

e-ISSN 2543-9715

Zeszyty
Naukowe
Katolickiego
Uniwersytetu
Lubelskiego
Jana Pawła II

Rok LXVI
Nr 1 (261)
2023

KATOLICKI
UNIwersYTET
LUBELSKI
JANA PAWŁA II

KUL 1918

Zeszyty
Naukowe
Katolickiego
Uniwersytetu
Lubelskiego
Jana Pawła II

WYDAWCA

Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

RADA NAUKOWA

prof. dr hab. Henryk Domański, Instytut Filozofii i Socjologii PAN
ks. prof. dr hab. Janusz Mariański, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
dr hab. Jadwiga Plewko, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
prof. dr hab. Antoni Sulek, Uniwersytet Warszawski
dr hab. Jacek Śliwak, prof. KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz, Uniwersytet Śląski
prof. dr hab. Sławomir Zaręba, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

REDAKTOR NACZELNY

dr hab. Krzysztof Motyka, prof. KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

dr hab. Monika Adamczyk, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
dr Monika Dobrogowska, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,
redaktor języka angielskiego
ks. dr hab. Stanisław Fel, prof. KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
prof. Edoardo Fittipaldi, Università degli Studi di Milano
dr hab. Małgorzata Gruchola, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ks. dr hab. Maciej Hułas, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
dr Krzysztof Jurek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
prof. dr hab. Zbigniew Kurcz, Uniwersytet Wrocławski
dr Katarzyna Lenart-Kłoś, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
prof. A. James McAdams, University of Notre Dame
prof. dr hab. Krystyna Romaniszyn, Uniwersytet Jagielloński
prof. dr Yuliia Yemelianova, Volynskiy Natsionalnyi Universytet im. Lesi Ukrainky, Lutsk

SEKRETARZ REDAKCJI

Marzena Dybkowska



Zeszyty **Rok LXVI**
Naukowe **Nr 1 (261)**
Katolickiego **2023**
Uniwersytetu
Lubelskiego
Jana Pawła II

Kwartalnik

KATOLICKI
UNIwersYTET
LUBELSKI
JANA PAWŁA II

KUL 1918

OPRACOWANIE REDAKCYJNE
Paula Ulidowska

OPRACOWANIE KOMPUTEROWE
Jarosław Bielecki

PROJEKT OKŁADKI
Dorota Woźniak

e-ISSN 2543-9715

Od numeru 3 za 2018 r. teksty w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe

(CC BY-NC-ND 4.0).



ADRES REDAKCJI
Zeszyty Naukowe KUL
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
tel.: 0048 81 445-33-74
e-mail: znkul@kul.pl
<https://czasopisma.kul.pl/znkul>

WYDAWNICTWO KUL
ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin
tel.: 0048 81 740-93-40
e-mail: wydawnictwo@kul.pl
<https://wydawnictwo.kul.pl>

Celebryci w strukturze społecznej

Celebrities in Social Structure

Abstrakt

Artykuł dotyczy celebrytów jako kategorii społecznej w odniesieniu do Polski. Jest próbą odpowiedzi na pytanie, w jakim sensie celebryci są elementem hierarchii klasowej, czy można ich nazywać „klasą społeczną” i w jakim stopniu ich obecność oddziałuje na dystanse klasowe. Przedstawione poniżej argumenty przemawiają za słabym oddziaływaniem celebrytów na stratyfikację klasową, czego przejawami są wyjątkowo duża fluktuacja, brak zinstytucjonalizowanych zasad napływu i nieprzewidywalna wartość rynkowa. Celebryci cieszą się sporą popularnością, wykreowali nowe wzory zachowań, a wypowiedzanie się ich na różne tematy skłania do naśladowania. Niemniej baza rekrutacyjna do tej kategorii społecznej jest bardzo szeroka, co utrudnia jej konsolidację i powoduje brak spójności wewnętrznej, sytuując ją poza strukturą klasową.

Słowa kluczowe: popularność, klasa społeczna, status, uznanie, celebryci

Abstract

This study concerns celebrities approached in terms of a social category in Poland. The author attempts to establish to what extent celebrities represent a distinct stratum in the class hierarchy, if it is viable to call them a “social class,” and how much they can affect class distances in Polish society. The adopted line of argumentation suggests that celebrities have a relatively weak impact on Poland’s class structures. This is evidenced by such factors as high fluctuation, no institutionalized patterns of group entry and recruitment, as well as indefinable market value. Celebrities enjoy wide public recognition, create new lifestyles, and their opinions tend to be imitated. Nevertheless, due to wide social background and recruitment base, they constitute a highly heterogeneous social group, which prevents internal consolidation and locates them outside the class system.

Keywords: popularity, social class, status, recognition, celebrities

* Prof. dr hab. Henryk Domański – Instytut Filozofii i Socjologii, Polska Akademia Nauk, Warszawa, e-mail: hdomansk@ifispan.edu.pl, ORCID: 0000-0001-5078-5027.

Wstęp

Obecność celebrytów na forum publicznym związana jest z procesami komercjalizacji i społeczeństwem masowym. W Polsce nazwa ta pojawiła się w latach 90., stając się elementem rzeczywistości konstruowanej przez media. Pojęciem celebrytów posługujemy się w życiu codziennym. Nie musi to być oczywiste, dlatego dla uporządkowania dyskusji warto podkreślić, że socjologowie zaczęli badać to zjawisko już w latach 50., odkąd zaczęło ono oddziaływać na stosunki społeczne¹. Celem tego artykułu jest przeanalizowanie wspomnianej zależności w odniesieniu do Polski. Wymaga to ustosunkowania się do trzech kwestii: (i) w jakim stopniu celebryci są odrębnym segmentem struktury społecznej, (ii) czy wyznaczają karierę awansu, (iii) na ile są wzorem do naśladowania dla innych, punktem odniesienia w wymiarze stylu życia i uczestniczenia w ramach szeroko rozumianej kultury. Postaram się odpowiedzieć na pytanie, w jakim sensie celebrytów można nazywać „klasą społeczną”, na czym polega ich rola i co z tego wynika.

Kim są celebryci

Pojęcie celebryckości zostało spopularyzowane przez media. Tak nazywani są ludzie zapraszani do telewizji, radia i portali internetowych, widoczni na okładkach kolorowych czasopism i na scenie publicznej, znani i wypowiadający się na różne tematy. Na podobne cechy wskazują socjologowie. W definicjach celebrytów podkreślany jest fakt ich popularności. Na niej opiera się w dużym stopniu znaczenie i ocena ich roli społecznej. Są to głównie reprezentanci szeroko rozumianej kultury: znani aktorzy, piosenkarze, plastycy, sportowcy, dziennikarze, literaci, filmowcy, prezenterzy telewizyjni, którzy czasami wykonują kilka tych ról naraz. Na obrzeżach tego segmentu sytuują się niektórzy politycy, naukowcy i ludzie biznesu.

Kategoria ta rozumiana jest niezwykle szeroko. Szczególny dla celebrytów walor rozpoznawalności traktowany jest jako rodzaj „kapitału”, porównywalnego z kapitałem zawodowym – atrakcyjność celebrytów polega na przyciąganiu uwagi. Walor popularności może być również rodzajem kapitału symbolicznego

¹ C.W. Mills, *Elita władzy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1961; D.J. Boorstin, *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, Vintage Books, New York 1961. Uwaga ta odnosi się do autorów nazywających tę kategorię „celebrytami”. Wcześniej na jej występowanie, nie posługując się tą nazwą, wskazywali m.in. Max Weber i Thorstein Veblen. Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo: Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002; T.B. Veblen, *Teoria klasy próżniaczkiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1971.

będącego towarem w dziedzinie kultury stosowanym na polu rozrywki². Według definicji zamieszczonej w *Oxford Dictionary* cechą wyróżniającą celebrytów jest „sytuacja bycia kimś dobrze znanym”³. Według innej definicji celebryci to „ludzie znani z tego, że są dobrze znani”⁴ lub „niewielu – znanych przez wielu”⁵. Główny akcent położony jest tu na funkcjonowanie celebrytów w opinii publicznej.

W niektórych definicjach występuje element wartościowania tej kategorii przez wskazywanie, że „uruchamia ona mechanizmy kreujące hierarchie społeczne przez łączenie tych ról z określoną przynależnością klasową, rasą i płcią”⁶. Wartościowanie polega tu na posługiwaniu się kryteriami „wyższości” i „niższości” społecznej w połączeniu z możliwościami awansu. Bardziej całościowo ujmuje to definicja, w której – w opinii autora – celebrytą jest „ktoś unikalny, znany szeroko za pośrednictwem mediów, którego życie jest publicznie konsumowane, jak dramatyczne występy [występuje tu porównanie z teatrem], i którego marka rynkowa (*brand*) jest źródłem zysku dla ludzi wykorzystujących tę popularność i dla nich samych”⁷.

Kategoria celebrytów analizowana jest przez badaczy kultury, ale również politologów, specjalistów od marketingu, komunikacji i mediów. Dla jednych jest ona świadectwem „ekonomii celebryckości”, elementem niezalegalizowanego rynku pracy, narzędziem strategii stosowanej do kreowania popytu, dla innych – jest oznaką obniżenia jakości i utowarowienia kultury⁸. Obecność celebrytów może być interpretowana jako ideologiczne uzasadnienie logiki tkwiącej u podłoża ustroju kapitalistycznego⁹, a zarazem współczesny odpowiednik „charyzmy” jako źródło autorytetu i władzy, w której element „boskości” (występujący w definicji Maxa Webera) zastąpiony został przez atrybut popularności medialnej. W ramach systemu politycznego celebryckość może być trampoliną do zrobienia kariery: aktorzy filmowi stawali się prezydentami,

² S. Collins, *Traversing Authenticities: The West Wing President and the Activist Sheen*, w: *Politicotainment: Television's Take on the Real*, red. K. Riegert, Palgrave, New York 2007, s. 181–211; O. Driessens, *Celebrity Capital: Redefining Celebrity Using Field Theory*, „Theory and Society” 2013, vol. 42, no. 5, s. 543–560.

³ *Celebrity*, w: *Oxford Learner's Dictionaries*, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/celebrity?q=celebrity>.

⁴ D.J. Boorstin, *The Image: A Guide to Pseudo-events in America...*

⁵ J. Evans, *Celebrity, Media, and History*, w: *Understanding Media: Inside Celebrity*, red. J. Evans, D. Hesmondhalgh, Open University Press, Maidenhead, United Kingdom 2005, s. 11–53.

⁶ I. Tyler, B. Bennett, „Celebrity Chav”: *Fame, Femininity and Social Class*, „European Journal of Cultural Studies” 2010, vol. 13, no. 3, s. 375–393.

⁷ G. Jenner, *Dead Famous: An Unexpected History of Celebrity from Bronze Age to Silver Screen*, Orion Publishing Group, Limited, London 2021.

⁸ H. Wood, J.B. Kay, M. Banks, *The Working Class, Ordinary Celebrity and “Illegitimate” Cultural Work*, w: *Media and Class: TV, Film, and Digital Culture*, red. J. Deery, A. Press, Routledge, New York 2017, s. 117–130.

⁹ H. Pringle, *Celebrity Sells*, John Wiley & Sons, Hoboken, New York 2004.

showmani – przywódcami ruchu politycznego, znane postaci ze świata artystycznego wygrywały wybory i zostawały parlamentarzystami. Celebryckość bywa utożsamiana z wielkimi uroczystościami, np. z koronacją na króla Anglii, imperium brytyjskiego i Zjednoczonego Królestwa¹⁰. Kategoria ta rozumiana jest niezwykle szeroko przez utożsamianie jej z jakimikolwiek osobami cieszącymi się popularnością w każdej epoce. W odniesieniu do XIX wieku zaliczani są do nich m.in. George Byron, Sarah Bernhardt i Mark Twain, a w odniesieniu do czasów najnowszych byli to np. księżna Diana i książę Karol¹¹.

Uwagi te odnoszą się do celebrytów „ogólnokrajowych”. Równolegle funkcjonuje celebryckość na szczeblu lokalnym, chociażby w małych miejscowościach, zakładach pracy i w mediach społecznościowych. Są nimi bohaterowie jednego sezonu, zwycięzcy konkursów i loterii fantowych, nazywani cele-toidami (*cele-toids*) dla podkreślenia ich krótkiej obecności na scenie publicznej¹². Celebryckość lokalna opiera się głównie na popularności, nie musi być wykreowana przez media.

Dla badaczy stratyfikacji klasowej celebryckość jest wyznacznikiem lokowania się na wysokich pozycjach społecznych. Z badań nad *reality shows* można wnioskować, że występowanie w nich stało się dźwignią awansu dla reprezentantów klasy robotniczej, jeżeli rozpatrywać to od strony popularności, bycia „znanym przez wielu” i wynikających z tego korzyści¹³. W mojej analizie skoncentruję się na ostatnim aspekcie, rozpatrując kategorię celebrytów jako nowy element struktury społecznej, który modyfikuje kształt stratyfikacji klasowej.

Kategoria społeczna, klasa społeczna, zawód?

Do celebrytów zaliczani są ludzie znani z mediów publicznych. Żeby być celebrytą trzeba udzielać się w modnym towarzystwie, bywać na imprezach charytatywnych, balach, uroczystościach, galach, festiwalach, wernisażach, wystawach, wydarzeniach sportowych, pokazach mody. Celebryta jest pokazy-

¹⁰ F. Inglis, *The Moral Concept of Celebrity: A Very Short History Told as a Sequence of Brief Lives*, w: *A Companion to Celebrity*, red. P.D. Marshall, S. Redmond, Wiley, Blackwell, West Sussex 2016, s. 21–38.

¹¹ P.D. Marshall, S. Redmond, *A Companion to Celebrity*, Wiley, Blackwell, West Sussex 2016.

¹² O. Driessens, *Celebrity Capital: Redefining Celebrity Using Field Theory...*

¹³ I. Tyler, B. Bennett, 'Celebrity Chav': *Fame, Femininity and Social Class*..., s. 375–393. Zjawisko celebrytów w Polsce, ale bez odniesienia do struktury klasowej, omawiali lub próbowali wskazać jego konsekwencje m.in.: W. Godzic, *Znani z tego, że są znani: Celebryci w kulturze tabloidów*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007; P. Siuda, *Socjologiczna interpretacja zjawiska celebrities*, „Kultura i Historia”, 2011, nr 19, s. 53–85; M.F. Gawrycki, *Celebryci i polityka*, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2017.

wany w telewizji, zapraszany do radia, wypowiada się w sprawach politycznych i na inne tematy.

Ludzie stają się celebrytami, bo tego chcą, a równocześnie spełniają „właściwe” kryteria. Czy celebryci są nowym segmentem struktury społecznej? Może są kategorią zawodową, nową klasą, a być może żadną z nich i reprezentują tylko określony styl życia, który jednak trudno przypisać do pozycji społecznej. Zaczniemy od roli zawodowej, gdyż wokół zawodu ogniskuje się wiele aspektów, które identyfikują pozycję społeczną oraz rzutują na zachowania i postawy jednostek. Celebrytów nie da się zdefiniować jako roli zawodowej, bo nie pasuje to do definicji zawodu. Może być on zdefiniowany jako zespół czynności i zadań będących wyodrębnionym elementem społecznego podziału pracy, które to czynności są świadczeniami na rzecz innych osób, wykonywanych stale lub z niewielkimi zmianami, i wymagają odpowiednich kwalifikacji (wiedzy i umiejętności), zdobytych w procesie kształcenia lub nabywanych praktycznie. Obecny w tej definicji komponent „czynności i zadań” wydobywa organizacyjno-techniczne cechy zawodu. Z perspektywy socjologicznej jeszcze ważniejszy jest komponent społeczny. Według *Encyclopedia of the Sociological Sciences* z 1944 roku jest to „szczególny rodzaj aktywności mający wartość rynkową, wykonywanych w celu uzyskiwania stałych dochodów; jest aktywnością, która determinuje pozycję społeczną”¹⁴. W innej definicji jest to „rola społeczna wykonywana przez ludzi dorosłych, która ma określone, społeczne i finansowe, konsekwencje, i która jest głównym ośrodkiem życia”¹⁵.

Celebryci nie wykonują ściśle określonych zadań, nie są to stale wykonywane „czynności”. Zachowania celebrytów, sposób ubierania się, mówienia i gesty dostosowywane są na ogół do zmieniającej się sytuacji i mody. Nie wyodrębniają się w ramach podziału na różne rodzaje działań. O tym, czy jest się celebrytą, decydują telewizja, internet i przekazy medialne. Nie są też od nich wymagane specjalistyczne kwalifikacje potwierdzone uzyskaniem dyplomu, zdaniem egzaminu, posiadaniem świadectwa o ukończeniu szkoły. Kategoria ta obejmuje reprezentantów wielu profesji, w dodatku lokujących się na różnych piętrach drabiny społecznej – do miana celebrytów awansują zarówno robotnicy, członkowie klas niższych, np. ci zapraszani do udziału w operach mydlanych, jak i specjaliści, eksperci z tytułem doktora habilitowanego, nazywani profesorami.

Celebryci nie są również klasą społeczną. Kategoria ta nie spełnia warunku posiadania „wspólnego, swoistego elementu determinującego ich szanse życiowe, określanego wyłącznie przez ekonomiczne interesy wiążące się z posiadaniem dóbr oraz przez interesy zarobkowe, w warunkach rynku – dóbr lub

¹⁴ A. Salz, *Occupations: Theory and History*, w: *Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 11, eds. E.R.A. Seligman, A. Johnson, Macmillan Company, New York 1937, s. 424.

¹⁵ R.H. Hall, *Occupations and the Social Structure*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, New York 1975, s. 6.

pracy” (jest to zmodyfikowana na potrzeby tego artykułu definicja Webera)¹⁶. Z pewnością jednym z atutów celebrytów jest zajmowanie przez nich określonej pozycji rynkowej, jednak nie wynika ona ze stanu posiadania lub dysponowania kapitałem płynącym z własności – środków produkcji lub świadczenia usług, kapitału edukacyjnego, kulturowego itd. Kapitały i własność, którymi dysponują, znajdują się częściowo w posiadaniu agentów lub instytucji medialnych, które decydują o możliwościach ich zastosowania¹⁷. Jest to głównie kapitał czerpany z popularności, rozpoznawalności, źródło satysfakcji, podniesienia samooceny, lepszego samopoczucia. Jeżeli celebryci rozporządzają jakimiś zasobami lub środkami własności, to są one konsekwencją wykonywania innych ról zawodowych i posiadania kapitału edukacyjnego. Wielu z nich to aktorzy, których zawód ułatwia funkcjonowanie w tym środowisku przez korzystanie z wyuczonych kompetencji w nawiązywaniu kontaktu z widownią. Inni są publicystami, korzystającymi z dostępu do informacji przypisanych do tego zawodu, w połączeniu z umiejętnością przekazywania ich czytelnikom. Jeszcze inni są ekonomistami, prawnikami, lekarzami i reprezentantami innych profesji, uznawanymi w powszechnym odczuciu za ekspertów. Pozwala im to na zabieranie głosu w dziedzinach wykraczających poza ich kompetencje zawodowe, np. przez komentowanie wydarzeń politycznych albo ze świata kultury.

Atrybut prestiżu

Struktura społeczna obejmuje również inne aspekty nierówności. Istotnym wyznacznikiem pozycji społecznej jest wymiar prestiżu. Chyba nikt nie jest wolny od chęci bycia cenionym, poważanym, od odbierania oznak szacunku, estymy społecznej. Potrzeby te są uniwersalne i nie zależą od rodzaju systemu politycznego, kultury czy narodowości. Ludzie oceniają siebie i innych jako „lepszycy”, „takich samych” lub „gorszych” ze względu na różne aspekty. Odzwierciedleniem tych postaw jest hierarchia prestiżu zawodów; przynależność zawodowa jest najczęściej stosowanym wskaźnikiem pozycji społecznej i najbardziej trafnym wskaźnikiem tych ocen. Wyniki wszystkich badań nad prestiżem zawodów wskazują na występowanie hierarchii, gdzie najwyższy prestiż uzyskują w opinii społecznej przedstawiciele najwyższej władzy państwowej, ministrowie, sędziowie, dyrektorzy firm, profesorowie wyższych uczelni i reprezentanci wielkiego biznesu. Z kolei najniżej oceniane są zawody wymagające niskich kwalifikacji,

¹⁶ Fragment z *Wirtschaft und Gesellschaft* w polskiej edycji: M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 671.

¹⁷ O. Driessens, *Celebrity Capital: Redefining Celebrity Using Field Theory...*, s. 557.

takie jak sprzątaczką, referent, robotnik drogowy¹⁸. Ponieważ hierarchie te są do siebie bardzo podobne i nie zmieniają się w czasie, można wnioskować, że społeczeństwa nie różnią się znacząco od siebie pod względem dystrybucji estymy społecznej.

Z pewnymi odchyleniami od tej prawidłowości podobnie jest w Polsce. W społeczeństwie polskim najwyższym prestiżem cieszą się zawody uznawane za ważne (pielęgniarka), wymagające kompetencji (profesor uniwersytetu), inwestowania w siebie i zdolności, które trudno uzyskać, a równocześnie zawody ważne dla gospodarki, chociaż niebezpieczne dla życia i zdrowia (takie jak górnik lub strażak). Z kolei najniżej oceniane są zawody łatwe do zastąpienia, niewymagające kwalifikacji, o niskiej złożoności zadań, takie jak robotnicy budowlani i referenci biurowi¹⁹. Czynnikiem decydującym o usytuowaniu w hierarchii prestiżu są więc wykształcenie, użyteczność, oznaki pomysłowości materialnej i władza.

Za postawami kryją się określone wartości. Analizując hierarchię prestiżu, można więc odpowiedzieć na pytanie, co społeczeństwo polskie akceptuje i popiera, a czemu się sprzeciwia, a nawet odrzuca. Potrzeba odbierania oznak prestiżu związana z celebryckością jest współczesnym odpowiednikiem zjawiska określanego przez Millsa mianem „paniki statusu”, czyli potrzeby wykazywania się własnymi osiągnięciami²⁰. Odnosiło się to wówczas do Stanów Zjednoczonych w latach 50. ubiegłego stulecia, a nie do odbudowujących się po II wojnie światowej Anglii czy Francji. Miała to być odpowiedź na atomizację, rozwój społeczeństwa konsumpcyjnego i kultury masowej. Nie można wykluczyć, że rywalizacja o status społeczny ma tendencję rosnącą. A w związku z tym staje się czynnikiem bardziej wyodrębniającym hierarchię prestiżu niż kiedyś. Więcej jest teraz ofert zwiększających szanse odróżniania się od innych jednostek, stosowane są techniki marketingowe polegające na kształtowaniu danych marek w świadomości jej potencjalnych nabywców, tworzone są niszowe lojalności nastawione na określone produkty, z którymi można się identyfikować. Silniejsza jest również presja na uwalnianie się od uniformizacji będąca konsekwencją rosnącej stopy życiowej. W większości krajów rozwiniętych, w tym również i w Polsce, dominującą tendencją jest wzrost zamożności, co umożliwia i zachęca do naśladowania stylu kategorii o wysokim statusie społecznym. Jest paradoksem, że wzrost zamożności tworzy nowe formy opresji płynącej – jak można by to interpretować – z jaźni odzwierciedlonej, a nie z przemocy fizycznej.

¹⁸ D.J. Treiman, *Occupational Prestige in the Comparative Perspective*, Academic Press, New York 1977.

¹⁹ H. Domański, Z. Sawiński, K.M. Słomczyński, *Prestiż zawodów w obliczu zmian społecznych 1958–2008*, „Studia Socjologiczne” 2010, t. 4, nr 199, s. 79–120.

²⁰ C.W. Mills, *Białe kołnierzyki. Amerykańskie klasy średnie*, tłum. P. Graff, Książka i Wiedza, Warszawa 1965.

Reprezentanci neomarksizmu dodają do tego efekt zagrożenia związanego z utratą autentyczności w wyniku „utowarowienia” i dywersyfikacji konsumpcji. Podczas gdy „społeczeństwo dobrobytu” miało być remedium na nierówności w wymiarze kultury, okazało się, że narzuca ono – w świetle tej interpretacji – nowe formy „kodyfikowania” (ujednolicania) produktów konkurujących ze sobą²¹. Dodatkowym impulsem dla indywidualizacji są akcje reklamowe stacji telewizyjnych i sieci komercyjnych związane z nowymi technologiami, które w większym stopniu nastawione są na wybrane grupy odbiorców i selektywne przyciąganie widowni²². Nowym instrumentem sprzyjającym zaostrzeniu konkurencyjności w walce o symbole statusu są również organizacje obywatelskie. W świetle danych GUS liczba organizacji non-profit w Polsce zwiększyła się w latach 2010–2020 z 80,1 do 95,1 tys.²³. Są to instytucje odrębne od sektora publicznego i komercyjnego, które obejmują takie podmioty jak stowarzyszenia sportowe, ochotnicze straże pożarne, koła gospodyń wiejskich czy koła łowieckie. Organizacje obywatelskie miały być odpowiedzią na mankamenty społeczeństwa masowego wynikające z izolacji, anomii i potrzeby utożsamiania się z duchem wspólnoty. Stały się nimi, redukując w jakimś stopniu zagrożenia związane z anonimowością, otwierając równocześnie pole do samoprezentacji na scenie publicznej.

W żadnym ze znanych mi badań respondentci nie byli pytani o prestiż celebryty, co akurat nie dziwi, biorąc pod uwagę, że jest to raczej zajęcie niż zawód. Nie wiadomo więc, jak celebryci lokowani są w hierarchii prestiżu w porównaniu z zawodem lekarza, profesora, strażaka, ministra. Zakładając, że rozpoznawalność i popularność są ważnymi zasobami w odczuciu społecznym, należałoby sądzić, że przekładają się one na oceny pod względem szeroko rozumianej estymy społecznej. Posiadanie znanego nazwiska, bycie gwiazdorem i prestiż osobisty (płynący z wygłaszanych opinii lub atrakcyjności wyglądu) są nagrodami, o które warto zabiegać, ponieważ wzmacniają one poczucie ważności i przekonanie o byciu kimś wyjątkowym. Warto być zaliczanym do ludzi sukcesu, zaczepianym na ulicy, proszonym o zrobienie z kimś zdjęcia; oplać się odbierać oznaki uznania, na których zależy każdemu. Fakt zapraszania na prestiżowe imprezy podnosi wartość komercyjną, zwłaszcza na polu rozrywki, nobilituje, jest okazją do demonstrowania talentu, pozwala na podkreślanie własnych kompetencji, wyjątkowej osobowości i zalet. Celebrytom bardziej zależy na byciu cenionym niż innym grupom społecznym.

Z drugiej strony, należy brać pod uwagę, że atrakcyjność tej kategorii neutralizowana jest przez przekonanie, że jest to coś niepoważnego, będącego na

²¹ L. Boltanski, E. Chiapello, *Nowy duch kapitalizmu*, tłum. F. Rogalski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2022, s. VII, 101.

²² S. Stewart, *A Sociology of Culture, Taste and Value*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013.

²³ GUS, *Sektor non-profit 2020 r.*, Warszawa – Kraków 2022, s. 21.

pograniczu śmieszności. Celebrowanie, czyli „uroczyste obchodzenie jakiegoś ważnego wydarzenia, robienie czegoś z namaszczeniem i przesadną powagą”, nie pasuje do „prawdziwych” ról zawodowych, jeżeli traktować je jako źródło utrzymania i wskaźnik pozycji społecznej²⁴. Zjawisko to zderza się zwłaszcza z oczekiwaniami wobec osób uchodzących za autorytety w wykonywaniu swego „prawdziwego” zawodu, takich jak prawnicy i lekarze, którzy nie muszą przecież udawać kogoś innego, a stając się celebrytami, jednak to robią. Podobnie jak angażowanie się w celebryckość przedstawicieli nauki. Pojawianie się w mediach raczej obniża niż zwiększa ich estymę społeczną, na którą być może zasłużyli z innych powodów.

Podsumowując, oddziaływanie celebrytów na kształt hierarchii prestiżu jest zatem złożone. Zjawisko to sytuuje się na obrzeżach mechanizmów konstytuujących ten wymiar nierówności społecznych. Bycie zaliczanym do tej kategorii jest źródłem szczególnego prestiżu, który polega na wzbudzaniu zainteresowania, zapotrzebowania na idola, charakteryzuje się więc sporą nieprzewidywalnością i bywa przejściowy. Walory polegające na rozpoznawalności i sławie nie przynoszą tych samych korzyści co respekt, estyma, autorytet i inne atrybuty przypisywane pozycjom, które lokują na szczycie hierarchii zawodowej. Na niekorzyść celebrytów oddziałują brak autentyczności, ekranowy charakter tej roli społecznej i przekonanie, że udają oni kogoś, kim nie są. Bywają przedmiotem zazdrości, ale na krótko, co powoduje, że ich obecność nie modyfikuje w znaczącym stopniu hierarchii prestiżu. Jest to hipoteza, którą należałoby zweryfikować, umieszczając celebrytów na liście zawodów przedstawianych respondentom. Nie można się oprzeć wrażeniu, że celebryta-lekarz jest kimś bardziej wpływowym w odbiorze społecznym niż lekarz pozbawiony rozpoznawalności medialnej, podobnie jak celebryta-profesor uniwersytetu, a zwłaszcza celebryta-aktor lub dziennikarz. W takim przypadku pozycja celebryty dawałaby pewną przewagę nad innymi reprezentantami tych samych zawodów. Byłaby kapitałem do zastosowania w ramach strategii związanych z awansem społecznym i uzyskiwaniem różnych korzyści.

