (Ałaszewski, 2014). W takim ujęciu staje się ona celebrazją wspólnego życia małżonków i wzrastania w tym sakramencie. Część badanych wyraźnie akcentowała tę więziotwórczą rolę modlitwy, związaną z relacjami z najbliższymi osobami (informatorzy często szczególnie podkreślali, że modlitwa małżeńska wyraźnie wzmacnia ich relacje). W innych badaniach również zwrócono uwagę na mniej oczywiste aspekty związane z więziotwórczą funkcją modlitwy. Naukowcy ze Szwecji i Australii — Francesco Barbera, Henry X. Shi, Ankit Agarwal i Mark Edwards — w swoich analizach udowadniają, że przedsiębiorstwa prowadzone przez rodziny, które przekazują sobie wartości religijne i razem praktykują wiarę, w tym wspólnie odmawiają modlitwy, przeważnie są trwalsze i solidniejsze na rynku, a wartości te bywają wykorzystywane w prowadzeniu rodzinnego biznesu (np. ujawniają się w stylu kierowania ludźmi i zarządzania zasobami rzeczowymi) (Barbera et al., 2019). Z kolei Joanna Masełko, Stephen E. Gilman oraz Stephen Buka w swoich badaniach sprawdzili zasadność przypuszczenia, że osoby, które deklarują wspólne uczestnictwo w obrzędach religijnych, rzadziej chorują na depresję (Masełko, Gilman, Buka, 2009).

Kolejny problem, który warto poruszyć, dotyczy odczuwania przez badanych skutków modlitwy. Zdecydowana większość informatorów wskazywała, że modlitwa ma dla nich sens, przynosi oczekiwane efekty, a prośby kierowane przez nich do Boga zostają wysłuchane. Powszechnie było również przekonanie, że skutki

jej działania mogą przyjść po pewnym czasie. Takie sformułowania są wyraźnie obecne w nauce Kościoła, gdyż często pojawiają się wyrażenia wskazujące, że skutków modlitwy nie należy spodziewać się od razu, a w sytuacji, gdy wierni ich nie dostrzegają, powinni godzić się na plan Boga względem nich. Wynika to także z Ewangelii — Jezus Chrystus nie chce być wystawiany na próbę, tak by wypełniła się wola Ojca, tzn. Boga (np. Mt 27,40). Takie myślenie może być obecne w przekonaniach respondentów, gdyż badana próba, jak zostało zaznaczone, obejmowała jedynie katolików, którzy na pewno mieli styczność z takim nauczaniem.

Jak wskazuje Świątkiewicz, każda praktyka religijna to działanie społeczne, które jest konsekwencją wiary, więc dla Kościoła katolickiego, który jest wspólnotą, praktyki wspólnotowe wydają się czymś oczywistym (Świątkiewicz, 2010). Domeną XXI wieku staje się jednak indywidualizacja. To sprawia, że wątek badań odnoszący się do preferencji formy — indywidualnej lub wspólnotowej — praktyk modlitewnych jest wyjątkowo interesujący do analizy z perspektywy socjologii religii. Najpierw jednak warto poddać interpretacji wypowiedzi respondentów dotyczące różnic między oboma wymiarami modlitwy. Liczba osób praktykujących jest tutaj podstawą rozróżnienia między formą wspólnotową a indywidualną. Uczestnicy badania często podkreślali tę kwestię, jednak jak zostało wskazane, nie wymaga to interpretacji. Pozostałe głosy w tej sprawie odnosiły się głównie do konieczności „uporządkowania” formy wspólnotowej, tzn. konieczności wprowadzenia stałych elementów w czasie jej praktykowania. Inaczej bowiem niż w przypadku spontanicznej modlitwy charyzmatycznej, wspólnotowe modlitwy wymagają podporządkowania się schematom, a także zorganizowania grupy chcącej modlić się wspólnie w tym samym czasie. Modlitwa indywidualna nie podlega takim rygorom — zapytani chętnie akcentowali znacznie większą swobodę podczas praktykowania tej formy. Modlitwa wspólnotowa, szczególnie ta związana z kościelnością, jest odmawiana o konkretnej porze oraz według znanego schematu. Eksperti biorący udział w badaniach zauważyli, że w tym przypadku podstawą jest Msza Święta — najważniejsza modlitwa wspólnotowa dla katolika. Za brak uczestnictwa w niej grożą kary, nawet w postaci wiecznego potępienia. Jednocześnie nieodmawianie modlitwy indywidualnej również jest grzechem, jednak zaniechanie jej praktykowania nie rodzi już takich konsekwencji.

Teoria o dominującym obecnie trendzie indywidualizacji praktyk religijnych potwierdza się na podstawie przeprowadzonych badań. Jest to widoczne tym bardziej, że wielu spośród respondentów dostrzegło, że ta zmiana preferencji formy modlitwy miała miejsce na przestrzeni ostatnich lat. W tym kontekście warto zauważyć, że Jezus Chrystus praktykował obie formy. Wyraźnie widać to w dwóch fragmentach Ewangelii św. Mateusza: Mt 6,5—15 oraz Mt 18,15—20. Uczestnicy badania, odnosząc się do obu wymiarów modlitwy, również przywoływali te sformułowania, choć w uzasadnieniach dotyczących podejmowania indywidualnych praktyk modlitewnych najczęściej zwracali uwagę na możliwość swobodnego wyboru czasu oraz

na cechy osobowościowe związane z introwertyzmem. To pierwsze uzasadnienie łączy się także z próbą pogodzenia modlitwy z innymi licznymi obowiązkami zawodowymi i prywatnymi.

Respondenci zauważyli również, że zwiększa się liczba form uczestnictwa dostępnych w praktykach modlitewnych. Warto zaznaczyć jest to, że w zasadzie wszyscy byli zgodni co do sposobu rozumienia modlitwy zapośredniczonej przez media. Badani akceptują taką formę uczestnictwa w praktykach religijnych. W ich opinii tego rodzaju modlitwa najczęściej przyjmuje formę modlitwy wspólnotowej, jednak może być również indywidualna. Rozwój współczesnych technologii komunikacyjnych i medialnych umożliwia uczestnictwo w praktykach modlitewnych osobom, które z różnych powodów nie mogą brać w nich bezpośredniego udziału. Kościół katolicki dopuścił możliwość uczestnictwa w praktykach religijnych w formie pośredniej, przy czym podkreśla, że nie zastąpią one formy bezpośredniej (sakramentów świętych udzielić można jedynie w formie bezpośredniej).

Należy ponadto zwrócić uwagę, że w interpretowanych wypowiedziach dostrzec można, że niektóre formy praktyk religijnych przeżywają swego rodzaju „renesans” (Kajdany Duchowego Niewolnika Maryi, nabożeństwa czerwcowe) i powracają do aktualnego repertuaru modlitw wiernych Kościoła katolickiego.

Ostatnie kwestie wybrane do analizy dotyczą modlitewnej odpowiedzialności za Kościół w Polsce i na świecie oraz osobistego poczucia więzi z parafią. Informatorzy zwracali uwagę na coraz mniejsze znaczenie Kościoła i praktyk religijnych w społeczeństwie polskim. W związku z tym, zadano im pytanie, czy czują się odpowiedzialni za wspólnotę i modlą się za nią. Większość badanych modli się za wspólnotę Kościoła, choć nie dla wszystkich ostatni czas — protestów przeciw zmianie w prawie dotyczącym aborcji, coraz liczniejszych apostazji oraz pandemii COVID-19, która ograniczała aktywność kapłanów i wiernych w ramach wspólnoty, czyli czas nawarstwiania się różnych sytuacji kryzysowych — przyczynił się do zwiększenia intensywności praktyk modlitewnych. Osobiste doświadczenia połączone z marginalizacją Kościoła w najbliższym otoczeniu często były przyczyną zwiększonej odpowiedzialności w modlitwie, jednak raczej pozostawało to kwestią indywidualną.

Na pytania dotyczące związku z parafią i poczucia bycia częścią pewnej wspólnoty respondenci odpowiadali w różny sposób. Można wskazać trzy typy odpowiedzi: odczuwanie związku z parafią, sentyment wobec niej, brak związku ze wspólnotą parafialną. Co ciekawe, analiza wykazuje, iż deklaracja respondentów, że „do Kościoła nie chodzi się dla księży, ale dla Boga”, może nie pokrywać się z rzeczywistością. W istocie to, jak i przez kogo parafia jest zarządzana, wpływa na stopień identyfikacji ze wspólnotą parafialną. Badani wierni doceniają poświęcenie duszpasterzy, którzy będąc zaangażowanymi w życie parafii, poszerzają możliwości związane z praktykowaniem modlitwy wspólnotowej. Przykładem, który został przywołany przez jedną z respondentek, może być zorganizowanie busa parafialnego

dowożące starszych parafian do kościoła, co zdecydowanie ułatwia trwanie we wspólnocie. Zwracano również uwagę, że modlenie się w parafii, do której się należy, może być łatwiejsze, także dlatego, że jest się mniej podatnym na rozproszenia i że występujące w modlitwie schematy są bardziej znajome.

Podsumowanie

Laicyzacja, selektywność, ale przede wszystkim indywidualizacja są istotnymi zjawiskami związanymi z praktykami religijnymi w pierwszych dekadach XXI wieku. Mają wpływ również na sposób wyznawania wiary, w tym także na modlitwę. Na podstawie analizowanych badań wyraźnie widać, że wiara katolicka oraz związane z nią praktyki modlitewne stanowią istotną wartość dla wielu katolików. Tym samym respondentów w odniesieniu do typologii uczestnictwa w praktykach religijnych Ronalda Robertsona przyporządkować można do typu autoteliczno-kulturowego, cechującego się dojrzałością w wierze (Robertson, 2003). Wynika to z jakościowego charakteru badań i doboru próby badawczej. Jednak nawet w tak dobranej grupie dostrzec można, że wierni preferują indywidualny typ modlitwy, choć także doceniają jej wymiar wspólnotowy. Jest on spotykany częściej w tych parafiach, w których duchowni są zaangażowani w życie wspólnoty. Podkreślenia wymaga fakt, że w badanej grupie wspólnotowy wymiar modlitwy zdecydowanie nie został całkowicie odrzucony, nawet mimo widocznych globalnych trendów indywidualizacji. Na tej podstawie można założyć, że wymiar ten jest jednym z fundamentów kreowania elementów śląskości, składających się na tożsamość mieszkańca tego regionu — zarówno przyjeźdnego, jak i „richtig hanysa” mieszkającego tu od pokoleń (Bujak, 2016). To zbiorowa tożsamość, zdecydowanie nacechowana emocjonalnie, z której wielu jest dumnych i akcentuje swoją wyjątkowość kulturową (Kijonka, 2017).

Przeprowadzone badania pozwoliły na weryfikację przypuszczeń postawionych na podstawie doświadczeń autora i literatury przedmiotu. Zasadne wydaje się założenie, że w opinii badanych modlitwa zdecydowanie jest formą kontaktu z Bogiem. Poza nielicznymi odpowiedziami, które wyraźnie akcentowały funkcję tożsamościową modlitwy, funkcja kontaktu z Bogiem była najczęściej przywoływana. Analiza wypowiedzi respondentów wykazuje, że typ indywidualny jest typem modlitwy preferowanym przez próbę badanych, co zbieżne jest z przywołanymi wcześniej koncepcjami teoretycznymi, jednak nie z przypuszczeniami autora. Zdecydowana większość ceni przede wszystkim swobodę i intymny charakter tego aktu.

Omawiany w artykule problem podejścia wiernych katolickich do praktyk modlitewnych wymaga dalszych badań, którymi objęte mogłyby być osoby mniej zaangażowane w życie parafialne, a także takie, które praktykują modlitwę poza

wspólnotami religijnymi. Wydaje się bowiem, że jakość i forma praktyk modlitewnych stanowią kryterium określające duchowość (nie tylko katolicką) człowieka XXI wieku. Zawarte w tym artykule analizy mogą być także wstępem do badań na skalę ogólnopolską wykraczających poza Górny Śląsk. Z kolei w kontekście praktyk modlitewnych na gruncie religii katolickiej warte uwagi wydaje się włączenie teologów w badania tego typu, w tworzenie prac o charakterze interdyscyplinarnym. Porównanie zebranego materiału z perspektywy teologicznej i socjologicznej w kontekście nauczania Kościoła katolickiego mogłoby znacznie poszerzyć możliwości analizy.

Bibliografia

- Ałaszewski S., 2014: *Modlitwa małżeńska w ujęciu teologicznym i na podstawie badań empirycznych*. „Roczniki Teologiczne”, nr 6, s. 125—138.
- Babbie E., 2007: *Badania społeczne w praktyce*. Przeł. W. Betkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Baker J.O., 2008: *An Investigation of the Sociological Patterns of Prayer Frequency and Content*. „Sociology of Religion”, Vol. 69, No. 2, s. 169—185.
- Barbera F. et al., 2019: *The Family That Prays Together Stays Together: Toward a Process Model of Religious Value Transmission in Family Firms*. „Journal of Business Ethics”, Vol. 163, s. 661—673.
- Bellah R.N., 2003: *Ewolucja religijna*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Red. W. Piwowarski. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 207—228.
- Berger P.L., 2003: *La religion dans la conscience modern. Essai d'analyse culturelle*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Red. W. Piwowarski. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 160—165.
- Borowik I., 2016: *Przemiany religijne w Polsce na tle transformacji w Europie Środkowo-wschodniej i globalizacji*. W: *Globalny i lokalny wymiar religii*. Red. I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 7—16.
- Bujak P., 2016: *Tożsamość śląska. Rzeczywistość czy XX-wieczna kreacja? Pogranicze*. „Polish Borderlands Studies”, t. 4, nr 1, s. 61—74.
- Choczyński M., 2016: *Selektywność dominantą religijności w społeczeństwie ponowoczesnym*. W: *Globalny i lokalny wymiar religii*. Red. I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 162—175.
- Davie G., 2010: *Socjologia religii*. Przeł. R. Babińska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Gibbs G., 2011: *Analiza danych jakościowych*. Przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Jakość życia w Polsce w 2015 r. Wyniki badania spójności społecznej*, 2017, Warszawa: GUS. https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5486/4/2/1/jakosc_zycia_w_polsce_w_2015_roku.pdf [dostęp: 3.12.2022].
- Juszczak S., 2013: *Badania jakościowe w naukach społecznych. Szkice metodologiczne*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kijonka J., 2017: *Górnoślązacy. Tożsamość regionalna i etniczna ponad granicami*. „Człowiek i Społeczeństwo”, t. 44, s. 111—131.
- Libiszowska-Żółtkowska M., Grotowska S., red., 2010: *Religijność i duchowość — dawne i nowe formy*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański J., 2010: *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mariański J., 2016: *Modernizacja społeczna*. W: *Globalny i lokalny wymiar religii*. Red. I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 17—30.
- Masęłko J., Gilman S.E., Buka S., 2009: *Religious Service Attendance and Spiritual Wellbeing are Differentially Associated with Risk of Major Depression*. „Psychological Medicine”, Vol. 39, No. 6, s. 1009—1017.
- Mielicka-Pawłowska H., 2016: *Parametry współczesnej wiary religijnej*. W: *Globalny i lokalny wymiar religii*. Red. I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 189—202.
- Piwowski W., 1996: *Od kościoła ludu do kościoła wyboru*. W: *Od kościoła ludu do kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*. Red. I. Borowik, W. Zdaniewicz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 9—16.
- Putnam R., 2008: *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Przeł. P. Sadura, S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Robertson R., 2003: *Główne zagadnienia analizy religii*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Red. W. Piwowski. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 154—181.
- Swadźba U., 2012: *Wartości — pracy, rodziny i religii — ciągłość i zmiana. Socjologiczne studium społeczności śląskich*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Świątkiewicz W., 1996: *Religijność współczesna w środowisku zurbanizowanym i uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. W: *Kościół Katolicki na Górnym Śląsku. Szkice o historii i współczesności*. Red. Idem. Katowice: Instytut Górnośląski, s. 107—128.
- Świątkiewicz W., 2010: *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Świątkiewicz W., 2016: *Dziedzictwo tożsamości religijnej w kulturze Górnego Śląska*. W: *Globalny i lokalny wymiar religii*. Red. I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 75—88.