Hierarchie dochodów, władzy, kultury, ruchliwość społeczna

Przynależność do celebrytów wchodzi w jeszcze słabsze zależności z dochodami i dostępem do władzy. Celebryckość nie powoduje obniżenia dochodów, raczej je zwiększa. Niemniej takie atrybuty jak bycie zapraszany na głośne imprezy, popularność i sława są słabszymi kapitałami w porównaniu z kompetencjami zawodowymi i kapitałem edukacyjnym. Ich oddziaływanie na poprawę

²⁴ *Celebrowanie*, w: *Słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.

sytuacji finansowej dokonuje się najwyżej pośrednio, na przykład może być efektem nawiązania korzystnych znajomości, które zapewniają dostęp do wysokich stanowisk czy zawierania opłacalnych kontraktów i umów. Oznacza to, że walor, który płynie z przebywania w dobrym towarzystwie, nie ma samoistnej wartości rynkowej. Jest to kapitał, który przynosi wymierne korzyści po objęciu określonych funkcji i obsadzeniu pozycji zawodowych – dopiero wykonywanie ich skutkuje przyrostem zamożności.

Trochę inaczej jest z dostępem do władzy. Obecność celebrytów nie zmieniła hierarchii organizacyjnej przedsiębiorstw. Kategoria ta nie wprowadziła nowego segmentu porównywalnego np. z „klasą menedżerów” lub różnymi odmianami „wyższej klasy średniej”: inteligencją „techniczną” i „humanistyczną”, *service class* („klasa usługowa”), *cadres* i specjalistów zatrudnionych w sektorze państwowym w odróżnieniu od prywatnego²⁵. Natomiast pojawienie się celebrytów uruchomiło nowe mechanizmy obsadzania stanowisk związanych z uprawianiem polityki jako zawodu opierającego się na popularności. Można to traktować jako świadectwo ogólniejszego procesu personalizacji życia politycznego, czyli kształtowania się opinii wyborców na podstawie osobowości liderów: sposobu komunikowania się z elektoratem, mówienia, ubierania się, atrakcyjnego wyglądu. Cechy te stają się niemniej ważne niż programy wyborcze²⁶. Głównym atutem celebrytów jest duża rozpoznawalność, która zwiększa szanse odniesienia sukcesu przez nich samych i reprezentowane przez nie partie polityczne lub ruchy społeczne. Celebryckość staje się punktem startowym, ułatwiającym wejście na tor kariery i dostęp do władzy. Jest to kooptacja do władzy (wejście od zewnątrz), w odróżnieniu od klasycznego modelu polegającego na przechodzeniu przez kolejne szczeble struktury partyjnej od lokalnego działacza do członka zarządu. Ilustracją tego procesu są sukcesy wyborcze Hołowni, Trumpa, Zełenskiego, Vargasa Llosy (laureat literackiej nagrody Nobla w 2010 roku). W wyborach na fotel prezydenta Peru w 1990 roku Llosa przegrał w drugiej turze z Alberto Fujimori.

Na uwagę zasługuje otwarcie przez celebrytów nowego kanału awansu w hierarchii kultury. W społeczeństwach kultury masowej styl życia celebrytów stał się wzorem do naśladowania dla kategorii lokujących się na różnych piętrach drabiny społecznej, chociaż głównie tych z dołu. Celebryci dyktują styl mody, kształtują opinie dotyczące zakazu aborcji, zawierania małżeństw przez osoby homoseksualne czy przyjmowania emigrantów z Afryki Północnej. Oddziałują na preferencje polityczne i spędzanie czasu wolnego. Dla wielu osób są autorytetami w dziedzinie jedzenia i rekreacji, co należy nosić, z jakimi słuchawkami biegać,

²⁵ J. Ljunggren, P.L. Andersen, *Vertical and Horizontal Segregation: Spatial Class Divisions in Oslo, 1970–2003*, „International Journal of Urban and Regional Research” 2015, vol. 39, no. 2, s. 305–322.

²⁶ I. McAllister, *Personalizacja polityki*, w: *Zachowania Polityczne*, t. 2, red. R.J. Dalton, H.-D. Klingeman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 173–194.

co czytać i jakie buty zakładać. Niemniej wkład celebrytów do kształtowania stratyfikacji kultury sprowadza się do roli pasa transmisyjnego. Oddziaływanie ich na opinie i upodobania polega na przekazywaniu i powtarzaniu informacji, które usłyszeli od polityków, intelektualistów lub świata biznesu. Jest to kategoria wzorcotwórcza, która nie tworzy nowych wartości.

Warto zwrócić uwagę na oddziaływanie celebrytów na ruchliwość społeczną. W analizach nad stratyfikacją klasową jest to pojęcie kluczowe, którego nie można pominąć w kontekście celebryckości ani też wyłaniania się jakiegokolwiek segmentu struktury społecznej. Ruchliwość, czyli każda zmiana pozycji, jest wskaźnikiem zarówno otwartości, jak i siły barier społecznych. Większa ruchliwość informuje o większej otwartości – więcej jest wtedy „szans” na awans (lub degradację) niezależnie od pozycji rodziców, od tego, czy pochodzi się np. z „klasy chłopskiej”, czy z inteligencji. I odwrotnie: mniejsza ruchliwość jest świadectwem większej ostrości barier społecznych i „dziedziczenia” pozycji. Tak więc przynależność do kategorii celebrytów wynikającą z talentu (*achieved*) należy odróżnić od czynnika askrypcji związanego z pochodzeniem z bogatej rodziny i posiadania dobrego nazwiska²⁷.

Jak wynika z obserwacji i badań, celebryci stają się politykami, członkami rad nadzorczych, dyrektorami zarządów, odnoszą sukcesy filmowe²⁸. Kapitał celebryckości stał się nowym czynnikiem awansu. Czy przyczynia się to do wzrostu otwartości struktury społecznej? Byłoby tak, gdyby celebryci rekrutowali się np. z klas niższych, gdyby ich atrakcyjność pochodziła z talentu, urody, siły przyciągania, wysiłku, pokonywania trudności i innych zalet osobistych zaliczanych do merytokracji. Gdyby nie zależało to od koneksji rodzinnych. Wydaje się, że taki komponent związany z celebryckością istnieje, ale nie w takim stopniu, żeby przełamywać bariery klasowe. Jest mało prawdopodobne, żeby idole seriali telewizyjnych zostawali dyrektorami koncernów, łatwiej im zrobić karierę w sektorze reklamy lub zostać aktorem filmowym. Z cytowanych już badań prowadzonych w Anglii wynika, że klasa robotnicza zasila głównie szeregi celebrytów w dziedzinie rozrywki²⁹. Jednak przesuwanie się w górę hierarchii społecznej nie jest powszechnym zjawiskiem. Celebryci rekrutują się również z klas wyższych, czego przykładem jest córka magnata prasowego Paris Hilton, a z „klasy politycznej” – np. córka Aleksandra Kwaśniewskiego, syn Lecha Wałęsy. Dla arystokracji i elity biznesu bywanie na salonach jest tylko kwiatkiem do kożucha, a nie dźwignią awansu zawodowego. Pojawienie

²⁷ C. Rojek, *Fame Attack: The Inflation of Celebrity and its Consequences*, Bloomsbury Academic, London 2012, s. VII, 101.

²⁸ N. Ribke, *A Genre Approach to Celebrity Politics: Global Patterns of Passage from Media to Politics*, Palgrave Macmillan, London 2015.

²⁹ M. Williamson, *Celebrity: Capitalism and the Making of Fame*, Polity, Cambridge and Malden 2016.

się kategorii celebrytów na scenie publicznej wprowadziło więc nowy element, który jednak nie osłabił barier ruchliwości społecznej.

Korzyści i wady bycia celebrytą

Przedstawione powyżej hipotezy dotyczą usytuowania w hierarchii społecznej. Przechodzę do meritum, czyli oddziaływania celebrytów na funkcjonowanie społeczeństwa polskiego. Przynależność do tej kategorii nie wynika z roli zawodowej i stosunków własności, a więc nie jest to pozycja klasowa. Jednak to nie usytuowanie w hierarchii klasowej, ale aktywność na scenie publicznej decydują o funkcji społecznej celebryty.

Po pierwsze, część znanych osób można zaliczyć do elity kultury. Chodzi tu bardziej o potoczne niż socjologiczne rozumienie elity, co nie zmienia faktu, że jej członkowie wyznaczają pewne standardy zachowań. Celebryci są czynnikiem legitymizacji kultury w jej skomercjalizowanej postaci, a dokonująca się w ten sposób instytucjonalizacja wzorów spędzania czasu wolnego naśladowana jest w życiu codziennym. Polega to na wzorowaniu się na stylu znanych sportowców, piosenkarzy i aktorów filmowych, oni bowiem są najbardziej widoczni. Dominują wśród nich odtwórcy kultury popularnej, przez co naśladowanie ich rozkłada się niejednakowo w hierarchii społecznej. Z badań wynika, że kultura popularna cieszy się największym uznaniem w klasach niższych. Pracownicy fizyczni, robotnicy, rolnicy bardziej (w porównaniu z wyższą klasą średnią, a w Polsce specjalistami i inteligencją) preferują muzykę rozrywkową, rzadziej chodzą do teatru, czytają mniej książek, reprezentują „niższy” styl życia³⁰. Oni też powinni być najbardziej „wzorco-odtwórczy”.

Po drugie, jednym z zadań celebrytów jest maksymalizacja konsumpcji³¹. Są oni zapleczem dla funkcjonowania sieci reklamowych, public relations, stacji telewizyjnych, studiów filmowych, festiwali, konkursów. Z tego powodu można ich nazwać towarem rynkowym i walutą wymienną dla reklamy i promocji produktów. Fabrykuje się ich, kładzie na półce i „zjada”. Celem eksponowania ich pozycji rynkowej jest kreowanie popytu na produkty z dziedziny rozrywki. Firmy produkują ich twarze na koszulkach, fotografiach, ręcznikach, perfumach i dobrach konsumpcyjnych, przyciągając uwagę publiczności, czytelników

³⁰ P. Coulangeon, J. Duval (red.), *The Routledge Companion to Bourdieu's 'Distinction'*, Routledge, London – New York 2015; S. Friedman, D. Laurisson, *The Class Ceiling: Why it Pays to be Privileged*, Policy Press, Bristol 2019; H. Domański, D. Przybysz, K.M. Wyrzykowska, K. Zawadzka, *Dystynkcje muzyczne. Stratyfikacja muzyczna i gusty muzyczne Polaków*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2021.

³¹ P.W. Galbraith, J.G. Karlin, *Introduction: The Mirror of Idols and Celebrity*, w: *Idols and Celebrity in Japanese Media Culture*, red. P.W. Galbraith, J.G. Karlin, Palgrave Macmillan, London 2012.

i widzów. Przez kreowanie popytu celebryci zapewniają pracę menedżerom, specjalistom od makijażu, pracownikom salonów fryzjerskich, chirurgom plastycznym³². Nic nie wskazuje, żeby Polska odbiegała pod tymi względami od innych społeczeństw rynkowych.

Po trzecie, kategoria ta może być funkcjonalna dla stabilności systemu politycznego. Każdej władzy zależy na zapewnieniu sobie „hegemonii kulturowej” (mówiąc językiem Gramsciego) i panowania ideologicznego nad ludem. Otóż zaletą celebrytów jest to, że przyciągają oni zainteresowanie rządzonych, odwracając uwagę od krytyki rządzących. Im więcej się o nich mówi w sprawach odległych od polityki, tym lepiej dla władzy. Ważny jest tu kontekst społeczno-ekonomiczny. Celebryci dobrze sprawdzają się w roli czynnika stabilizacji w krajach słabo rozwiniętych, o niskiej stopie życiowej, borykających się z bezrobociem i galopującymi cenami. Ich obecność jest środkiem zastępczym, neutralizuje niepowodzenia klasy rządzącej na polu gospodarki, walki z ubóstwem lub ograniczeń demokracji. W systemie komunistycznym rekompensatą dla ludzi cierpiących z powodu nieustającego deficytu w zakresie konsumpcji były sukcesy sportowców. Trzykrotny mistrz olimpijski w wadze ciężkiej Teófilo Stevenson był bohaterem narodowym na Kubie. W Argentynie idolami w latach 1920–1950 byli znani piosenkarze Carlos Gardel i Carmen Miranda³³. Osobną kwestią jest angażowanie się celebrytów w popieranie rządu i uczestniczenie w kampaniach wyborczych. Tom Hanks i Barbara Streisand zachęcali do głosowania na Joe Bidena w kampanii prezydenckiej z 2020 roku. Przyczynkiem wkładu celebryckości do stabilizacji systemu politycznego jest również to, że demokratyzuje ona w jakimś stopniu – w sensie metaforycznym – szanse na pozytywną samoocenę jednostki. Zaistnienie na scenie publicznej, nawet jeżeli jest ono chwilowe, poprawia samopoczucie, poszerza możliwości samoekspresji, odegrania roli bohatera, aktora, eksperta. Pozwala walczyć z samotnością, która – w opinii niektórych badaczy – stała się jednym z zagrożeń³⁴. Jest czynnikiem osłabiającym radykalizację nastrojów społecznych. W odwrotnym kierunku oddziałuje negatywny stosunek do klasy rządzącej. Wypowiedzi Agnieszki Holland, Krystyny Jandy czy Jerzego Stuhrza dotyczące np. naruszania Trybunału Konstytucyjnego czy ochrony granicy państwowej przed imigrantami, powiedzmy z Senegalu (gdyby sięgnąć do polskiej sceny po-

³² H. Rupp, *Who Owns Celebrity? Law and the Formation of Fame*, „Entertainment and Sports Law Journal” 2014, vol. 12, no. 4, <https://doi.org/10.16997/eslj.7>; M. Williamson, *Celebrity: Capitalism and the Making of Fame...*

³³ F. Alberoni, *The Powerless “Elite”: Theory and Sociological Research on the Phenomenon of the Stars*, w: *Sociology of Mass Communications*, red. D. McQuail, Penguin Books, Harmondsworth 1972, s. 75–98.

³⁴ P.D. Marshall, *Exposure: The Public Self-Explored*, w: *A Companion to Celebrity*, red. P.D. Marshall, S. Redmond, Wiley-Blackwell, West Sussex 2016, s. 479–518.

litycznej w latach 2015–2023), przyczyniają się do zaognienia sporu politycznego, chociaż wymienieni nie są w tych kwestiach autorytetami i ludzie to wiedzą.

Po czwarte, kapitał płynący z celebryckości daje możliwość demonstrowania wyższości społecznej w korzystaniu z symboli kultury. Dla wyższej klasy średniej występowanie w roli celebryty jest okazją do obnoszenia się z oznakami złych „smaków”: niezdrowego jedzenia (frytek, golonki i boczku), chodzenia na koncerty disco-polo, czytania kryminałów, kupowania używanej odzieży w lumpeksach i opowiadaniu o tym znajomym³⁵. Strategia ironicznego podejścia do własnego bezguścia polega na wykpiwaniu i śmieszkach, żeby wszyscy wiedzieli, że nie traktujemy tego poważnie, ale że możemy sobie na te gesty pozwolić. W przypadku Polski w dobrym tonie jest komentowane z ironią uczestniczenia w imprezach disco-polo. Podobnie jest z kiczem, strategią stosowaną (jak wynikałoby z badań) przez kategorie o wysokim statusie społecznym, która polega na ostentacyjnym lekceważeniu luksusowych dóbr i dzieł sztuki. Kiczem jest np. jadłospis, w którym obok potraw wyrafinowanych umieszczane są pospolite, żeby te drugie ośmieszyć, celebrowanie plastikowych kubków z kawą i innych przedmiotów utożsamianych z klasą niższą lub organizowanie uroczystości w rodzaju „święta kielbasy”³⁶. Kiczem jest również udawana ironia, żeby pozbawić oznaki zamożności „niewłaściwego” wydzźwięku. W przypadku celebrytów jest to pole do demonstrowania swej odmienności wobec obowiązującego mainstreamu, a równocześnie potrzeba uwznioślenia rzeczy banalnych. Co do konsekwencji to zachowania te raczej zaostwiają bariery klasowe. Celebryci pochodzący z kategorii o niższym statusie nie są w tym udawaniu tak autentyczni, jak inteligencja (ta potrafi lepiej łączyć udawaną powagę z ironią), chociaż wnoszą pewien powiew świeżości.

Kwestia stratyfikacji kieruje uwagę na negatywne aspekty oddziaływania celebrytów na stosunki społeczne. Chodzi tu bardziej o domniemanie na podstawie refleksji niż badań, trudno jest bowiem krytykować kategorię społeczną za to, że w ogóle istnieje. Przedmiotem krytyki jest to, że pojawienie się celebrytów spowodowało obniżenie wartości kultury i mediów. Pokazywanie tej kategorii przyczynia się do osłabienia wizerunku mediów masowych kojarzonych zazwyczaj z symbolami nowoczesności i nowymi technologiami³⁷. Zarzut o obniżaniu jakości kultury nawiązuje do braku kompetencji celebrytów i kreowania przez

³⁵ J. Koehrsen, *From the 'What' and 'How' to the 'Where': Class Distinction as a Matter of Place*, „Cultural Sociology” 2019, vol. 13, no. 1, s. 76–92.

³⁶ J. Johnston, S. Baumann, *Foodies: Democracy and Distinction in the Gourmet Foodscape*, Routledge, New York 2009; Też, *Democracy versus Distinction: A Study of Omnivorousness in Gourmet Food Writing*, „American Journal of Sociology” 2007, vol. 113, no. 1, s. 165–204; J.M. Cronin, M.B. McCarthy, A.M. Collins, *Covert Distinction: How Hipsters Practice Food-based Resistance Strategies in the Production of Identity* „Consumption Markets & Culture” 2014, vol. 17, no. 1, s. 2–28.

³⁷ P.D. Marshall, S. Redmond, *A Companion to Celebrity...*

nich wzorów do naśladowania, które na to nie zasługują. Wskazuje się, że promocja celebrytów jest równoznaczna ze wspieraniem ekshibicjonizmu i zachęcaniem do banalności w wielu dziedzinach. Daje się zauważyć, że ograniczeniem tej argumentacji jest pomijanie funkcjonalnego aspektu pojawienia się celebrytów w przestrzeni publicznej, że kategoria ta otwiera pole do wyselekcjonowania ludzi utalentowanych, którzy stają się profesjonalistami. Ilustracją tego aspektu są kariery polityczne Ronalda Reagana i Włodymira Zefenskiego. W przypadku Polski można by do tej kategorii zaliczyć Pawła Kukiza.

Związany jest z tym argument dotyczący dystansów klasowych. W opinii niektórych badaczy brytyjskich *reality shows* – jedna z tych instytucji, które otwierają robotnikom możliwości awansu w sensie bycia kimś znanym – prowadzą do obniżenia moralności i godności klas niższych. Programy te mają z założenia bawić widzów przez rejestrowanie życia przeciętnej rodziny lub kręgu znajomych. Występują w nich aktorzy nie zawodowi, a kamery nagrywają rzeczywiste, tj. ośmieszające zachowania tych osób. Zdaniem krytyków robotnicy przedstawiani są w nich jako ludzie ubierający się bez gustu, czytelnicy tabloidów, nieumiejący się wysławiać, bez aspiracji intelektualnych i prowadzący plotkarskie rozmowy. Zajmują się drugorzędnymi sprawami zamiast omawiania spraw, które powinny być esencją ich tożsamości klasowej, związanych z zatrudnieniem, warunkami pracy i aktywnością organizacji związkowych³⁸. Spojrzenie to jest nie tylko jednostronne, ale z góry nastawione na poniżenie klasy robotniczej i przedstawienie jej w złym świetle w porównaniu ze stylem klasy średniej.

W świetle opinii cytowanych autorów jest to element celowo stosowanej strategii uzasadniającej podziały klasowe. Atrybut popularności związany z występami w *reality shows* łączy się z niską estymą społeczną, bo uczestniczący w nich członkowie klas niższych nie potrafią udawać lepszych od siebie, nawet jeżeli próbują³⁹. Uściślając, należałoby dodać, że symboliczne dystanse klasowe mogą być również efektem działań nieintencjonalnych, wynikających np. z bariery językowej, nieudolnego noszenia garnituru czy odmiennego spożywania posiłków, niezależnie od tego, że wynikają one z łatwych do uchwycenia, „obiektywnych” różnic społecznych. Tak rozumiana obiektywizacja symbolicznych dystansów klasowych jest prawidłowością niezależną od kontekstu kulturowego czy narodowości. Odnosząc symboliczne dystanse klasowe do Polski, można wskazać na potwierdzone empirycznie przejawy nieintencjonalnego działania, wzmacniającego podziały społeczne w postaci homogamii klasowej

³⁸ D. Weltman, *Popular Representations of the Working Class: Contested Identities and Social Change*, UK Department for Children, Schools and Families' Beyond Current Horizons project, led by Futurelab, 2008, s. 1–17; H. Wood, J.B. Kay, M. Banks, *The Working Class, Ordinary Celebrity and Illegitimate Cultural Work...*, s. 117–130.

³⁹ S. Stewart, D. Giles, *Celebrity Status and the Attribution of Value*, „European Journal of Cultural Studies” 2020, vol. 23, no. 1, s. 3–17.

pod względem stosunków towarzyskich i zawierania małżeństw czy w zakresie rekreacji sportowej⁴⁰.

Konkluzje

Przedstawiłem argumenty, które przemawiają za słabym oddziaływaniem celebrytów na hierarchię klasową. Można by zwłaszcza oczekiwać, że wyłonienie się tej kategorii znajdzie odzwierciedlenie w kształtowaniu się nowej stratyfikacji i wzorów ruchliwości społecznej, które są koronnym ogniwem podziałów klasowych. Wiele wskazuje, że tak nie jest, czego przejawami są wyjątkowo duża fluktuacja, brak zinstytucjonalizowanych zasad obsadzania ról celebrytów i nieprzewidywalna wartość rynkowa. W Polsce, podobnie jak w innych krajach, uzyskanie gratyfikacji płynących z kapitału celebryckiego są ograniczone. Miejsc podnoszących status społeczny tylko dlatego, że jest się widocznym, jest mało – powoduje to zaostrenie rywalizacji i związanych z tym kosztów psychicznych. Celebryci cieszą się dużą popularnością i estymą społeczną, wykreowali nowe wzory zachowań, a ich wypowiedzi na różne tematy skłaniają do naśladowania. Niemniej baza rekrutacyjna do tego segmentu struktury społecznej jest bardzo szeroka, co utrudnia jej konsolidację i powoduje brak spójności wewnętrznej, sytuując ją poza strukturą klasową. Z tego punktu widzenia celebryci są w pewnym sensie efemerydą, która niewiele w tym układzie zmieniła.

Rozważania zawarte w niniejszym artykule są hipotezami. Co należałoby zbadać? Podobnie jak w przypadku innych wymiarów nierówności, funkcjonowanie celebrytów opiera się na prawidłowościach będących poza kontrolą jednostek, a równocześnie na zachowaniach przybierających postać symbolicznych dystansów społecznych. Polega to na ocenianiu ludzi według „wyższości” i „niższości” społecznej z uwzględnianiem konotacji moralnych, czyli wartościowaniem, przez stosowanie takich kryteriów jak „ładni” lub „brzydcy”, czy „lepsi” i „gorsi”. W socjologii od początku próbowano ustalić, jak ludzie postrzegają podziały społeczne, czy utożsamiają je z jakimiś „klasami”, nie mówiąc o badaniach nad prestiżem zawodów. Na symbolicznych dystansach klasowych koncentrowały się pierwsze badania nad stratyfikacją społeczną w Stanach Zjednoczonych, a kilkadziesiąt lat później analizy Bourdieu i kontynuatorów tego podejścia⁴¹. Symboliczne dystanse klasowe są elementem ogólniejszych

⁴⁰ H. Domański, D. Przybysz, *Bariery zawierania małżeństw w Polsce w latach 1977–2007*, „Studia Socjologiczne” 2009, t. 1, nr 192, s. 53–87; M. Lenartowicz, *Klasowe uwarunkowania sportu i rekreacji ruchowej z perspektywy teorii Pierre’a Bourdieu*, Wydawnictwo AWF, Warszawa 2012.

⁴¹ W.L. Warner, P.S. Lunt, *The Social Life of a Modern Community*, Yale University Press, New Haven 1941; P. Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Routledge & Kegan Paul, London 1984.

konstrukcji pojęciowych odnoszących się do hierarchii społecznej. Wśród tych najistotniejszych można wymienić symbolikę związaną z podziałami według płci, miejsca zamieszkania lub narodowości. Należałoby odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu elementem konstruowania symbolicznych dystansów społecznych są celebryci. Powinno tak być, biorąc pod uwagę, że podlegają oni wartościowaniu o nachyleniu moralnym, niezależnie od użyteczności tej kategorii w dziedzinie konsumpcji.