- Weber M., 2003: *Główne cechy religii światowych*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Red. W. Piwowarski. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 25—39.
- Yinger J.M., 1984: *Religion, societe, personne*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Red. W. Piwowarski. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 160—165.
- Zulehner P.M., 2003: *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Red. W. Piwowarski. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 383—408.



Klaudia Słowik

Uniwersytet Opolski

 <https://orcid.org/0000-0002-8476-9591>

Interdyscyplinarne wsparcie wychowanków w procesie usamodzielnienia — implikacje dla lokalnej polityki społecznej

Abstract: In this article, Klaudia Słowik presents her recommendations for supporting the process of empowerment. The primary goal of the empowerment process is to prepare school graduates for independent life. According to the legislature on this subject, graduates should become active subjects in this process. Słowik's article is a voice in the ongoing discussion on the trajectory of the process of gaining independence. In particular, she focuses on the fundamental issues faced by graduates and proposes a holistic understanding of the system of support in order to improve the efficiency and effectiveness of the process of their gaining independence.

Key words: foster family, foster youth, the process of independence, recommendations, local social policy

Wprowadzenie

Rodzina jest pierwszym i najważniejszym środowiskiem dla rozwoju dziecka. Rodzice, którzy w sposób prawidłowy realizują funkcje rodziny, zapewniają dziecku optymalne przygotowanie do dorosłego życia. Proces usamodzielnienia jest jednak szczególnie trudny, gdy dokonuje się w środowisku zastępczym, bez wsparcia rodziców biologicznych, najbliższej rodziny. Wychowankowie pieczy zastępczej zazwyczaj borykają się ze skutkami trudnych doświadczeń z okresu dzieciństwa.

W związku z tym należy dążyć do tego, aby system pieczy zastępczej oferował holistyczne wsparcie zarówno wychowankowi, jak i opiekunom zastępczym. Dzieci

umieszczone w rodzinnej pieczy zastępczej, jeśli będą miały stworzone optymalne warunki rozwoju, mogą liczyć na wsparcie w odpowiedniej kompensacji deficytów rozwojowych. Ważna jest również pomoc interdyscyplinarna, współpraca z różnorodnymi instytucjami oraz zawiązanie prawidłowych więzi z opiekunami.

Usamodzielnienie, do czego jest przygotowywany wychowanek, można rozpatrywać w różnych kontekstach, np. jako atrybut dorosłości, dojrzałość emocjonalną, kolejny etap rozwoju człowieka, formę aktywności, potrzebę psychiczną, a także postawę życiową (Mudrecka, 2006, s. 597). Z kolei zapis ustawy określa jedynie niezbędne minimum udzielanych instytucjonalnych (materialnych) form wsparcia. Ponadto wychowanek jest zobowiązany do wskazania opiekuna usamodzielnienia oraz do napisania indywidualnego programu usamodzielnienia. Oczywiście wydaje się, że proces usamodzielnienia nie może ograniczać się do wąskich formalnych ram czasowych, ale powinien być wpisany w program pomocy dziecku od samego początku umieszczenia w rodzinie zastępczej.

W literaturze przedmiotu można znaleźć wiele opracowań dotyczących tematu usamodzielnienia wychowanków placówek opiekuńczo-wychowawczych. Tymczasem wątek związany z wychowankami rodzinnej pieczy zastępczej stosunkowo rzadko poruszany jest w naukach społecznych. Można zauważyć, że w praktyce bagatelizuje się problem usamodzielnienia wychowanków, ograniczając udzielaną im pomoc jedynie do doraźnej, minimalnej pomocy finansowej. Niepokojące jest to, iż uzyskanie świadczeń materialnych staje się dla wychowanka głównym celem, a nie elementem procesu usamodzielnienia.

Niniejszy artykuł ma charakter projektowy, a przedstawione w nim implikacje dla praktyki zostały opracowane na podstawie wnikliwej analizy literatury przedmiotu, raportów z różnych badań, a także własnego doświadczenia zawodowego jako koordynatora rodzinnej pieczy zastępczej. Głównym celem artykułu jest przedstawienie interdyscyplinarnych możliwości dotyczących systemowego wsparcia wychowanka w procesie usamodzielnienia. Opracowanie rekomendacji powstało na bazie pracy doktorskiej, którą obroniłam w maju 2022 roku na Uniwersytecie Opolskim.

Podstawowe bariery usamodzielniających się wychowanków

W ostatnich latach problematyka usamodzielnienia się wychowanków zarówno rodzinnej, jak i instytucjonalnej pieczy zastępczej nie tylko przyciąga uwagę badaczy, lecz także znajduje zainteresowanie w kręgu różnorodnych organizacji pozarządowych i społecznych, czyli głównych wykonawców zadań związanych

z polityką społeczną. Na podstawie przeprowadzonej przez NIK kontroli w zakresie pomocy w usamodzielnianiu się pełnoletnich wychowanków w 2014 roku został opracowany raport (*Pomoc w usamodzielnianiu się...*, 2014), w którym podkreślono konieczność stworzenia całościowego systemu, który zapewni wychowankom kompleksowe wsparcie finansowe, emocjonalne i społeczne.

Analizując zrealizowane projekty dotyczące osób usamodzielnianych, a także opracowane i wdrożone określone modele procesu usamodzielnienia na terenie Polski, można z całą pewnością stwierdzić, że główne potrzeby i oczekiwania wychowanków usamodzielniających się w pieczy zastępczej koncentrują się na aspektach materialnych: mieszkaniowych oraz finansowych. Przede wszystkim brak zabezpieczenia potrzeb mieszkaniowych, pomocy w uzyskaniu mieszkania socjalnego czy chronionego, znacząco komplikuje wejście w dorosłe i samodzielne życie wychowanków opuszczających rodziny zastępcze.

W analizowanej literaturze wskazuje się także na inne czynniki ryzyka w okresie usamodzielnienia, do których należy zaliczyć: trudności mieszkalno-bytowe, konieczność powrotu do domu rodzinnego, zamieszkiwanie w tzw. enklawach biedy, nieodpowiednie warunki mieszkaniowe wymagające ogromnych nakładów finansowych, brak odpowiedniego wykształcenia, brak pracy, destrukcyjne środowisko, doświadczenie osamotnienia, zażywanie lub uzależnienie od środków psychoaktywnych, zachowania przestępcze, bycie ofiarą przestępstwa czy też doświadczenie wczesnego rodzicielstwa (Golczyńska-Grondas, 2016, s. 156). Ponadto wychowankowie borykają się z problemami związanymi z uzyskaniem odpowiednich kwalifikacji zawodowych, wykształcenia czy specjalizacji. Trudności edukacyjno-zawodowe mogą mieć wiele przyczyn; mogą wynikać m.in. ze zróżnicowanego poziomu predyspozycji i uzdolnień, czynników społecznych, środowiskowych, a zwłaszcza nieprawidłowych systemów wychowawczych. Zatem kompensacja deficytów edukacyjnych wychowanków, wymagająca także współpracy z nauczycielami, poradnikami oraz doradcami zawodowymi, pozostaje niewątpliwie zasadniczym zadaniem opiekunów zastępczych.

Autorzy różnych opracowań dotyczących problematyki usamodzielnienia podkreślają konieczność podejmowania działań wspierających wychowanków poprzez rozwój kompetencji społecznych oraz umiejętności zarządzania finansami, czasem wolnym czy pasjami (Abramowicz, Strzałkowska, 2014, s. 40). Zadaniem instytucji i organizacji nastawionych na wspieranie rodziny powinno być również zapewnienie wychowankom wsparcia psychicznego i emocjonalnego.

Na podstawie analizy literatury przedmiotu, a także własnego doświadczenia zawodowego chciałabym podjąć próbę przedstawienia pewnych rekomendacji, które mogłyby podnieść skuteczność i efektywność pracy z wychowankami rodzinnej pieczy zastępczej. Istotnym celem tego opracowania jest również zwrócenie uwagi na potrzebę animowania współpracy innych podmiotów i środowisk mających wpływ na kształtowanie samodzielnej ścieżki wychowanków pieczy zastępczej. W niniejszym artykule wykorzystałam materiały z mojej pracy doktorskiej.

Sytuacja dziecka umieszczonego w rodzinie zastępczej jest konsekwencją nieprawidłowego funkcjonowania środowiska rodzinnego. Dlatego udzielanie pomocy i wsparcia jedynie wychowankowi jest niewystarczające. Wszelkie działania w tym zakresie powinny wiązać się z kompleksową i systemową pracą zarówno z dzieckiem, jak i rodziną zastępczą oraz rodzicami biologicznymi.

Na podstawie strategii efektywności planów usamodzielnień wdrożonej w Stanach Zjednoczonych (Nollan, 2000, s. 195—201, za: Polkowski, 2019, s. 15), a także wnikliwej analizy literatury przedmiotu chciałabym zaproponować cztery kierunki rekomendacji w zakresie wspierania procesu usamodzielnienia wychowanków rodzinnej pieczy zastępczej.

Zasada pomocniczości

Analizując spektrum problemów wychowanków, należy wskazać zasadniczy obszar działań ukierunkowanych na wsparcie i okazywanie pomocy. Według Andrzeja Radziewicza-Winnickiego „wspieranie jako proces stanowi niezbywalny atrybut metody o charakterze interakcyjnej, przybierającej postać indywidualną lub grupową, której istotą jest wzajemne wspieranie się i troska o siebie nawzajem i o wspólnotę, w której żyjemy, o instytucje, z którymi współpracujemy oraz o środowisko społeczne i naturalne” (Radziewicz-Winnicki, 2008, s. 631). Uogólniając, można stwierdzić, że wsparcie polega na okazywaniu troski i zainteresowania losem człowieka w sytuacji dla niego trudnej, dzięki czemu będzie w stanie odzyskać równowagę i samodzielność życiową, społeczną i rodzinną.

Pojęcie wsparcia ma także swój wymiar normatywny zawarty w ustawie i wskazujący, że „wspieranie rodziny przeżywającej trudności w wypełnianiu funkcji opiekuńczo-wychowawczych to zespół planowych działań mających na celu przywrócenie rodzinie zdolności do wypełniania tych funkcji” (Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 r. o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej (Dz.U.2018.0.998 t.j.), art. 2 ust. 1). Zasadę pomocniczości zawartą w preambule Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej można zwięźle zdefiniować jako pomoc dla samopomocy. Wobec powyższych założeń normatywnych należy stwierdzić, że działania władzy publicznej powinny jedynie uzupełniać to, czego nie są zdolne zrealizować samodzielnie osoby indywidualne czy też grupy niższego rzędu. Analizując potencjał danej społeczności, należy również poszukiwać organizacji pozarządowych oraz innych inicjatyw obywatelskich i form samopomocy (Juros, Biały, 2010, s. 50). Zasada pomocniczości stanowi zatem podstawę organizacji współczesnego systemu pieczy zastępczej, a także wspierania rodziny w celu zapewnienia prawidłowego sprawowania władzy rodzicielskiej.

Usamodzielnienie wychowanków rodzinnej pieczy zastępczej jest procesem długofalowym, który powinien rozpoczynać się z chwilą umieszczenia dziecka w rodzinie zastępczej. Tomasz Polkowski w książce *Droga do marzeń* proponuje metodę skupioną na rozwiązaniach, której celem jest samodzielna praca wychowanka, który projektuje swoją przyszłość, bazując na swoich marzeniach i możliwościach. Pomocnymi środkami do osiągnięcia tego celu mają być plan budowania niezbędnych relacji i więzi oraz nabywanie kompetencji w poszczególnych dziedzinach, tj.: zdolności do tworzenia pozytywnych relacji oraz trwałych więzi, kompetencji emocjonalnych i poczucia wartości, umiejętności określania celu życiowego i celów szczegółowych (Polkowski, 2019, s. 17—18).

Przygotowanie do samodzielności ma szczególne znaczenie zwłaszcza w związku ze zmianą społeczną, warunkami życia, które stawiają przed młodymi ludźmi coraz większe wymagania. Aby sprostać tym wyzwaniom, wychowankowie powinni być przygotowani do swobodnego poruszania się w rzeczywistości społecznej. Pomocne w tej kwestii jest niewątpliwie poczucie podmiotowości (Cichocki, 2003; Brózda, 2017; Dubas, 2017), które w ujęciu socjologicznym, według Piotra Sztompki, oznacza rozumienie własnego działania: „[...] funkcjonowanie podmiotowości i praxis zanurzone jest w »oceanie świadomości« — zewnętrznym i wewnętrznym środowisku myśli, przekonań, idei — ma jeszcze jedną ważną konsekwencję. Świadomość nie tylko wywiera właściwy sobie wpływ na podmiotowość i praxis, ale też pośredniczy w przypadku wpływu wywieranego przez inne środowiska, podobnie jak w samej dialektyce podmiotów i struktur. Ludzie nie są pasywnymi »reaktorami«, ale wychodzą naprzeciw rzeczywistości z postawą aktywną, nastawieniem antycypującym. Definiują, interpretują, wybierają czynniki swoich sytuacji i działają na podstawie swoich wyobrażeń, ocen” (Sztompka, 2007, s. 211). Ważne wydaje się uświadomienie młodemu człowiekowi, że to on jest podmiotem działania. Należy aktywnie zaangażować go w podejmowanie wszelkich inicjatyw.