Bibliografia

- Alberoni F., *The Powerless "Elite": Theory and Sociological Research on the Phenomenon of the Stars*, w: *Sociology of Mass Communications*, red. D. McQuail, Penguin Books, Harmondsworth 1972, s. 75–98.
- Boltanski L., Chiapello E., *Nowy duch kapitalizmu*, tłum. F. Rogalski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2022.
- Boorstin, D., *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, Vintage Books, New York 1961.
- Bourdieu P., *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, Routledge & Kegan Paul, London 1984.
- Celebrity, w: *Oxford Learner's Dictionaries*, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/celebrity?q=celebrity>.
- Celebrowanie, w: *Słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.
- Collins S., *Traversing Authenticities: The West Wing President and the Activist Sheen*, w: *Politicotainment: Television's Take on the Real*, red. K. Riegert, Palgrave, New York 2007, s. 181–211.
- Coulangeon P., Duval J. (red.), *The Routledge Companion to Bourdieu's 'Distinction'*, Routledge, London – New York 2015.
- Cronin J.M., McCarthy M.B., Collins A.M., *Covert Distinction: How Hipsters Practice Food-based Resistance strategies in the Production of Identity*, "Consumption Markets & Culture" 2014, vol. 17, no. 1, s. 2–28.
- Domański H., *Czy są w Polsce klasy społeczne*, Krytyka Polityczna, Warszawa 2015.
- Domański H., Przybysz D., *Bariery zawierania małżeństw w Polsce w latach 1977–2007*, „Studia Socjologiczne”, t. 1, nr 192, s. 53–85.
- Domański H., Przybysz D., Wyrzykowska K.M., Zawadzka K., *Dystynkcje muzyczne. Stratyfikacja muzyczna i gusty muzyczne Polaków*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2021.
- Domański H., Sawiński Z., Słomczyński K.M., *Prestiż zawodów w obliczu zmian społecznych 1958–2008*, „Studia Socjologiczne” 2010, t. 4, nr 199, s. 79–118.
- Driessens, O., *Celebrity Capital: Redefining Celebrity Using Field Theory*, "Theory and Society" 2013, vol. 42, no. 5, s. 543–560.
- Evans, J., *Celebrity, Media, and History*, w: *Understanding Media: Inside Celebrity*, red. J. Evans, D. Hesmondhalgh, Open University Press, Maidenhead, United Kingdom 2005, s. 11–53.
- Friedman S., *Habitus Clivé and the Emotional Imprint of Social Mobility*, "The Sociological Review" 2016, vol. 64, no. 1, s. 129–147.
- Friedman S., Laurisson D., *The Class Ceiling: Why it Pays to be Privileged*, Policy Press, Bristol 2019.
- Galbraith P.W., Karlin J. G., *Introduction: The Mirror of Idols and Celebrity*, w: *Idols and Celebrity in Japanese Media Culture*, red. P.W. Galbraith, J.G. Karlin, Palgrave Macmillan, London 2012.
- Gawrycki M.F., *Celebryci i polityka*, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2017.
- Godzic W., *Znani z tego, że są znani: Celebryci w kulturze tabloidów*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

- GUS, *Sektor non-profit 2020 r.*, Warszawa – Kraków 2022.
- Hall R.H., *Occupations and the Social Structure*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, New York 1975.
- Inglis F., *The Moral Concept of Celebrity: A Very Short History Told as a Sequence of Brief Lives*, w: *A Companion to Celebrity*, red. P.D. Marshall, S. Redmond, Wiley, Blackwell, West Sussex 2016, s. 21–38.
- Jakobsson P., Stiernstedt F., *Naturalizing Social Class as a Moral Category on Swedish Mainstream Television*, "Nordicom Review" 2018, vol. 39, no. 1, s. 81–94.
- Jenner G., *Dead Famous: An Unexpected History of Celebrity from Bronze Age to Silver Screen*, Orion Publishing Group, Limited, London 2021.
- Johnston J., Baumann S., *Democracy versus Distinction: A Study of Omnivorousness in Gourmet Food Writing*, "American Journal of Sociology" 2007, vol. 113, no. 1, s. 165–204.
- Johnston J., Baumann S., *Foodies: Democracy and Distinction in the Gourmet Foodscape*, Routledge, New York 2009.
- Koehrsen J., *From the 'What' and 'How' to the 'Where': Class Distinction as a Matter of Place*, "Cultural Sociology" 2019, vol. 13, no. 1, s. 76–92.
- Lamont M., *Money, Morals and Manners. The Culture of the French and American Upper-Middle Class*, University of Chicago Press, Chicago, London 1992.
- Lenartowicz M., *Klasowe uwarunkowania sportu i rekreacji ruchowej z perspektywy teorii Pierre'a Bourdieu*, Wydawnictwo AWF, Warszawa 2012.
- Ljunggren J., Andersen P.L., *Vertical and Horizontal Segregation: Spatial Class Divisions in Oslo, 1970–2003*, "International Journal of Urban and Regional Research" 2014, vol. 39, no. 2, s. 305–322.
- Marshall P.D., *Exposure: The Public Self-Explored*, w: *A Companion to Celebrity*, red. P.D. Marshall, S. Redmond, Wiley- Blackwell, West Sussex 2016, s. 479–518.
- Marshall P.D., Redmond S., *A Companion to Celebrity*, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2016.
- Marshall P.D., *The Promotion and Presentation of the Self: Celebrity as Marker of Presentational Media*, "Celebrity Studies" 2010, vol. 1, no. 1, s. 35–48.
- McAllister I., *Personalizacja polityki*, w: *Zachowania Polityczne*, t. 2, red. R.J. Dalton, H.-D. Klingeman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 173–194.
- Mills C.W., *Białe kołnierzyki. Amerykańskie klasy średnie*, tłum. P. Graff, Książka i Wiedza, Warszawa 1965.
- Mills C.W., *Elita władzy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1961.
- Pringle H., *Celebrity Sells*, John Wiley & Sons, Hoboken, New York 2004.
- Ribke N., *A Genre Approach to Celebrity Politics: Global Patterns of Passage from Media to Politics*, Palgrave Macmillan, London 2015.
- Rojek C., *Fame Attack: The Inflation of Celebrity and its Consequences*, Bloomsbury Academic, London 2012.
- Rupp H., *Who Owns Celebrity? Law and the Formation of Fame*, "Entertainment and Sports Law Journal" 2014, vol. 12, no. 4, <https://doi.org/10.16997/eslj.7>.
- Salz A., *Occupations: Theory and History*, w: *Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 11, Macmillan Company, New York 1944, s. 424–429.
- Siuda P., *Socjologiczna interpretacja zjawiska celebrities*, „Kultura i Historia” 2011, nr 19, s. 53–85.
- Stewart S., *A Sociology of Culture, Taste and Value*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013.
- Stewart S., Giles D., *Celebrity Status and the Attribution of Value*, "European Journal of Cultural Studies" 2020, vol. 23, no. 1, s. 3–17.
- Treiman D.J., *Occupational Prestige in the Comparative Perspective*, Academic Press, New York 1977.
- Turner G., *Celebrity, Participation, and the Public*, w: *A Companion to Celebrity*, red. P.D. Marshall, S. Redmond, Wiley-Blackwell, West Sussex 2016, s. 83–97.
- Tyler I., Bennett B., *'Celebrity Chav': Fame, Femininity and Social Class*, "European Journal of Cultural Studies" 2010, vol. 13, no. 3, s. 375–393.
- Veblen T.B., *Teoria klasy próżniaczej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1971.
- Warner W.L., Lunt P.S., *The Social Life of a Modern Community*, Yale University Press, New Haven 1941.

- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo: Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Weltman, D. *Popular Representations of the Working Class: Contested Identities and Social Change*, UK Department for Children, Schools and Families' Beyond Current Horizons project, led by Futurelab, 2008, s. 1–10.
- Williamson M., *Celebrity: Capitalism and the Making of Fame*, Polity, Cambridge and Malden 2016.
- Wood H., Kay J.B., Banks M., *The Working Class, Ordinary Celebrity and Illegitimate Cultural Work*, w: *Media and Class: TV, Film, and Digital Culture*, red. J. Deery, A. Press, Routledge, New York 2017, s. 117–130.

MARIOLA BŁAŻEJ*

Wartość natury kreowana na nagrodzonych fotografiach World Press Photo w II dekadzie XXI wieku. Analiza socjologiczna

The Value of the Nature as Constructed in World Press Photos Awarded in the 2010s: A Sociological Analysis

Abstrakt

W artykule przyjęto, że na sposób postrzegania i konceptualizacji świata przez ludzi w dużym stopniu wpływa kultura, społeczeństwo oraz procesy socjalizacji. W tym kontekście pochyłono się nad zagadnieniem „rzeczywistości życia codziennego”, które jest szczególnie poruszane w ramach socjologii wiedzy oraz socjologii fenomenologicznej Petera Bergera i Thomasa Luckmanna. Celem pracy jest ukazanie, w jaki sposób autorzy fotografii nagrodzonych na konkursie World Press Photo w drugiej dekadzie XXI wieku w kategorii „Natura” kreują wartość świata przyrody jako dobra zagrożonego. Drugi cel dotyczy przedstawienia potencjału analizy komunikatów wizualnych z perspektywy socjologii jakościowej. Realizacja wyznaczonych celów jest zgodna z założeniami teoretycznych podstaw socjologii fenomenologicznej i dokonywana będzie w ramach metodologii wypracowanej w socjologii wizualnej. Podejmowany problem wynika z przekonania, że w dzisiejszej wizualnej kulturze komunikacji przekazywanie informacji za pomocą obrazów nie jest pozbawione wartościowania. W pracy znajduje się 10 zdjęć nagrodzonych I. miejscem na prestiżowym konkursie World Press Photo w kategorii „Natura” w drugiej dekadzie XXI wieku. W analizie fotografii skupiono się na tym, co dane zdjęcie przedstawia, zestawiając to z opisem, jaki nadał zdjęciu jego autor. Analizując zdjęcia w kategorii „Natura”, dostrzeżono, że wraz z końcem XX wieku narracja przekazu nagrodzonych zdjęć przesuwana jest w stronę stwierdzenia, że natura jest dobrem zagrożonym przez człowieka. W odniesieniu

* Mgr Mariola Błażej – doktorantka, specjalizacja: socjologia wizualna, Katedra Teorii Społecznych i Socjologii Rodziny, Instytut Nauk Socjologicznych, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: mariola.kowalczyk93@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5116-6180.

do społecznego świata wartości można wnioskować, że opisy zdjęć nadane przez ich autorów kreują negatywny obraz człowieka w kontrze do dobrego i bezbronnego świata natury.

Słowa kluczowe: socjologia wizualna, natura, World Press Photo, socjologia fenomenologiczna, fotografia

Abstract

The article rests on an assumption that the way people perceive and conceptualize the world is largely influenced by culture, society and the processes of socialization. In this context, the authors focus on the issue of “everyday life reality,” which is of particular interest to the sociology of knowledge and the phenomenological sociology of Peter Berger and Thomas L. Luckmann. The article aims to show how the authors of photographs awarded in the World Press Photo competition in the second decade of the 21st century in the category Nature construct the value of the natural world as an endangered resource. The second objective is to present the potential of visual message analysis from the perspective of qualitative sociology. The way in which the objectives are pursued is consistent with the theoretical underpinnings of phenomenological sociology and carried out within the methodological framework developed in the field of visual sociology. The article’s subject matter stems from the belief that in today’s visual communication culture, conveying information through images involves valuation processes. The article discusses 10 photos that were awarded 1st place in the prestigious World Press Photo competition in the category Nature in the second decade of the 21st century. An analysis of the photos leads to a conclusion that the descriptions of the photos provided by their authors create a negative image of a human being, juxtaposed against the good and defenceless world of nature.

Keywords: visual sociology, nature, World Press Photo, phenomenological sociology, photography

Wprowadzenie

Obrazy oraz to, co widzialne są nieodłącznym elementem poznawania świata i podstawą w komunikacji pozawerbalnej. Obrazy przenikają naszą codzienność. Poza komunikacją werbalną są jednym z najlepszych sposobów opowiadania o wydarzeniach minionych, dokumentowaniem faktów, upamiętnianiem osób, zatrzymywaniem teraźniejszości. Życie społeczne coraz częściej i na różny sposób determinuje to, co widać. Fotografia, podobnie jak każdy obraz będący empirycznym materiałem służącym jako narzędzie do analizy, wymaga odczytania, które staje się nieodłączne z interpretacją.

Przedmiotem analizy są fotografie nagrodzone w konkursie World Press Photo w kategorii „Natura”. Przy interpretacji zdjęć wzięto pod uwagę nie tylko warstwę estetyczną zdjęcia, ale przede wszystkim konwencje jego tworzenia mające wpływ na odbiór społeczny. Na potrzeby artykułu założono, iż świat społeczny jest konstruowany poprzez interakcje mające miejsce w codziennych sytuacjach życiowych. Taki sposób odbioru świata społecznego w socjologii ściśle wiąże się z tradycją fenomenologiczną i społecznym konstrukcjonizmem.

Poszukując klasycznych teorii dla socjologii wizualnej¹, w artykule odwołano się do socjologii wiedzy i podejmowanej w niej problematyki a mianowicie socjologii życia codziennego zaproponowanej przez Petera Bergera i Thomasa Luckmanna². Mając na względzie znaczenie i prestiż działalności Fundacji World Press Photo, zdjęcia, które są publikowane i nagradzane w ramach tego konkursu, docierają do szerokiego grona odbiorców na całym świecie. Natomiast misja, jaka towarzyszy Fundacji World Press Photo to popularyzowanie ważnych, lecz często bagatelizowanych problemów i wydarzeń w skali globalnej. W przypadku kategorii „Natura” nagrodzeni autorzy zdjęć w drugiej dekadzie XXI wieku próbują nagłośnić problem, jakim jest walka z destrukcyjną działalnością człowieka wobec zwierząt i świata przyrody oraz modne w ostatnim czasie hasło: ochrona środowiska. Za pomocą metod wypracowanych w socjologii wiedzy wizualnej³ poszukiwano odpowiedzi na pytania o doświadczenia i wiedzę wytwarzaną oraz przenoszoną do sfery życia codziennego dzięki obrazowym formom przekazu⁴. Traktowano ją jako czynnik warunkujący ogólny konstrukt społeczny, czyli wszystko to, „co uznawane jest za wiedzę w społeczeństwie bez względu na jej ostateczną wartość czy też brak wartości”⁵.

Semiologiczna analiza obrazu w socjologii

Obrazy prawdopodobnie od zawsze odgrywały kluczową rolę w kreowaniu ludzkich wyobrażeń o świecie. To, co zauważalne ludzkim okiem pomagało organizować i porządkować świat. Z biegiem lat dzięki rozwojowi kultury audiowizualnej rola obrazu tylko wzrastała⁶. Współczesna dominacja wizualności, która wyraźnie zmienia rzeczywistość społeczną, jest wynikiem przemian cywilizacyjnych, społecznych i technologicznych zapoczątkowanych w XIX wieku. Badacze, którzy za przedmiot zainteresowań obierają sobie obserwacje zachowań społecznych, muszą stanąć przed wyzwaniem uwzględnienia w analizie przekazów wizualnych, obrazów i metafor⁷.

¹ J. Szacki, *Historia Myśli Socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 481–191.

² T. Konecki, *Wizualne wyobrażenia. Główne strategie badawcze w socjologii wizualnej a metodologia teorii ugruntowanej*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2005, t. 1, nr 1, s. 42–63.

³ Tenże, *Wizualna teoria ugruntowana. Podstawowe zasady i procedury*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2012, t. 8, nr 1, s. 12–45.

⁴ L. Pauwels, *Zwrot wizualny w badaniach i komunikacji wiedzy. Kluczowe problemy rozwijania kompetencji wizualnej w naukach społecznych*, w: *Badania wizualne w działaniu. Antologia tekstów*, red. M. Frąckowiak, K. Olechnicki, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2011, s. 21–36.

⁵ Tamże, s. 116–142.

⁶ K. Olechnicki, *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003, s. 282.

⁷ S. Pink, *Etnografia wizualna. Obrazy media i przedstawienie w badaniach*, UJ, Kraków 2009, s. 33.

W artykule przyjęto, iż w procesie socjalizacji człowiek uczy się mechanizmów posługiwania się wielością systemów wizualnych, które w konsekwencji oddziałują na to, jak konceptualizujemy otaczającą nas rzeczywistość⁸. Wpisujemy go zatem w problematykę poruszaną w ramach socjologii fenomenologicznej, której podstawową kategorią była „rzeczywistość życia codziennego”⁹. W tym ujęciu analiza podstaw nauk społecznych składa się z pięciu głównych elementów: (1) wyjaśnienia, w jaki sposób w życiu codziennym człowiek rozumie swoje działanie; (2) analizy, jak ludzie rozumieją siebie nawzajem; (3) wytłumaczenia, na czym polega poznanie w nauce oraz (4) czym różni się od rozumienia w życiu codziennym, a na końcu (5) wskazania relacji pomiędzy nimi¹⁰.

Odnosząc się do wskazań P. Bergera i T. Luckmanna, traktujemy świat życia codziennego poprzez wskazanie, jak tworzy się ów świat w wyniku ingerencji jednostek w rozwój spraw powszechnych oraz jak dochodzi do kreowania rzeczywistości, której dane jednostki są elementami¹¹. W ramach tej orientacji akceptujemy argumentację na rzecz tezy, zgodnie z którą ludzie wraz z ich przeświadczeniami i przekonaniami są jedynym materiałem empirycznym, z którym badania socjologiczne mają do czynienia. Natomiast dla ludzi świat występujący w ich przeświadczeniach jest jedynym, w którym mogą poruszać się i działać¹². Dlatego w niniejszym artykule „rzeczywistość” jest własnością takich zjawisk, które istnieją niezależne od naszej woli (nie możemy „pozbyć się ich na życzenie”), natomiast „wiedza” definiowana jest jako swego rodzaju pewność, że dane zjawiska są rzeczywiste, jak również, że zawierają one określoną charakterystykę¹³. Za Bergerem i Luckmannem przyjmujemy, że społeczne tworzenie rzeczywistości przebiega w dwóch fazach dialektycznego ruchu. Pierwsza faza polega na tworzeniu świata społecznego przez ludzi, natomiast druga polega na modelowaniu tychże ludzi przez struktury świata. Warto jednak nadmienić, że między przedstawionymi fazami powinien występować konsensus, równowaga chroniąca przed chęcią dominacji którejś z nich¹⁴.

⁸ K. Olechnicki, *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych...*, s. 277.

⁹ J. Niżnik, *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989, s. 141–154.

¹⁰ S. Mandes, *Socjologia fenomenologiczna*, w: *Encyklopedia Socjologiczna*, t. 4, red. W. Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 3–8, https://www.academia.edu/11945318/Sociologia_fenomenologiczna (dostęp: 28.01.2021).

¹¹ M. Zemło, *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 28.

¹² J. Niżnik, *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki...*, s. 141–154.

¹³ P.L. Berger, T. Luckmann, *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1983, s. 8–23.

¹⁴ M. Zemło, *Socjologia wiedzy. W tradycji interakcyjno-fenomenologicznej...*, s. 321.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie w jaki sposób autorzy fotografii, nagrodzonych na konkursie World Press Photo w II dekadzie XXI wieku w kategorii „Natura”, kreują wartość świata przyrody jako dobra zagrożonego. Drugim, ważnym celem pracy jest przedstawienie potencjału analizy komunikatów wizualnych z perspektywy socjologii jakościowej oraz próba odnalezienia ukrytych kodów znaczeniowych fotografii wpływających na sposób ich interpretacji.

Realizacja tych celów zgodnie z założeniami teoretycznych podstaw socjologii fenomenologicznej dokonywana będzie w ramach metodologii wypracowanej w socjologii wizualnej¹⁵. Jest to stosunkowo nowa subdyscyplina naukowa, będąca reakcją na wzrost znaczenia przedstawień wizualnych, a w konsekwencji zwrot piktorialny w naukach humanistyczno-społecznych. Socjologowie najczęściej wykorzystują obrazy do tworzenia baz danych, dokumentujących określone zjawiska społeczne¹⁶. Obraz fotograficzny ujmuje wyłącznie to, co naocznie dostrzegalne, obserwowalne oraz „fotografowalne”¹⁷. Może to interesować socjologię fenomenologiczną, a także powiązane z nią etnometodologię oraz socjologię dramaturgiczną¹⁸. Socjologia ta za przedmiot analizy obiera sobie świat z natury znaczący, któremu konkretne znaczenia nadają działający ludzie, dzieje się to w ramach tworzonych przez ludzi „światów życia”. Społeczność tworzona jest poprzez akty komunikacji, w tym komunikacji z udziałem prezentacji wizualnej¹⁹.

Wymaga to od socjologów umiejętności posługiwania się narzędziami semiologicznej analizy obrazów. Semiologiczna linia interpretacji (m.in. Umberto Eco) podkreśla komunikacyjne znaczenie różnych kodów wizualnych oraz wskazuje na konieczność uznania przynależności wszelkich artefaktów do obszaru komunikacji społecznej²⁰. Każdy system obrazów ujęty semiologicznie traktowany jest jak swoisty język, co oznacza, że teksty zapisane w obrazach można odczytywać²¹. Dlatego za Rolandem Barthesem w analizie obrazu wprowadzono kategorię rozróżniającą dwa zjawiska: denotacji oraz konotacji. Denotacją jest to wszystko, co obraz przedstawia naocznie. Jest odpowiedzią na pytanie: „Co to jest?”. Natomiast konotacja to elementy typu: myśli, skojarzenia, emocje

¹⁵ P. Sztompka, *Wyobrażenia wizualna i socjologia*, w: *Fotospołeczeństwo. Antologia tekstów z socjologii wizualnej*, red. M. Bogunia-Borowska, P. Sztompka, ZNAK, Kraków 2012, s. 24.

¹⁶ J. Kaczmarek, *Od danych wizualnych do bazy danych wizualnych. Teoria obrazu w socjologii*, w: *Teoria obrazu w naukach humanistycznych*, red. K. Chmielecki, B. Lisowska, AHE, Łódź 2015, s. 35.

¹⁷ P. Sztompka, *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 98–99.

¹⁸ Tamże, s. 100–101.

¹⁹ Tamże, s. 101–104.

²⁰ A. Łukaszewicz Alcaraz, *Epistemologiczna rola obrazu fotograficznego*, Scholar, Warszawa 2014, s. 35.

²¹ K. Olechnicki, *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych...*, s. 217.

oraz uczucia, jakie obraz, jako znak, nasuwa odbiorcom. W analizie fotografii różnorodność tych dwóch podejść polega na tym, że denotacja jest bardziej zewnętrzną warstwą obrazu, zazwyczaj jest naocznie uchwytana, w przypadku konotacji mamy do czynienia z warstwą ukrytą, która wymaga od badacza bardzo analitycznej i wnikliwej interpretacji²².

Konkurs World Press Photo jako społeczny kreator rzeczywistości

Podejmowany problem wynika z przekonania, że w dzisiejszej wizualnej kulturze komunikacji przekazywanie informacji za pomocą obrazów nie jest pozbawione wartościowania, co w efekcie ma na celu przekonanie odbiorcy do sposobu postrzegania zgodnego z wizją nadawcy. Według Bergera i Luckmanna organizacje społeczne stojące na straży wspólnie stworzonego uniwersum pozwalają tak czynić wszystkim kreatorom definiującym rzeczywistość²³. Analiza fotografii w tym kontekście jest zgodna z przyjętą doktryną badawczą, że wszystkie fotografie zaprezentowane na łamach konkursu World Press Photo są przedstawieniem stanowiska danej instytucji na określone problemy współczesnego świata, która ma władzę kreowania ich społecznego odbioru. Podstawą analizy w artykule zostały wszystkie fotografie ukazujące świat przyrody i nagrodzone 1. miejscem w konkursie World Press Photo (WPP) w kategorii „Natura” z drugiej dekady XXI wieku.

Organizowany od 1955 r. coroczny konkurs World Press Photo na najlepsze zdjęcia prasowe to jeden z najbardziej prestiżowych, popularnych i międzynarodowych konkursów fotograficznych, którego pokonkursowe wystawy ogląda prawie cztery miliony osób na całym świecie²⁴. Od sześciu dekad World Press Photo Foundation działa jako niezależna organizacja non-profit. W tym czasie świat nieustannie się zmieniał, a nowe osiągnięcia w mediach i technologii przekształciły dziennikarstwo i sposób opowiadania historii przy pomocy fotografii. Misja organizacji na przestrzeni lat rozszerzyła się, jednak jej motywem przewodnim jest prowadzenie dziennikarzy oraz publiczności na całym świecie przez pełen wyzwań krajobraz ważnych, historycznych wydarzeń²⁵. Przegląd życia codziennego, którego dokonują autorzy fotografii prasowych, w kulturze społecznej przyjmuje zwykle retorykę dokumentu.

Współczesny teoretyk fotografii Andre Rouille realizm w fotografii ujmuje jako przyjęcie poniekąd „na wiarę” stworzonej rzeczywistości, postrzeganie jej

²² P. Sztompka, *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza...*, s. 83.

²³ P. Berger, T. Luckmann, *Spółeczne tworzenie rzeczywistości...*, s. 184.

²⁴ UAP Poznań, *World Press Photo*, <https://uap.edu.pl/2022/05/world-press-photo-juz-9-26-maja/> (dostęp: 15.02.2023).

²⁵ World Press Photo, *About us*, <https://www.worldpressphoto.org/about-us> (dostęp: 22.02.2022).

jako gwaranta prawdy oraz ograniczenie wyobraźnego do sfery „widzialnej” i „przedstawianej”²⁶. W kontekście fotografii nagrodzonych na World Press Photo w kategorii „Natura” akcent pada na wydarzenia, miejsca i działania uważane przez reporterów za istotne oraz na zaniedbywane problemy społeczno-polityczne. Zdjęcia, które w kategorii „Natura” w II dekadzie XXI wieku zajęły 1. miejsce, są artystycznie piękne, mimo iż ukazują skrajną zwyczajność. W większości przypadków na pozór błahe szczegóły z życia natury i zwierząt, dzięki światowej sławy konkursowi, w ogólnym odbiorze zyskują wymiar transcendentny²⁷.

Problemy, jakie mają na celu urealnić fotografie nagrodzone w kategorii „Natura” z drugiej dekady XXI wieku, które będą interpretowane w niniejszym artykule, odnoszą się głównie do społeczno-politycznego kontekstu walki z ociepleniem klimatu oraz przyrody jako dobra zagrożonego przez cywilizację. Temat bezpieczeństwa ekologicznego jest modny i przez wiele środowisk uznawany za bardzo ważny. Klasyczne założenia ekonomii politycznej traktowały zasoby przyrody za dobra niewyczerpywalne. Intensywny rozwój gospodarczy wielu państw, jaki miał miejsce w drugiej połowie XX wieku, spowodował, że zaczęto zwracać większą uwagę na środowisko przyrodnicze. Przyczyną drastycznej zmiany podejścia do tematu środowiska było stałe pogarszanie się jego stanu, nadmierne eksploatowanie zasobów naturalnych oraz wzrastające koszty zaspokajania popytu na elementy środowiska naturalnego²⁸.

W drugiej dekadzie XXI wieku coraz częściej wśród naukowców, polityków, duchownych czy dziennikarzy i celebrytów poruszane są kwestie dotyczące zmian klimatu. Widać realny wpływ takiego myślenia nawet w instytucjach takich jak Kościół katolicki. Co prawda dokumenty Soboru Watykańskiego II z 1965 r. sprawiły, że Kościół katolicki stał się niejako pionierem w nagłaśnianiu problematyki ekologicznej²⁹. Przyszłość środowiska naturalnego i koncepcja zrównoważonego rozwoju stanowiły znaczący problem w licznych dokumentach i encyklikach papieża Jana Pawła II oraz papieża Franciszka³⁰. Jednakże znaczącym *novum* w podejściu do tych kwestii, wykraczającym poza teologiczne nauczanie o odpowiedzialności człowieka za dzieło stworzenia, były

²⁶ A. Rouille, *Fotografia. Między dokumentem a sztuką współczesną*, TA i WPN UNIVERSITAS, Kraków 2007, s. 425.

²⁷ S. Edwards, *Fotografia. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Nomos, Kraków 2014, s. 92.

²⁸ M. Łuszczuk, *Odpowiedzialność człowieka za środowisko przyrodnicze w umiarkowanym antropocentrycznym systemie wartości*, „Handel Wewnętrzny” 2012, nr specjalny, t. 3, s. 219–227, <https://bazekon.uek.krakow.pl/gospodarka/171336619> (dostęp: 18.02.2022).

²⁹ D. Borowska, *Działalność adaptacyjna Ala Gore’a w podejściu do bezpieczeństwa ekologicznego*, „International Journal of Legal Studies” 2020, t. 7, nr 1, s. 196, <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=896106> (dostęp: 15.02.2022).

³⁰ K. Bełch, *Kwestia ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*, „Pedagogika Katolicka” 2010, nr 1, s. 89, <http://www.pedkat.pl/images/czasopisma/pk6/art06.pdf> (dostęp: 20.02.2022).

iluminacje zwierząt wyświetlane na fasadzie Bazyliki św. Piotra³¹. Wpisywało się to w przekazy wizualne, które mają silne odwołania do sfery emocjonalnej, przez co próbują zachęcić do podjęcia dyskusji na temat zobowiązań człowieka i jego odpowiedzialności za stan środowiska przyrodniczego³².

Analiza/interpretacja 10 zdjęć z kategorii „Natura” nagrodzonych 1. miejscem

W tej części artykułu analizie poddano 10 zdjęć nagrodzonych 1. miejscem na World Press Photo w drugiej dekadzie XXI wieku w kategorii „Natura”. Wybór tytułu fotografii łączy się z chęcią pokazania zarówno statyki, jak i dynamiki tematyki uznawanej za godną wyróżniania przez jury konkursu WPP. Analizie poddano zdjęcia z II dekady XXI wieku, bo jest to ostatnia całkowicie zakończona dekada, a dzięki wyznaczeniu sztywnych ram czasowych można dokładniej ocenić i porównać trendy tematyczne fotografii. W artykule nie dokonano pogłębionej analizy minionych dekad oraz nie podjęto się interpretacji niedawno rozpoczętej III dekady XXI wieku. Analizując zdjęcia, uwzględniono ich opisy sformułowane przez poszczególnych autorów (umieszczone w przypisach). Skupiono się na porównaniu tego, co widać na zdjęciu z opisem nadanym mu przez jego autora. Analiza ma na celu pokazanie, że rozumienie sytuacji zaprezentowanych na zdjęciach przez „zwykłych” odbiorców, nieznających specyfiki nagradzania fotografii na WPP oraz bez przeczytania dodatkowych opisów sugerujących interpretację, jest obarczone „błędem”, a może i „prawdą” zwyczajnego postrzegania.

Patrząc na zdjęcia nagrodzone w kategorii „Natura” na WPP od początku jej istnienia, czyli od 1982 r., widać dużą dynamikę poruszanej tematyki – od ukazania piękna i bogactwa przyrody, po drapieżność, niebezpieczeństwo zwierząt względem samych siebie. Dopiero z końcem XX wieku narracja przekazu nagrodzonych 1. miejscem zdjęć w kategorii „Natura” przesuwa się w stronę tematyki zagrożenia przyrody i zwierząt wynikającego ze strony człowieka i jego działalności. Analizowane fotografie można podzielić na trzy kategorie: (1) zdjęcia ukazujące potęgę i piękno natury – swego rodzaju tryumf natury nad człowiekiem; (2) zdjęcia, gdzie natura jest dewastowana, a zwierzęta nękanie czy zabijane; (3) zdjęcia pokazujące, że człowiek nie posiada takiej władzy, aby w pełni zapanować nad przyrodą, a natura może też się na nim zemścić. W przedstawionych zdjęciach szukając odniesień do świata

³¹ EXSPACE, <http://exspace.pl/articles/show/1902> (dostęp: 19.02.2022).

³² M. Łuszczuk, *Odpowiedzialność człowieka za środowisko przyrodnicze w umiarkowanym antropocentrycznym systemie wartości...*, s. 219–227.

społecznego, można wnioskować, że opis fotografii nadany przez ich autorów kreuje negatywny obraz człowieka w przeciwieństwie do dobrego i bezbron- nego świata natury. Analizując zdjęcia z ostatnich 10 lat w kategorii „Natura”, można stwierdzić po pierwsze, że to człowiek ma władzę nad światem natury i ją wykorzystuje. Po drugie, człowiek przez swoje złe decyzje, obojętność, konsumpcjonizm, niszczy naturalny bieg życia zwierząt, czasem staje się ich oprawcą powodującym cierpienie, a nawet śmierć. Po trzecie, człowiek nie zawsze może mieć wpływ na organizację świata, istnieją bowiem zjawiska paranormalne, które są od ludzi niezależne, pokazują potęgę świata natury i miejsce człowieka na ziemi.

Zdjęcie 1. I nagroda w kategorii „Natura” World Press Photo w 2011 r.



Źródło: World Press Photo – Photo Contest 2011³³.

Na pierwszym planie zdjęcia widoczny jest ptak z rozłożonymi skrzydłami, ale uwagę obserwatora przykuwa jego spojrzenie, niebieskie oczy i wyeksponowany dziób. Fotograf zastosował duże zbliżenie, co sprawia, jakby ptak leciał prosto na odbiorcę. Ptak zaprezentowany na zdjęciu to jastrząb, z natury

³³ Autor zdjęcia: Thomas P. Peschak – Niemcy/RPA. Opis pod zdjęciem: Wyspa Malgas, Republika Południowej Afryki. Głuptak przyłádkowy ląduje podczas letniego sezonu lęgowego. Wyspa Malgas, u zachodniego wybrzeża Afryki Południowej, jest ważnym lęgowiskiem ptaków morskich. World Press Photo, 2011 Photo Contest, Nature, 1st prize, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2011/thomas-p-peschak/1> (dostęp: 18.01.2022).

drapieżny i duży. Na drugim planie są inne ptaki (ze względu na efekt lekko rozmytego tła, jaki zastosował autor, nie sposób stwierdzić, czy tego samego gatunku) – kilkanaście w powietrzu, a setki na lądzie. Fotografia przypomina o codzienności życia ptaków, o ich charakterze i potędze jako gatunku stadnego w miejscu ich letniego lęgowiska. Kompozycja zdjęcia przypomina scenę sakralną, dobrze znaną w religii chrześcijańskiej, a mianowicie zstąpienie Ducha Świętego przybierającego postać białej gołębic³⁴. Tu jednak zamiast ptaka – symbolu pokoju – jest drapieżnik, który wprowadza niepokój i któremu wyraz w kulturze masowej dał w filmie *Ptaki* Alfred Hitchcock. Niepokój ten wynika z lęków egzystencjalnych człowieka wrzuconego w obcy mu świat, żyjący własnym rytmem i mogący wystąpić przeciw niemu.

Zdjęcie 2. I nagroda w kategorii „Natura” World Press Photo w 2012 r.



Źródło: World Press Photo – Photo Contest 2012³⁵.

³⁴ A.M. Wajda, *Gołębica jako symbol Ducha Świętego*, w: *Duch Prawdy doprowadzi was do całej prawdy*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, R. Mazur, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2020, s. 57, <http://bc.upjp2.edu.pl/Content/5458/Wajda%20AM%20Go%C5%82%C4%99bica%20repozyt..pdf> (dostęp: 27.02.2022).

³⁵ Autor zdjęcia: Jenny E. Ross – Stany Zjednoczone. Opis pod zdjęciem: Późnym lipcem młody samiec niedźwiedzia polarnego wdrapuje się na ścianę klifu nad oceanem, bezskutecznie usiłując pożywić się jajami z gniazd nurzyków polarnych. Niedźwiedź polarny poluje przede wszystkim na foki, których tran zaspokaja jego ogromne potrzeby energetyczne. Niedźwiedzie polują na foki z platform lodu morskiego, a także używają kry do przemieszczania się z miejsca na miejsce. W miesiącach letnich, kiedy topnieje duża część lodu morskiego, niedźwiedzie polarne mogą utknąć na mieliźnie i muszą

Fotografia, która zajęła pierwsze miejsce w 2012 r., charakteryzuje się nietypowym ujęciem. Można się domyślić, że człowiek robiący drugie zdjęcie znajdował się powyżej fotografowanych obiektów – zdjęcie zrobione jest z odległej perspektywy. Wydaje się ono dwuwymiarowe, a patrząc na nie, mamy wrażenie obserwowania malowideł naskalnych, które znamy z okresu paleolitu³⁶. Obraz przedstawia białego niedźwiedzia krocącego w kierunku stada pingwinów znajdującego się w niższej partii gór. Niedźwiedzie polarne są mięsożerne, dlatego być może jest to scena polowania drapieżnika na pingwiny. Krajobraz górski nadaje dramatyzmu, gdyż góry utożsamiamy z potęgą, ryzykiem i niebezpieczeństwem. Obraz natury niebezpiecznej, nieprzewidywalnej, w której żyją oprawcy i ofiary, jest w sposób milczący zderzany z utrwalonym wyobrażeniem niedźwiedzia pośród lodów i śniegów. Malejąca objętość lodu morskiego w Arktyce zmienia zwyczaje niedźwiedzia polarnego, co jest jednym ze skutków procesu ocieplania klimatu. Zamiast bajecznej krainy bieli śnieżnej jest szaro-brązowy, marsjański krajobraz przywołujący senne koszmary o zagładzie ziemi. Nie tylko narażone na śmierć pingwiny, ale sam niedźwiedź wydaje się ofiarą świata niszczonego naturalny porządek. W tle takich ujęć pojawia się oskarżenie, że przyczyną tego niekorzystnego dla przyrody i zwierząt zdarzenia jest niewłaściwa działalność człowieka.

Dość niecodzienna fotografia otrzymała 1. nagrodę w 2013 r. Barwne, tajemnicze i nieoczywiste zdjęcie przedstawia kazuara zjadającego niebieskie owoce z drzewa quandong. W dużym zbliżeniu na pierwszym planie widać dziób ptaka, którym chwytą owoc, jego szpony oraz przykuwające uwagę oko. W wierzeniach starożytnego Bilskiego Wschodu symbolice oka przypisywano szczególne magiczne bądź religijne znaczenie³⁷. Oko przypomina Nazar – turecki amulet zwany także okiem proroka – mający za zadanie chronić przed złym spojrzeniem³⁸. Owo złe spojrzenie pochodzić może z destrukcyjnej działalności człowieka spowodowanej nieostrożnym rolnictwem bądź wzmoczoną urbani-

szukać pożywienia. Ich zależność od platform lodu w celu zdobycia pożywienia, podróżowania, a także rozmnażania sprawia, że niedźwiedzie polarne są podatne na skutki ocieplenia klimatu. W 2011 r. objętość lodu morskiego w Arktyce była o 66% mniejsza niż średnia udokumentowana w latach 1979–2010. World Press Photo, 2012 Photo Contest, Nature, 1st prize, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2012/jenny-e-ross/1> (dostęp: 18.01.2022).

³⁶ A. Rozwadowski, *Czytając sztukę naskalną: pomiędzy archeologią a etnografią*, „Przegląd Archeologiczny” 1998, t. 46, s. 5, https://rcin.org.pl/Content/60390/WA308_79862_PIII272_Czytajac-sztuke-nask_I.pdf (dostęp: 27.02.2022).

³⁷ J. Kościńska, *Symbolika oka w starożytnej Mezopotamii*, w: *Antropologia Religii*, t. 3, red. A. Sołtysiak, Zakład Antropologii Historycznej Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 22, <http://www.antropologia.uw.edu.pl/AR/ar-03-02.pdf> (dostęp: 27.02.2022).

³⁸ A. Jasińska, *Oko proroka*, „Lente – magazyn śródziemnomorski” 2021, <https://lente-magazyn.com/oko-proroka/> (dostęp: 27.01.2023).

zają, co powoduje wymieranie tych ptaków, które mają istotne znaczenie dla zasiewów w lasach deszczowych Australii.

Zdjęcie 3. I nagroda w kategorii „Natura” World Press Photo w 2013 r.

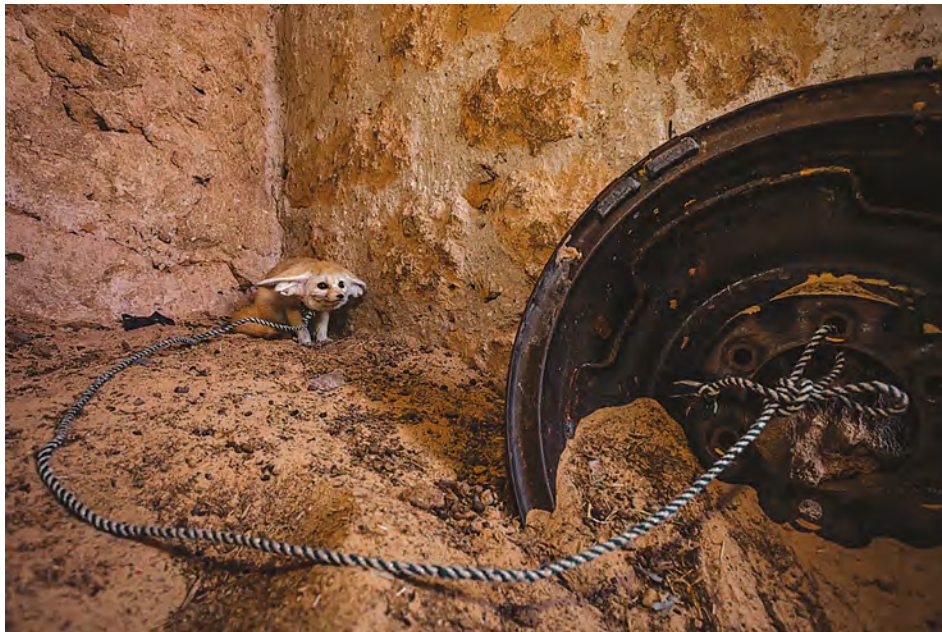


Źródło: World Press Photo – Photo Contest 2013³⁹.

Czwarte zdjęcie nagrodzone w 2014 r. obrazuje sytuację uwięzienia małego fenka, zwierzęcia z charakterystycznymi, dużymi uszami. Szczególną uwagę na zdjęciu przykuwa sznur, do którego jednego końca przywiązane jest skulone zwierzątko, a do drugiego częściowo przysypana metalowa felga koła samochodowego. Fotografowana przestrzeń, znowu w brązowo-szarych barwach, wzmacnia efekt surowego charakteru i przerażenia uwięzionego lisa. Dodatkowo

³⁹ Autor zdjęcia: Christian Ziegler – Niemcy. Opis pod zdjęciem: Black Mountain Road, Queensland, Australia. Kazuar południowy (*Casuarus casuarus*) żywi się owocami niebieskiego drzewa quandong. Te nieloty dorastają do dwóch metrów wysokości, przy czym samce ważą około 55 kg, a samice 76 kg. Kazuary są gatunkiem zagrożonym, na wolności pozostało około 1500 osobników. Ptaki te mają kluczowe znaczenie dla bardzo starego lasu deszczowego w północnym Queensland, ponieważ przenoszą w żołądku nasiona na duże odległości. Kilkadziesiąt gatunków drzew rozsiewa swoje nasiona dzięki kazuarom. Ptakom grozi utrata siedlisk, wynikająca z rozwoju rolnictwa i budownictwa mieszkaniowego, giną również przez psy oraz kolizje z pojazdami. World Press Photo, 2013 Photo Contest, Nature, 1st prize, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2013/christian-ziegler/1> (dostęp: 18.01.2022).

Zdjęcie 4. I nagroda w kategorii „Natura” World Press Photo w 2014 r.



Źródło: World Press Photo – Photo Contest 2014⁴⁰.

wzrok przykuwają jego uszy, służące do orientacji w terenie i przyjmowania sygnałów z otaczającego świata⁴¹. Skierowane w dół są wyrazem dezorientacji i wynikających z niej zaniepokojenia i lęku. Jest to wyraz uległości wobec władzy człowieka, co wygląda jeszcze okrutniej w kontekście zwyczaju łapania lisów na terenach afrykańskich w celach rozrywkowo-komercyjnych. W porównaniu

⁴⁰ Autor zdjęcia: Bruno D'Amicis – Włochy. Opis pod zdjęciem: Dorosły fenek przycupnął w wiejskiej zagrodzie dla owiec. Lis został schwytany jako młode i trzymany jako zwierzę domowe przez ponad rok. Fenek jest najmniejszym z psowatych (rodzina psów) i występuje na pustynnych i półpustynnych obszarach Afryki Północnej. Jest szczególnie dobrze przystosowany do warunków pustynnych – jego duże uszy pomagają rozpraszać ciepło, futrzane łapy zapewniają izolację przed gorącymi piaskami i może żyć bez wody przez długi czas, czerpiąc wszystko, czego potrzebuje od swojej ofiary. Fenek nie jest gatunkiem zagrożonym, ale – ceniony za swój wygląd – jest systematycznie łapany, aby sprzedawać go jako zwierzęta domowe, lub wykorzystywany do zarabiania pieniędzy na turystach, którzy chcą z nim pozować do pamiątkowych zdjęć. World Press Photo, 2014 Photo Contest, Nature, 1st prize, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2014/bruno-d-amicis/1> (dostęp: 18.01.2022).

⁴¹ M. Bortliczek, *Eksploracja wzrokiem, słuchem i węchem w językowym obrazie ludzi i zwierząt – na podstawie tekstów z czasopisma „Kumpel”*, „Białostockie Archiwum Językowe” 2017, nr 17, s. 47, https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/6561/1/BAJ_17_2017_M_Bortliczek_Eksploracja_wzrokiem_sluchem_i_wechem.pdf (dostęp: 27.02.2022).

z poprzednimi zdjęciami negatywne oddziaływanie człowieka na naturę jest tutaj bezpośrednio widoczne, chociaż samego człowieka jeszcze nie widać.

Zdjęcie 5. I nagroda w kategorii „Natura” World Press Photo w 2015 r.



Źródło: World Press Photo – Photo Contest 2015⁴².

Człowiek ze swoim złowrogim nastawieniem wobec natury pojawia się na kolejnej fotografii, która zwyciężyła w 2015 r. Na pierwszym planie widzimy przerażoną małą przywiązaną łańcuchem do małego roweru. Przyparta do ściany, patrzy w kierunku zbliżającej się osoby. Zwierzę jest skulone, przyjmuje postawę obronną, oceniając zagrożenie ze strony trenera z batem. Zastosowanie czarno-białego efektu nadaje zdjęciu dramaturgii, pomimo iż wykonano je w erze cyfrowych aparatów fotograficznych, które doskonale potrafią odwzorowywać kolory. Dodatkowo widzimy tylko tułów mężczyzny, który wydaje się

⁴² Autor zdjęcia: Yongzhi Chu – Chiny. Opis pod zdjęciem: Makak rezuś kuli się, gdy zbliża się jego trener podczas treningu do cyrku w Suzhou we wschodnich Chinach. Występy zwierząt w cyrkach i ogrodach zoologicznych są w Chinach niezwykle popularne. Po latach nacisków ze strony grup zajmujących się ochroną zwierząt chiński rząd zakazał cyrków ze zwierzętami i wprowadził przepisy mające na celu powstrzymanie nadużyć w państwowych ogrodach zoologicznych, ale wielu trenerów twierdzi, że nie słyszało o zakazie ani nie ma zamiaru zaprzestać. Władze Suzhou, które ze swoimi 300 zespołami znane jest jako rodzinne miasto cyrkowe w Chinach, ogłosiły plany stworzenia alternatywnej rozrywki cyrkowej, bez występów zwierząt. World Press Photo, 2015 Photo Contest, Nature, 1st prize, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2015/yongzhi-chu/1> (dostęp: 18.01.2022).

znęcać nad trenowaną małpą. Taki sposób przedstawienia sytuacji na zdjęciu mocno kontrastuje z radosnymi chwilami w cyrkach, w których pokazy małp były częstą atrakcją dla widzów. Zdjęcie ukazuje koszty, jakie ponoszą zwierzęta przygotowywane do pokazu uznawanego za nieodłączny element dobrej sztuki cyrkowej⁴³. Zdjęcie ma przede wszystkim charakter interwencji mającej zwrócić uwagę na problem wykorzystywania zwierząt jako atrakcji w Chińskich cyrkach, mimo obowiązywania ustawy zakazującej takich praktyk. Zdjęcie zgodnie z opisem autora jest przykładem bezwzględnej władzy człowieka nad zwierzętami, które po raz kolejny ukazywane są jako bezbronni istoty krzywdzone przez ludzi.

Zdjęcie 6. I nagroda w kategorii „Natura” World Press Photo w 2016 r.



Źródło: World Press Photo – Photo Contest 2016⁴⁴.

⁴³ Z. Snielewska-Stempień, *Bestia na arenie cyrkowej – zjawisko „Nowego Cyrku” jako przykład zmian w relacjach pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem*, „Edukacja Humanistyczna” 2013, t. 29, nr 2, s. 245, <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/5157/20-snielewska-stempien.pdf;sequence=1> (dostęp: 28.02.2022).

⁴⁴ Autor zdjęcia: Rohan Kelly – Australia. Opis pod zdjęciem: Masywna chmura szelfowa przesuwa się w kierunku plaży Bondi. Chmura była częścią frontu atmosferycznego, który przyniósł gwałtowne burze z piorunami, a lokalne media donosiły o niszczących wiatrach, gradzie wielkości piłek golfowych i ulewnych deszczach. Chmury szelfowe to niskie ławice chmur, często o gładkich lub warstwowych powierzchniach i czarnych, turbulentnych podstawach. World Press Photo, 2016

Dominacja człowieka nad naturą w wielu sytuacjach okazuje się jednak pozorna. Najlepsze zdjęcie nagrodzone w 2016 r. złudnie przedstawia sielankową, wakacyjną scenkę z chwil spędzanych na plaży. Na fotografii zauważalna jest bowiem anomalia pogodowa w postaci potężnej chmury cumulonimbus arcus, kategoryzowanej jako wał szelfowy⁴⁵, który sam w sobie jest nieszkodliwy, ale może sprowadzać ekstremalne zjawiska atmosferyczne. Ludzie na plaży wydają się spokojnie przyglądać możliwej katastrofie pogodowej, która im zagraża. Nadal leżą, fotografują zjawisko, nikt nie ucieka, a to, co się dzieje, bardziej niż strach budzi wśród naocznych obserwatorów podziw i zachwyt. Potęga przyrody i jej niebezpieczeństwo, na które człowiek nie ma wpływu, ukazuje jego słabość jako bezbronego wobec pewnych nadzwyczajnych zjawisk natury. Co ważniejsze jest to cicha i przychodząca znienacka zemsta natury za destrukcyjne wobec niej poczynania ludzi.

Zdjęcie 7. I nagroda w kategorii „Natura” World Press Photo w 2017 r.



Źródło: World Press Photo – Photo Contest 2017⁴⁶.

Photo Contest, Nature, 1st prize, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2016/rohan-kelly/1> (dostęp: 18.01.2022).

⁴⁵ I. Laskowski, *Kilka słów o wałach szkwałowych*, Polscy Łowcy Burz – Skywarn Polska, <https://lowcyburz.pl/2016/08/04/kilka-slow-o-walach-szkwalowych/> (dostęp: 28.02.2022).

⁴⁶ Autor zdjęcia: Franciszek Perez – Hiszpania. Opis pod zdjęciem: Żółw morski karetta pływa zaplątany w porzuconym sprzęcie rybackim u wybrzeży Teneryfy na Wyspach Kanaryjskich w pół-

Destrukcyjne kroki w sposób konkretny, chociaż także utajony w głębinach mórz i oceanów, przedstawia fotografia, która zwyciężyła w kategorii „Natura” w 2017 r. Przedstawia ona podwodny świat, a dokładniej oplecionego siecią żółwia pływającego w przeźroczystej wodzie. Zwierzę jeszcze płynie, ale otaczające głębiny są jak scena dla baletnicy przyodzianej w dziwaczne tutu z zielonkawej plecionki sznurków. Sztuczność sieci na ciele żółwia kontrastuje ze spokojem wód. Natura kontra cywilizacja ukazane są tu w sposób jednostronnie negatywny, mimo inscenizacji, która pozwala jedynie domyślać się, jakie niebezpieczeństwo zagraża zwierzęciu. Zaplątanie w sieć jest dosłownym i symbolicznym ukazaniem konsekwencji gospodarczej eksploatacji akwenów wodnych przez człowieka.

Zdjęcie 8. I nagroda w kategorii „Natura” World Press Photo w 2018 r.



Źródło: World Press Photo – Photo Contest 2018⁴⁷.

nocno-wschodnim Oceanie Atlantyckim. Karetta jest klasyfikowana przez Międzynarodową Unię Ochrony Przyrody jako gatunek „wrażliwy” na całym świecie, ale subpopulacja północno-wschodniego Atlantyku jest wymieniana jako „zagrożona”. Głównym niebezpieczeństwem dla żółwi morskich jest uwięzienie w sieciach przeznaczonych dla innych gatunków oraz w narzędziach pozostawionych przez łodzie rybackie, a następnie spożycie przez ludzi mięsa i jaj oraz rozwój wybrzeży wpływający na ich siedliska. World Press Photo, 2017 Photo Contest, Nature, 1st prize, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2017/francis-perez/1> (dostęp: 18.01.2022).

⁴⁷ Autor zdjęcia: Corey Arnold – USA. Opis pod zdjęciem: Bielik amerykański zajada się resztkami mięsa w śmietnikach supermarketu w Dutch Harbor na Alasce, USA. Skoordynowane działania ochronne pozwoliły na masowy powrót orla bielika, gdy był już bliski wyginięcia. W Unalaska

Dosłowne i symboliczne zagrożenie świata zwierząt ze strony wytworów cywilizacji przedstawia zdjęcie nagrodzone w 2018 r. Bielik amerykański, symbol narodowy USA, zjada resztki pozostawione w śmietniku. Chociaż zgodnie z łańcuchem pokarmowym drapieżnych ptaków w naturze żywi się głównie padliną, to jednak pożeranie jej z czarnych worków spośród śmieci w kontenerze zamykanym metalową kratą kontrastuje z wyobrażeniem o orłach podczas lotu w przestworzach wypatrujących swojej ofiary. Przedstawiona scena budzi zatem negatywne odczucia, mimo że pokazuje, iż ptaki mogą żyć w symbiozie z człowiekiem. W miejscowości, w której wykonano zdjęcie, statystycznie na 10 osób przypada jeden orzeł. Ptaki czują się tam bardzo swobodnie, potrafią zadbować o swoje pożywienie, kradnąc je ludziom bezpośrednio z siatek sklepowych.

Zdjęcie 9. I nagroda w kategorii „Natura” World Press Photo w 2019 r.



Źródło: World Press Photo – Photo Contest 2019⁴⁸.

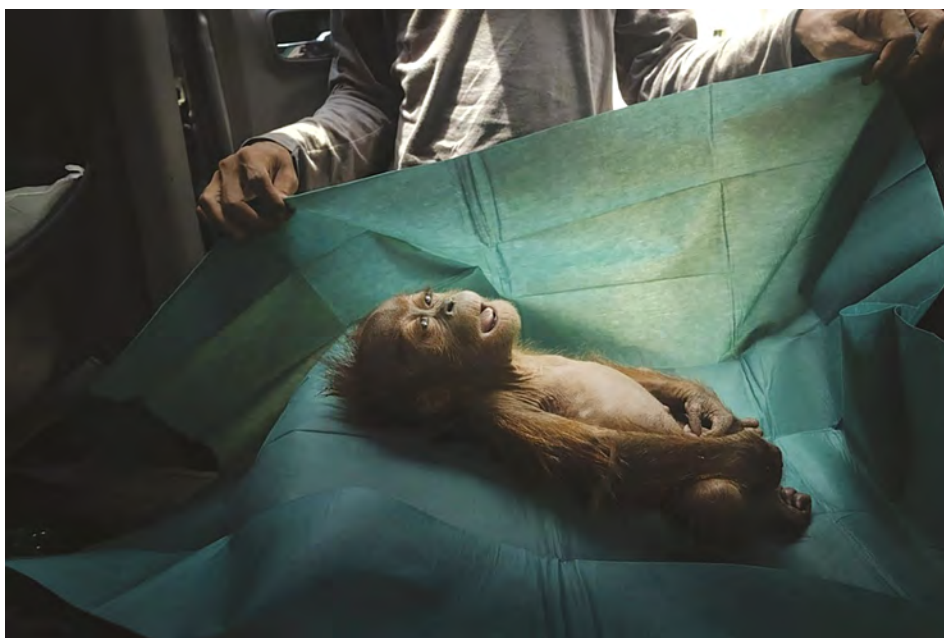
mieszka około 5000 osób i 500 orłów. Co roku w porcie Dutch Harbor łowi się około 350 milionów kilogramów ryb. Ptaki wabią trawlerzy (łodzi rybackie), gdzie mogą zjeść ryby, ale także śmieci i torby z zakupami, które wyrzucają z rąk niczego nie podejrzewających przechodniów. Lokalnie amerykański ptak narodowy znany jest jako „gołąb z Dutch Harbor”. World Press Photo, 2018 Photo Contest, Nature, 1st prize, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2018/corey-arnold/1> (dostęp: 18.01.2022).

⁴⁸ Autor zdjęcia: Bence Maté – Węgry. Opis pod zdjęciem: Żaby z odciętymi nogami, otoczone skrzekiem walczą o wypłynięcie na powierzchnię po tym, jak w kwietniu zostały wrzucone z powrotem do wody w Covasna we Wschodnich Karpatach w Rumunii. Żabie udka często stają się pożywieniem

Na zdjęciu jednak człowiek jest obecny jedynie poprzez swoje śmieci, które w wielu narracjach socjologicznych są wyrazem ludzkiej cywilizacji konsumpcjonizmu⁴⁹.

Ludzkie śmietnisko może mieć także spektakularnie barwny charakter, ale nie oznacza to jego mniejszej destrukcyjności dla natury. Zdjęcie nagrodzone w 2019 r. obrazuje żaby otoczone skrzekiem, a wielość kolorów, dynamika obiektów i cała sceneria przywodzi na myśl radosne gody pływów. Zamiast nich mamy sztucznie wykreowany obraz wrzucania do zbiornika żab pozbawionych tylnych kończyn, co jest efektem brutalnego traktowania tych pływów

Zdjęcie 10. I nagroda w kategorii „Natura” World Press Photo w 2020 r.



Źródło: World Press Photo – Photo Contest 2020⁵⁰.

wiosną, kiedy samce i samice gromadzą się, by kopulować i składać skrzek. Nogi są niekiedy odcinane, gdy zwierzę jeszcze żyje. Rocznie za ich sprzedaż zarabia się 40 milionów dolarów, a w handlu uczestniczą kraje z całego świata. Niewielka część populacji w Karpatach utrzymuje się ze zbierania i sprzedaży żabich nóg w środowisku naturalnym. World Press Photo, 2019 Photo Contest, Nature, 1st Prize, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2019/bence-mate/1> (dostęp: 18.01.2022).

⁴⁹ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 248–250, https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/6794/1/17_Przegl_d%20pi_miennictwa_Rafal_Matera_248-250.pdf (dostęp: 9.09.2022).

⁵⁰ Autor zdjęcia: Alaina Schroedera – Belgia. Opis pod zdjęciem: Ciało miesięcznego orangutana leży na obłożeniu operacyjnym zespołu ratowniczego w pobliżu miasta Subulussalam na Sumatrze w Indonezji. Małpa zmarła wkrótce po tym, jak została odnaleziona wraz ze swoją raną matką na

w celu komercyjnego pozyskiwania jadalnych udek. Osiągnięto efekt ukazania nieumiarkowania konsumpcyjnego, stylizując ofiary na uczestników bankietu, zaspokajania wyrafinowanych gustów kulinarnych. Gospodarka pozyskiwania pokarmu dla bogatych społeczeństw zestawiona z próbą zachowania populacji żab zyskała tu wyraźnie paraboliczny wymiar rozpasania konsumpcyjnego.

Podporządkowywanie losu zwierząt potrzebom gospodarczym ludzi symbolicznie przedstawia zdjęcie nagrodzone 1. miejscem w 2020 r. Mały orangutan leży na chuście chirurgicznej, która nie będzie jednak wykorzystywana do zabiegu ratującego życie. Zwierzę bowiem już nie żyje, a chusta za chwilę stanie się całunem, w który owinięte zostanie truchło małpiątka. Zabite przez plantatorów na Sumatrze zwierzątko jest jednym z ginących w zastraszającym tempie osobników z mieszkającego tam gatunku, wypieranego ze swojego naturalnego środowiska przez plantacje palm olejowych. Człowiek trzymający chustę wydaje się bardziej grabarzem niż ratownikiem, a pozorna troska przez skojarzenie z odbiorem porodu ma wywołać przerażenie brakiem powstrzymywania zbrodniczej działalności człowieka.