Należy mieć także świadomość, że usamodzielnienie się to jeden z najważniejszych momentów rozwojowych, który powiązany jest z lękiem i obawą. Zdaniem Małgorzaty Dubis „rozwój podmiotowości dziecka wiąże się z jego przygotowaniem do radzenia sobie z wyzwaniami współczesnego świata, do odpowiedzialnego czerpania z możliwości kształtowania godnego życia, jakie stwarza współczesność. Podmiotowe traktowanie wychowanka sprzyja więc rozwojowi wychowanka [...], wynika bowiem z indywidualności i oznacza postępowanie zgodnie z osobowością i własnym sumieniem” (Dubis, 2015, s. 189—190). Dzięki prawidłowo ukształtowanej podmiotowości młody człowiek ma świadomość podejmowanych decyzji, dokonywanych wyborów, a tym samym przejmuje odpowiedzialność za podjęte działania bądź własne niepowodzenia.

Jednak należy pamiętać, że podmiotowy model wychowania zależy od indywidualnych możliwości rozwojowych dziecka, nie dla każdego będzie taki sam. Warto zaznaczyć, że „wszelka przesada może okazać się niepożądana i szkodliwa. Nadmierna

ochrona i nadopiekuńczość w stosunku do wychowanka może spowodować jego bierność i postawę konsumpcjonizmu. Stopniowe stawianie wymagań przy odpowiednim wsparciu gwarantuje rozwój i samodzielność” (Dubis, 2015, s. 199).

Niestety rzeczywistość rodzinnej pieczy zastępczej nie zawsze wygląda tak, jak przewidują założenia ustawowe. Dlatego tak ważne jest systematyczne podnoszenie poziomu kompetencji opiekuńczo-wychowawczych przez opiekunów zastępczych. Wiadomo, że żadne szkolenie nie zagwarantuje udzielenia odpowiedzi na wszystkie pytania dotyczące opieki i wychowania, warto więc pracować nad ustawicznym rozwojem kompetencji rodzica zastępczego. Misja rodziny zastępczej zakłada nieustanny rozwój swoich kompetencji, jak również podejmowanie odpowiedniej współpracy z przedstawicielami instytucji pomocowych. Właściwe rozpoznanie rzeczywistych potrzeb dziecka, a także opiekunów zastępczych pozwoli na podejmowanie realnych działań zawartych w planie pomocy dziecku i rodzinie.

Kolejną sugestią jest zainicjowanie powołania grup usamodzielnienia — wsparcia na wzór wspólnoty AA (<https://aa24.pl/pl/informacje-o-aa/kim-jestesmy> [dostęp: 15.12.2021]). Taka grupa usamodzielnienia powinna być utworzona z dorosłych, już usamodzielnionych byłych wychowanków rodzin zastępczych. Dlaczego na wzór wspólnoty AA? Gdyż charakteryzuje ją pewna intymność, zachowana jest prywatność członków grupy. Podobnie jak w tej wspólnotcie, samodzielni dorośli mogliby pomagać młodszym wychowankom w przezwyciężaniu trudności. Ponadto taka grupa powinna być objęta wsparciem terapii, psychologa.

Z całą pewnością „W demokratycznym społeczeństwie organizacje pozarządowe stanowią znakomitą bazę dla rozwoju lokalnych społeczności, gdyż skupiają najaktywniejszych i najbardziej wrażliwych na sprawy społeczne obywateli danego środowiska. Niezbędne jest włączenie podmiotów pozarządowych w system funkcjonowania gminy/powiatu/województwa na zasadzie równoprawnego partnerstwa” (<https://www.ekonomiaspoleczna.gov.pl/Zasady,tworzenia,programow,wspolpracy,402.html#Wst%C4%99p> [dostęp: 21.09.2021]). Niestety zdarza się, że ta współpraca nie przebiega we właściwy sposób lub w ogóle nie istnieje.

Współpraca trzeciego sektora z jednostkami samorządu terytorialnego powinna opierać się na czterech zasadach: pomocniczości, partnerstwie, efektywności oraz jawności (<https://www.ekonomiaspoleczna.gov.pl/Zasady,tworzenia,programow,wspolpracy,402.html#Wst%C4%99p> [dostęp: 21.09.2021]). Należy zauważyć aktywność organizacji pozarządowych (trzeciego sektora służb społecznych), które wiele programów adresują do młodych ludzi w trudnych sytuacjach życiowych. Przykładem takiej działalności jest program „Odzyskać dziecko” Fundacji Korale w Warszawie (<https://fundacjakorale.org/> [dostęp: 21.09.2021]). Można sądzić, że liczba dzieci powracających z rodzin zastępczych i placówek do swych naturalnych rodzin oznacza sukcesy tego typu pracy (Kolankiewicz, 2019, s. 15).

Warto zwrócić tutaj uwagę na działalność Fundacji METAPOMOC w Gdańsku (<https://metapomoc.pl/> [dostęp: 15.12.2021]), która w pracy z usamodzielnianymi

wychowankami prężnie rozwija podejście mentorskie. Opracowany przez członków fundacji program wskazuje, że mentoring polega na tworzeniu pewnego typu relacji mistrz—uczeń, mentor—podopieczny. Efektywna praca mentora powinna opierać się na utrzymywaniu stałego kontaktu z podopiecznym, a także poznaniu jego rodziny, ale bez wchodzenia z nią w relacje. Mentor powinien również zachęcać wychowanka do twórczego myślenia, racjonalnego oceniania własnych zachowań, rozwoju zawodowego, osobistego, podnoszenia umiejętności i kwalifikacji (Majchrzak et al., 2020, s. 10—12). „Mentoring to jedna z najefektywniejszych metod nauki, bo nastawiona jest na praktykę i indywidualne podejście [...]. To szczególnie rodzaj wsparcia, bazujący na długotrwałej relacji pomiędzy stronami zaangażowanymi w proces mentorski. Opiera się na inspiracji, stymulowaniu i wspieraniu w rozwoju” (Majchrzak et al., 2020, s. 39). Mentorem może być dorosły usamodzielniony wychowanek, który z powodzeniem odnalazł się w samodzielnym życiu. Gdańska fundacja zachęca także do podejmowania współpracy z przedstawicielami różnorodnych fundacji i przedsiębiorstw lokalnych, które poprzez dzielenie się swoim doświadczeniem mogłyby wspierać młodych wychowanków.

Zatem „dobłą formą inicjowania tego typu współpracy może być np. tworzenie lokalnych partnerstw na rzecz wspierania pieczy zastępczej, w tym usamodzielniających się wychowanków. Podstawą do inicjowania tego rodzaju przedsięwzięć mogłyby być organizowane regularnie spotkania zespołów ds. okresowej oceny sytuacji dziecka umieszczonego w pieczy zastępczej, które z jednej strony dają możliwość nawiązywania cenionych, nieformalnych kontaktów między przedstawicielami instytucji, ale także zapraszania do współpracy podmiotów spoza systemu pomocy społecznej i pieczy zastępczej” (*Uwarunkowania rozwoju rodzicielstwa zastępczego...*, 2013, s. 185).

Rodzinna piecza zastępcza zmagą się z różnorodnymi problemami, dlatego wymaga interdyscyplinarnej pomocy i wsparcia. Mając na uwadze dobro dziecka, konieczne wydaje się podejmowanie takich działań, które będą adekwatne do jego realnych potrzeb. Dlatego właściwe zdiagnozowanie barier oraz szans, a także mocnych i słabych stron wychowanka umożliwi sporządzenie skutecznego Indywidualnego Programu Usamodzielnienia.

Zasadę pomocniczości w pieczy zastępczej można odnieść do powiedzenia: „Daj dziecku rybę, a będzie miało posiłek na jeden dzień. Naucz je łowić ryby, a nakarmisz je na całe życie”. Kształtowanie dobrych nawyków, a nie wyręczenie z obowiązków, może wydać obfity plon.

Praca biograficzna

W języku potocznym można stwierdzić, że biografia odwołuje się do historii życia konkretnej osoby. Daje możliwość poznania człowieka, jego doświadczeń i przeżyć. Jeśli sięgnąć do wspomnień, okazuje się, że dom rodzinny jest szczególnym miejscem, które pozostawia wyraźny odcisk w życiu każdego człowieka. Oczywiście dla każdej osoby dom ma określone znaczenie, wiąże się z różnorodnymi wydarzeniami i emocjami. Dlatego należy zwrócić szczególną uwagę na podjęcie pracy biograficznej z wychowankami rodzin zastępczych, którzy zmagają się z trudnymi doświadczeniami domu rodzinnego.

Niestety, jak zauważa Agnieszka Golczyńska-Grondas, „wyniki prowadzonych w ostatnich latach w Polsce badań zbiorowości dotkniętych utrwaloną biedą i wykluczeniem społecznym pozwalają na stwierdzenie, że działania i formy interwencji podejmowane przez służby pomocowe wobec tych grup nie przyniosły w ciągu ostatniego dziesięciolecia pozytywnych rezultatów” (Golczyńska-Grondas, 2016, s. 158).

Jakie zatem wyzwania stoją przed pracownikami związanymi z dziećmi i młodzieżą z dysfunkcyjnych rodzin? Aby móc realizować określone zadania, należy poznać biografię wychowanka, jego rodzinę. Dlatego zaleca się systemowe podejście do rozwiązywania problemów, które zasadniczo koncentruje się na interdyscyplinarnym podejmowaniu działań przez instytucje pomocowe. Praca z rodzinami doświadczającymi różnorodnych problemów jest niezwykle ważna, gdyż umożliwia przeciwdziałanie dysfunkcjom (grupy wsparcia, konsultacje, terapia) (Golczyńska-Grondas, 2016, s. 158). Ponadto rekomenduje się korzystanie ze środowiskowych form wsparcia dziecka i rodziny — placówek wsparcia dziennego: świetlice, ogniska, kluby młodzieżowe, a także poradnie psychologiczno-pedagogiczne czy ośrodki interwencji kryzysowej.

Niewątpliwie umieszczenie w rodzinie zastępczej musi być dla dziecka trudnym doświadczeniem. Aby móc zrozumieć problemy z perspektywy życia jednostki wpływające na kształtowanie się jej tożsamości, można podjąć się pracy biograficznej (Golczyńska-Grondas, 2016, s. 158). Kluczowym elementem wydaje się tutaj systemowe podejście do pracy zarówno z wychowankiem, jak i z rodziną zastępczą oraz biologiczną. Niewątpliwie praca z rodziną pochodzenia jest istotna, aby przeciwdziałać dysfunkcjom, a także by umożliwić jej członkom dostęp do różnorodnych form wsparcia (konsultacje wychowawcze, grupy wsparcia, terapia indywidualna bądź rodzinna). Praca nad tożsamością wychowanka wydaje się ważna dla przełamania pewnych negatywnych schematów występujących w rodzinie biologicznej. Praktyka ta może służyć do realizacji celów edukacyjnych, wychowawczych oraz terapeutycznych. Należy pamiętać, że piecza zastępcza ma charakter kompensacyjny względem rodziny biologicznej. Dlatego tak ważne jest

podjęcie działań, które zapewnią wychowankom możliwość pracy nad sobą, własną tożsamością i tworzeniem prawidłowych więzi. Wskazane wyżej działania mogą bowiem przyczynić się do porzucenia negatywnych schematów występujących już w poprzednich generacjach (Golczyńska-Grondas, 2016, s. 157).

Również Polkowski podejmuje się opisu biograficznej pracy z wychowankiem: „[...] trochę podobnie może być, gdy wychowanek domu dziecka albo rodziny zastępczej wypływa na szerokie wody samodzielności. Grozi mu wiele niebezpieczeństw i tylko od jego umiejętności, przygotowania oraz wspierającej go »załogi« zależy powodzenie wyprawy. Grożą mu niebezpieczeństwa zewnętrzne, takie jak wpływ środowiska, w którym się znajdzie, trudności w adaptacji w nowym miejscu zamieszkania, w pracy [...] grozi mu upadek wiary w siebie i wielki stres, który może utrudniać życie, lub wręcz paraliżować. Grożą mu wreszcie »piraci«, czyli ludzie, którzy będą go (lub ją) chcieli wykorzystać” (Polkowski, 2019, s. 229).

Pomocnym narzędziem pozwalającym na dogłębną analizę sytuacji rodzinnej dziecka jest genogram, który przedstawia mapę międzypokoleniowych wzorców wzajemnych relacji między członkami rodziny (Polkowski, *Genogram...*). Zdaniem Polkowskiego wzorce rodzinne, takie jak „trójkąty”, są „podświadomie utworzonymi wzorcami relacji pomiędzy trzema osobami w danej rodzinie. Celem tych relacji jest zachowanie równowagi lub rozładowanie konfliktu pomiędzy dwoma elementami trójkąta. W sytuacji, w której pomiędzy dwoma osobami występuje konflikt, lub niestabilność, wciągana jest trzecia osoba (np. dziecko), której zadaniem będzie ustabilizowanie konfliktu. [...] często powtarzają się w kolejnych pokoleniach, co nazywamy **międzypokoleniową transmisją wzorców**. Dotyczy to szczególnie relacji pomiędzy rodzicami a dziećmi, które są tak zakorzenione, że są świadomie przekazywane kolejnym pokoleniom. Transmisja wzorców może również dotyczyć światopoglądu, ról w rodzinie, wartości itd. Tego rodzaju »odziedziczone« tendencje mogą z kolei wpłynąć na zachowanie dziecka, wybór partnera, wybór zawodu oraz na relacje z innymi ludźmi” (Polkowski, *Genogram...*). Zatem genogram może być pomocnym narzędziem w budowaniu planu pomocy dziecku. Jednak aby zebrane informacje służyły dobru dziecka i rodzinie, w zadanie to powinien być zaangażowany cały zespół interdyscyplinarny, zwłaszcza dla psychologowie i psychoterapeuci.

Zdaniem Marioli Raław „usługa opieki zastępczej zaczyna się od nieufności” (Raław, 2017, s. 151) wobec rodziców naturalnych dziecka, którzy są postrzegani jako niewiarygodni w rolach rodzicielskich. Z kolei dla dziecka, które doświadczyło różnorodnych problemów oraz traum w dzieciństwie, umieszczenie w innej bądź obcej rodzinie powoduje zerwanie wcześniejszych relacji, a tym samym stawia dziecko w polu nieufności wobec nowych opiekunów. Izabela Górską przedstawia to w następujący sposób: „[...] samo umieszczenie dziecka w rodzinie zastępczej uruchamia trzy procesy: separację od rodziców biologicznych, przejście do rodziny zastępczej oraz włączenie się w nowy system rodzinny. Niezależnie od tego, jak

dobrze będzie przygotowane to przejście, zawsze będzie ono dla dziecka wydarzeniem niezwykle trudnym i traumatycznym” (Górska, 2011 s. 198).

Małgorzata Kościelska słusznie zauważa, że rodzina przyjmuje nie tylko dziecko, lecz także w pewnym stopniu rodzinę tego dziecka. Wizja jej poznania może wzbudzać różne uczucia, nawet gniewu czy lęku. Rodzina zastępcza może bowiem zakładać, iż rodzina naturalna to osoby, które dziecko skrzywdziły i zaniedbały, więc trudno będzie odbudować z nimi relacje. Pojawia się także świadomość — i związana z nią obawa — dotycząca genetycznych predyspozycji dziecka, dziedziczonych po zwykle mało znanych osobach. Dziedzictwo genetyczne kojarzy się z określonymi skłonnościami i ograniczeniami (Kościelska, 1999, s. 151—155). Zmierzenie się z przeszłością dziecka (odrzućcie przez rodziców biologicznych, przemoc, zaniedbania) jest bardzo ważnym elementem pracy z wychowankiem, zwłaszcza w celu przygotowania go do samodzielnego życia w stabilnym, bezpiecznym środowisku. Niestety jest to zadanie szczególnie trudne dla rodzin zastępczych spokrewnionych, które sprawują opiekę nad swoimi wnukami. Dziadkowie własną córkę lub własnego syna, będących ich biologicznymi dziećmi, często przedstawiają w dobrym świetle, nie zachowując sprawiedliwego i jasnego przekazu wobec wnuków. W związku z tym dziecko w sytuacji konfliktu lojalnościowego często ma dylematy, a nawet reaguje nieodpowiednim zachowaniem.

Należy pamiętać, że rola pieczy zastępczej wynikająca z zasady pomocniczości pełni funkcję kompensującą względem rodziny naturalnej dziecka. Jednakże, jak zauważa Raław, relacyjny charakter rodzinnej opieki zastępczej jako usługi społecznej ma cechy hybrydy, gdyż powstaje jako „mieszanka więzi i relacji (opartych na wymianie równych wartości) [...] to pochodna pracy więzi (traktowania społecznych powiązań jako narzędzia osiągnięcia celu — »naprawy« rodziny). W tym kontekście międzyludzkie powiązania — na potrzeby systemu (polityki społecznej) — muszą być poddane standaryzacji i formalnej kontroli, a monitorowanie usługi dotyczy nie tylko wykonania czynności »obsługi« dziecka, lecz także jakości oraz trwałości nawiązywanych z nim relacji” (Raław, 2017, s. 132—133). Innowacyjne podejście będzie polegało na zmianie relacji pomiędzy opiekunem zastępczym a wychowankiem z opiekuńczej na wspierającą. Rodzic zastępczy w relacji z wychowankiem przyjmuje rolę przewodnika, a nie osoby wyřeczającej czy kontrolującej. W wyniku tego przesunięcia następuje zmiana z modelu opiekuńczego na model kompensacyjny.

Kolejnym wskazaniem może być wypracowanie pewnego rodzaju narzędzia, które umożliwi kontynuowanie relacji usamodzielnianych wychowanków z organizatorem/koordynatorem pieczy zastępczej, aby móc stworzyć sieć wsparcia. Myślę, że usamodzielnieni wychowankowie mogą stać się potencjalnymi doradcami na drodze usamodzielnienia następnych pokoleń. Ich doświadczenie i wskazówki pozwolą także na budowanie efektywnych programów pracy.

Przedsiębiorczość społeczna

Współczesny młody człowiek, doświadczający różnorodnych zmian społecznych, powinien kształtować w sobie umiejętności przedsiębiorcze, które pozwolą na zaspokajanie oraz kompensowanie potrzeb w różnych warunkach życiowych. Mirosława Marody podkreśla, że obecnie przywiązuje się większą wagę do pracy emocjonalnej, koncentracji na własnej osobie (o mnie, we mnie, przeze mnie) w bardzo egoistycznym nastawieniu, a także do popularyzacji i umasowienia terapii. Zdaniem Marody współcześnie człowiek zastępuje sobie wspólnoty realne rzeczywistością wirtualną, co niestety prowadzi do uprzedmiotawiania relacji interpersonalnych. Ponadto „zwrotnie pogłębia to [...] deficyt umiejętności społecznych, zwłaszcza że socjalizacja do przedmiotów — choć może właściwsze byłoby tu powiedzenie: przez przedmioty — sprzyja przenoszeniu charakterystycznej dla ich użytkowania instrumentalnej postawy na relacje z ludźmi” (Marody, 2015, s. 179). Niestety takie powiązania nie budują trwałych wspólnot opartych na silnych więziach, z którymi jednostka identyfikuje się całościowo i dzięki którym może doświadczać poczucia bezpieczeństwa oraz stabilności. Przynależności sieciowe charakteryzują się tym, że są fragmentaryczne i incydentalne, a zatem nie niosą ze sobą poczucia pewności, zaufania i prawdziwej pomocy.

Źródłem postawy przedsiębiorczej jest niewątpliwie środowisko wychowawcze, w którym człowiek dorasta, jak również przekazywany system wartości. Zatem jednym z głównych zadań wychowawczych w rodzinnej pieczy zastępczej powinno być skłanianie młodego człowieka do wyznaczania sobie konkretnych celów, świadomego planowania czasu, pozytywnego myślenia, kształtowania skutecznej motywacji, a także wiary w swoje możliwości i umiejętności (Bieniok, 2007, s. 226—227).

Nabywanie przez człowieka umiejętności przedsiębiorczych daje mu możliwość aktywnego uczestniczenia w otoczeniu, w którym się znajduje. Pozwala na zrozumienie działających w tym otoczeniu mechanizmów, co z kolei stwarza możliwość lepszego przystosowania się oraz oddziaływania na nie. Zmiany, które zachodzą w otoczeniu, należy wykorzystać jako szanse do realizacji własnych celów (Wachowiak, 2007, s. 146). Kształtowanie postaw przedsiębiorczych wśród młodych ludzi powinno skupiać się na umiejętności rozwiązywania problemów, twórczym myśleniu, a także otwartości.

Odwołując się do tzw. dobrych praktyk, czyli innowacyjnych programów skutecznie wspierających dzieci umieszczone w opiece zastępczej, warto przedstawić działalność Gdańskiej Fundacji METAPOMOC (<https://metapomoc.pl/nasi-mento-ry/> [dostęp: 23.12.2020]). Jej celem jest edukowanie młodych ludzi oraz rozwijanie samodzielności i kompetencji do podejmowania świadomych wyborów w dorosłym życiu. Ciekawym elementem działalności fundacji jest autorski program, który zachęca do podjęcia procesu mentorskiego w pieczy zastępczej. Autorzy

rekomendują poszukiwanie mentorów — osób towarzyszących wychowankom, które mogą podzielić się swoim doświadczeniem i wiedzą. Dzięki lokalnym przedsiębiorcom, pasjonatom czy menadżerom młodzi ludzie mają szansę rozbudzić własną motywację do rozwoju. Wszechstronna współpraca z innymi fundacjami, stowarzyszeniami, a także z sektorem prywatnych przedsiębiorców może skutecznie wspomóc młodych ludzi u progu dorosłego życia.

Jak wynika z kontroli przeprowadzonej przez NIK w 2014 roku, Indywidualny Program Usamodzielnienia (IPU) nie powinien być wyłącznie konieczną formalnością stanowiącą podstawę do przyznawania świadczeń na mocy ustawy o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej. Zaleca się, aby dokument był spersonalizowany w celu zaplanowania przyszłości w oparciu o umiejętności, zdolności, możliwości rozwojowe i zawodowe konkretnego wychowanka. Jak zauważono podczas przeprowadzania kontroli, dodatkową barierę stanowi brak jednolitego wzoru IPU w ustawie, wobec czego każde powiatowe centrum pomocy rodzinie opracowało własny wzór. Dlatego rekomendacje skupiają się na udoskonalaniu przepisów dotyczących konkretnego wzoru dokumentu, a także umożliwianiu cyklicznych ocen postępów w realizacji zaplanowanych działań (*Pomoc w usamodzielnianiu się...*, 2014, s. 35—36).

Wobec powyższych informacji rekomenduje się również rozwijanie postaw przedsiębiorczych — poprzez kreatywność, dzięki pobudzaniu do podejmowania ryzyka, planowania określonych przedsięwzięć i osiągnięcia zamierzonych celów. Należy także pielęgnować samodzielność bazującą na trwałych wartościach przekazywanych przez opiekunów zastępczych. Oferowane wsparcie może mieć formę m.in. doradztwa zawodowego lub kursów zawodowych, staży zawodowych, grup wsparcia lub spotkań, podczas których usamodzielniani mogliby spotykać się i rozmawiać z osobami znajdującymi się w podobnej sytuacji życiowej, jak również szkoleń z zakresu mechanizmów związanych z zarządzaniem własnymi finansami (nawiązanie współpracy z instytucjami bankowymi i prywatnymi inwestorami, wyrobienie nawyków związanych z opłacaniem rachunków — tzw. domowy biznesplan). Bardzo ważnym praktycznym aspektem będzie także wskazanie do organizowania szkoleń dotyczących załatwiania spraw formalnych, np. związanych z korzystaniem z usług ochrony zdrowia, złożeniem zeznania podatkowego czy wyrobieniem dokumentów (np. dowodu osobistego).

Profesjonalizacja pieczy zastępczej

Temat profesjonalizacji opiekunów zastępczych ma zasięg ogólnopolski. Przemiany opieki zastępczej w Stanach Zjednoczonych oraz Wielkiej Brytanii

rozpoczęły kontraktowanie zadań publicznych w zakresie pomocy społecznej, dlatego obecnie rekrutacją oraz wsparciem rodzin zastępczych zajmują się prywatne agencje. Taki trend budzi wiele kontrowersji, głównie z powodu motywacji do podjęcia się roli rodzica zastępczego, która wykonywana jest na styku sfery publicznej oraz prywatnej. Pierwotnie zasadnicza motywacja do pomocy miała charakter wolontariackiej działalności pomocowej. Dlatego w opinii niektórych badaczy profesjonalizacja zawodu opiekuna zastępczego może stanowić pewnego rodzaju zagrożenie (Skalec, 2019, s. 29—31).

Agata Skalec zdefiniowała profesjonalizację „jako proces zwiększenia przywilejów dla zawodowych rodziców zastępczych (wyższe wynagrodzenie, większa autonomia w działaniu, partnerska współpraca z instytucjami publicznymi, wzrost prestiżu społecznego), ale i wymagań wobec nich (szczególnie dysponowanie specjalistyczną wiedzą i umiejętnościami pracy z dziećmi z różnego rodzaju obciążeniami), które zapewnią jakość sprawowanej opieki” (Skalec, 2019, s. 29). W jej ocenie prowadzone przez państwo polskie działania w tym zakresie są niewystarczające i niespójne.

Należy podkreślić, że rekomendacja profesjonalizacji pieczy zastępczej dotyczy roli opiekuna zastępczego podejmowanej nie jako zawód, lecz jako misja. Trzeba pamiętać o tym, „żeby opieka oferowana dzieciom była skuteczna, zapobiegała dziedziczeniu biedy i transmisji niekorzystnych wzorów życia rodzinnego, powinna spełniać kryteria dobrej jakości i na każdym etapie ingerencji w życie dziecka mieć na uwadze jego dobro, edukację i konstruktywny udział w życiu społecznym. Oznacza to uwzględnienie jego związków z rodziną, ale w przypadku wyraźnego konfliktu interesów rodziny i dziecka — wybór najwyższego interesu dziecka” (Kolakiewicz, 2019, s. 15).

Jedną ze zmian w znowelizowanej ustawie jest wprowadzenie zawodu koordynatora rodzinnej pieczy zastępczej. Nowość polega na oddzieleniu koordynatorów od udziału w postępowaniach administracyjnych — związanych czy to z pomocą dla rodzin, czy z kosztami ponoszonymi przez rodziców biologicznych za pobyt dzieci w rodzinach zastępczych. W założeniu ustawodawcy koordynator ma być postrzegany nie jako urzędnik pełniący funkcję kontrolną, ale jako osoba towarzysząca rodzinie i wychowankowi (Gebel, 2017, s. 260). Wobec wprowadzonych zmian ustawodawca określa także, że koordynator powinien podnosić swoje kwalifikacje i umiejętności.

Profesjonalizacja zawodu koordynatora pozwala na systemowe podejście do rozwiązywania różnych trudności. Także zespoły ds. oceny sytuacji dziecka umożliwiają interdyscyplinarną współpracę z innymi przedstawicielami profesji pomocowych. Niezależnie od tego nadal brakuje współpracy z sądem, a także pracownikami służb — policji i straży miejskiej. Zaleca się zatem organizowanie szkoleń oraz przygotowywanie materiałów informacyjnych dla pracowników sądów, ośrodków pomocy społecznej i innych instytucji, które działają na rzecz rodzin zastępczych,

ich wychowanków oraz rodzin biologicznych. Można stwierdzić, że istnieje konieczność wskazania takich kierunków usprawnień, które będą służyły rodzinie i wychowankowi. Poza półroczną oceną sytuacji dziecka warto organizować częstsze spotkania interdyscyplinarnych zespołów złożonych z przedstawicieli instytucji podejmujących pracę na rzecz rodziny i usamodzielnianego wychowanka, zwłaszcza w sytuacji wieloprotblemowej.

Doskonalenie profesjonalizacji opieki zastępczej poprzez zapewnienie wsparcia specjalistów wymaga nieustannego rozwoju. Wydaje się, że rodziny zastępcze spokrewnione powinny być objęte dodatkowymi szkoleniami, mającymi na celu podnoszenie ich kompetencji wychowawczych. Na podstawie zasygnalizowanych barier w usamodzielnieniu sugeruje się następujące zakresy tematyczne: szkolenia mające na celu podwyższanie umiejętności radzenia sobie z deficytami dziecka (ich rozpoznanie, kompensacja oraz profilaktyka), a także szkolenia z zakresu komunikacji interpersonalnej i międzypokoleniowej.