Wnioski

Fotografię dzieli się współcześnie na dokumentalną, gdzie kluczem przewodnim jest obiektywność i prawda, oraz na artystyczną, w której uwagę zwraca się ku doznaniom estetycznym. Niniejsze obszary traktuje się rozłącznie i każdy z nich zakłada swój specyficzny język opisu⁵¹. Aktualnie za oczywiste uznaje się obrazowe postrzeganie świata zaprezentowanego za pomocą zdjęcia, czymś nowym natomiast jest uzupełnianie wiadomości ikonicznej przez autora⁵². Roland Barthes twierdził, że fotografie z zasady obsadzone są w jakiejś ramie tekstu, który ma za zadanie kierować studium obrazu oraz gwarantować, że zdjęcie, które widzimy, jest empirycznie wiernym odbiciem stanu faktycznego, a przez

plantacji palmy olejowej. Orangutany żyją tylko na dwóch wyspach na świecie – Sumatrze i Borneo – i są zmuszane do opuszczenia swojego naturalnego siedliska w lasach deszczowych przez zakładanie kolejnych plantacji palm olejowych, wycinkę drzew i przemysł wydobywczy. Według World Wildlife Fund pozostało tylko około 14 tysięcy orangutanów sumatrzańskich. Ponieważ samice orangutanów poświęcają osiem do dziewięciu lat na wychowywanie każdego dziecka przed urodzeniem kolejnego, populacje są zagrożone wyginięciem. Matka małego orangutana, przez ratowników nazwana Hope, została znaleziona całkowicie ślepa, ze złamanym obojczykiem i 74 ranami po kulach z wiatrówki. Została zastrzelona przez mieszkańców wsi po tym, jak zjadła owoce z ich sadów. World Press Photo, 2020 Photo Contest, Nature, 1st Prize, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2020/alain-schroeder-na/1> (dostęp: 18.01.2022).

⁵¹ S. Sikora, *Fotografia między dokumentem a symbolem*, Instytut Sztuki PAN, Izabelin 2004, s. 9.

⁵² K. Wolny-Zmorzyński, *Fotograficzne gatunki dziennikarskie*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 29–30.

to godnym zaufania. W ten sposób według autora powstaje mit fotograficznej neutralności mówiący, że obraz jest nam dany, uzyskany w sposób mechaniczny, bez naszego udziału. Do zadań człowieka należy jedynie uchwycenie momentu, dostosowanie światła czy wyznaczenie konturu. Postrzeganie procesu powstawania fotografii jako dzieła mechanicznego jest zaświadczeniem o jego obiektywności⁵³. Realisci, do których zalicza się Barthesa, uważają fotografię jako odbicie rzeczywistości minionej, jako swego rodzaju magię, a nie sztukę.

W przypadku analizowanych zdjęć z konkursu World Press Photo w kategorii „Natura” z drugiej dekady XXI wieku, w kontekście, jaki przedstawiają ich autorzy, ważną kwestią będzie uznanie za Barthesem, że fotografia ma moc dowodową. Natomiast jej świadectwo dotyczy czasu, nie przedmiotu, a z fenomenologicznej perspektywy ich postrzegania mają większą moc zaświadczenia niż reprezentacji⁵⁴. Problem, jaki napotyka dziś każdy fotograf, dotyczy „wszechobecności” obrazów w życiu współczesnego człowieka, co niekoniecznie wpływa na jego bliższy kontakt z rzeczywistością, a wręcz zupełnie odwrotnie. Zjawisko przesytu obrazami stępią ludzką wrażliwość, spłyca wyobraźnię, a bogactwo doświadczeń wizualnych, jakie niesie ze sobą współczesna kultura, idzie w kontrze do możliwości analizy i zrozumienia, odróżnienia tego, co istotne, od tego, co nieważne⁵⁵. Cel, jaki zakłada sobie fundacja World Press Photo w ostatnim czasie w kontekście wyboru nagradzanych zdjęć z kategorii „Natura”, dotyczy uświadomienia na szeroką skalę, do jakich negatywnych skutków w świecie naturalnym są w stanie doprowadzić cywilizacyjne działania podporządkowane człowiekowi.

Rozpatrując w tym kontekście fotografie nagrodzone pierwszym miejscem w kategorii „Natura” w drugiej dekadzie XXI wieku, można dostrzec ukierunkowanie twórców i rozwijanie oświeceniowego konfliktu między naturą a kulturą/cywilizacją. W stylu J. Rousseau natura jest ostoją harmonii dobra, piękna i prawdy, a cywilizacyjno-kulturowe osiągnięcia człowieka prowadzą do zaburzenia i zniszczenia tej naturalnej równowagi. Wyprowadzono z tego postulat, iż całokształt działań człowieka powinien być podporządkowany obowiązkowi zachowania świata naturalnego w jego niezmienionej formie. Analizowane zdjęcia zderzają naturalne piękno świata przyrody z cywilizacyj-

⁵³ R. Barthes, *Retoryka obrazu*, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 3, s. 297, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1985-t76-n3/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1985-t76-n3-s289-302/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1985-t76-n3-s289-302.pdf (dostęp: 28.02.2022).

⁵⁴ S. Sikora, *Fotografia między dokumentem a symbolem...*, s. 51.

⁵⁵ K. Olechnicki, *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych...*, s. 297.

nym marazmem śmietnika ludzkich wytworów. Uderza jednostronność tych przedstawień, które nie biorą pod uwagę cywilizacyjnych osiągnięć człowieka względem ochrony świata naturalnego. Ponadto jednostronnie podkreśla się zagrożenia natury ze strony człowieka, nie biorąc pod uwagę faktu, że człowiek ma prawo dbać przede wszystkim o własne bytowanie. To właśnie osiągnięcia w tej sprawie pozwoliły ludzkości skupić się na dobrostanie natury w sytuacji zagrożeń jej istnienia. Powiązanie własnego istnienia z bytowaniem natury zawsze towarzyszyło namysłowi i działalności człowieka. Dlatego piętnowanie negatywnych przejawów wydaje się nadmiernie demonizować świat ukształtowany wedle woli i rozumu człowieka. Demonizacji towarzyszy idealizowanie świata przyrody, często wbrew realizmowi i prawdziwej „naturze” natury. Dlatego docieranie do sumień odbiorców i poruszanie ich wrażliwości nie powinno zawierać przesłania, że najlepiej byłoby, gdyby ludzie zaniechali wszelkich ingerencji w naturę. Trafniejsze wydaje się zwrócenie uwagi na dobrostan natury i zwierząt, pobudzanie ludzkiej odpowiedzialności oraz politykę zrównoważonego rozwoju, która dzięki postępowi cywilizacyjnemu prowadzić ma w kierunku niezbędnego powrotu do humanitaryzmu⁵⁶.

Bibliografia

- Barthes R., *Retoryka obrazu*, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 3, s. 289–302, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1985-t76-n3/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1985-t76-n3-s289-302/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1985-t76-n3-s289-302.pdf (dostęp: 28.02.2022).
- Bauman Z., *Życie na przemiast*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 248–250, https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/6794/1/17_Przegl_d%20pi_miennictwa_Rafal_Matera_248-250.pdf (dostęp: 9.09.2022).
- Bełch K., *Kwestia ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*, „Pedagogika Katolicka” 2010, nr 1, s. 83–94, <http://www.pedkat.pl/images/czasopisma/pk6/art06.pdf> (dostęp: 20.02.2022).
- Berger P.L., Luckmann T., *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1983.
- Bortliczek M., *Eksploracja wzrokiem, słuchem i węchem w językowym obrazie ludzi i zwierząt – na podstawie tekstów z czasopisma „kumpel”*, „Białostockie Archiwum Językowe” 2017, nr 17, s. 33–55, https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/6561/1/BAJ_17_2017_M_Bortliczek_Eksploracja_wzrokiem_sluchem_i_wechem.pdf (dostęp: 27.02.2022).

⁵⁶ J.R. Mroczek, *Dobrostan zwierząt jako element retardacji przekształcania zasobów w produkcji zwierzęcej*, „Inżynieria Ekologiczna” 2013, nr 34, s. 181–182, https://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.baztech-c7c761e5-7927-4a39-9ddd-1069614139ca/c/Mroczek_dobrostan.pdf (dostęp: 02.03.2022).

- D. Borowska, *Działalność adaptacyjna Ala Gore'a w podejściu do bezpieczeństwa ekologicznego*, „International Journal of Legal Studies” 2020, t. 7, nr 1, s. 193–224, <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=896106> (dostęp: 15.02.2022).
- Edwards S., *Fotografia. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Nomos, Kraków 2014.
- EXSPACE, <http://exspace.pl/articles/show/1902> (dostęp: 19.02.2022).
- Jasińska A., *Oko proroka*, „Lente – magazyn śródziemnomorski” 2021, <https://lente-magazyn.com/oko-proroka/> (dostęp: 27.01.2023).
- Kaczmarek J., *Od danych wizualnych do bazy danych wizualnych. Teoria obrazu w socjologii*, w: *Teoria obrazu w naukach humanistycznych*, red K. Chmielecki, B. Lisowska, AHE, Łódź 2015.
- Konecki K., *Wizualna teoria ugruntowana. Podstawowe zasady i procedury*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2012, t. 8, nr 1, s. 12–45.
- Konecki K., *Wizualne wyobrażenia. Główne strategie badawcze w socjologii wizualnej a metodologia teorii ugruntowanej*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2005, t. 1, nr 1, s. 42–63.
- Kośmińska J., *Symbolika oka w starożytnej Mezopotamii*, w: *Antropologia Religii*, t. 3, red. A. Sołtysiak, Zakład Antropologii Historycznej Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 21–52, <http://www.antropologia.uw.edu.pl/AR/ar-03-02.pdf> (dostęp: 27.02.2022).
- Laskowski I., *Kilka słów o walach szkwiałowych*, Polscy Łowcy Burz – Skywarn Polska, <https://lowcyburz.pl/2016/08/04/kilka-slow-o-walach-szkwalowych/> (dostęp: 28.02.2022).
- Łukaszewicz Alcaraz A., *Epistemologiczna rola obrazu fotograficznego*, Scholar, Warszawa 2014.
- Łuszczuk M., *Odpowiedzialność człowieka za środowisko przyrodnicze w umiarkowanym antropocentrycznym systemie wartości*, „Handel Wewnętrzny” 2012, nr specjalny, t. 3, s. 219–227, <https://bazekon.uek.krakow.pl/gospodarka/171336619> (dostęp: 18.02.2022).
- Mandes S., *Socjologia fenomenologiczna*, w: *Encyklopedia Socjologiczna*, t. 4, red. W. Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 3–8, https://www.academia.edu/11945318/Sociologia_fenomenologiczna (dostęp: 28.01.2021).
- Mroczek J.R., *Dobrostan zwierząt jako element retardacji przekształcania zasobów w produkcję zwierzęcej*, „Inżynieria Ekologiczna” 2013, nr 34, s. 181–188, https://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.baztech-c7c761e5-7927-4a39-9ddd-1069614139ca/c/Mroczek_dobrostan.pdf (dostęp: 02.03.2022).
- Niżnik J., *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989.
- Olechnicki K., *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003.
- Pauwels L., *Zwrot wizualny w badaniach i komunikacji wiedzy. Kluczowe problemy rozwijania kompetencji wizualnej w naukach społecznych*, w: *Badania wizualne w działaniu. Antologia tekstów*, red. M. Frąckowiak, K. Olechnicki, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2011, s. 21–36.
- Pink S., *Etnografia wizualna. Obrazy media i przedstawienie w badaniach*, UJ, Kraków 2009.
- Rouille A., *Fotografia. Między dokumentem a sztuką współczesną*, TA i WPN UNIVERSITAS, Kraków 2007.
- Rozwadowski A., *Czytając sztukę naskalną: pomiędzy archeologią a etnografią*, „Przegląd Archeologiczny” 1998, t. 46, s. 5–21, https://rcin.org.pl/Content/60390/WA308_79862_PIII272_Czytajac-sztuke-nask_I.pdf (dostęp: 27.02.2022).
- Schnettler B., *W stronę socjologii wiedzy wizualnej*, w: *Przegląd Socjologii Jakościowej*, Berlin 2008, s. 116–142.
- Sikora S., *Fotografia między dokumentem a symbolem*, Instytut Sztuki PAN, Izabelin 2004.
- Snelewska-Stempień Z., *Bestia na arenie cyrkowej – zjawisko „Nowego Cyrku” jako przykład zmian w relacjach pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem*, „Edukacja Humanistyczna”, t. 29, nr 2, s. 245–253, <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/5157/20-snelewska-stempien.pdf;sequence=1> (dostęp: 28.02.2022).
- Szacki J., *Historia Myśli Socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Sztompka P., *Socjologia wizualna, Fotografia jako metoda badawcza*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

- Sztompka P., *Wyobrażenia wizualna i socjologia*, w: *Fotospołeczeństwo. Antologia tekstów z socjologii wizualnej*, red. M. Bogunia-Borowska, P. Sztompka, ZNAK, Kraków 2012, s. 11–42.
- UAP Poznań, *World Press Photo*, <https://uap.edu.pl/2022/05/world-press-photo-juz-9-26-maja/> (dostęp: 15.02.2023).
- Wajda A., *Gołębicą jako symbol Ducha Świętego*, w: *Duch Prawdy doprowadzi was do całej prawdy*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, R. Mazur, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2020, s. 57–90, <http://bc.upjp2.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=5458&from=pubstats> (dostęp: 27.02.2022).
- Wolny-Zmorzyński K., *Fotograficzne gatunki dziennikarskie*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- World Press Photo, *About us*, <https://www.worldpressphoto.org/about-us> (dostęp: 22.02.2022).
- World Press Photo, *2011 Photo Contest, Nature, 1st prize*, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2011/thomas-p-peschak/1> (dostęp: 18.01.2022).
- World Press Photo, *2012 Photo Contest, Nature, 1st prize*, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2012/jenny-e-ross/1> (dostęp: 18.01.2022).
- World Press Photo, *2013 Photo Contest, Nature, 1st prize*, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2013/christian-ziegler/1> (dostęp: 18.01.2022).
- World Press Photo, *2014 Photo Contest, Nature, 1st prize*, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2014/bruno-d-amis/1> (dostęp: 18.01.2022).
- World Press Photo, *2015 Photo Contest, Nature, 1st prize*, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2015/yongzhi-chu/1> (dostęp: 18.01.2022).
- World Press Photo, *2016 Photo Contest, Nature, 1st prize*, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2016/rohan-kelly/1> (dostęp: 18.01.2022).
- World Press Photo, *2017 Photo Contest, Nature, 1st prize*, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2017/francis-perez/1> (dostęp: 18.01.2022).
- World Press Photo, *2018 Photo Contest, Nature, 1st prize*, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2018/corey-arnold/1> (dostęp: 18.01.2022).
- World Press Photo, *2019 Photo Contest, Nature, 1st Prize*, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2019/bence-mate/1> (dostęp: 18.01.2022).
- World Press Photo, *2020 Photo Contest, Nature, 1st Prize*, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/2020/alain-schroeder-na/1> (dostęp: 18.01.2022).
- Zemło M., *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003.

SŁAWOMIR H. ZARĘBA*, MACIEJ GAWLAK**

Doświadczenie religijne jako subiektywne przeżywanie *sacrum* w teoretycznych i empirycznych odsłonach

Religious Experience as a Subjective Experience of the *Sacred* in Theoretical and Empirical Explorations

Abstrakt

W społeczeństwach nowoczesnych, w odróżnieniu od tradycyjnych, religijna interpretacja życia codziennego nie jest już tak oczywista i powszechna, jak to było kiedyś. Socjologowie religii zgodnie zdają się twierdzić, iż tożsamość duchowa jednostek i grup przestaje być budowana na gruncie wartości religijnych, a coraz częściej w oparciu o treści, które lansują nowoczesne media. To nowe technologie, świat cyfrowy przeobrażają społeczeństwa i zmieniają optykę postrzegania oraz ocenę zarówno rzeczywistości materialnej, jak i niematerialnej, by niekiedy wprost zakwestionować transcendentny Autorytet. W kontekście tychże zmian zasadne wydaje się dziś pytanie o istotę i miejsce doświadczenia religijnego w życiu jednostki i o jej stosunek do *sacrum*. Stąd też kluczowym przedmiotem niniejszego opracowania jest owa dymensja religijności – zaproponowana przed laty przez Glocka i Starka – która najbardziej wymyka się prostym, statystycznym analizom i opisom, a będąc silnie spersonalizowana, jednocześnie wskazuje na głębokie przeżycia wewnętrzne. Jednak mimo tego, iż doświadczenie religijne – pozostając jednym z najintensywniejszych doznań, a te, jak wiadomo, są trudne badawczo do uchwycenia – najczęściej lokuje się w obszarze eksploracji psychologii, to przecież posiada również uwarunkowania społeczne, stając się także przedmiotem zainteresowania socjologii. Potwierdzają to przywołane orientacje teoretyczne i empiryczne, które dodatkowo dowodzą złożoności oraz wielowymiarowości tegoż zjawiska.

Słowa kluczowe: doświadczenie, doświadczenie religijne, przeżycie religijne, religijność, parametry badawcze

* Ks. prof. dr hab. Sławomir H. Zaręba, socjolog, Pracownia Badawcza – Polski Pomiar Postaw i Wartości, Katedra Socjologii Religii, Instytut Nauk Socjologicznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, e-mail: s.zareba@uksw.edu.pl, ORCID: 0000-0001-7426-623X.

** Mgr Maciej Gawlak, absolwent Menedżerskiej Akademii Nauk Stosowanych w Warszawie, stosunki międzynarodowe, dyplomacja, nauki społeczne, e-mail: gamaciek@wp.pl, ORCID: 0000-0001-6813-1435.

Abstract

In modern societies, unlike traditional ones, the religious interpretation of everyday life is no longer as obvious and common as it used to be. Sociologists of religion seem to agree that the spiritual identity of individuals and groups is no longer built on religious values, but more and more often on the content disseminated by modern media. It is new technologies and the digital world that transform societies, changing the optics of perception and assessment of both material and immaterial reality. Media-based content sometimes directly questions the transcendent Authority. In the context of these changes, it seems reasonable to ask about the essence and place of religious experience in the life of a contemporary individual, and about their relationship to the *sacred*. Hence, the key subject of this study is the dimension of religiosity – as proposed years ago by Glock and Stark – which eludes simplex, statistical analysis and description. Being strongly subjective, it pinpoints to deeper inner experiences. Religious experience – as one of the most intense human experiences, and the one known to be most difficult to research – is most often located in the area of psychological explorations. Nonetheless, it is subject to complex social conditioning as well, which makes it a legitimate object of sociological investigations. This is confirmed by the referenced theoretical and empirical orientations, which additionally prove the complexity and multidimensionality of the phenomenon under study.

Keywords: experience, religious experience, inner religious experience, religiosity, research parameters

*Jeśli komuś zdarzyło się przeżyć doświadczenie religijne,
należy to uznać za wielkie dobro, za wielki dar łaski*
C.G. Jung¹

Wprowadzenie

Poszukiwania badaczy – zarówno teoretyków, jak i empiryków – którzy obrali sobie za przedmiot analiz religię i jej funkcję, a więc religijność, stoją na stanowisku, iż każda znana nam religia, wyznanie, denominacja, a nawet sekta, posiadają swoją strukturę, na którą składają się m.in.: doktryna, praktyki, religijne doświadczenie, wyznawcy, miejsca kultu, symbole, charyzmatyczny przywódca. Potwierdza to wczesna refleksja nad religiami (H. Spencer, J. G. Frazer, E. Durkheim, M. Weber), która z czasem przerodziła się w zaawansowane teorie i koncepcje (F. Znaniecki, R. Stark, W. S. Bainbridge, L. R. Iannaccone czy J. Casanova), w świetle których zaczęła być postrzegana nie tylko jako szczególnie fenomen, ale i ważny fakt społeczny, mogący stać się przedmiotem badań empirycznych. Jednak by mogło do tego dojść, niezbędne było stworzenie adekwatnego instrumentarium metodologicznego, którego w połowie

¹ Carl Gustav Jung: motto pochodzi z książki pt. *Doświadczenie i tajemnica* (1982). C.G. Jung (1875–1961) dał się poznać w wielu dziedzinach wiedzy – od psychologii, psychiatrii i psychoterapii, poprzez badania nad religią, kulturą Orientu, mitologią różnych kultur, współczesną literaturą, malarstwem, filmem, po analizy z pogranicza filozofii, teologii, socjologii kultury i antropologii.

XX wieku dostarczyli Ch. Y. Glock i R. Stark. Wśród kilku zaproponowanych uniwersalnych parametrów (operacjonalizujących religijność) zawarli dymensję noszącą nazwę doświadczenie religijne, które będąc afektywnym i subiektywnym przeżyciem bliskości *sacrum*, wskazywałoby na jeden z ważniejszych wymiarów życia religijnego jednostki – wprowadzając wykraczający poza ramy obserwowalnych zachowań, ale ukazujący głębię i jakość przeżyć religijnych.

Zagadnienie doświadczenia religijnego, jego natura, istota od dawna są przedmiotem naukowych dociekań licznych uczonych, postrzegających je jako inspirującą i bardzo ciekawą kategorię badawczą. Można z całym przekonaniem powiedzieć, iż to zagadnienie – obecne częściej na gruncie filozofii i psychologii religii, z czasem także i socjologii – zostało potwierdzone wieloma znanymi pracami naukowymi. Przykładem będą próby psychologicznej interpretacji doświadczenia religijnego, które zostały podjęte już na przełomie XIX i XX wieku, a zapoczątkowali je zwolennicy subiektywnej koncepcji religii i doświadczenia religijnego, m.in.: F. Schleiermacher i E. Starbuck (XIX wiek), a następnie W. James i R. Otto, E. Pin (XX wiek). Kontynuatorami byli M. Schibilsky i J. Fisher (druga połowa XX wieku). Na gruncie socjologii byli to m.in.: J. Wach (1944) i wspomniany Ch. Y. Glock (1965) oraz współcześni badacze, jak np. J. Mariański (1991), W. Piwowarski (1996) czy E. Zimnica-Kuzioła (2014).

Przemiany społeczno-kulturowe, których jesteśmy świadkami i jednocześnie kreatorami od kilku dekad w Polsce, a zapoczątkowane jeszcze wcześniej w krajach określanych jako wysoko rozwinięte, zdają się sygnalizować, iż problematyka religijności i doświadczenia religijnego przestają przystawać do nowoczesnego społeczeństwa, nasyconego nowymi technologiami, charakteryzującym się dynamizmem, zmiennością, nowym kodem językowym, a niekiedy wręcz krytycznym stanowiskiem wobec tego, czego nie można zmaterializować i dotknąć. Jednak okazuje się, iż pomimo tych zmian społecznych, kulturowych i technicznych, które posiadają także wpływ na mentalność człowieka, on sam doświadcza w różnych okolicznościach rzeczywistości nadprzyrodzonej. Stąd też doświadczenie religijne, pomimo swojej szczególnej specyfiki – bo najbardziej wymykające się bezpośredniej obserwacji – nadal pozostaje w obszarze eksploracji na gruncie różnych dyscyplin naukowych. Jedną z nich jest socjologia, a zwłaszcza socjologia religii, której jednym z celów, jakie sobie wyznacza, jest badanie religijności, która w swoich procesach badawczych uwzględnia również ten wyjątkowy przejaw życia religijnego. Przywołane poniżej stanowiska teoretyczne oraz wyniki badań socjologicznych potwierdzają z jednej strony kontynuację poszukiwań w tym zakresie, z drugiej zaś fakt możliwości transponowania tegoż zagadnienia na grunt socjologii. Niniejsze opracowanie traktujemy jako kontynuację trwającej od dawna dyskusji na temat potrzeby i zgłębiania tegoż zagadnienia w uprawianych dyscyplinach, a zwłaszcza w socjologii.

O doświadczeniu i doświadczaniu religijnym

Spośród wielu pojęć, takich jak prawda, spostrzeganie, wiedza, doświadczenie również jest przedmiotem rozważań epistemologicznych, a więc nauki analizującej ich naturę. Występuje zgodność w stanowiskach wielu badaczy, iż pojęcie to jest terminem wieloznacznym i bywa różnie odczytywane zarówno w języku potocznym, jak i na gruncie filozofii, psychologii, pedagogiki oraz socjologii czy teologii. Według J. Króla „pojęcie doświadczenia jest jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi dysponujemy”². To termin odnoszący się do czynności poznawczych i – jak zauważa A. Wójtowicz – jest zawsze doświadczeniem kogoś i doświadczaniem czegoś³. J. Mariański zaś dodaje, iż „nie ma doświadczenia w ogóle, są tylko doświadczenia konkretne, które nigdy nie są statyczne i ostateczne”⁴. Doświadczenie, co do swej treści, jest kategorią określoną odpowiedzią na pytanie, do jakiej dziedziny jest stosowane (perspektywa przedmiotowa – doświadczenie religijne, moralne, mistyczne, estetyczne, naukowe); jak jest stosowane – jako źródło danych, technika badania, metoda analiz i konstrukcja teorii (perspektywa metodologiczna). Na przykład nauki idiograficzne, w tym socjologia, stosują doświadczenie odpowiednio do swej struktury przedmiotowej, metodologicznej, ontologicznej. Ustalają regularności empiryczne badanego zjawiska, o ile występuje ono i przejawia się w jakiejś formie empirycznie dostępczej⁵.

Zanim zostanie omówione zagadnienie doświadczenia religijnego warto dodać, iż w naukowym dyskursie można spotkać rozróżnienie na doświadczenie ludzkie i doświadczanie rzeczywistości. W sytuacji pierwszej będzie ono kompleksem przeżyć, wiedzy, intuicji, zrozumienia, obserwacji itp., a jednocześnie objawia się jako coś tradycyjnego i nowego. Pomaga jednostce w zrozumieniu otaczającego świata i stanowi – jako fundament ludzkiej egzystencji – punkt wyjścia sensownego kształtowania życia codziennego. Jednostka jest nastawiona na wciąż nowe przeżycia, doznania i odczucia. W sytuacji drugiej, najczęściej mamy na myśli jej wymiar fizyczny, psychiczny, estetyczny czy etyczny. Doświadczenie ludzkie odnosi się więc do rzeczywistości, która jest ogromnie

² J. Król, *Psychologiczne koncepcje doświadczenia religijnego*, „Roczniki Psychologiczne”, t. 7, nr 2, 2004, s. 5.

³ Por. A. Wójtowicz, *Doświadczenie moralne*, w: *Leksykon socjologii moralności*, red. J. Mariański, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2015, s. 130.

⁴ J. Mariański, *Doświadczenie religijne*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2004, s. 84; cyt. za: O. Betz, *Zugänge zur religiösen Erfahrung*, Dusseldorf 1980.

⁵ Por. A. Wójtowicz, *Doświadczenie moralne...*, s. 129–130.

zróznicowana i wieloaspektowa. Ponadto wyróżnia się doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne, naukowe, artystyczne, praktyczne, moralne oraz religijne⁶.

Doświadczenie religijne znajduje się zarówno w obrębie doświadczenia ludzkiego, jak i doświadczenia rzeczywistości, przy czym najczęściej w kontekście wartości ostatecznych. Niemiecki teolog O. Betz widział w nim następujące elementy:

- jako wewnętrzne doznanie,
- jako doznanie obejmujące całego człowieka,
- doznawane w świecie codziennych doświadczeń,
- dobrowolne, a nie nakazane lub wymuszone,
- odczytywane tylko na gruncie języka symbolicznego⁷.

Doświadczenie religijne – jak zauważa M. Oniśko – łączy się z pozytywną zmianą życia. Jednocześnie nikt nie może wymusić takiego stanu, natomiast jeżeli jest ono prawdziwe, to wchodzi w rzeczywistość codziennego życia⁸.

Jak to zostało już zasygnalizowane, z racji swojej złożoności doświadczenie religijne już dawno stało się impulsem do poszukiwań odpowiedzi na pytania o jego naturę, o cechy i o dynamikę i to na gruncie różnych nauk, a wśród nich zwłaszcza w filozofii, psychologii i socjologii. Na przykład P. Sporek zwraca uwagę na doświadczenie religijne w perspektywie aksjologicznej, pisząc:

Doświadczenie każdego człowieka jest obrazem pewnej hierarchii wartości, która w momencie spotkania konfrontuje się z hierarchią Innego. Stąd doświadczenie jest nośnikiem tego, jaki człowiek jest, w co wierzy, co uznaje za ważne, co odrzuca. W niego, w przeszłość, która go konstituuje, wpisany jest obraz konkretnego człowieka wraz z bliskim mu światem wartości. Minione doświadczenia wpływają w sposób zasadniczy na ludzkie „tu i teraz”, albowiem teraźniejszość w czasie spotkania zawsze determinowana jest przez kontekst przeszłości⁹.

Dla filozofa M. Krąpca tego rodzaju doświadczenia, jak: doświadczenie siebie, doświadczenie estetyczne, doświadczenie mistyczne, doświadczenie religijne to zasadniczo doświadczenie siebie, a więc własnego „ja” wyłaniającego akty rozumienia siebie jako bytu przygodnego, domagającego się oparcia i uzupełnienia w zawierzeniu się transcendentnemu Absolutowi, w którym

⁶ Por. J. Mariański, *Doświadczenie religijne...*, s. 84.

⁷ Tamże, s. 84–85.

⁸ Por. M. Oniśko, *Zmiany sposobu doświadczenia religijnego i wartości u osób po kursie „Alfa”*, w: *Osobowość i religia*, red. H. Gasiul, E. Wrocławska-Warchał, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 214.