Równocześnie dostrzega się niewystarczającą promocję rodzicielstwa zastępczego. Można stwierdzić, iż powszechna wiedza dotycząca rodzicielstwa zastępczego jest niepełna, często oparta na stereotypach bądź negatywnych obrazach przekazywanych w mediach. Dlatego rekomenduje się zorganizowanie szerokiej kampanii edukacyjnej i promocyjnej upowszechniającej ideę rodzicielstwa zastępczego, zwłaszcza na płaszczyźnie lokalnej społeczności. W ramach realizacji działań promocyjnych zaleca się wykorzystanie różnorodnych środków promocyjnych, m.in. współpracę z innymi organizacjami pozarządowymi, instytucjami kościelnymi, a w dobie ogromnej informatyzacji, organizowanie spotkań i konferencji online. Uważam, że autentyczne świadectwo rodziny zastępczej, a także wychowanka może uwiarygodnić przekaz i stanowić dla innych zachętę. Również usamodzielnieni wychowankowie mogą przyczynić się do promowania rodzicielstwa zastępczego poprzez udział w lokalnych audycjach radiowych bądź telewizyjnych, a także w prasie. Poprzez zaangażowanie, aktywny udział wychowanka można skutecznie podnosić świadomość społeczną, a tym samym rozszerzać ideę rodzin zastępczych.

Podsumowanie

Potrzeba wielowymiarowego wsparcia w procesie usamodzielnienia staje się niezwykle istotna w przypadku wychowanków pieczy zastępczej. System wsparcia, którego skuteczność mierzona jest głównie przez formy zabezpieczenia materialnego, powinien charakteryzować się większą elastycznością w odpowiedzi na indywidualne potrzeby podopiecznych. Interdyscyplinarne wsparcie wymaga podmio-

towego traktowania wychowanka oraz autentycznego i świadomego angażowania go w proces usamodzielnienia.

Obecnie funkcjonujący model procesu usamodzielnienia stanowi o współdziałaniu pewnych czynników, tj. obowiązujących przepisów ustawowych, dobrych praktyk wypracowanych przez organizatora rodzinnej pieczy zastępczej oraz współpracy z organizacjami pozarządowymi. Aby zwiększyć efektywność i skuteczność procesu usamodzielnienia, potrzebne są dalsze badania naukowe z zakresu socjologii, polityki społecznej, pedagogiki i psychologii, które umożliwią teoretyczne i praktyczne wypracowanie rozwiązań konkretnych problemów społecznych. Przyjrzenie się procesowi usamodzielnienia z perspektywy byłych wychowanków rodzin zastępczych z pewnością nie tylko wzbogaci dyskurs naukowy, lecz także pozwoli na budowanie efektywnych programów pracy.

Niniejsze zaprezentowanie kierunków rekomendacji może stanowić podstawę do dalszych badań i naukowo-praktycznych poszukiwań ukierunkowanych na wskazanie interdyscyplinarnych rozwiązań dotyczących profesjonalno-systemowego wsparcia wychowanka w pieczy zastępczej.

Bibliografia

- Abramowicz M., Strzałkowska A., 2014: *Upragniona i nieznośna dorosłość*. Gdańsk: Gdańska Fundacja Innowacji Społecznej.
- Bieniok H., 2007: *Kształtowanie postaw przedsiębiorczych młodzieży w rodzinie, szkole i uczelni*. W: *Kształtowanie postaw przedsiębiorczych a edukacja ekonomiczna*. Red. P. Wachowiak, M. Dąbrowski, B. Majewski. Warszawa: Fundacja Promocji i Akredytacji Kierunków Ekonomicznych, s. 224—235.
- Brózda Ł., 2017: *Podmiotowość w wychowaniu — perspektywa personalistyczna*. „Kultura — Przemiany — Edukacja”, t. 5, s. 154—166.
- Cichoński R., 2003: *Podmiotowość w społeczeństwie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Dubas E., 2017: *O podmiotowości w kontekście pedagogicznym*. „Edukacja Dorosłych”, nr 2, s. 21—36.
- Dubis M., 2015: *Aktywność podmiotowa wychowanka w procesie usamodzielniania*. W: *Pieczą zastępczą. Od wsparcia do usamodzielnienia*. Red. M. Dubis, W. Kowalski. Lublin: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Ekonomii i Innowacji, s. 185—202.
- Gebel T., 2017: *Koordynatorzy rodzinnej pieczy zastępczej wobec zawodowych zagrożeń*. „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Vol. 30, No. 4, s. 259—268.
- Golczyńska-Grondas A., 2016: *Chybotliwa łódź. Losy wychowanków placówek opiekuńczo-wychowawczych. Analiza socjologiczna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Górska I., 2011: *Rodzina zastępcza w perspektywie więzi emocjonalnych — relacje dziecko — rodzice zastępczy — rodzice biologiczni*. W: *Rodzinne formy opieki zastępczej. Teoria i praktyka*. Red. A. Roguska, M. Danielak-Chomać, B. Kulig. Warszawa—Siedlce: Stowarzyszenie SOS Wioski Dziecięce w Polsce, Fundacja na Rzecz Dzieci i Młodzieży „Szansa”, s. 191—202.
- Juros A., Biały A. 2010: *Lepsze jutro. Diagnoza sytuacji osób opuszczających rodziny zastępcze i placówki opiekuńczo-wychowawcze na Lubelszczyźnie*. Lublin. Publikacja wykonana w ramach projektu: „Lepsze jutro”, współfinansowanego przez Unię Europejską w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego, Priorytet VII Promocja integracji społecznej.
- Kolankiewicz M., 2019: *Efekty zmian w systemie pieczy zastępczej w latach 2012—2017*. „Polityka Społeczna”, nr 2, s. 12—18.
- Kościelska M., 1999: *Pomoc rodzicom adopcyjnym w przezwyciężaniu kryzysów tożsamości*. W: *Adopcja. Teoria i praktyka*. Red. K. Ostrowska, E. Milewska. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej MEN, s. 151—155.
- Majchrzak K. et al., 2020: *ABC Mentoringu w pieczy*. Gdańsk: Fundacja METAPOMOC.
- Marody M., 2015: *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Mudrecka I., 2006: *Samodzielność*. W: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*. Red. J.M. Śnieciński. T. 5. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak, s. 596—597.
- Nollan K.A., 2000: *What Works In Independent Living Preparation for Youth in Out-of-home Care*. In: *What Works in Child Welfare*. Washington: CWLA Press, s. 195—201.
- Polkowski T., 2019: *Droga do marzeń. Podręcznik dla usamodzielnianych wychowanków pieczy zastępczej i opiekunów usamodzielnienia*. Szczecin: Wydawnictwo Pomorze Zachodnie.
- Polkowski T.: *Genogram jako narzędzie pracy z rodzinami*. http://www.sosdlarodziny.com/images/sos/materialy_dla_uczestnikow/E-learning_INTERMENTORING_PANEL_I_cz.1_materialy_dla_uczestnikow.pdf [dostęp: 10.10.2021].
- Pomoc w usamodzielnianiu się pełnoletnich wychowanków pieczy zastępczej. Informacja o wynikach kontroli*, 2014. KPS-4101-001-00/2014. Nr ewid. 189/2014/P/14/45/KPS. Warszawa. <https://www.nik.gov.pl/plik/id,7849,vp,9839.pdf> [dostęp: 10.05.2020].
- Raław M., 2017: *Zinstrumentalizowane rodzicielstwo. Rodziny zastępcze — między usługą a odruchem serca*. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit.
- Radzewicz-Winnicki A., 2008: *Pedagogika społeczna w obliczu realiów codzienności*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Skalec A., 2019: *Profesjonalizacja rodzinnej pieczy zastępczej — przesłanki i bariery*. „Polityka Społeczna”, nr 2, s. 29—34.
- Sztompka P., 2007: *Socjologia zmian społecznych*. Kraków: Znak.
- Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 r. o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej (Dz.U.2018.0.998 t.j.).

Uwarunkowania rozwoju rodzicielstwa zastępczego w regionie łódzkim, 2013. Raport z badania. Łódź.

Wachowiak P., 2007: *Kształtowanie umiejętności przedsiębiorczych*. W: *Kształtowanie postaw przedsiębiorczych a edukacja ekonomiczna*. Red. P. Wachowiak, M. Dąbrowski, B. Majewski. Warszawa: Fundacja Promocji i Akredytacji Kierunków Ekonomicznych, s. 146—152.

Źródła internetowe

<https://aa24.pl/pl/informacje-o-aa/kim-jestesmy> [dostęp: 15.12.2021]

<https://fundajakorale.org/> [dostęp: 21.09.2021]

<https://metapomoc.pl/> [dostęp: 15.12.2021]

<https://metapomoc.pl/nasi-mentorzy/> [dostęp: 23.12.2020]

<https://www.ekonomiaspoleczna.gov.pl/Zasady,tworzenia,programow,wspolpracy,402.html#Wst%C4%99p> [dostęp: 21.09.2021]

RECENZJA



Julita Makaro

Uniwersytet Wrocławski

 <https://orcid.org/0000-0002-2589-0519>

Recenzja książki Marcina Dębickiego i Radosława Zenderowskiego pt. *Dlaczego Cieszyn (nie) jest stolicą Europy Środkowej? Idiosynkratyczne mniemania o charakterze miasta*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2021, ss. 248

W literaturze dotyczącej miast podzielonych niewiele znajdziemy opracowań ujmujących obie części miasta, w niektórych publikacjach są one ze sobą porównywane — ale z zachowaniem, a nawet podkreśleniem ich odrębności. W omawianym przypadku Autorzy patrzą na Cieszyn jak na jedno miasto, choć oczywiście dostrzegają i analizują jego odmienności wynikające z ponad stuletniej już historii funkcjonowania jako Cieszyn i Czeski Cieszyn. Czynią to nieco arbitralnie i ze swadą: „Tylko u nas — ogłaszamy więc niczym rolnik zachwalający na targowisku swój stragan — Cieszyn i Czeski Cieszyn tworzą środkowoeuropejską jednię, i to bez jednego wystrzału, gwałtów, kłótni, protestów!” (s. 10), ale jest to uzasadnione konceptem, jaki przyświecał powstaniu książki — spojrzenie na Cieszyn z perspektywy środkowoeuropejskiej.

Autorzy podkreślają subiektywną perspektywę swojej opowieści i wpisują ją w ramy autoetnograficznego podejścia do analizowanej rzeczywistości miejskiej, która jest traktowana konstruktywistycznie. Zatem więcej znajdziemy tu rozważań o niematerialnych aspektach funkcjonowania miasta albo o niematerialnych korelatkach obiektów w nim się znajdujących. O przyjętych założeniach i ich uzasadnieniu czytelnik przeczyta w dwóch pierwszych rozdziałach: *Inspiracje teoretyczne*

i metodologiczne oraz *Miasto w ujęciu społecznym* i dowie się, że książka stanowi osobiste ujęcie swoistego „mikropolis”, jakim Cieszyn jest dla Autorów.

Monografia nie jest oparta na badaniach wykorzystujących dane zastane lub wywołane, lecz na faktach, analizach i interpretacjach piszących, co niesie ze sobą ryzyko anegdotyczności narracji, za sprawą braku empirycznych weryfikacji wielu tez i egzemplifikacji — pewnie dlatego tak dużo miejsca poświęcono wytłumaczeniu nietuzinkowego podejścia do tematu (jednocześnie należy zaznaczyć, że Autorzy postulują podjęcie badań mogących zweryfikować trafność prezentowanych ustaleń). Przyjmując subiektywny punkt widzenia, Dębicki i Zenderowski nie zrezygnowali z porządkowania swoich poszukiwań środkowoeuropejskiej tożsamości miasta i napisali książkę mającą bardzo formalną strukturę: metodologiczne uzasadnienie miejsca badacza w terenie, teoretyczne uzasadnienie rozumienia miasta i środkowoeuropejskości, czyli głównych pól semantycznych zgłoszonych w tytule, i wreszcie opis i analiza przedmiotu zainteresowania.

„Narracyjne wskrzeszenie figury jednego Cieszyna” jest zabiegiem funkcjonalnym, gdyż pozwala na bardziej uniwersalne rozstrzygnięcia, przy czym Autorzy zaczynają od zakreslenia kontekstu swoich analiz, poprzez omówienie faktów dotyczących miasta, które przedstawiają w rozdziale *Cieszyn: różne czasy, różne statusy*. Rozdział III ma w dużej mierze charakter historyczny i w części odnosi się do sytuacji, gdy Cieszyn nie tylko jako imaginacja stanowił jedność. Omówiono również okres po podziale miast, w tym ostatnie trzy dekady, nadal oba Cieszyny traktując jako „jednię” — ale skoro to ćwiczenie „z imaginacji”, to jest to chyba uzurpatorstwo intelektualnie uprawnione. Jednych, rzeczników integracji, zapewne ta koncepcja zachwyci, u innych może budzić zdziwienie, a nawet i oburzenie (być może dlatego Autorzy kokietowali, by mieszkańcy do książki nie sięgali).

Europie Środkowej poświęcono cały rozdział i można uznać, że znajdziemy w nim zarówno autorskie podejście do tej koncepcji Dębickiego i Zenderowskiego, jak i systematyczne podsumowanie dyskusji toczonej wśród specjalistów różnych dyscyplin.

Rozdział V pt. *Środkowoeuropejskość Cieszyna — rozważania o charakterze miasta* nie tylko pod względem formalnym, z racji zobowiązania złożonego w tytule publikacji, lecz także z uwagi na pomieszczone tu rozważania uznać można za najwartościowszy w całej publikacji. Pozwala poznać miasto w różnych jego odsłonach. Znajdujące miejsce w świadomości mieszkańców wyobrażenia o mieście Autorzy nazywają jego: *eposem* (wskazują trzy sposoby ujmowania historii miasta: epos polsko-cieszyński, czesko-cieszyński oraz separatystyczny); *genosem* (ujmowanym w dwójnasób: jako pielęgnowany „tustelanizm”, polegający na pozytywnym waloryzowaniu wielopokoleniowego przywiązania i „zasiedzenia” miasta, oraz jako pamięć o ważnych dla lokalnej tożsamości postaciach); *logosem* (wyrażającym się poprzez obecność gwary i estymy, jaką darzone jest słowo pisane); *etossem* (budowanym przez uznawane za wyjątkowo ważne dla miasta fenomeny: kult

stelanizmu, spędzanie wolnego czasu w kawiarniach, zrzeszanie się lub umieszczanie w witrynach *tableau* na koniec roku szkolnego itd.); *toposem* (zdominowanym przez waloryzowanie granicy, tak państwowej, przebiegającej Olzą, jak i tej dzielącej Europę Środkową, między I Rzeczpospolitą a Królestwa Węgier i Cesarstwa Austrii). To rozdział pełen egzemplifikacji, który pozwala niemal „smakować” istotę, oryginalność i specyfikę Cieszyna.