⁹ P. Sporek, *Doświadczenie jako kategoria wyznaczająca podstawy edukacyjnego dialogu: zarys koncepcji kształcenia wyrastającej z myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, „Podstawy Edukacji” 2013, t. 6, s. 102–103.

szukamy podstaw racjonalności naszych ludzkich decyzji. Co więcej, to religijny wymiar człowieka, szukający uzasadnienia i oparcia w najdoskonalszym Bycie osobowym, jest paradygmatem racjonalności aktów decyzyjnych człowieka, w nim bowiem człowiek uzyskuje rację, a więc motyw, siłę i wzór dla swego decyzyjnego działania we wszystkich dziedzinach życia. Dlatego doświadczenie religijne jest pojmowane jako ogniskowa racjonalnej działalności decyzyjnej¹⁰.

Z kolei według Z. Zdybickiej, z filozoficznego i psychologicznego punktu widzenia, doświadczenie religijne jest związane z całością przeżyć psychicznych człowieka i wymaga od niego zaangażowania się w kontakcie z *sacrum*. Rodzi się w poznaniu przez człowieka własnego stanu egzystencjalnej niewystarczalności i zagrożenia, spowodowanych zwłaszcza cierpieniem i perspektywą śmierci, w powiązaniu z dążeniem do dopełnienia egzystencji ludzkiej przez osobowe spotkanie z Bogiem czy bóstwem. Tego rodzaju doświadczenie występuje we wszystkich religiach, stając się okazją zdobycia lub umocnienia przekonania o istnieniu Boga lub bóstwa i zintensyfikowania religijności¹¹.

Wreszcie S. Głaz, podejmujący to zagadnienie zarówno w perspektywie teoretycznej, jak i empirycznej, analizuje wewnętrzną dynamikę religijności jednostki, widząc ją jako zmienną wielowymiarową w postaci ludzkich doświadczeń, przy uwzględnieniu faktu występowania we wszystkich religiach możliwości osiągnięcia bezpośredniej, subiektywnej wiedzy o rzeczywistości ostatecznej. Wymiar ten dotyczy przeżyć religijnych i odnosi się do tego rodzaju doznań i uczuć, które w doświadczeniu danej osoby wiążą się z istotą Boga¹². Powołując się na ustalenia J. Króla, zwraca uwagę, iż „doświadczenie religijne jest na tyle wyjątkowe, specyficzne, że trudno je sprowadzić do jakiegokolwiek przeżycia znanego ludzkiemu doświadczeniu. Jest na tyle swoiste i odrębne, że nie można go porównać z żadnym innym”¹³. Stąd też „doświadczenie religijne ukazuje się nam jako jeden z elementów prawdziwej, żywej, autentycznej religijności, będąc przy tym fenomenem najtrudniejszym do objęcia badaniami (psychologicznymi)”¹⁴.

W perspektywie psychologicznej warto ponownie przywołać J. Króla, który – spośród wielu koncepcji doświadczenia, w tym doświadczenia religijnego jak np. empirystyczne, fenomenologiczne, hermeneutyczne – stoi na stanowisku, iż:

¹⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Doświadczenie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, s. 1–5, <http://www.ptta.pl/pef/index.php?id=glowna&lang=pl> (dostęp: 18.12.2022).

¹¹ Por. Z. Zdybicka, *Doświadczenie religijne*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1985, kol. 156.

¹² Por. S. Głaz, *Doświadczenie religijne i jego rola w życiu człowieka*, w: *Osobowość i religia*, red. H. Gasiul, E. Wrocławska-Warchała, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 64.

¹³ Tamże, s. 64–65.

¹⁴ Tamże.

Szczególnie hermeneutyczne koncepcje doświadczenia religijnego otwierają nowe możliwości badania zjawisk religijnych. Koncepcje te pozwalają, pogłębić rozumienie dynamiki i rozwoju religijnego w ciągu całego życia człowieka. Umożliwiają również pogłębioną, analizę konfliktów i kryzysów religijnych. Otwierają nowe obszary badań, wyzwalając nie tylko nowe pytania, ale także stymulując do wprowadzenia nowych strategii i metod badawczych¹⁵.

O doświadczeniu religijnym na gruncie socjologii

W naukach społecznych, a dokładnie socjologii, refleksja nad doświadczeniem religijnym skłania nas do uwzględniania rzeczywistości społecznej, w której jednostka jest niejako „zanurzona”. Stąd też ważne wydają się tu być zmienne egzystencjalne, które – jak zauważa S. Głaz – sprzyjają zaistnieniu przeżyć religijnych i dzięki którym człowiek jest współautorem własnej biografii. To z egzystencją jednostki wiąże się doświadczenie wartości sensu i stwarza możliwości odniesienia intencjonalnego ku „czemuś” i ku „komuś”¹⁶. Według J. Mariańskiego:

Socjologowie próbują opisywać formy i typy doświadczenia *sacrum*, odczucia bezpośredniej obecności Boga i jego działania w życiu codziennym, w pracy zawodowej, w podejmowaniu wiążących decyzji, w poszukiwaniu sensu życia itp. Jedne z nich odnoszą się bardziej do Boga jako przedmiotu doświadczenia religijnego, inne wskazują na przeżywającego człowieka w sytuacjach granicznych albo codziennych¹⁷.

Pod wpływem zmiany społecznej w transformujących się społeczeństwach „relacje pomiędzy religijnością i niereligijnością w warunkach pluralizmu stają się coraz bardziej niejasne i zamazane. Istnieje do pewnego stopnia moda na bezpośrednie doświadczenie Boga, traci na znaczeniu wiara w doktryny religijne i praktyki kultowe”¹⁸.

Trzeba jednak pamiętać, iż na gruncie nauk społecznych to, co jednostka doświadcza wewnętrznie i subiektywnie, traktowane jest z pewnym dystansem czy wręcz rezerwą, ponieważ te doświadczenia nie wyrażają się bezpośrednio i zawsze w procesach komunikowania międzyludzkiego. Mimo tego socjologia nie może pomijać takich przeżyć i doznań obecnych w życiu jednostki, gdyż bywają

¹⁵ J. Król, *Psychologiczne koncepcje doświadczenia religijnego*, s. 19.

¹⁶ Por. S. Głaz, *Doświadczenie religijne i jego rola...*, s. 64.

¹⁷ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988-1998-2005-2017*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2018, s. 93.

¹⁸ J. Mariański, *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność. Studium socjologiczne*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2022, s. 134.

one niekiedy nośnikami trendów sakralizacji i resakralizacji, respirytualizacji czy desekularyzacji. Stąd też socjologia powinna mieć tu coś do powiedzenia¹⁹.

Jak już wcześniej zasygnalizowano zagadnieniem doświadczenia religijnego w socjologii zajmowało się wielu jej przedstawicieli, przy czym na szczególną uwagę zasługują: niemiecki socjolog J. Wach oraz amerykańanie Ch. Y. Glock i R. Stark. Pierwszy z nich mówił o doświadczeniu religijnym i jego formach wyrazu i poszukiwał odpowiedzi na pytanie „W czym leży istota religii?”, by w swoim dziele noszącym tytuł *Socjologia religii* napisać, iż „doświadczenie religijne – zdefiniowane uprzednio jako doświadczenie *sacrum* – przejawia się w określonych postawach i różnych formach wyrazu”²⁰.

Jednak dopiero Ch. Y. Glock i R. Stark, w przedstawionej socjologicznej metodologii badań religijności, zaproponowali stosowanie parametru określanego mianem doświadczenie religijne, który według nich uwzględnia występowanie we wszystkich religiach faktu subiektywnego doświadczania rzeczywistości ostatecznej i kontaktu ze sferą nadprzyrodzoną. Opisuując wymiar doświadczeń, zwracali uwagę, iż we wszystkich religiach osoba prawdziwie religijna powinna wcześniej czy później osiągnąć bezpośrednią, subiektywną wiedzę o rzeczywistości ostatecznej i doświadczyć kontaktu ze sferą nadprzyrodzoną. Wymiar ten dotyczy przeżyć religijnych i odnosi się do tego rodzaju uczuć, postrzeżeń i doznań, które wiążą się z jakimś kontaktem z transcendentnym autorytetem²¹.

Wraz z tymi ustaleniami socjolożka religii I. Borowik zauważa, iż na gruncie socjologii wymiar doświadczeniowy jest przede wszystkim wymiarem emocji i uczuć. Pozwala on uznawać i przyjmować za własny pewien obszar oczekiwań i zobowiązań związanych z daną religią, a osoba religijna może co jakiś czas osiągnąć bezpośrednie poznanie ostatecznej rzeczywistości. Doznaje emocji, percepcji i wrażeń, które są doświadczane albo definiowane przez grupę religijną jako nawiązanie kontaktu, nawet słabego, z boską istotą bądź transcendentalną siłą. Jednak emocje, które uważa się za właściwe dla różnych religii, są bardzo zróżnicowane – od strachu po zachwyty, od pokory po szczęśliwość, od spokoju duszy do poczucia jedni z uniwersum czy boskością²².

Z kolei socjolog religii W. Piwowarski powołując się na ustalenia Ch. Y. Glocka, uważał, iż parametr doświadczenia religijnego opiera się na fakcie, że człowiek religijny przeżywa bezpośrednio ostateczną rzeczywistość. Znajduje to wyraz w formie potrzeby, poznania i zaufania (ufności). Potrzeba ta wiąże

¹⁹ Por. tamże, s. 204.

²⁰ J. Wach, *Socjologia religii*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 20.

²¹ Por. R. Stark, Ch. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1998, s. 184.

²² Por. I. Borowik, *Operacjonalizacja pojęcia religijności*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2004, s. 271.

się z wiarą afirmującą istnienie nadnaturalnego bytu świata czy siły, w której świetle człowiek religijny odkrywa sens życia i rozwiązuje nurtujące go problemy. Poznanie z kolei opiera się na bezpośrednim doświadczeniu ostatecznej rzeczywistości i na odczuciu bliskości Boga²³. Operacjonalizując pojęcie religijności, wśród zaproponowanych parametrów wymieniał więc doświadczenie religijne, w ramach którego sugerował uwzględniać następujące wskaźniki: (1) odczucie bliskości Boga, (2) emocjonalne przywiązanie do Istoty Najwyższej, (3) sens życia, (4) poczucie bezpieczeństwa, (5) pomoc w życiu codziennym, (6) pomoc w trudnych sytuacjach, (7) pomoc w ostatniej godzinie życia²⁴.

W nurcie powyższych ustaleń mieści się także stanowisko J. Mariańskiego, według którego indywidualne przejawy doświadczenia religijnego – zakładając przekonanie człowieka o dostępie do ostatecznej rzeczywistości – różnią się intensywnością, charakterem, genezą i trwaniem. Wyrażają się w formie artykułowanych i przedkładanych potrzeb, w formie zaufania, uzależnienia i podporządkowania, dążenia do zjednoczenia i fascynacji szukania rozwiązania wyłaniających się problemów życiowych, zwłaszcza sensu ludzkiego życia. Uważa przy tym, że elementy intelektualno-oceniające pojawiają się wyraźnie w tych formach doświadczenia religijnego, w których realizuje się podstawowa potrzeba antropologiczna jednostki, związana z szukaniem i znalezieniem ostatecznego wyjaśnienia ludzkiej egzystencji, udzielenia odpowiedzi na osobiste i społeczne problemy jednostki²⁵.

Trzeba też pamiętać, iż socjologia często bazuje na danych empirycznych, a tu proces badawczy, a następnie analiza pozyskanego materiału empirycznego, napotyka na określone przeszkody. Wynika to stąd, iż socjolog próbuje dotrzeć do cudzych przeżyć, opisać je oraz odnaleźć ich ukryty sens i związki między nimi a strukturą społeczną. Wkracza więc na obce terytorium, zarezerwowane najczęściej dla psychologów, starających się zrozumieć pierwiastek psychiczny w religii. Socjolog musi mieć świadomość, że nie przemierzy całego pola doświadczenia religijnego, lecz tylko jego część wykazującą związki z życiem społecznym, a to tworzy element w zinstytucjonalizowanym i uprawnomoconym modelu socjologicznego badania religijności²⁶.

W tym miejscu pojawia się trudność, na którą zwraca również uwagę E. Zimnica-Kuzioła, twierdząc, iż doświadczenie religijne ma charakter osobisty i każdy zdobywa je sam. Można o nim mówić, ale nie sposób w pełni przekazać go innym. Pozostanie ono zawsze niepowtarzalne, niekomunikowalne. Badacz, który przedmiotem zainteresowania czyni tego rodzaju doświadczenie, ma

²³ Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996, s. 60.

²⁴ Por. tamże, s. 65.

²⁵ Por. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 79.

²⁶ Por. tamże.

szczególnie trudne zadanie, ponieważ immanentną cechą przeżyć religijnych jest tajemnica, jest to fenomen niedający się zwerbalizować, zamknąć w siatkę pojęć. Milczenie tego, kto doświadcza, jest reakcją jak najbardziej zrozumiałą. Ulotność, intymność, emocjonalność związane z tym doświadczeniem czynią go niedostępnym dla naukowego opisu. To, co najważniejsze pozostanie w wewnętrznej przestrzeni kontaktu między człowiekiem i przedmiotem religijnego odniesienia²⁷.

Doświadczenie religijne ma również swoje skutki społeczne i najczęściej dokonuje się na płaszczyźnie interakcji społecznych w zróżnicowanej kulturowo rzeczywistości społecznej. Dlatego też „koncentrując się na społeczno-kulturowych czynnikach, determinujących sferę religijną, socjolog bada warunki, okoliczności, w jakich pojawiają się doświadczenia religijne i ich znaczenie dla funkcjonowania jednostki w zbiorowości. Socjologia akcentuje fakt zróżnicowania treści i form przejawiania się doświadczenia religijnego w zależności od czynników kulturowych i społecznych”²⁸.

Literatura naukowa oraz realizowane badania empiryczne dowodzą, iż w każdej kulturze i to pod niemal każdą szerokością geograficzną można spotkać jednostki (a niekiedy całe zbiorowości), które w sposób szczególny w określonych okolicznościach zorientowane są na rzeczywistość pozamaterialną, duchową. Owa indywidualna potrzeba kontaktu z transcendencją, przybierająca niekiedy różną intensywność (czasem bardzo silną, złożoną), nierozzerwalnie związana jest ze szczególnymi doznaniem, pozostając jednak najczęściej subiektywnym przeżywaniem *sacrum*. Te warunki zmuszeni są uwzględniać zarówno socjologowie, jak i antropolodzy oraz psychologowie religii. Chodzi tu bowiem o rejestrowanie stanów niecodziennych, niekiedy mistycznych, specyficznych przeżyć, które mają charakter zarówno duchowy, jak i egzystencjalny. Stąd specyfika doświadczenia religijnego będącego zarówno kategorią społeczną, jak i psychologiczną, wolitywną i jednocześnie intelektualną.

Socjologowie religii rejestrują wielość przejawów życia religijnego, gdyż jednostki w różny sposób realizują własne potrzeby religijne, różna jest też intensywność ich przeżyć i zaangażowania religijnego. Decydują o tym nie tylko indywidualne predyspozycje psychiczne, lecz w dużej mierze także czynniki społeczne. Socjolog zwraca uwagę na społeczny wymiar religijnego doświadczenia, które nie rozgrywa się w próżni, ale jest związane z kontekstem dziejowym, z historią i życiową sytuacją jednostki, z jej kulturowym zakorzenieniem. Przebieg doświadczenia i jego skutki zależą od wielu czynników: wieku, płci, wiedzy,

²⁷ Por. E. Zimnica-Kuzioła, *Metodologiczne aspekty badania sfery sacrum*, „Collectanea Theologica” 2012, t. 82, nr 3, s. 99–114.

²⁸ Tamże, *Doświadczenie religijne – perspektywa teologiczna i socjologiczna*, „Collectanea Theologica” 2014, t. 84, nr 2, s. 78.

wykształcenia, dotychczasowych przeżyć, zainteresowań, miejsca zamieszkania i wpływu środowiska²⁹.

Zarówno cechy społeczno-demograficzne, jak i religijne oraz uwarunkowania psychologiczne są tak ważne w analizie i opisie doświadczenia religijnego, ale – jak zostało wspomniane – czasami nastrocza to niemałych trudności. Wprawdzie, jak zauważa S. Głaz, doświadczenie religijne ukazuje się nam jako jeden z elementów prawdziwej, żywej, autentycznej religijności, wciąż pozostaje fenomenem najtrudniejszym do objęcia badaniami³⁰. Filozof M. Szulakiewicz zwraca uwagę na zasygnalizowany powyżej kontekst społeczno-kulturowy, twierdząc, iż chodzi tu „o relację między subiektywnym przeżyciem a religijną, społeczno-kulturową tradycją. Interpretacja, czyli artykulacja odbywa się w doświadczeniu religijnym zawsze przez kulturowo określone symbole i to jest warunek niezbędny samego doświadczenia”³¹.

Najważniejszym wymiarem doświadczenia religijnego jest odczucie bliskości i świadomość obecności Absolutu oraz przeżywanie Jego obecności jako kogoś bliskiego i obecnego w życiu, co może ujawniać się w formach zewnętrznych, np. poprzez uczestnictwo w jakichś rytuałach albo całkowicie prywatnie, w izolacji społecznej od innych osób. Takie doświadczenie daje człowiekowi pewność, że w życiu codziennym Absolut czuwa nad nim i przychodzi mu z pomocą pod warunkiem, że będzie oparte na wierze i zaufaniu³². Na ten aspekt zwraca uwagę socjolog A. Wójtowicz, który pisząc m.in. o doświadczeniu moralnym, wskazuje na doświadczenie religijne, któremu towarzyszy subiektywne przeżycie, osobiste doznanie, poczucie stymulacji, bodźca uruchamiającego intencjonalność doświadczenia i emocja wyznaczająca kierunek oraz repertuar zachowań religijnych oraz moralnych³³. Dlatego też doświadczenie religijne, podobnie jak moralne, posiada swe ekspresje emocjonalne, zadowolenie lub frustrację, zaspokojenie jakiegoś pragnienia lub poczucie deprywacji³⁴.

Podsumowując, trzeba zaznaczyć, iż doświadczenie religijne z jednej strony pozostaje pochodną (funkcją) głębokiego zjednoczenia z Absolutem, jednocześnie kształtując postawę jednostki wobec obiektu religijnego, zabarwione uczuciowo i to niekiedy o bardzo silnym ładunku emocjonalnym. Z drugiej strony, to zagłębianie się w siebie w perspektywie religijnej i kontakcie z Absolutem składa się na szczególną autopsję, szczególny bagaż doświadczeń wraz z poczuciem satysfakcji, zwłaszcza gdy pozwala ono przewycięzać codzien-

²⁹ Por. tamże, s. 69.

³⁰ Por. S. Głaz, *Doświadczenie religijne i jego rola...*, s. 64–65.

³¹ M. Szulakiewicz, *Religia jako nasze doświadczenie*, s. 3, <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/1244/Rec.reliidosw.pdf?sequence=1> (dostęp: 22.12.2022).

³² Por. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 96.

³³ Por. A. Wójtowicz, *Doświadczenie moralne...*, s. 131.

³⁴ Por. tamże, s. 137.

ne trudności i pojawiające się kryzysy egzystencjalne. Niekiedy jednak jest źródłem frustracji, gdy doświadczenie takie nie jest dostarczycielem ukojenia i poczucia spełnienia. W sytuacji, gdy takie stany są wyartykułowane, socjolog uwzględnia je w swojej analizie. Warto jednak przywołać w tym miejscu myśl wyrażoną przez M. Sroczyńską: „doświadczenie religijne czy, szerzej, doświadczenie *sacrum*, ma charakter niedyskursywny i autonomiczny. Jest ono osobiste, wyjątkowe i niekomunikatywne, a jego «istotę» przykrywa zasłona słów. To, co najważniejsze, pozostaje w wewnętrznej przestrzeni kontaktu człowieka z przedmiotem «świętości»”³⁵.

Doświadczenie religijne a przeżycie religijne

Dość często w literaturze przedmiotu można spotkać się z zamiennym stosowaniem obu tych terminów. Czy wolno tak czynić i czy oba terminy są tożsame? J. Mariański zauważa, że „przeżycia religijne, będące najbardziej wewnętrznym czynnikiem w strukturze osobowości, przejawiają się częściej w zwykłych postawach, mających charakter indywidualny albo społeczny i wyrażających obecność wartości religijnych w świadomości człowieka wierzącego, zwerbalizowaną w języku religijnym”³⁶.

Przykładów osób religijnych porzucających świat doczesny i angażujących się w to, co jest dla nich wymiarem ponadczasowym, duchowym, transcendentnym, jest bardzo wiele. Ostatecznie jednak przeżycie religijne, zwłaszcza znajdujące także uwierzytelnienie instytucjonalne, otwiera jednostkę religijną na relacyjną płaszczyznę, w której przeżywa swoją egzystencję. Będzie to relacyjność skierowana ku sobie, ku innym oraz – przede wszystkim – ku religijnemu Autorytetowi³⁷. Z poglądem tym koresponduje stanowisko wspomnianej M. Onisko, według której „przeżycie religijne jest głęboko osadzone w psychice człowieka i angażuje całą jego osobowość. Od doświadczenia religijnego rozpoczyna się budowa zintegrowanej religijności”³⁸. Z kolei S. Głaz zauważa, iż „do istoty przeżycia religijnego należeć będzie więź człowieka z Bogiem osobowym. Przeżycie religijne stanowi pewien rodzaj odczucia kontaktu, jedności z Bogiem. Jest ono immanentnym doświadczeniem transcendentnego Absolutu”³⁹.

Jaki jest zatem związek między doświadczeniem religijnym i przeżyciem religijnym? H. Machoń stoi na stanowisku, że:

³⁵ M. Sroczyńska, *Sacrum a młodzież*, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2021, s. 95.

³⁶ J. Mariański, *Doświadczenie religijne...*, s. 85–86.

³⁷ Por. R. Cipriani, P. Prüfer, *Socjologia religii. Ujęcie systematyczno-historyczne*, Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT, Toruń 2021, s. 649.

³⁸ M. Onisko, *Zmiany sposobu doświadczenia religijnego...*, s. 214.

³⁹ Por. S. Głaz, *Doświadczenie religijne i jego rola...*, s. 64–65.

O doświadczeniu można mówić w przypadku świadka, nie zaś obserwatora czy widza. Ono ubogaca człowieka, pozostawiając po sobie rodzaj nauki, czegoś, co zaowocuje nowym spojrzeniem na świat lub zmianą w życiu, a może nawet przemianą samego życia. Dużo uboższe znaczeniowo pojęcie stanowi „przeżycie”, które charakteryzuje się zasadniczo tym, że coś się przeżyło, a udziałem człowieka stały się przy tym silniejsze lub słabsze emocje, które są przecież ważne, a nawet pożądane. Po jakimś przeżyciu nie można z reguły mówić o pewnym pozostawionym przez nie „śladzie”, bo po przeżyciu następuje kolejne przeżycie⁴⁰.

W tym kierunku zdaje się zmierzać też S. Głaz, który twierdzi, iż doświadczenie religijne jest pojęciem szerszym od przeżycia, zawiera w sobie element poznawczy, emocjonalny oraz wartościujący, natomiast w przeżyciu wyeksponowany jest bardziej element emocjonalny. Przeżycie należy traktować jako element doświadczenia. Można więc powiedzieć, że każde przeżycie jest jednocześnie doświadczeniem. Doświadczenie jest współtworzone przez przeżycia, ale nie jest ich prostą sumą, stąd nie do końca zasadna wydaje się niemal powszechna praktyka zamiennego używania tych terminów⁴¹.

Przywołane poglądy zdają się zgodne co do tego, iż oba te pojęcia nie są tożsame. Stąd wskazany wydaje się postulat większej precyzji w prowadzonych badaniach, na podstawie których przygotowywane będą analizy postbadawcze. Opracowywane zaś narzędzia do pomiaru tegoż zjawiska domagają się współpracy psychologów i socjologów oraz wypracowania konkretnych definicji już na etapie konceptualizacji procedury badawczej.

Empiryczne poszukiwania badawcze

Zanim zostaną przywołane wyniki niektórych badań socjologicznych, należy zwrócić uwagę na genezę ich badań w omawianym zakresie, ale poza granicami Polski. Zdaniem religioznawczyni i psycholog religii H. Grzymały-Moszczyńskiej doświadczenie religijne jest przedmiotem badań nauk należących do najstarszych i najbardziej konsekwentnie rozwijanych dziedzin badań uprawianych w ramach psychologii religii. Wyróżnia ona dwa okresy, gdzie pierwszy, trwający do lat 20. XX w., obejmował prace m.in.: W. Jamesa, E. Starbucka, J. Leuby'ego i J. Pratta, mówiąc, iż autorzy ci badali doświadczenie religijne jako szczególnie wyrazisty przejaw ludzkiej religijności, jako ważną część procesu konwersji, okresu dorastania bądź jako stan psychiczny. Z kolei drugi okres badań nad

⁴⁰ H. Machoń, *Doświadczenie religijne między emocją a kognicją*, „Forum Akademickie” 2021, nr 12, <https://miesiecznik.forumakademickie.pl/czasopisma/fa-12-2021/doswiadczenie-religijne-miedzy-emocja-a-kognicja%E2%80%A9/> (dostęp: 6.01.2023).

⁴¹ Por. S. Głaz, *Doświadczenie religijne i jego rola...*, s. 64–73.

doświadczeniem religijnym rozpoczął się w latach 60. i trwa do dzisiaj. Powrót do tej problematyki po wielu latach przerwy wynikał z dwóch powodów: po pierwsze, z powszechności tego rodzaju przeżyć, zarówno u zwykłych członków różnych Kościołów, jak i nie związanych z żadną religią. Po drugie, ze wzrastającej tendencji do poszukiwań tego rodzaju doświadczeń w ramach nowo powstających grup religijnych, szczególnie wśród młodzieży, które przyciągają do siebie wyznawców religii tradycyjnych. W badaniach nad doświadczeniem religijnym wyodrębnia ona dwa nurty: teoretyczny i empiryczny. Pierwszy zajmuje się problematyką kryteriów definicyjnych zjawiska doświadczenia religijnego, natomiast drugi prowadzi badania empiryczne nad tym zjawiskiem. Z pierwszym nurtem wiąże się wypracowanie rozumienia doświadczenia religijnego jako przeżywania bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością transcendentną i uzyskiwanie szczególnego rodzaju wiedzy empirycznej wynikającej z rozmaitych form percepcji, czyli widzenia, słyszenia lub odczuwania obecności Boga, świętości, czegoś nadnaturalnego. Autorka przywołuje jako przykłady szwedzką szkołę psychologii religii stworzoną przez H. Sundena, według którego człowiek znajdujący się w trudnej egzystencjalnej sytuacji, ucieka się do próby jej zrozumienia za pomocą przekazów tradycji religijnej. Jednostka interpretuje swoją sytuację inaczej niż w obrębie rzeczywistości świeckiej. Jednocześnie H. Grzymała-Moszczyńska stwierdza, iż trzeba zwrócić uwagę na rozwój badań w Wielkiej Brytanii, Skandynawii i USA wśród osób niezwiązanych z określoną tradycją religijną. Przywołując dorobek Zespołu do Badań nad Doświadczeniem Religijnym w Oksfordzie w Wielkiej Brytanii, wskazuje, iż zgromadzono tam ok. 5 tysięcy opisów doświadczenia religijnego współcześnie żyjących osób. Pogrupowanie ich ujawniło kilka następujących kategorii: przeżycie obecności Boga, przeżycie obecności potężnej siły nienazywanej Bogiem, przeżycie świadomości własnego miejsca w naturze połączone z poczuciem lęku i cudowności, przeżycie działania opatrności, odczucie wysłuchanej modlitwy. Te doświadczenia stanowiły sposób rozumienia problemów egzystencjalnych, z którymi się zmagali⁴².

Przenosząc się na grunt polskich badań, warto zauważyć, iż również tutaj badania nad doświadczeniem religijnym posiadają swoją historię, chociaż trudno nie zgodzić się ze stanowiskiem A. Wójtowicza, który już wcześniej zauważył, że w porównaniu z osiągnięciami w innych krajach badania, zwłaszcza socjologiczne tego typu, w Polsce są słabo zaawansowane. Jeżeli są przeprowadzane, to rzadko są autonomicznym przedmiotem dociekań, częściej zaś fragmentem szerszego programu badań nad religijnością, a parametr doświadczenia

⁴² Por. H. Grzymała-Moszczyńska, *Doświadczenie religijne*, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/doswiadczenie-religijne;3893955.html> (dostęp: 28.12.2022).

religijnego w badaniach socjologicznych ujęty jest jako szczególna praktyka społeczna religijności⁴³.

Na przypomnienie zasługuje propozycja W. Piwowarskiego i A. Tomkiewicza, którzy już przed wieloma laty dokonali konceptualizacji i operacjonalizacji parametru doświadczenia religijnego i zaproponowali, aby operacjonalizacja opierała się na czterech następujących wymiarach:

1. Wymiar potrzeb (pragnienie wiary, sens życia);
2. Wymiar poznawczy (obecność Boga w świecie);
3. Wymiar zaufania i bojaźni (zaufanie Bogu);
4. Wymiar autorytetu (religijność dojrzała i niedojrzała).