Skoro na początku na ścianie zawisła strzelba z pytaniem o uprawnienie tezy o stołecznej roli Cieszyna w Europie Środkowej, to na koniec aktu powinna wystrzelić, i tak się faktycznie dzieje, choć to podsumowanie — w stosunku do narracji głównej w książce — bardzo syntetyczne, ale systematycznie rozprawiające się ze wszystkimi kryteriami, jakie takowa stolica powinna posiadać. W rozdziale VI pt. *Czy Cieszyn jest stolicą Europy Środkowej?* Autorzy skłaniają się do pozytywnej odpowiedzi na postawione pytanie, ale też w publikacji przedstawili tyle danych, przemyśleń i interpretacji, że czytelnik może dojść do odmiennego wniosku. Nie poprzestają przy tym na tak optymistycznej konkluzji, lecz dostrzegają innych kandydatów do tego miana oraz potencjalną fasadowość idei, która może być zredukowana do sfery marketingu.

Lektura inspiruje ponadto do bardziej uniwersalnych refleksji — po pierwsze, należy w niej dostrzec ważny głos w dyskusji na temat kultury polskiej, jej homogeniczności i oczywistości tego przekonania. Monografia pokazuje, jak różnie kształtuje się pamięć narodowa i że kanon wyznaczany przez Warszawę nie jest podzielany przez wszystkich Polaków — np. cieszynian albo Górnolązaków, którym czasem trudno odnaleźć siebie na łamach szkolnych podręczników do historii. Po drugie, za ważne uznać trzeba wyłaniającą się z kart książki tezę o niedokończonych polsko-czeskiej rozmowie o wspólnej XX-wiecznej historii, co lokalnie sprawia problemy, a centralnie nie wydaje się definiowane jako wyzwanie. A przecież doświadczenie trudnego przepracowywania relacji polsko-niemieckich albo polsko-ukraińskich powinno już nauczyć, że w świadomości społecznej kwestie te trwają i same z siebie nie znikną.

Publikacja powstała jako owoc wielkiej uwagi, jaką Autorzy darzą Cieszyn, co znajduje odzwierciedlenie nie tylko pod postacią rozległej wiedzy dotyczącej miasta, lecz także w formie swoistej czułości, z jaką podchodzą do tematu. Tak odczytać można wyróżniający się zacięciem etnograficznym apendyks — widać w nim silne piętno osobistych upodobań i fascynacji Autorów. Mimo że monografia pisana była zapewne przy biurkach, w gabinetach domowych albo uniwersyteckich, to jej zawartość, tezy, koncepcje, tytułowe mniemania dojrzały niewątpliwie przez lata w takich miejscach jak opisany w dodatku bar Kurczak albo środkowoeuropejska kawiarnia — charakterystycznych dla jednego Cieszyna instytucjach.



Magdalena Sobocińska

Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu

 <https://orcid.org/0000-0002-5231-2511>

Recenzja wchodzącej w skład serii Transcarpathica pracy zbiorowej pod redakcją dra hab. Łukasza Wróblewskiego, prof. AWSB pt. *Polsko-czeska współpraca transgraniczna w świetle wyzwań pandemicznych i postpandemicznych* (tom VIII)

Przedmiotem recenzji jest praca zbiorowa pod redakcją dra hab. Łukasza Wróblewskiego, prof. AWSB pt. *Polsko-czeska współpraca transgraniczna w świetle wyzwań pandemicznych i postpandemicznych*, która powiększa dorobek ceniowej i potrzebnej serii Transcarpathica. Prowadzenie badań w zakresie polsko-czeskiej współpracy transgranicznej jest niezwykle istotne nie tylko z poznawczego, lecz także aplikacyjnego punktu widzenia. Upowszechnianie wyników rozpoznania naukowych dotyczących tego obszaru powinno przełożyć się na realizację celów funkcjonowania euroregionów, w tym na pogłębianie partnerstwa i współpracy w wielu obszarach życia społeczno-gospodarczego, lepsze wykorzystanie szans rozwojowych dzięki synergicznemu podejściu do zasobów, a także na wypracowanie efektywnych mechanizmów transgranicznej ochrony środowiska naturalnego, co jest szczególnie istotne w kontekście wdrażania założeń koncepcji zrównoważonego rozwoju. Jednocześnie należy zauważyć, że badania polsko-czeskiej współpracy transgranicznej cechują się dużą złożonością, gdyż wymagają przyjmowania interdyscyplinarnej perspektywy i uwzględnienia w procesie badawczym nie tylko aktualnych uwarunkowań lokalnych, lecz także czynników związanych z historią, kulturą oraz stosunkami polityczno-gospodarczymi między państwami. Warto dodać,

że prowadzenie pogłębionych analiz i formułowanie wartościowych wniosków uwarunkowane jest posiadaniem przez badaczy odpowiednich kompetencji i wrażliwości kulturowej.

Ponadto bardzo wysoko należy ocenić ukierunkowanie omawianej pracy zbiorowej na problemy i wyzwania w zakresie współpracy transgranicznej związane z pandemią koronawirusa, gdyż stanowi to nowy oraz istotny kontekst dotyczący tej współpracy, wymagający rozpoznań naukowych. Prezentowany tom pod redakcją Łukasza Wróblewskiego wyróżnia się zatem walorem nowości. Pandemia COVID-19 stanowiła znaczące wyzwanie dla systemów opieki medycznej, ale również dla gospodarek wszystkich krajów. W kontekście podjętej przez Autorów problematyki w szczególności należy wskazać na wywołane pandemią trudności w obszarze organizacji życia zbiorowego, funkcjonowania usług, w tym usług publicznych, oraz administracji na szczeblu lokalnym, regionalnym i centralnym. Pandemia koronawirusa zmieniła sposób działania wielu podmiotów rynku, tworząc wyzwania, którym sprostanie wymagało wypracowywania mechanizmów pozwalających na synergię ludzkiego talentu i technologii jako kluczowych zasobów stanowiących podstawę funkcjonowania i utrzymania relacji z podmiotami otoczenia. Była to próba dla szeroko rozumianej komunikacji społecznej, związana z wieloma obawami, a także test na zaufanie do ludzi i instytucji, jak również solidarność i współodczuwanie. O dialektycznym charakterze skutków pandemii świadczy to, że z jednej strony wiele podmiotów rynku w bardzo dotkliwy sposób odczuło jej negatywne konsekwencje i znalazło się w sytuacji określanej jako negatywny szok popytowy, a z drugiej strony podmioty, które zareagowały proaktywnie, pogłębiły relacje z dotychczasowymi odbiorcami i niejednokrotnie pozyskały nowych klientów. Równie istotne jest to, że każdy kryzys, w tym także o charakterze epidemiologicznym, jest swoistym testem dla ludzkości i człowieczeństwa, pozwalającym sprawdzić funkcjonowanie różnego rodzaju procesów związanych z zarządzaniem organizacjami. Znamienne jest też to, że tego typu wydarzenia mogą być źródłem innowacji w ramach procesu zarządzania wartością dla odbiorcy. Jednocześnie — jak wskazał Redaktor omawianej pracy zbiorowej — nieprzezwykłe wcześniejsze problemy, ujawniające się m.in. w obszarze transgranicznego transportu, czy też bariery biurokratyczne dały o sobie znać, utrudniając współpracę na rzecz walki z pandemią.

Omawiana publikacja zawiera bardzo dobrze przygotowany przez Redaktora wstęp oraz sześć opracowań, które prezentują wysoki poziom merytoryczny. Tom rozpoczyna posiadające wartości poznawcze oraz aplikacyjne opracowanie Joanny Kurowskiej-Pysz, w którym na podstawie wyników zrealizowanych badań jakościowych ukazano problemy współpracy transgranicznej jednostek opieki zdrowotnej na pograniczu polsko-czesko-słowackim w okresie pandemii COVID-19. Walorem tego tekstu są zidentyfikowane przez Autorkę bariery tej współpracy oraz uwarunkowania jej rozwoju po ustaniu pandemii.

Duża jest również wartość drugiego opracowania, w którym Hana Štverková, Katarzyna Czerná, Oldřich Hájek oraz Michal Pohludka przedstawiają wpływ wywołanych pandemią COVID-19 zmian makrootoczenia na funkcjonowanie małych i średnich przedsiębiorstw w Czechach oraz w Polsce. Wysoce pozytywnie należy ocenić to, że Autorzy do analizy zmian zastosowali wskaźnik płacy minimalnej, płacy średniej oraz stopy bezrobocia.

Kolejne opracowanie dotyczy strategii rozwoju Euroregionu Śląsk Cieszyński jako narzędzia realizacji celu Europejskiej Współpracy Terytorialnej w ramach polityki spójności Unii Europejskiej na lata 2021—2027. Autor — Marek Olszewski — w swoim interesującym tekście ukazuje Europejską Współpracę Terytorialną jako cel polityki spójności na lata 2021—2027 i jej strategiczny wymiar, a następnie dokonuje przeglądu strategii rozwoju Euroregionu Śląsk Cieszyński.

Z kolei czwarte opracowanie, przygotowane przez zespół badawczy w składzie: Ingrid Majerová, Irena Szarowská, Radim Dolák, Marian Lebedzik, Tomáš Pražák, Jarmila Šebestová, dotyczy kwestii związanych z zadłużeniem jednostek samorządu terytorialnego w Czechach, w tym problemu rosnącego szczególnie w okresie pandemii COVID-19 zadłużenia gmin w województwie morawsko-śląskim. Pozytywnie należy ocenić to, iż Autorzy wskazują na narzędzia służące do monitorowania zadłużenia i płynności finansowej jednostek samorządu terytorialnego, które znajdują zastosowanie w zarządzaniu gminą.

Następne ujęte w prezentowanym zbiorze opracowanie, autorstwa Łukasza Wróblewskiego, zostało poświęcone modelowemu ujęciu kształtowania relacji na polsko-czeskim transgranicznym rynku usług kultury podzielonego granicą miasta. Jest to opracowanie naukowe przygotowane na bardzo wysokim poziomie merytorycznym. Jego struktura jest logiczna, a prowadzone rozważania mają pogłębiony charakter. Omawiany tekst ma tym większą wartość, że pandemia COVID-19 zmieniła sposób funkcjonowania również instytucji kultury. Duże jego walory wynikają z tego, iż przedstawiono w nim model optymalizacyjny wskazujący na działania, które powinny być realizowane przez instytucje kultury w celu skutecznego kształtowania długotrwałych relacji z odbiorcami oferty kulturalnej zamieszkałymi na obszarze podzielonego granicą państwową miasta.

Publikację zamyka opracowanie, którego autorami są: Hana Štverková, Michal Kozieł, Martina Krügerová oraz Michaela Petrová. Autorzy w pogłębiony sposób analizują wywołane pandemią COVID-19 zmiany w handlu zagranicznym w Czechach oraz Polsce, a także dokonują oceny wpływu pandemii na współpracę transgraniczną między państwami, na szczeblu zarówno centralnym, jak i wojewódzkim.

W podsumowaniu z uznaniem pragnę wskazać, że do atutów pracy zbiorowej pod redakcją Łukasza Wróblewskiego pt. *Polsko-czeska współpraca transgraniczna w świetle wyzwań pandemicznych i postpandemicznych* należy podjęcie w niej ważnej, aktualnej oraz w małym stopniu rozpoznanej problematyki, jak również — dzięki wysokiemu poziomowi merytorycznemu prowadzonych rozważań — poszerzenie

wiedzy o mechanizmach współpracy transgranicznej i jej uwarunkowaniach w dobie pandemii koronawirusa. Publikacja ta może stanowić dobry punkt wyjścia do realizacji kolejnych badań, w tym o charakterze empirycznym, dotyczących reakcji dostosowawczych różnych podmiotów polsko-czeskiego rynku transgranicznego i długofalowych zmian na tym rynku spowodowanych kolejnymi falami pandemii COVID-19, a także ich społecznych oraz gospodarczych skutków — w konsekwencji pozwalających na dokonanie bilansu polsko-czeskiej współpracy transgranicznej w czasie pandemii.

Mając na uwadze przedstawione walory poznawcze oraz aplikacyjne pracy zbiorowej pod redakcją Łukasza Wróblewskiego, aktualność jej tematyki, a także sposób i zakres prezentacji omawianych zagadnień, wyrażam głębokie przekonanie, że publikacja ta zainteresuje szerokie grono czytelników, w tym przedstawicieli nauki zajmujących się problematyką polsko-czeskiej współpracy transgranicznej, jak również decydentów odpowiedzialnych za pogłębianie współpracy między podmiotami funkcjonującymi na tym transgranicznym rynku.



Maria Banaś

Politechnika Śląska

 <https://orcid.org/0000-0003-1519-0903>

Literatura, historia i socjologia
Recenzja książki Marcina Gacka
Ukąszenie Monomacha. Konflikt pomiędzy
Rzeczpospolitą i Moskwą w latach 1648—1667,
Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”,
Katowice 2021, ss. 224

Książka Marcina Gacka *Ukąszenie Monomacha. Konflikt pomiędzy Rzeczpospolitą i Moskwą w latach 1648—1667* to, jak głosi podtytuł, studium socjologiczne z pogranicza wojny, literatury i polityki. Wojny, bo dotyczy prawie 20-letniego konfliktu zbrojnego pomiędzy Rzeczpospolitą a Rosją w XVII wieku, literatury — ponieważ materiałem badawczym stały się prace literacko-historyczne i — *last but not least* — polityki, gdyż autor analizuje sztukę rządzenia państwem, skuteczność działań przywódców i umiejętność przewidywania konsekwencji powziętych decyzji. Jest to zatem rozprawa interdyscyplinarna, w najlepszym tego słowa znaczeniu. Czytelnik otrzymuje pracę charakteryzującą się niewątpliwie analitycznym eklektyzmem, lecz mamy tu do czynienia z przedsięwzięciem przemyślanym i konstrukcyjnie spójnym. Gdy zaś wziąć pod uwagę nie tyle nawet socjologiczny, ile po prostu społeczny kontekst recenzowanej pracy, to wypada stwierdzić, że *Ukąszenie Monomacha* wpisuje się dobrze we wciąż aktualną, a zarazem wymagającą nowego spojrzenia problematykę zaniku w historycznej świadomości narodu i kulturze polskiej ważnych wydarzeń. Istotny jest też kontekst teoretyczny recenzowanego studium. Jak zaznaczył w opinii zamieszczonej na czwartej stronie okładki profesor Krzysztof Łęcki: „»Socjologia bez historii przypomina dekorację

w Hollywood: ogromne sceny, niekiedy świetnie namalowane, za którymi nie ma nikogo i niczego» — pisał Charles Tilly. Marcin Gacek w *Ukąszeniu Monomacha* podjął interesującą próbę wyjścia poza namalowane dekoracje”.

Materiałem badawczym książki stały się teksty pisarzy i historyków, w szczególności dzieło Ludwika Kubali *Wojna moskiewska 1654—1655* oraz jako uzupełnienie *Czarnecki na sejmie i wódz jesienno-zimowej wyprawy na Moskwę 1661/62* Karola Marcinkowskiego, opisujące konflikt pomiędzy Rzeczpospolitą a Moskwą w latach 1648—1667. Uzasadniając taki dobór źródeł, Gacek pisze: „Najważniejszym powodem wybrania do analizy socjologicznej tekstu Kubali są niezwykle plastyczne dla socjologa opisy nie tylko wydarzeń politycznych i działań militarnych, ale również środowiska społecznego” (Gacek, 2021, s. 54). Zatem to, co będzie Gacka szczególnie zajmowało w analizie, to nie kontekst powstania utworu literackiego, ale zaprezentowany w nim „świat przedstawiony”, będący przedmiotem badawczych eksploracji. Kwalifikacja taka nakłada na autora szczególnego rodzaju zobowiązanie — dzieło staje się środkiem wiodącym (poprzez interpretację) do poznania świata społecznego, a zastosowana perspektywa poznawcza umożliwia wyprowadzenie z niego reguł rządzących modelem rzeczywistości społecznej.

Gacek chce — po pierwsze — opisać mechanizmy polityczne i społeczne, które przesądziły o tym, że „wojna o wszystko, sarmacki odpowiednik II Wojny Punickiej; wojna o supremację w tej części Europy, demokracji z tyranią, o suwerenność, tożsamość” (Gacek, 2021, s. 29), pomimo licznych i obszernych opracowań historiograficznych, została praktycznie wyparta ze świadomości zbiorowej Polaków; a po drugie — docieka przyczyn, dla których „wojny polsko-rosyjskie są opisywane w podręcznikach szkolnych jako imperialistyczne mrzonki o podbiciu Moskwy, wciągające nas w wyniszczający konflikt, a nie podstawa realnej polityki” (Gacek, 2021, s. 34). Kardynalność tej wojny, przesądzającej o takim, a nie innym układzie sił w tej części Europy, jest przy tym dla Gacka nie do podważenia.

Na studium składa się pięć rozdziałów: I. *Socjologiczne tropy*, II. *Socjolog w świecie tekstu historycznego*, III. *Moskiewski potop — czas próby*, IV. *Utraczone zwycięstwa*, V. *Polityczne konsekwencje po samobójstwie Sarmatów*. Całość jest poprzedzona autorskim kalendarium opisywanych zdarzeń, co w znacznym stopniu ułatwia orientację co do przebiegu konfliktu, który rozegrał się na przestrzeni kilkunastu lat.

Lekturę *Ukąszenia Monomacha* rozpoczyna czytelniczka/czytelnik od interesującego eksperymentu z zakresu socjologii literatury. Oto przenosimy się na pole bitwy pod Mątwami. Jest rok 1666: „Lubomirski, odurzony zwycięstwem, nie słyszy skowytu mordowanych jeńców. Obronił demokrację. Pokonał tyrana. Wpatrzony w zachód słońca nad polem bitwy rozmyśla o kolejnym zwycięstwie. Rzadko poddanemu udaje się pobić monarchę. To usprawiedliwienie zbrodniczej orgii *Panów Braci*. Towarzysze husarscy, pancerni i spod lekkich chorągwi zaufali mu. Położyli własne gardła na szali historii i wygrali. Teraz królewscy dragoni

posłużą jako żywe manekiny do odreagowania stresu bojowego, wzmocnionego strachem przed karą za rokosz. Zwycięscy szlachcice szatkują biedaków. Bigosują. Sycą swoją żądzę krwi. Pokonali Króla!” (Gacek, 2021, s. 19). Wykorzystując literacki, uplastyczniony, zdynamizowany sposób relacji z bezpośredniego, krwawego starcia pomiędzy siłami rokoszan dowodzonymi przez magnata Lubomirskiego a armią Jana Kazimierza, autor chce ukazać, jak bardzo „tchnięcie życia” w postaci historyczne wpływa na wyobraźnię odbiorcy, a tym samym — argumentuje Gacek — w znaczącym stopniu może decydować o takiej, a nie innej recepcji wydarzeń historycznych, o umiejscowieniu pewnych kart skomplikowanej historii Polski wyżej od innych w hierarchii ważności. Jak przekonuje autor, właśnie tak stało się z wojną polsko-moskiewską (której znaczenie wydaje się w świadomości potocznej zmarginalizowane) oraz potopem szwedzkim (który ma stałe, eksponowane miejsce w świadomości kolejnych pokoleń Polek i Polaków). Ten drugi konflikt zbrojny, który rozegrał się pomiędzy Rzeczpospolitą a armią Karola Gustawa w 1665 roku, stał się — za sprawą m.in. Sienkiewiczowskiej *Trylogii* (do czego jeszcze powrócę; sporą rolę odegrała tu także kinowa ekranizacja *Potopu*) — trwałym elementem imaginariów społecznego polskiej historii, przyczyniając się jednocześnie do zapoczątkowania procesu zbiorowego zapomnienia o roli i znaczeniu potopu moskiewskiego.

We *Wprowadzeniu* Gacek podejmuje problem konfliktów zbrojnych — jak je nazywa „wojen kardynalnych” (Gacek, 2021, s. 25) — przesądzających o kształcie państwa czy podstawach jego suwerenności. Wymienia m.in. bitwę pod Kadesz — pomiędzy wojskami egipskimi a hetyckimi za panowania faraona Ramzesa II; wojnę peloponeską — kiedy konflikt między Atenami i Spartą położył kres zamożności i znaczeniu politycznemu Grecji; bitwę pod Alezją — gdzie wojska rzymskie walczyły z siłami zbuntowanych Galów; czy wreszcie bitwę pod Hastings podczas inwazji Normanów na Anglię. Zdaniem Gacka konflikt pomiędzy Rzeczpospolitą a Moskwą w latach 1648—1667 również do takich starć się zalicza — do kategorii wojen o wszystko. Ta konstatacja z kolei prowadzi autora do postawienia pytań: jak to się stało, że seria zbrojnych walk na przestrzeni prawie 20 lat, która zmieniała „Rzeczpospolitą z kraju niezależnego w kraj satelicki” (Gacek, 2021, s. 30), jest pomijana w podręcznikach szkolnych do historii lub traktowana tylko wzmiankowo? Jakie czynniki zaważyły na konstruowaniu takiej optyki postrzegania tej wojny? Te kluczowe pytania badawcze rezonują również w kolejnych rozdziałach rozprawy.

I tak np. omawiając pierwszy rozdział zatytułowany *Socjologiczne tropy*, wspomnieć należy o kontekstach intelektualnych, w ramach których prowadzi swe rozważania Gacek. Swoje inspiracje autor czerpie m.in. z prac Raymonda Arona, Alexisa de Tocqueville’a, sięga także do dorobku współczesnych socjologów, np. Krzysztofa Łęckiego, w szczególności do jego studium *Według Tukidydesa. Rozważania socjologa literatury nad „Wojną peloponeską”* (Łęcki, 2019). Od Arona

zapożycza pojęcie socjologii stosunków międzynarodowych, Tocqueville'a zaś przywołuje, dostrzegając podobieństwa pomiędzy Kubalą i francuskim myślicielem w argumentacji przyczyn rewolucji kozackiej i Wielkiej Rewolucji Francuskiej.

Gacek podkreśla, że jego rozprawa nie jest pracą historyczną. Rygory analizy historycznej są diametralnie inne od tych, którymi kieruje się autor *Ukaszania Monomacha* — fakty historyczne są dla socjologa istotne tylko o tyle, o ile stają się tłem dla „ukazania kardynalności wojny polsko-moskiewskiej dla dziejów Polski, Ukrainy, Białorusi i Państw Bałtyckich, rozprawienia się z jej fałszywą interpretacją i wyjaśnienia przyczyn jej kompletnego zaniku w pamięci zbiorowej Polaków” (Gacek, 2021, s. 73). Składając taką deklarację, Gacek podąża tropem Łęckiego, który w swoim eseju naukowym (traktującym o dziele Tukidydesa) wyraźnie stwierdza: „Studium niniejsze stara się być przede wszystkim wykładem, ale jak wspominałem, nie stroni od formy eseju, nie ucieka też od wyznań osobistych, gdy mogłem mieć nadzieję, że rozjaśnią wywód” (Łęcki, 2019, s. 35). Podobnie dzieje się w przypadku rozprawy Gacka — forma eseju naukowego (w wersji zaproponowanej przez Henryka Elzenberga) to forma przekazu wybrana przez autora. Z jednej strony pozwala to na użycie języka mniej obciążonego akademicką terminologią, z drugiej zaś strony forma eseistyczna stwarza możliwość wyrażania odautorskich komentarzy, które w sposób znaczący wzbogacają prowadzoną narrację.

Autor w swojej badawczej analizie niejednokrotnie nawiązuje do czasów współczesnych, wykorzystuje przykłady z II wojny światowej do zilustrowania czytelnikowi istoty zapomnianego konfliktu z XVII wieku. Przyjmuje tę strategię, gdyż wie, że wydarzenia z czasów tryumfu i klęski III Rzeszy dobrze zakorzeniły się w potocznej świadomości, co pomoże w uchwyceniu mechanizmów zjawisk oraz strategii przywódców w zapomnianej wojnie polsko-moskiewskiej. Gacek przekonuje czytelnika do takiego sposobu budowania narracji, wskazując np. na ogromny wpływ produktów kultury masowej (w tym muzyki, filmu, gier wideo) na stan wiedzy ogólnej — to m.in. gra komputerowa *World of Tanks*, dzięki której młodzież ma doskonale rozeznanie, jeśli chodzi o wozy bojowe, pojazdy kołowe, czołgi z okresu od I wojny światowej aż po wczesną „zimną wojnę”. Pojazdy występujące w grze są w znacznej części wzorowane na swoich historycznych odpowiednikach. W tym kontekście pisze również o rozpoznawalnej „kliszy kulturowej” (Gacek, 2021, s. 84), która ma swój początek w obrazie wiecznie dumnych i odznaczających się szaloną brawurą Sienkiewiczowskich Kozaków, oglądanych w unowocześnionej adaptacji Jerzego Hoffmana; mam tu na myśli przymiotnik *kozacki*, niezwykle popularny w żargonie młodzieżowym na określenie zachowania kogoś, kto jest śmiały i lubi popisywać się brawurą. To kolejny argument przemawiający za tym, że socjolog pozostaje niezwykle wyczułony na fakty społeczne i zgodnie z postulatem Charlesa W. Millsa z *Wyobraźni socjologicznej* (1959) ujmuje je w kategoriach procesów społeczno-historycznych o ponadindywidualnym charakterze.

Na szczególną uwagę zasługuje tytuł studium, nawiązujący do terminu ukute-go przez Czesława Miłosza. Noblista w ten sposób próbował wyjaśnić fenomen ulegania konieczności historycznej, czyli przedkładania praw Historii nad los poszczególnego człowieka. Poczucie strachu przed wielkim sąsiadem, jak również w konsekwencji misternie wznoszony mit niezwycięzonej Rosji na trwale wrósł w zbiorową tożsamość. Tę szczególną taktykę przyjmowania „samooskarżającego się tonu” (Gacek, 2021, s. 65), a także wyrażania przekonania, że z Rosją i tak nikt nie wygra, nazywa Gacek „ukąszeniem Monomacha” (Gacek, 2021, s. 65).

Punktem wyjścia rozważań w rozdziale drugim stają się bogate antropologiczne i kulturowo opisy ziem kresowych w dziele Kubali. Nostalgia za tym, co bezpowrotnie stracone, przeplata się tutaj z barwnymi pejzażami rzeczywistości społecznej — wsiami tętniącymi życiem, osadnikami ujarzmiającymi dziką przyrodę i wolną przestrzeń przyciągającą poszukiwaczy przygód. Gacek trafnie konstatuje, iż powszechna wiedza, jak od „Baru na Wschód czyniono sobie ziemię podaną” (Gacek, 2021, s. 112), jest wciąż niedostateczna i powierzchowna; znacznie częściej i chętniej sięgamy po opisy brawurowego podboju ziemi Ameryki Północnej przez pierwszych osadników europejskich. W tej części rozważań autor nawiązuje także do innego obrazu Ukrainy, już tej XX-wiecznej, który wyłania się w esejach „niespiesznego przechodnia” (Kowalczyk, 1990) Jerzego Stempowskiego. Ta polietniczna i polikulturowa ziemia została przez Rzeczpospolitą zapomniana.

Istotnym drogowskazem analizy w kolejnym rozdziale, zatytułowanym *Moskiewski potop — czas próby*, staje się współczesne pojęcie wojny hybrydowej. Autor stawia tezę, że pewne działania podejmowane przez Moskwę w latach 1648—1654 można uznać za przykłady takiej właśnie strategii wojennej. W tym kontekście pisze o powstaniu hetmana Chmielnickiego, pod którego dowództwem Kozacy zaporoscy sięgnęli po polityczną niezależność, oczywiście przy cichym wsparciu cara, gdyż Kreml pod żadnymi względami nie chciał silnej Warszawy i konflikt polsko-kozacki wykorzystał do osłabienia pozycji Rzeczpospolitej. Nie po raz pierwszy w swoim studium Gacek powraca do najazdu Szwedów na Polskę. Autor nie zgadza się z tezą, że starcie zbrojne z armią Karola X Gustawa powaliło Rzeczpospolitą na kolana, zarówno w wymiarze ekonomicznym, jak i militarnym. Jest również daleki od uznania tego konfliktu za kluczowy dla dziejów Rzeczpospolitej, a taka ranga została mu nadana w historii i kulturze. Stało się tak m.in. za przyczyną literackiego opisu tych wydarzeń przez Henryka Sienkiewicza, którego *Trylogia* weszła do narodowej mitologii. Jak słusznie przekonuje Gacek, Sienkiewiczowskie dzieło, pisane pod carską cenzurą, zarówno w okresie rozbiorów, jak i w czasach PRL-u miało kształtować wyobraźnię i stanowić kompas narodowej moralności.