Przygotowane wówczas narzędzie badawcze składało się ze skategoryzowanych pytań, a przeprowadzone później badanie wykazało, iż doświadczenie religijne silniej ujawnia się w parametrze potrzeb, słabiej w parametrze autorytetu⁴⁴. Równolegle w badaniach prowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, a później wraz z Katedrą Socjologii Religii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, podejmowana była próba zdiagnozowania tego rodzaju doświadczenia poprzez zamieszczanie konkretnych już pytań w procesach badawczych realizowanych wśród młodzieży szkolnej i akademickiej. A oto niektóre z nich: (1) Czy wiara religijna pomaga Ci w życiu codziennym? (2) Czy jesteś w stanie powiedzieć, że doświadczyłeś (-aś) kiedykolwiek czegoś, co można byłoby nazwać poczuciem (lub odczuciem) bliskości Boga? (3) Czy w Twoim życiu zdarzyła się jakaś sytuacja, w której odczułeś wyraźnie obecność Boga lub poczucie bliskości Boga?⁴⁵

W latach 1988 (ISKK), 1998 (ISKK), 2005 (Zaręba i ISKK) oraz 2017 (UKSW i ISKK) zrealizowano badania przy użyciu niemal identycznego narzędzia badawczego (nieznacznie tylko modyfikowanego ze względu na takie wydarzenia, jak śmierć papieża, nowe technologie informatyczne), co czyni przyjętą przed trzydziestu laty i kontynuowaną w latach późniejszych cenną procedurę badawczą. Postawione respondentom pytanie brzmiało: „Czy jesteś w stanie powiedzieć, że doświadczyłeś (-aś) kiedykolwiek czegoś, co można byłoby nazwać poczuciem (lub odczuciem) bliskości Boga? Jeśli tak, to proszę o szerszą wypowiedź”⁴⁶. Rozkład pozytywnych odpowiedzi wśród młodzieży akademickiej (przy wyborze odpowiedzi „tak”) kształtował się następująco: 1988: 36,3%; 1998: 36,7%; 2005: 31,9%; 2017: 29,2%. Odwołując się w tym miejscu tylko do pozyskanych korelacji w badaniu z 2017 r., najczęściej poczucia bliskości Boga

⁴³ Por. A. Wójtowicz, *Doświadczenie moralne...*, s. 132.

⁴⁴ Por. W. Piwowarski, A. Tomkiewicz, *Doświadczenie religijne*, w: *Religia a życie codzienne*, t. 2, red. I. Borowik, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1991, s. 173nn.

⁴⁵ Archiwum Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego; pytania z narzędzi badawczych wykorzystywanych w badaniach i analizach socjologicznych przez Ośrodek Sondaży Społecznych „Opinia”.

⁴⁶ Tamże.

doświadczali: głęboko wierzący (72,1%), praktykujący systematycznie (50,4%), młodzież żeńska (31,7%), studenci oceniający swoją sytuację materialną jako złą (50%), mieszkańcy miast od 250 do 500 tys. (34,5%)⁴⁷. Widzimy zatem, że na przestrzeni trzech ostatnich dekad odsetek potwierdzeń zmniejszył się o około 8 pkt proc. Można zatem zakładać, iż postępujące procesy sekularyzacyjne, również w obszarze subiektywnych doznań religijnych wśród młodzieży akademickiej, zaczynają być zauważalne. Wyjątkiem pozostają osoby określające się jako głęboko wierzące, ale już niekoniecznie praktykujące systematycznie.

Rozkład pozytywnych odpowiedzi wśród młodzieży szkolnej (również tylko wybór odpowiedzi „tak”) wyglądał następująco: 1988: 28,1%; 1998: 21,6%; 2005: 27,1%; 2017: 23,2%. Przeprowadzone korelacje ujawniły respondentów deklarujących: głęboką wiarę (59,4%), systematyczne praktykowanie (36,6%), zarówno młodzież żeńska, jak i męska (23,0%), młodzież licealna (28,6%), mieszkańcy miast od 250 do 500 tys. (18,9%), mieszkańcy wsi (24,1%)⁴⁸. Można tu dostrzec również tendencję spadkową, ale odsetek deklaracji potwierdzających tego rodzaju doświadczenie jest jeszcze mniejszy w porównaniu z młodzieżą studiującą.

W pytaniu tym proszono także o szerszą wypowiedź (pytanie otwarte). Poniżej znajdują się niektóre z odpowiedzi udzielone w 2017 r.:

1. „Cztery lata temu prawie bym zmarła poprzez chorobę płuc. Wierzę, że Bóg wtedy czuwał nade mną i dał mi siły, abym to przeżyła. Nie chciał mnie jeszcze zabrać do siebie”.
2. „Bardzo chciałem się dostać do jednego gimnazjum i sądzę, że przez modlitwę (wytrwałą) tak się stało i się dostałem”.
3. „Boga staram się dostrzegać wszędzie. Sam byłem świadkiem wielu cudów (uzdrowienie mojego dziadka), czuję pomoc Boga”.
4. „Bóg pomógł mi naprawdę w ciężkich sytuacjach i zawsze, gdy o coś proszę, nie zostawia mnie samego”.
5. „Ciągle odczuwam bliskość Boga. On opiekuje się mną na każdym kroku, przytrafiają się zdarzenia, które chronią mnie przed tym, co mogło mi się złego stać”.
6. „Codziennie podczas czytania Pisma Świętego”.
7. „Czułam, że gdy wszyscy we mnie zwątpili, modląc się miałam wrażenie, że On przy mnie jest i mnie wspiera”.
8. „Poczułam obecność Boga na mszach o uzdrowienie”⁴⁹.

⁴⁷ Por. K. Uklańska, *Wiara, lęk i doświadczenie Boga w codzienności młodzieży akademickiej*, w: *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017*, red. S.H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2018, s. 189.

⁴⁸ Por. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 100.

⁴⁹ Por. tamże, s. 97–98.

Warto na koniec dodać, iż przegląd prowadzonych od lat badań socjologicznych pokazuje, że badacze religijności dość często sięgają do wcześniej wypracowanej przez pracowników naukowych KUL-u oraz ISKK metodologii badań nad religijnością, a w której uwzględnia się parametr doświadczenia religijnego. Na przykład badanie przeprowadzone wśród młodzieży w Ostrowi Mazowieckiej w 2012 r., w którym na pytanie „Czy doświadczyłeś/aś kiedyś czegoś, co można byłoby nazwać poczuciem (lub odczuciem) bliskości Boga?” uzyskano informację, iż co piąty respondent (21,0%) doświadczył takiego stanu w swoim życiu. Z kolei na pytanie o przestrzeń i formę, w jakich przeżyli doświadczenie religijne, najczęściej wskazywano: wysłuchanie modlitw i pomoc (26,5%) oraz traumatyczne przeżycie (18,9%)⁵⁰. W badaniu zrealizowanym wśród młodzieży akademickiej w Lublinie, również w 2012 r., na pytanie, czy zdarzyła się jakaś sytuacja, w której odczułeś/aś wyraźnie obecność Boga lub poczucie bliskości Boga, uzyskano następujący rozkład odpowiedzi: w zasadzie zawsze czuję wyraźnie obecność Boga i moją z nim bliskość (13,8%), tak dosyć często (19,4%)⁵¹.

Wprawdzie zaprezentowany materiał empiryczny pokazuje, iż na przestrzeni prawie trzydziestu lat odsetek osób – młodzieży szkolnej i akademickiej – deklarujących przeżywanie tego rodzaju doświadczenia jest w swym kwantyfikatywnym wymiarze zbliżony, to jednak mamy do czynienia z tendencją spadkową. Nie oznacza to, że dynamicznie zmieniający się kontekst społeczno-kulturowy w Polsce wraz z procesami sekularyzacyjnymi eliminować będą potrzebę subiektywnego przeżywania *sacrum*. Znamienne wydaje się tu być stanowisko H. Grzymały-Moszczyńskiej, która twierdzi, że silniejszemu procesowi sekularyzacji społeczeństwa częściej towarzyszyć będą doświadczenia religijne (mistyczne) niezwiązane z konkretną tradycją religijną⁵². Potwierdzałoby to tezę o istniejącej w człowieku potrzebie wewnętrznych przeżyć i pragnienie odniesień do rzeczywistości transcendentnej i to niezależnie od zewnętrznych uwarunkowań. Tak więc procesy sekularyzacji zdają się nie wyeliminować z życia jednostek subiektywnej aktywizacji duchowej.

Podsumowanie

Naukowe zainteresowanie doświadczeniem religijnym potwierdza raz jeszcze jego wagę, a przy tym specyfikę, którą charakteryzuje pewna doza „tajemniczości”. Trwająca od wielu lat dyskusja na temat jego istoty wskazuje na określone

⁵⁰ Por. D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2012, s. 252–255.

⁵¹ Por. J. Kozak, *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2014, s. 371–372.

⁵² Por. H. Grzymała-Moszczyńska, *Doświadczenie religijne...*

trudności diagnostyczne, a jednocześnie unikanie płytkiego i okrojonego sposobu rozpoznania i opisanego zjawiska. Najprawdopodobniej z tej też racji na gruncie rodzimych eksploracji naukowych pozostaje zagadnieniem wciąż rzadko podejmowanym przez badaczy, zwłaszcza nauk społecznych, dostrzegających jego wielowymiarowość i złożoność. Dzieje się tak dlatego, że dotykamy tu bardzo subtelnego i zarazem wymykającego się bezpośredniej obserwacji obszaru wewnętrznych doznań i stanów, co czyni go częściej przedmiotem badań psychologii religii niż nauk społecznych. Jednak ze względu na to, że życie religijne kształtuje się w określonym kontekście społeczno-kulturowym – a który, jak wiemy, oddziałuje też na religijne postawy – jest przedmiotem socjologicznej refleksji. Wprawdzie warsztat socjologa – w porównaniu z metodami obecnymi w psychologii – jest nieco ograniczony z racji stosowanej analizy (w tym statystycznej) i zdecydowanie ukierunkowany na zewnętrzne przejawy życia religijnego, to jednak socjologia religii stała się już dawno prawomocna do zabierania głosu również w tej sprawie. Potwierdzają to przywoływane autorytety naukowe, jak również wyniki procesów badawczych. Zwłaszcza te drugie zwracają uwagę na cechy religijne, egzystencjalne oraz aksjologiczne, a te jak wiadomo posiadają wpływ na intensywność doświadczenia religijnego (także przeżyć religijnych). Rezultaty badań zgodnie zdają się potwierdzać, iż istnieje duże powiązanie między stopniem religijności, intensywnością doświadczeń religijnych a strukturą osobowości jednostki.

Zdajemy sobie również sprawę, iż w dziedzinie doświadczenia religijnego ostatnie słowo nie może należeć do nauk społecznych, ponieważ to, co jest bezpośrednim i ukrytym kontaktem z Transcendencją, wymyka się spod kontroli tychże nauk. Stąd postulat prowadzenia komplementarnych badań, uwzględniających również dorobek i techniki innych dyscyplin naukowych, jak np. psychologii religii, gdyż zarówno socjolog, jak i psycholog nie zdoła wyjaśnić wszystkiego za pomocą stosowanych tylko przez siebie metod. Ponadto, pamiętając też o tym, iż badania ilościowe wprawdzie posiadają swoje walory, to zachodzi potrzeba prowadzenia także badań pogłębiających, jakościowych. Taka triangulacja metod i technik zawsze dostarcza wyższą jakość badawczą, a przy tym pozwala na konfrontację wyników i precyzowanie bardziej szczegółowych wniosków. Z kolei to mogłoby – podpowiada nam to intuicja badaczy – okazać się skuteczne i trafne w badaniach prowadzonych w grupach np. charyzmatycznych, mniej zinstytucjonalizowanych, a przy tym funkcjonujących w różnych wyznaniach, także tych pozachrześcijańskich.

Bibliografia

- Borowik I., *Operacjonalizacja pojęcia religijność*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie*, red. M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2004, s. 271–274.
- Cipriani R., Prüfer P., *Socjologia religii. Ujęcie systematyczno-historyczne*, Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT, Toruń 2021.
- Głąz S., *Doświadczenie religijne i jego rola w życiu człowieka*, w: *Osobowość i religia*, red. H. Gasiul, E. Wrocławska-Warchała, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 60–75.
- Grzymała-Moszczyńska H., *Doświadczenie religijne*, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/doswiadczenie-religijne;3893955.html> (dostęp: 28.12.2022).
- Judycki S., *Doświadczenie i rozum*, s. 1–66, https://www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/Judycki_2009a.pdf (dostęp: 2.12.2022).
- Kozak J., *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2014.
- Krąpiec M., *Doświadczenie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, s. 1-5, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/doswiadczenie.pdf> (dostęp: 18.12.2022).
- Król J., *Psychologiczne koncepcje doświadczenia religijnego*, „Roczniki Psychologiczne”, t. 7, nr 2, 2004, s. 5–21.
- Machon H., *Doświadczenie religijne między emocją a kognicją*, „Forum Akademickie” 2021, nr 12, <https://miesiecznik.forumakademickie.pl/czasopisma/fa-12-2021/doswiadczenie-religijne-miedzy-emocja-a-kognicja%E2%80%A9/> (dostęp: 6.01.2023).
- Mariański J., *Doświadczenie religijne*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie*, red. M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2004, s. 84–88.
- Mariański J., *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988-1998-2005-2017*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2018.
- Mariański J., *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność. Studium socjologiczne*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2022.
- Onisko M., *Zmiany sposobu doświadczenia religijnego i wartości u osób po kursie „Alfa”*, w: *Osobowość i religia*, red. H. Gasiul, E. Wrocławska-Warchała, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 212–235.
- Piowowski W., *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996.
- Piowowski W., Tomkiewicz A., *Doświadczenie religijne*, w: *Religia a życie codzienne*, t. 2, red. I. Borowik, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1991, s. 173–187.
- Sporek P., *Doświadczenie jako kategoria wyznaczająca podstawy edukacyjnego dialogu: zarys koncepcji kształcenia wyrastającej z myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, „Podstawy Edukacji” 2013, t. 6, s. 99–117, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Podstawy_Edukacji/Podstawy_Edukacji-r2013-t6/Podstawy_Edukacji-r2013-t6-s99-117/Podstawy_Edukacji-r2013-t6-s99-117.pdf (dostęp: 18.12.2022).
- Sroczyńska M., *Sacrum a młodzież*, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2021.
- Stark R., Glock Ch.Y., *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piowowski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1998, s. 183–187.
- Szulakiewicz M., *Religia jako nasze doświadczenie*, s. 1–5, <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/1244/Rec.reliidosw.pdf?sequence=1> (dostęp: 22.12.2022).
- Tułowicki D., *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2012.
- Ukłańska K., *Wiara, lęk i doświadczenie Boga w codzienności młodzieży akademickiej*, w: *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej*

- w latach 1988-1998-2005-2017, red. S.H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2018, s. 181–197.
- Wach J., *Socjologia religii*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- Wójtowicz A., *Doświadczenie moralne*, w: *Leksykon socjologii moralności*, red. J. Mariański, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2015, s. 129–137.
- Zdybicka Z., *Doświadczenie religijne*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1985, kol. 156–159.
- Zimnica-Kuzioła E., *Doświadczenie religijne – perspektywa teologiczna i socjologiczna*, „Collectanea Theologica” 2014, t. 84, nr 2, s. 61–78.
- Zimnica-Kuzioła E., *Metodologiczne aspekty badania sfery sacrum*, „Collectanea Theologica” 2012, t. 82, nr 3, s. 99–114.

PAWEŁ PRÜFER*

Od „homologacyjnej jednolitości” religii ku waloryzacji różnorodności jej wyrazu. Próba rekonstrukcji myśli papieża Franciszka

From “Homologation Uniformity” of Religion
to the Valorisation of the Diversity of Its Expression:
An Attempt to Reconstruct the Thought of Pope Francis

Abstrakt

W artykule przedstawiono zarysy nowego modelu przeżywania i doświadczania wiary, który wyłania się z refleksji papieża Franciszka. Można mówić o nowym spojrzeniu na wartości religijne i duchowe, przekraczającym sztywny, jednolity i sformalizowany model, usankcjonowany autorytatywnie. Większość refleksji papieża, które stały się głównym źródłem dla niniejszej analizy socjologicznej, zamieszczona została w watykańskim czasopiśmie „L'Osservatore Romano”. W pierwszej części tekstu podjęto próbę nakreślenia krytycznego stosunku do religijności formalnej, w drugiej przedstawiono pozytywny zarys wspomnianego nowego modelu religijności i duchowości.

Słowa kluczowe: religia, duchowość, religijność, formalizm, wartości

Abstract

The article presents an outline of a new model of the experience of faith that emerges from the thought of Pope Francis. It represents a novel view of religious and spiritual values, going beyond a rigid, unified and formalized model with its authoritative legitimisation. Most of the Pope's reflections subject to this sociological analysis in this article were published in the Vatican journal *L'Osservatore Romano*. In the first part of the text, an attempt is made to sketch a critical stance on formal religiosity; in the second part, the new model of religiosity and spirituality is outlined with emphasis on its advantages.

Keywords: religion, spirituality, religiosity, formalism, values

* Dr hab. Paweł Prüfer – Katedra Zarządzania Procesami Gospodarczymi, Wydział Ekonomiczny, Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim, e-mail: paweljazz@o2.pl, ORCID: 0000-0003-3647-8068.

Wstęp

W przemówieniu do Katolicko-Prawosławnej Mieszanej Grupy Roboczej św. Ireneusza papież Franciszek, zwierzchnik Kościoła Katolickiego, stwierdził – czyniąc to bardzo dosadnie i wskazując jednocześnie na zręby nowej perspektywy religijnej i duchowej: „Dobrze jest pielęgnować jedność wzbogaconą przez różnice, która nie ulega pokusie homologacyjnej jednolitości”¹. Teza ta staje się swoistym i absorbującym wyzwaniem dla osób wierzących i identyfikujących się z katolicyzmem i chrześcijaństwem. Przekraczając w tym momencie – na chwilę – przestrzeń *stricte* religijną, a wchodząc w sferę *profanum*, stwierdzić można, że pojęcie homologacji podprowadza zdecydowanie bardziej ku rzeczywistości technicznej niż społecznej, a już na pewno nie ku aksjologicznej czy religijnej. Jednak pojawiło się ono w wypowiedzi papieża Franciszka, a dodatkowo można wyczytać je intuicyjnie z całości nauczania i refleksji przywódcy Kościoła katolickiego.

W języku technicznym i potocznym homologacja będzie rozumiana inaczej jako poświadczenie, uwierzytelnienie, uwiarygodnienie, legalizowanie czy nawet koncesjonowanie. Co więc byłoby zasadniczą ideą w spojrzeniu na wartość samej religii, a jeszcze precyzyjniej – na wartości religijne, na wiarę czy duchowość, kiedy terminem tym opatry się także pewne postawy, zdecydowanie postrzegane w tej perspektywie jako negatywne, niepożądane we współczesnym sposobie przeżywania i doświadczania pierwiastka religijnego oraz wchodzenia w przestrzeń *sacrum*? Można przyjąć, że homologacyjna jednolitość to przeszkoda dla żywego, przekonującego i porywającego ducha wiary w obecnym kontekście współczesnego świata, niezdolna do zapładniania i naznaczania współczesnego człowieka odniesieniem transcendentnym. Natomiast nie ma takich przeszkód, które mogłyby wyciszać i hamować wdzięczność i entuzjazm wiary i religii, jeśli jest przeżywana jako dar i przeświadczenie, że Bóg jest z człowiekiem i że taka Jego taktyka realizuje się od zawsze². Istnieją argumenty za tym, by podejmować się próby deskrypcji i wyjaśnienia, na czym polegałaby wartość nowego modelu duchowości, wyrastającej z doświadczenia wiary, zasadniczo chrześcijańskiej, także tej katolickiej i zgodnej z doktryną katolicyzmu oraz wynikającej z niej teologii. Świat społeczny cechuje różnorodność. Legitymizacja jednolitości czy też jednorodności będzie działaniem zawłaszczającym poczucie indywidualizacji wyrazu religijnego. Takie tendencje wykazują różne instytucje, silnie osadzone na tradycji i rutynie, w tym przypadku mogą być to także instytucje religijne,

¹ Franciszek, *Burzmy mury podziałów i budujemy mosty komunii*, 7 X – Przemówienie do Katolicko-Prawosławnej Mieszanej Grupy Roboczej św. Ireneusza, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 11 (437), s. 13.

² Zob. tenże, *Bóg wszedł od Południa*, 9 XI – List z okazji 500. rocznicy pierwszej Mszy św. w Chile, „L'Osservatore Romano” 2022, nr 12 (428), s. 24.

a sam proces instytucjonalizacji nie będzie pozostawiał jednostkom zbyt wiele możliwości dla sprawczego konstruowania własnego „kosmosu religijnego”.

Jednolitość, która najpełniej przejawia się w „masie”, okazuje się odsłaniać najbardziej niepożądane postawy. Kiedy natomiast jednostki skłaniają się ku indywidualnemu i podmiotowemu eksponowaniu swojej osobowości i postaw, wartość takich ekspresji zewnętrznych będzie zdecydowanie bardziej przekraczać to, co powszechne, ujednolicone i nierzadko płytkie. Można także mówić o polifonicznych procesach wyrazu religijnego, co także w socjologii religii będzie się wyrażało w sposobach opisywania i wyjaśniania zjawisk oraz doświadczeń religijnych³. Georg Simmel próbował przekonywać do formułowanej przez siebie tezy – bądź co bądź nieudolnie skonstruowanej – mówiąc o „wyższości jednostki nad masą”⁴. Wartość jednostki a wartość społeczeństwa? Czy byłoby to przedłużenie klasycznego sporu i dylematu, który od dawna osadził się w naukach społecznych, a zwłaszcza w socjologii? Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na powyższe pytania i porusza wskazane wątki, skupiając się przede wszystkim na próbie socjologicznego opisu i wyjaśnienia wspomnianych fragmentów ekspresji doktrynalnej⁵, ale też tej bardziej „okazjonalnej”, zwłaszcza w nauczaniu papieża Franciszka. Skupiono się przede wszystkim na tekstach opublikowanych w watykańskim czasopiśmie „L'Osservatore Romano”. Szersze i bardziej docieklive przeanalizowanie głównego problemu w tym artykule wymagałoby głębszego osadzenia go w tradycji, jak i we współczesnym dorobku socjologów religii i duchowości. Uznano jednak, że przekraczałoby to objętościowo ramy artykułu, a ponadto niektóre z przywoływanych tu opracowań, zwłaszcza najnowszych, zawierają w sobie bogate, systematyczne i historyczne

³ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Homo religiosus. Teoria wyjaśniająca kasus pastafarian, w: Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii*, red. S.H. Zaręba, I. Borowik, KONTRAST, Warszawa 2016, s. 257.

⁴ G. Simmel, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 40.

⁵ Socjologia religii ma bardzo bogatą tradycję i wciąż jest atrakcyjną perspektywą badawczą. Nikt dziś nie dziwi się, że socjologowie czynią religię czy duchowość przedmiotem swoich zainteresowań, tym bardziej że te tematy wciąż są niezwykle interesujące. Jest tak nie tylko w przypadku socjologów. Można, przykładowo, wskazać na dość osobliwe perspektywy badawcze, jak chociażby tzw. ekologia behawioralna; zob. R. Sosis, J. Bulbulia, *The Behavioral Ecology of Religion: The Benefits and Costs of One Evolutionary Approach*, „Religion” 2019, vol. 41, no. 3, s. 341–362. Należy jednak zauważyć, że nie zawsze przekłada się to na rzeczywiste, regularnie podejmowane próby archiwizowania, analizowania i diagnozowania rzeczywistości religijnej, zwłaszcza w odniesieniu do tzw. religii instytucjonalnej tradycyjnej. Jako przykład można podać bazę danych stowarzyszenia Association of Religion Data Archives (ARDA), gdzie aktualizacja zakładki „Catholic Event and People in American History” zatrzymała się na 2006 roku, a ostatnie „zdarzenia religijne”, które zostały skatalogowane, to te, które dotyczą 2002 roku oraz spraw związanych z nadużyciami seksualnymi w Kościele katolickim; zob. The Association of Religion Data Archives, <https://thearda.com/timeline/tlIDenom26.asp> (dostęp: 24.06.2022).

opracowanie dorobku socjologicznego w obszarach religii i duchowości. Niższe opracowanie jest w zamierzeniu analizą teoretyczną, stąd ograniczono się do takich właśnie analiz z zakresu socjologii religii i duchowości.

Krytyczna diagnoza „homologacyjnej jednolitości” religii, duchowości i moralności

Dyskurs papieski ma zazwyczaj charakter oficjalny i doktrynalny. Jak się wydaje, ten pojawiający się w ostatnim czasie oraz za sprawą Franciszka jest w pewnym sensie rewolucyjny, nie tylko w zakresie stosowanej metody ekspresji, lecz głównie w odniesieniu do jego istoty. Autor wspomnianych dyskursów wydaje się krytycznie celować w homologacyjną jednolitość, a waloryzować wychodzenie poza i ponad. „Boże *Ponad* odsyła nas do tego, co *inne* w naszym bracie”⁶. Socjologia postrzega religię i jej wartość oddziaływania w społeczeństwie w różny sposób. Będzie to chociażby Luhmannowski system z jego otoczeniem czy też środowiskiem, będące komponentami świata. Religia to system, w którym znajdują się osoby religijne. Poza systemem jest środowisko z obecnymi tam jednostkami a-religijnymi, bądź indyferentnymi religijnie. Wszyscy oni tworzą świat, a dokładniej, należą do świata⁷.

Religia, z jej zasobami i kapitałem, jest niekiedy – także obecnie – silnym wsparciem dla osób, które z różnych powodów życiowych (np. z powodu ich transnarodowej mobilności) znajdują się w sytuacji niekorzystnej społecznie⁸. W przestrzeni religii oraz braku identyfikacji z nią istnieje często swoiste poczucie dychotomii, którą dyskurs Franciszka zdaje się niwelować. Gdy jeszcze nawiąże się do idei, poprzez którą twierdzi się, iż za pośrednictwem religii można tłumaczyć i tłumić niepewność i lęk wynikające z obecności w świecie, to ta czysto funkcjonalna strategia wyjaśniania fenomenu religii traci na sile w zestawieniu z entuzjastycznym i otwartym promowaniem wartości religii i wiary w doktrynie papieskiej.

Jednolitość i jej „homologacja” wiąże się z poszukiwaniem stabilności i pewności za wszelką cenę, a tym samym z wycofaniem się z możliwości twórczych i odkrywczych. Niepewność i kryzys mogą stawać się wartościami re-kreatywnymi, metamorficznymi i re-generacyjnymi. Każdy kryzys, także ten ogólnie-

⁶ Franciszek, „*Ius pacis*” to prawo każdego z nas, 7 IX – Przesłanie do uczestników „G20 Interfaith Forum 2021”, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 10 (436), s. 9.

⁷ Zob. R. Cipriani, P. Prüfer, *Socjologia religii. Ujęcie systematyczno-historyczne*, Wydawnictwo edukacyjne AKAPIT, Toruń 2021, s. 10.

⁸ Zob. P. Levitt, *Hybrid Transnational Social Protection: The Role of Religious Institutions and Networks*, „Social Compass” 2022, vol. 69, no. 2, s. 153–170, <https://doi.org/10.1177%2F00377686221083499> (dostęp: 24.06.2022).

-egzystencjalny, czyli lokujący się ponad konkretnymi biografiami jednostek i społeczności *tu* i *teraz*, ale przede wszystkim ten związany z radykalnymi zmianami ostatniego czasu czy choćby takimi, jak zjawisko światowej pandemii, może stawać się dobrą, wartościową prowokacją do powrotu i rekonstrukcji. „Jeżeli ten kryzys ma w sobie coś dobrego – a niewątpliwie ma – jest to właśnie doprowadzanie nas na powrót do tego, co istotne, byśmy nie żyli rozproszeni przez fałszywe pewniki”⁹.

Fałszywe pewniki osadzają się na jednolitości zaufania, poszukiwania sensu czy pasywnego poddawania się providencjalistycznym i fatalistycznym interpretacjom rzeczywistości. Jest to chorobliwie i lękliwie pielęgnowana „pokusa troszczenia się o przetrwanie, zamiast żyć w pełni, przyjmując łaskę teraźniejszości, również z ryzykiem, jakie ze sobą niesie”¹⁰. Niemniej hamująca i zniewalająca może stawać się tendencja do hiper-rygorystycznego wartościowania postawy religijnej. Rygoryzm tylko pozornie ma charakter chroniący i konserwujący, postrzegany także jako cnota, gwarantująca trwałość, ciągłość i prawidłowość postawy wiary. Nie dziwi zatem i w tej materii konkretna przestroga: „Pilnujcie się w obliczu proponowanych wam rygorystów – bądźcie ostrożni. Ponieważ za każdym rygoryzmem kryje się coś złego, nie ma tam Ducha Bożego”¹¹. Taka postawa i strategia otwartości na transcendencję hamują relacyjną i otwartą na odmienną i nową wartość egzystencji oraz na poszukiwanie sensu w płaszczyznach transcendencji, religii i duchowości. Już Jakob Böhme w swoich rozważaniach teozoficznych nadmienił, że „[...] im bardziej wola ciągnie w siebie, tym większa staje się jej brzemienność”¹². Nie chcemy dyskredytować funkcjonalnej formuły interpretacji religii, ponieważ ona nie musi tracić na sile, ale warto zaakcentować, iż pojawia się ona przede wszystkim jako pochodna samego faktu posiadanej w sobie siły i żywotności. Nie ma więc tylko wartości narzędzia. Jest natomiast potencjałem zawartym bardziej w podmiotowym wymiarze religii (a teologicznie rzecz ujmując – w osobowej koncepcji transcendencji, konkretnie Boga).