W tej i w kolejnych częściach książki wielokrotnie pojawia się teza, że po najeździe szwedzkim Rzeczpospolita, uwzględniając środki militarne, którymi dysponowała armia, była w stanie pokonać wroga na wschodzie. Dość wspomnieć rok 1660 — zwycięstwa nad Płonką i rzeką Basią, a także zwycięstwa w starciach

pod Cudnowem — czy rok 1662, gdy w Moskwie dochodzi do buntu miedziowego, w konsekwencji którego car staje się bankrutem. Dla Gacka przykłady tych zwycięstw są wystarczającą przesłanką do konstatacji, że Rzeczpospolita mogła wyjść z wyniszczającej wojny ze wschodnim sąsiadem zwycięsko.

Czego zatem zabrakło? Co przesądziło o porażce? Bo za taką uważa Gacek traktat rozejmowy zawarty w Andruszowie. Najkrócej mówiąc — splot różnych nieszczęśliwych okoliczności. Wśród nich wymienia: słabość króla i jego małżonki Ludwika Marii (zamiast zająć się wojną w 1662 roku skoncentrowali się na elekcji *vivente rege*), rokosz Lubomirskiego, wewnętrzne spory, a nade wszystko „brak politycznej konsekwencji w bezwzględnym dążeniu do pokonania przeciwnika, który jawnie wyznawał zasadę jednoczenia ziem ruskich kosztem Rzeczpospolitej” (Gacek, 2021, s. 83).

Niewątpliwym atutem studium jest to, że autor nie ogranicza się tylko do ogólnych stwierdzeń, wyliczeń czy deklaracji, ale przywołuje konkretne wydarzenia, zwroty akcji, obrazy życia codziennego — „wyczytując” je z tekstu Kubali (pośiłkuje się też innymi pracami przy omawianiu wydarzeń po 1655 roku) — i za pomocą socjologicznego instrumentarium rzuca nowe światło na problem zaniku w polskiej pamięci zbiorowej potopu rosyjskiego. Elementem kłamry kompozycyjnej jest powrót autora w *Zakończeniu* do bratobójczej bitwy pod Mątwami, najtragiczniejszego epizodu wojny domowej, i niesławnej roli, jaką odegrał w niej hetman Jerzy Sebastian Lubomirski, na którego rozkaz wciągnięto wojska króla Jana Kazimierza w pułapkę, by potem z niezwykłym okrucieństwem mordować tych, którzy się poddali. W tymże *Zakończeniu* Gacek przedstawia w sposób kompleksowy, szczegółowy i przejrzysty wnioski z przeprowadzonej analizy, wyjaśniając mechanizmy, które doprowadziły do deprecjacji znaczenia i zaniku w narodowej pamięci konfliktu polsko-moskiewskiego.

Wnikliwa lektura *Ukąszenia Monomacha* bez wątplenia przekonuje, że socjologiczna refleksja w obrębie literatury, wojny i polityki, będąca jednym z wielu możliwych kierunków poznawczych, jakie może podjąć badacz zjawisk społecznych, jest próbą podejmowaną przez Gacka z pełną świadomością postawionych celów badawczych, z konsekwencją w formułowaniu wniosków, a jednocześnie ze zrozumieniem, że „żadna socjologiczna perspektywa — czy też nawet wszystkie one w kombinacji — nie mogą dać nam »prawdy« o społecznym świecie, a jedynie mogą spowodować, że będzie on przez nas lepiej zrozumiany” (Łęcki, Lipski, 1992, s. 179). Studium *Ukąszenie Monomacha* jest właśnie taką próbą, prowadzącą do lepszego zrozumienia tego, co zdarzyło się na scenie historii w XVII wieku.

Socjolog z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie stawia w swoim studium więcej pytań, niż formułuje odpowiedzi, np. dlaczego wojnę propagandową na wschodniej Ukrainie wygrała Moskwa, a nie Warszawa? Wielka szkoda, że autor ograniczył się tylko do dwóch tekstów historycznych — pióra Kubali i Marcinkowskiego (choć w pracy Gacek stara się usprawiedliwić to zawężenie).

Najpoważniejszym zarzutem pod adresem socjologa, a nie historyka (co należy podkreślić), jest zbyt skrótowe omówienie teorii socjologii historycznej. Autor cytuje praktycznie tylko Jerzego Szackiego, choć znając wcześniejsze publikacje naukowe Gacka, szczególnie te poświęcone socjologii Arona, można bez ryzyka przyjąć, iż ma na ten temat więcej do powiedzenia.

Forma książki (teksty w ramkach, klarowne wyróżnienie dużych partii cytatów, bardzo obszerne, wręcz podręcznikowe, instruktażowe przypisy) wyraźnie wskazuje na jej przede wszystkim dydaktyczny charakter. Autor najwyraźniej zdaje sobie sprawę, że pisze dla studentów socjologii (i być może innych dyscyplin z zakresu nauk społecznych) niekoniecznie znających tak dobrze historię jak ich koleżanki i koledzy pobierający nauki na fakultecie historii.

Bibliografia

- Gacek M., 2021: *Ukaszanie Monomacha. Konflikt pomiędzy Rzeczpospolitą i Moskwą w latach 1648—1667*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”.
- Kowalczyk A., 1990: *Kryzys w świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945—1977 (Vincenz — Stempowski — Miłosz)*. Warszawa, s.n.
- Łęcki K., 2019: *Według Tukidydesa. Rozważania socjologa literatury nad „Wojną peloponeską”*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Łęcki K., Lipski A., 1992: *Perspektywy socjologii kultury artystycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mills Ch.W., 1959: *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.

Z ŻYCIA
INSTYTUTU SOCJOLOGII



Rafał Muster

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-8255-7803>

Sprawozdanie z działalności Instytutu Socjologii za 2021 rok

W 2021 roku w Instytucie Socjologii, podobnie jak w poprzednich latach, podejmowano szereg działań mających na celu ugruntowanie pozycji Instytutu zarówno w kraju, jak i w środowisku międzynarodowym. Dzięki staraniom prof. Wojciecha Świątkiewicza, dra hab. prof. UŚ Andrzeja Kasperka i dr Justyny Kijonki „Górnślaskie Studia Socjologiczne” udało się wprowadzić do ministerialnego wykazu czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych.

Pracownicy Instytutu Socjologii w 2021 roku w ramach funkcjonujących zespołów badawczych opublikowali m.in. 6 monografii jednoautorskich: dr hab. Krystyna Faliszek: *Samorząd gminy jako podmiot lokalnej polityki społecznej. Przypadek małych gmin województwa śląskiego* (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego); dr hab. prof. UŚ Krzysztof Łęcki: *Stadiony świata (pomiędzy Gemeinschaft i Gesellschaft)* (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego); dr hab. prof. UŚ Andrzej Niesporrek: *Życie społeczne jako proces praktyki* (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego); prof. Wojciech Świątkiewicz: *Światy wartości u progu pandemii. Socjologiczne studium społeczności miejskiej* (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego); dr Karolina Wojtasik: *Ścieżki radykalizacji i działalność dżihadystycznych organizacji terrorystycznych. Podręcznik dla studentów socjologii, politologii i bezpieczeństwa* (Wydawnictwo Adam Marszałek); dr hab. prof. UŚ Zbigniew Zagała: *Narracje o polityce w podzielonym społeczeństwie — na przykładzie wyborców Platformy Obywatelskiej oraz Prawa i Sprawiedliwości* (Studio NOA). Socjologowie z Uniwersytetu Śląskiego wydali także 3 monografie współautorskie oraz pracę zbiorową pod

redakcją. Ponadto opublikowali 20 rozdziałów w pracach zbiorowych oraz 24 artykuły w czasopismach z listy ministerialnej, w tym: 1 za 140 pkt., 6 za 100 pkt., 11 za 70 pkt. i 6 za 40 pkt.

Z istotniejszych osiągnięć pracowników Instytutu Socjologii szczególnie warto odnotować następujące działania:

- dr Łukasz Trembaczowski wykonał ekspertyzę dotyczącą merytorycznego zakresu Krajowego Planu Sprawiedliwej Transformacji w kontekście przyjętych rozwiązań społecznych wraz ze sformułowaniem rekomendacji co do postulowanej interwencji na poziomie krajowym dla Mechanizmu Sprawiedliwej Transformacji;
- dr Grzegorz Gawron opracował model koprodukcji usług społecznych jako źródła osobistej i społecznej produktywności osób starszych, jednocześnie realizując badania o zasięgu ogólnopolskim, które były podstawą weryfikacji tego modelu. Opracowany model był prezentowany środowiskom naukowym, przedstawicielom sektora publicznego oraz wśród organizacji pozarządowych związanych z sektorem usług publicznych;
- dr Rafał Cekiera dokonał analizy sieci migracyjnych polskich reemigrantów poakcesyjnych oraz ich znaczenia dla regionu w perspektywie społeczeństwa wysyłającego i przyjmującego. Opracował ponadto zagadnienie poczucia sprawstwa i decyzyjności polskich reemigrantów poakcesyjnych oraz zidentyfikował procesy integracyjne i reguły funkcjonowania migrantów w społeczeństwach wielokulturowych na przykładzie polskich reemigrantów;
- dr hab. prof. UŚ Andrzej Niesporek w nawiązaniu do tradycji heglowsko-markowskiej rozwinął kwestię koncepcji życia społecznego jako procesu praktyki, dokonując jej reinterpretacji w perspektywie współczesnych teorii systemów samoorganizujących. Analiza źródeł tej perspektywy teoretycznej oraz jej główne założenia były podstawą napisania monografii;
- dr hab. prof. UŚ Robert Pyka stworzył i rozwinął koncepcję miejsca innowacyjnego jako nowego podejścia do badania ekosystemów innowacji społecznych; dokonał także operacjonalizacji tej koncepcji. Użycie pojęcia miejsca innowacyjnego umożliwia uchwycenie oddolnych innowacji poza instytucjonalnym obiegiem, co pozwala szerzej spojrzeć na ekosystem innowacji i odkryć jego elementy, które dotąd pozostawały w ukryciu. Koncepcja miejsca innowacyjnego została przetestowana w badaniach pilotażowych w Polsce i we Francji;
- dr hab. prof. UŚ Zbigniew Zagała dokonał rekonstrukcji fenomenu polaryzacji politycznej w warunkach polskich i sposobów jej odzwierciedlenia się w przekonaniach, motywacjach i uzasadnieniach sympatii i antypatii partyjnych, a także zachowaniach członków elektoratów największych polskich partii politycznych — Platformy Obywatelskiej oraz Prawa i Sprawiedliwości. Główne wnioski z badań zostały przedstawione w monografii;

— dr hab. prof. UŚ Andrzej Kasperek opracował autorski model uprawiania socjologii ezoteryzmu oraz przygotował propozycję socjologicznej analizy literatury pięknej w perspektywie koncepcji wielości rzeczywistości.

Warto odnotować także aktywność konferencyjną pracowników Instytutu Socjologii, którzy w 2021 roku ogłosili 35 referatów na konferencjach krajowych i 19 referatów na konferencjach zagranicznych.

W 2021 roku socjologowie z Uniwersytetu Śląskiego rozwijali współpracę międzynarodową, m.in.:

— dr Barbara Lewicka wzięła udział w dwóch kwerendach bibliotecznych (Terra Foundation for American Art in Paris, Francja; Staatliche Kunstsammlungen Drezno, Niemcy);

— dr Rafał Cekiera brał udział w stażu naukowym w Faculty of Economics and Social Sciences (Szent István University) na Węgrzech. Udało się mu podtrzymać relacje naukowe i nawiązać nowe, co powinno zaowocować wspólnym artykułem napisanym wraz z węgierskimi badaczami;

— dr hab. prof. UŚ Robert Pyka przebywał na stażu w Collegium Lyon we Francji (Institute for Advanced Study, University of Lyon).

Badacze z Instytutu Socjologii podejmowali również próby zdobycia prestiżowych grantów. Jako przykład można wskazać działania koordynowane przez dra Witolda Mandrysza ukierunkowane na składanie aplikacji grantowych w ramach programu Horizon.

W 2021 roku dr hab. prof. UŚ Piotr Wróblewski kontynuował — jako kierownik grantu edukacyjnego — prace w projekcie pt. „Moc tradycji” (jednostką finansującą jest Ministerstwo Finansów). Z kolei dr Rafał Cekiera realizował zadania badawcze związane z uzyskanym grantem (MINIATURA 4) pt. „Analiza ksiąg wotywnych jako materiału źródłowego”. Dr Agata Zygmunt działała jako kierownik w projekcie edukacyjnym E-Learning Prospects For Humanities. Natomiast zespół socjologów: dr Katarzyna Ponikowska, dr prof. UŚ Ewa Leśniak-Berek, dr Witold Mandrysz i dr hab. prof. UŚ Rafał Muster wykonywał zadania w ramach projektu edukacyjnego „PROSPER” (PROMoting Social entrePreneurship in higher Education for a prospeRous society), współfinansowanego ze środków Unii Europejskiej w ramach Programu Erasmus+.

Ponadto pod przewodnictwem dra hab. prof. UŚ Adama Bartosza były organizowane cykliczne panele dyskusyjne (Socjo-Kato) w ramach katowickiego oddziału Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.

Redakcja: Anna Piwowarczyk

Projekt okładki: Justyna Kijonka

Opracowanie graficzne okładki: Paulina Dubiel

Korekta: Anna Piwowarczyk

Łamanie: Paulina Dubiel

ISSN 2353-9658

Publikacja na licencji Creative Commons Uznanie Autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA.4.0)



Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem ISSN 0272-5013

Wersją pierwotną referencyjną pisma jest wersja elektroniczna

Czasopismo dystrybuowane bezpłatnie

Wydawca

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

www.wydawnictwo@us.edu.pl

email: wydawnictwo@us.edu.pl

Ark. druk. 12,0. Ark. wyd. 12,5.

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9658



25

Więcej o książce