Duchowość, która jest jednolita i która potrzebuje potwierdzenia, homologacyjnej pieczęci, staje się swoistym fatalizmem i jakimś sposobem (niezbyt udanym) na wychodzenie z beznadziejności. Podczas jednej z modlitw *Anioł Pański* papież Franciszek diagnozuje i wyjaśnia postawę chwiejnej wiary uczniów Chrystusa (analogia do współczesnych czasów może być nad wyraz uzasadniona, zwłaszcza gdy myśli się o pandemii, wojnie, kryzysach): „Uczniowie ulegli

⁹ Franciszek, *Przyjaźń z Bogiem, braterskie życie i misja*, 11 IX – Przemówienie do uczestników kapituły generalnej karmelitów bosych, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 10 (436), s. 14.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tenże, *Nierozumni Galaci*, 1 IX, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 10 (436), s. 30.

¹² J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 38.

lękowi, ponieważ wpatrywali się w fale, zamiast patrzeć na Jezusa”¹³. Nawet jeśli jest tu duchowość, to brak w niej ufności i wolności. Gdy dodatkowo pojawia się przekonanie o istnieniu jakiegoś ślepego determinizmu i nieodzownego providencjalizmu, taka opcja chwiejnej wiary, albo jej utrata, jest niejako gwarantowana. Franciszek dopowie: „zaczynamy od naszych pewników i dopiero gdy je tracimy, idziemy do Boga”¹⁴.

Wczytując się w diagnozy i analizy papieskie, należałoby zauważyć, iż ani pewniki, ani homologacyjne mechanizmy, ani także nagromadzone zasoby wszelkiego rodzaju kapitałów, w tym także kapitału siły, nie są trafną opcją uszczęśliwiającą osobę religijną, nie gwarantują jej poczucia stabilności, niepokonalności w obliczu przeciwności, pewności, że Bóg z upodobaniem rozgości się w takich schematach i planach osoby religijnej. Nie ma tej gwarancji głównie dlatego, że „[...] Pan, aby dokonywać cudów, nie potrzebuje wielkich środków i naszych wybitnych zdolności, ale potrzebuje naszej pokory, naszego spojrzenia otwartego na Niego, a także otwartego na innych”¹⁵.

Formalizm, legalizm i homologacja tworzą jedynie pozory pewności. Są przejawem duchowej światowości. „Jest to niebezpieczna pokusa [...], która w przeciwieństwie do wszystkich innych pokus jest trudna do zdemaskowania, ponieważ jest przykryta tym wszystkim, co nas zazwyczaj uspokaja: naszą rolą, liturgią, doktryną, religijnością”¹⁶. Kiedy jednak pojawia się sytuacja, gdy ich siła zabezpieczająca okazuje się nietrwała albo słaba wobec wyzwań codzienności, taka duchowość i religijność pęka, chwieje się, zaczyna odsłaniać swoje liczne aporie. Formalizm i legalizm oraz pieczętująca moc homologacji mogą stawać się bardziej narzędziem selekcji i segmentacji w obrębie społeczności, która chce żyć religią i duchowością.

Mechanizm „uniwersalizujący” i porządkujący sprzyja jednak segregacji na sfery, gdzie z jednej strony jest postrzegana inkluzywna, uświęcona legalistycznie grupa wiernych, a gdzie poza nią miałyby być tylko nieład, grzech i błąd. A przeciwieństwem instancją uświęcającą i usprawiedliwiającą jest nie rygoryzm Transcendencji, lecz wypływająca z wolnego aktu Boga jego zbawcza miłość¹⁷. Powstaje więc jedna, pełna wspólnota zbawionych grzeszników, którzy na równych prawach mogą wołać do Boga i budować z Nim relację. Wolny akt miłości Boga zmienia optykę nastawienia do świata, do innych oraz – przede wszystkim – koryguje

¹³ Franciszek, *Pan jest zawsze w łodzi naszego życia*, 20 VI, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 7 (434), s. 35.

¹⁴ Tenże, *Zanieśmy nasz niepokój Bogu*, 25 III, *Homilia podczas nabożeństwa pokutnego*, „L'Osservatore Romano” 2022, nr 3–4 (441), s. 6.

¹⁵ Tenże, *Pokora przyciąga spojrzenie Boga*, 8 XII, „L'Osservatore Romano” 2022, nr 1 (439), s. 34.

¹⁶ Tenże, *Uczestnictwo, misja i komunია to cechy charakterystyczne Kościoła pokornego*, 23 XII – *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, „L'Osservatore Romano” 2022, nr 1 (439), s. 16.

¹⁷ Zob. tenże, *Św. Józef i świętych obcowanie*, 2 II, „L'Osservatore Romano” 2022, nr 3–4 (441), s. 14.

sposób przeżywania religii i duchowości, w którym wychodzi się z poczucia elitaryzmu, a zmierza ku otwartości, pokorze i służebności, a te będą się przejawiały wielorako, będą jakby improwizowane w wolności.

Przekonująco diagnozuje ów błąd zamykania się i izolowania od gorszych, innych i mniejszych – błąd wyłaniający się z zastosowanej tu metodologii dychotomiczności – autor homilii wygłoszonej w Bazylice św. Piotra w Rzymie w czasie Pasterki w 2021 roku:

Bóg się objawia, ale ludzie Go nie rozumieją. On staje się mały w oczach świata, a my nadal szukamy wielkości według świata, może nawet w Jego imię. Bóg się uniaża, a my chcemy się wspiąć na piedestał. Najwyższy wskazuje na pokorę, a my chcemy się pokazać. Bóg wyrusza w poszukiwanie pasterzy, tych, których nie widać, a my szukamy widzialności, a my spędzamy całe lata na pogoni za sukcesem. Bóg nie szuka siły i władzy, prosi o czułość i małość wewnętrzną¹⁸.

To także przejaw jakiegoś krytycznego ujęcia tego, jak osoba religijna może postrzegać siebie i swoje ambicje w codzienności oraz jak popada nierzadko w tzw. pokusę światowości.

Dychotomiczność zawierająca się w potencjalnej postawie religijnej może wyrażać się w chęci *wybijania się*, co będzie przejawem logiki światowości (mentalności światowej). Postawą przeciwną będzie *zanurzanie się* – co zostanie rozwinięte w drugiej części artykułu poświęconej waloryzacji oraz promocji religii (duchowości) otwartej na spotkanie i relacyjność. Obie postawy są przedstawione w intrygujący i obrazowy sposób w jednym z okazjonalnych wystąpień Franciszka w ramach „Modlitw maryjnych z Papieżem”¹⁹.

Słonność do zaznaczania własnego legalistycznego i „jedynego słusznego” wyrazu religijności nie jest obca wspólnotom i jednostkom także w aktualnej sytuacji kulturowej i społecznej, gdzie prawdy wiary, a przede wszystkim instytucjonalność religijna, są w poważnym kryzysie, poddawane niekiedy miażdżącej krytyce zewnętrznej. Pomimo tych licznych głosów, mogących także stanowić cenny asumpt do zmiany i korekty postaw, logika „homologicznej jednorodności” wciąż jest obecna, a nawet niekiedy zdaje się dominować. Taka droga jest drogą donikąd. Jest rozwiązaniem jeszcze bardziej pogłębiającym kryzys i niewiarygodność. Nie dziwi więc głos rozsądku i zachęty: „Prośmy o łaskę przezwyciężenia pokusy osądzania i katalogowania oraz żeby Bóg nas uchronił od mentalności «gniazda» – zazdrosnego chronienia się w małej grupie tych,

¹⁸ Tenże, *Powróćmy do Betlejem, 24 XII – Homilia podczas Pasterki*, „L'Osservatore Romano” 2022, nr 1 (439), s. 24.

¹⁹ Zob. tenże, *Trzeba weryfikować intencje serca, 17 IX*, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 11 (437), s. 35–36.

k którzy uważają się za dobrych”²⁰. Mentalność gniazda jest wykluczająca i auto-referencyjna, budowana na podstawie logiki „ekskluzywności”.

Waloryzacja i promocja religii, duchowości spotkania i relacji

Relacja i spotkanie, bliskość i współczucie, a nawet czułość to wartości, które zdają się dominować w religijnym dyskursie papieskim. Niejednorodność to także gotowość do przyjęcia prawdy o sobie, o innych, o świecie. Innymi słowy, przyznawanie się do błędów poszerza horyzont aksjonormatywny i duchowy, ale przede wszystkim wyzwala z lęków. W przekonaniu Franciszka przyznanie się do błędów wygeneruje stan, w którym „poczujemy się istotami podatnymi na zranienia i kruchymi, ale może też stanowić czas wspaniałej łaski, czas оголо- cenia, który otwiera nowe horyzonty miłości i wzajemnej służby. Jeśli uznamy nasze błędy, nie będziemy niczego się bać”²¹.

Uznanie błędów nie jest jedyną drogą do odzyskania autentyczności i wolności w praktykowaniu właściwych postaw religijnych i duchowych. Uznanie błędów wyzwala. Wydaje się, że w proponowanym, tak skorygowanym modelu religijnym, który zdaje się nabierać wyrazistych kształtów, jest przekonanie o tym, iż nie trzeba zanadto troszczyć się o własną nieomyślność, bezbłądność czy odporność na jakiegokolwiek zranienia. Logika takiej perspektywy bazuje na przekonaniu, które ostatecznie jest fundamentalne w chrześcijaństwie, mianowicie na pewności o uprzedzającym działaniu łaski transcendentnej. Boża łaska jest uprzedzająca i priorytetowa względem wysiłków jednostki religijnej zabiegającej o własne *profilowanie* religijne oraz o sposób realizacji własnej misji apostołskiej, ewangelizacyjnej czy formacyjnej. Obrazowość w próbie rysowania takiej strategii jest wręcz dosadna: „Jeśli nie uświadomimy sobie naszej słabości i będziemy tarzanami apostołstwa i niezwykłymi, siła Boża nigdy nie będzie mogła się ujawnić”²². I choć w takiej perspektywie odkrywa się ideę partnerstwa między człowiekiem religijnym a Bogiem, to jest to jednak partnerstwo, w którym każda ze stron dysponuje odmiennym potencjałem, co do jego jakości i wielkości: „[...] Bóg jest wielki i jest gotowy nas podnieść, jeżeli wyciągniemy do Niego rękę. Wtedy zrzucamy na Niego negatywne myśli, lęki, które blokują wszelki zapal i które nie pozwalają iść dalej”²³.

²⁰ Tenże, *Czuwajmy nad własnym sercem*, 26 IX, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 10 (436), s. 39.

²¹ Tenże, *Międzynarodowa Konferencja o Ochronie Młodości, Poszukiwanie prawdy i prośba o przebaczenie*, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 10 (436), s. 41.

²² Tenże, *Bliskość, współczucie i czułość*, 9 IX – Przemówienie do uczestników kapituły generalnej misjonarzy kłaretynów, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 10 (436), s. 12.

²³ Tenże, *Wyruszajmy z pośpiechem, by nieść Boga innym*, 19 XII, „L'Osservatore Romano” 2022, nr 1 (439), s. 38.

Kolejną odsłoną na drodze do takiego stylu wierzenia i działania wynikającego z wiary i identyfikacji religijnej jest – wspomniana wyżej – postawa *zanurzenia się*, czyli nacechowania współczuciem, otwartością, empatią, na wzór najwyższego autorytetu i ideału takiego nastawienia, jakim jest ta, charakteryzująca Założyciela chrześcijaństwa, „zanurzonego w pełni w naszej historii”. Bóg jest ucieleśniony i wchodzi (zanurza się) w całość ludzkiego człowieczeństwa. Fakt ten uzasadnia przekonanie, że cały człowiek wraz ze swoją psychiką, światem doznań, a nawet sferą somatyczną, zanurza się w sferze *sacrum* i religijności. Są prowadzone badania nad tym, w jaki sposób doświadczenie religijne jest w stanie nawet dokonywać inwersji somatycznej w człowieku religijnym. Czy nią to choćby autorzy tekstu *Sensing the Sacred: Religious Experience, Somatic Inversions, and the Religious Education of Attention*, opublikowanego na łamach oficjalnego czasopisma Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego „Sociology of Religion”²⁴.

Papież Franciszek w bardzo obrazowy sposób opisuje wspomnianą wyżej postawę: „Widzimy, że On nie został na wyżynach nieba, patrząc na nas z góry ku nizinie, ale uniżył się, żeby nam umyć nogi. Bóg jest miłością, a miłość jest pokorna, nie wywyższa się, ale zstępuje na dół, jak deszcz, który spada na ziemię i przynosi życie”²⁵. W tym miejscu następuje konkretna rekomendacja: „A co zrobić, żeby iść w tym samym kierunku co Jezus, żeby przejść od wywyższania się do zanurzania się, od mentalności prestiżu, tej światowej, do mentalności służby, tej chrześcijańskiej”²⁶. Choć bardzo krytyczny wobec religii Morelly, to jednak trafnie zauważył od dawna intrygującą zasadę, że służba i *benevolentia* znacznie skuteczniej pomagają uwiarygodnić istnienie bóstwa niż nawet sama tajemniczość wszechświata, jego piękno, genialność i niezwykłość: „Przed wszystkim sama idea świadczenia dobra innym szybciej i pewniej wznosi nas do pojęcia Bóstwa niż obraz wszechświata, którego widok z początku niezbyt nas purusza. Cieszymy się nim, nie podejrzewając, że może mieć przyczynę, ani nie troszcząc się wielce o poznanie tej sprawy”²⁷. Dostrzega się tu propozycję swego rodzaju narzędzia, pozwalającego na zrozumienie pewnej analogii. Osoba religijna miałaby ulec czarowi wzoru, jaki znajduje w Postaci, która uzasadnia jej poczucie niezwykłości i nowości rozpoznanej w przesłaniu, jakiemu zawierzyła i jakie ją pociąga. Bóg objawiony w Chrystusie pokazuje w wystarczająco dosadny sposób, jaki jest rzeczywisty model i jaka optymalna droga. One to stają

²⁴ Zob. D. Winchester, M. Pagis, *Sensing the Sacred: Religious Experience, Somatic Inversions, and the Religious Education of Attention*, „Sociology of Religion” 2022, vol. 83, no. 1, s. 12–35, <https://doi.org/10.1093/socrel/srab004> (dostęp: 24.06.2022).

²⁵ Franciszek, *Trzeba weryfikować intencje serca...*, s. 36.

²⁶ Tamże.

²⁷ E.-G. Morelly, *Kodeks natury*, tłum. D. Malewska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953, s. 99.

się wyzwaniem wzbudzającym i dynamizującym religijność, jak i wynikające z niej postawy. Nie jest więc rygorystycznym schematem, który nie pozwala na improwizację i autentyczną sprawczość, ale propozycją, która z racji swojej wciąż nowej atrakcyjności jest wystarczająco pociągająca, by dać się jej ponieść. Tkwi w niej przede wszystkim gotowość przyjmowania i służenia, wspierania i relacyjnego budowania rzeczywistości, która zwiastuje perspektywę nie z tego świata, choć istotnie realizująca się na tym świecie. Będzie tak dlatego, że „[...] w miarę jak wzrastają troska i dyspozycyjność względem innych, stajemy się bardziej wolni wewnętrznie, bardziej podobni do Jezusa. Im bardziej służymy, tym bardziej dostrzegamy obecność Boga”²⁸.

Przedstawiony model może stawać się potwierdzeniem wchodzenia na drogę świętości, która przedkłada się tendencji wartościowania także dlatego, że pociąga za sobą jakiś rodzaj etyki, moralnego zaangażowania, postrzegane go i ocenianego jako wspianiały i godny naśladowania, nawet jeśli wymyka się temu, co „na zewnątrz” i będzie objawiać się jako nieracjonalne²⁹. Niezwykle istotne i uwiarygodniające w przesłaniu chrześcijańskim wezwanie do miłości i czynienia dobra ma za zadanie wytwarzać postawę empatii oraz przyczyniać się do ciągłej przemiany świata. Niuanse związane z funkcjonowaniem tego mechanizmu powiązania stały się ostatnio przedmiotem wnikliwych analiz amerykańskiego badacza Davida Poistera w artykule *Human Evolution and the Christian Call to Love*³⁰.

Postawy religijne i moralne wymykające się „homologacyjnej jednolitości” wzmacniane są podstawową opcją: otwartością na autentyczne człowieczeństwo. Nowość religijności i duchowości to niejako powrót do człowieka, ponieważ jest on pierwszym i najważniejszym adresatem działania Boga i udzielania się Boga człowiekowi. Nie należy tego mylić z antropologizacyjną opcją religijną w aktach religijnych, gdzie człowiek niejako zajmuje miejsce Boga, a jedynie mają przyczyniać się do konstytuowania się partnerstwa między człowiekiem a Bogiem. Odkrywanie autentycznego człowieczeństwa może pociągać za sobą rozbudzanie tęsknoty za Bogiem³¹.

Poczucie człowieczeństwa ma w sobie coś z metafizycznego, czystego doświadczenia tego, co wykracza poza proste poznanie i doświadczenie empiryczne. Osoba religijna, która doświadcza akceptującego „spojrzenia” ze strony Boskiej transcendencji, doświadcza także niepowtarzalności własnego statusu bycia człowiekiem i podmiotem. Jest ono twórcze i otwarte na przyszłościowy roz-

²⁸ Franciszek, *Miarą wielkości jest służenie*, 19 IX, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 10 (436), s. 38.

²⁹ Zob. R. Otto, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 34.

³⁰ Zob. D. Poister, *Human Evolution and the Christian Call to Love*, „Journal of Religion & Science” 2022, vol. 57, no. 2, s. 368–388, <https://doi.org/10.1111/zygo.12761> (dostęp: 24.06.2022).

³¹ Zob. Benedykt XVI, *Z Jezusem wspinały się ku wyżynom Boga*, 28 III – Msza św. w Niedzielę Palmową, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 6 (323), s. 24.

wój, staje się wartością zarówno dla otoczenia, jak i dla samej jednostki, która wnika w swój tak postrzegany i doświadczany stan³². Choć Joachim Wach jest niekwestionowanym autorytetem w socjologii religii, to trudno jest zaakceptować jego tezę, że „religia jest zgodna ze swą istotą tylko dopóty, dopóki nie ma żadnego innego celu ani zadania poza kultem boga”³³. Właśnie dlatego, że religia wychodzi poza to dość wąskie – bądź co bądź – jej rozumienie i wchodzi w sferę waloryzacji człowieka, w uwznioślanie przestrzeni relacyjnej i międzyludzkiej, osadzając ją na systemie aksjonormatywnym, który zmienia jednostki religijne na lepsze moralnie. Wówczas ma się do czynienia z szerokim, wykraczającym poza tylko kultyczną i pietystyczną formułę religii i duchowości.

Wychodzenie poza sferę *sacrum* i poza wąską perspektywę branżowości, bardzo rygorystycznie w niej zaznaczonej, może stawać się zachętą, która wydaje się wręcz rewolucyjna, choć przecież jest niezwykle prosta i logiczna w swojej strukturze. W kontekście przekonania o sformalizowanej i zastrzeżonej sferze dla konkretnych osób i działań zachętę Papieża można odczytywać właśnie jako swoiście rewolucyjną: „Nie możemy błogosławić jedynie tego Boga, który nam błogosławi, powinniśmy w Nim błogosławić wszystko, wszystkich ludzi, błogosławić Boga i błogosławić braci, błogosławić świat – to jest źródło chrześcijańskiej łagodności, zdolności pocucia, że jesteśmy błogosławieni, i zdolność błogosławienia”³⁴.

Religia przeżywana, praktykowana i doświadczana jest konsekwencyjna, co przejawia się praktycznie każdego dnia w istnieniu i funkcjonowaniu społeczeństwa, a co już zauważył przed laty klasyk dyscypliny Gerhard Lenski w *The Religious Factor: A Sociologist's Inquiry*³⁵. Jeśli religia i religijność są humanizujące, różnice, odmienności i dystanse nie są już przeszkodą do wspólnego kroczenia w stronę transcendencji i uczłowieczonego świata. Ponadto realizują się także konkretne procesy metamorficzne na rzecz bliskości i zażyłości³⁶. Czy tak się dzieje? Wizja nowości i próba wyzwolenia spod paraliżującej struktury jednolitości, z „uzbrojonych granic” i „barier rodzących poczucie winy” wraz z ich usztywniającą homologacją, w sensie i perspektywie ideowej oraz teoretycznej, mają swoje silne podwaliny. Czas pokaże, czy taki model spotka się na dłużej i na szerszą skalę z ogólnie pojętą recepcją.

³² Zob. P. Prüfer, *Ocalanie człowieczeństwa*, Wydawnictwo edukacyjne AKAPIT, Toruń 2022, s. 9.

³³ J. Wach, *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 369.

³⁴ Franciszek, *Błogosławieństwo*, 2 XII, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 1 (429), s. 19.

³⁵ G. Lenski, *The Religious Factor: A Sociologist's Inquiry*, Anchor Books, New York 1963, s. VII.

³⁶ Franciszek, *Podążanie razem urzeczywistnia prawdziwą komunię*, 18 IX – Przemówienie do wiernych diecezji rzymskiej, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 11 (437), s. 6–7.

Refleksja podsumowująca

Wybitny amerykański socjolog John Milton Yinger przed kilkoma już dekadami przekonywał, że religia stanowi podstawowe źródło wartości dla osoby religijnej. Jednocześnie wartości zawierające się w religii są w jakimś sensie kształtowane przez kontekst społeczny i do pewnego stopnia ulegają zmianie w zależności od tego, jak zmienia się ten kontekst³⁷. Czy na zmianę religijną w ostatnim czasie należy spoglądać przez taki właśnie pryzmat? Czy wyłom, który dokonuje się w tradycyjnej religijności, swoiste rozmontowanie jej „homologacyjnej jednolitości” jest jedynie zwykłą konsekwencją fragmentaryzacji świata społecznego oraz tendencji do wyłaniania się wciąż nowych możliwości form wyrazu i ekspresji kulturowej, społecznej i także właśnie religijnej? Z pewnością częściowo tak. Nie wydaje się jednak, by była to jedyna determinanta tego procesu. Dostrzegam tu przede wszystkim konsekwencję pewnego endogenego ożywienia religijnego oraz efekt charyzmatycznego rozpoznania i woli przekazywania odkrytej, humanizującej nowości w przesłaniu doktrynalnym (zasadniczo chrześcijańskim, silnie antropologizowanym). A może jest to także świadome działanie, mające na celu próbę rozprawiania się z dość smutnym aktualnie stanem faktycznym dotyczącym wiary i niewiary?

Charles Tylor w 2007 roku postawił konkretne pytanie: „[...] why was it virtually impossible not to believe in God, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?”³⁸. Kanadyjski filozof postrzega tę zasadniczą różnicę pomiędzy wiarą i niewiarą, stosując prosty zabieg – zdiagnozowanie stanu faktycznego na podstawie determinanty historycznej, efektu upływającego czasu i zmiany, które się w tym czasie dokonały. Czy można na tej podstawie przewidzieć, jak będzie wyglądał status religijności na świecie, w Kościele, w poszczególnych społecznościach, kiedy minie kolejnych pięćset lat? Co będzie niemożliwe, a co nieuniknione?

Być może – aby nie poddawać się frustrującym tendencjom sekularyzacyjnym – zaczyna zwyciężać chęć odblokowywania zacieśniających schematycznie i rygorystycznie blokad, jakie ponakładały się tylko dlatego, że przez dekady i stulecia skutecznie dbano o legalizm i formalizm, a zaniedbywano ducha i autentyczność doświadczenia. Nie wystarczy pocieszać się tym, że nawet sekularyzacja nie wyrugowała religii z obszarów zracjonalizowanego społeczeństwa, a niejako wbrew jej działaniu powstają wciąż nowe formy życia religijnego i przejawy nowej duchowości³⁹. Ten niepoprawny optymizm może powodować,

³⁷ J.M. Yinger, *Ten Scientific Study of Religion*, The Macmillan Company, London 1970, s. 205.

³⁸ Ch. Tylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 2018, s. 25.

³⁹ Zob. J. Mariański, *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność. Studium socjologiczne*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2022, s. 201.

że zaniedbuje się to, co w religii wydaje się najbardziej pociągające – piękno perspektywy i piękno życia, tu i teraz (obie perspektywy przesiąknięte zmysłem religijnym). Skoro „piękno nie jest monochromatyczne, ale jaśniej z powodu różnorodności i odmienności”⁴⁰, to wychodzenie z uwikłania homologacyjnej jednolitości może przynieść – przynajmniej częściowo – więcej determinacji zmierzania we wspomnianym kierunku, gdzie uzewnętrznia się z nową siłą i ekspresją prawdziwa religijna *omorphia*.

Bibliografia

- Benedykt XVI, *Z Jezusem wspinamy się ku wyżynom Boga*, 28 III – Msza św. w Niedzielę Palmową, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 6 (323), s. 23–25.
- Böhme J., *Sześć punktów teozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Cipriani R., Prüfer P., *Socjologia religii. Ujęcie systematyczno-historyczne*, Wydawnictwo edukacyjne AKAPIT, Toruń 2021.
- Franciszek, „*Ius pacis*” to prawo każdego z nas, 7 IX – Przesłanie do uczestników „G20 Interfaith Forum 2021”, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 10 (436), s. 9–11.
- Franciszek, *Bliskość, współczucie i czułość*, 9 IX – Przemówienie do uczestników kapituły generalnej misjonarzy kłaretynów, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 10 (436), s. 11–13.
- Franciszek, *Błogosławieństwo*, 2 XII, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 1 (429), s. 19–21.
- Franciszek, *Bóg wszedł od Południa*, 9 XI – List z okazji 500. rocznicy pierwszej Mszy św. w Chile, „L'Osservatore Romano” 2022, nr 12 (428), s. 24.
- Franciszek, *Burzmy mury podziałów i budujemy mosty komunii*, 7 X – Przemówienie do Katolicko-Prawosławnej Mieszanej Grupy Roboczej św. Ireneusza, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 11 (437), s. 13–14.
- Franciszek, *Czuwajmy nad własnym sercem*, 26 IX, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 10 (436), s. 39–40.
- Franciszek, *Miarą wielkości jest służenie*, 19 IX, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 10 (436), s. 38.
- Franciszek, *Nierozumni Galaci*, 1 IX, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 10 (436), s. 29–30.
- Franciszek, *Pan jest zawsze w łodzi naszego życia*, 20 VI, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 7 (434), s. 34–35.
- Franciszek, *Pielęgnujcie więzi, które was łączą*, 7 III – Karakosz, podczas podróży do Iraku, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 4–5 (432), s. 33–34.
- Franciszek, *Podążanie razem urzeczywistnia prawdziwą komunię*, 18 IX – Przemówienie do wiernych diecezji rzymskiej, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 11 (437), s. 4–10.
- Franciszek, *Pokora przyciąga spojrzenie Boga*, 8 XII, „L'Osservatore Romano” 2022, nr 1 (439), s. 34–35.
- Franciszek, *Powróćmy do Betlejem*, 24 XII – Homilia podczas Pasterki, „L'Osservatore Romano” 2022, nr 1 (439), s. 24–25.
- Franciszek, *Przyjaźń z Bogiem, braterskie życie i misja*, 11 IX – Przemówienie do uczestników kapituły generalnej karmelitów bosych, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 10 (436), s. 14–16.
- Franciszek, *Św. Józef i świętych obcowanie*, 2 II, „L'Osservatore Romano” 2022, nr 3–4 (441), s. 14–16.
- Franciszek, *Trzeba weryfikować intencje serca*, 17 IX, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 11 (437), s. 35–36.
- Franciszek, *Uczestnictwo, misja i komunია to cechy charakterystyczne Kościoła pokornego*, 23 XII – Przemówienie do Kurii Rzymskiej, „L'Osservatore Romano” 2022, nr 1 (439), s. 10–15.

⁴⁰ Franciszek, *Pielęgnujcie więzi, które was łączą*, 7 III – Karakosz, podczas podróży do Iraku, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 4–5 (432), s. 33.

- Franciszek, *Międzynarodowa Konferencja o Ochronie Małoletnich, Poszukiwanie prawdy i prośba o przebaczenie*, „L'Osservatore Romano” 2021, nr 10 (436), s. 41.
- Franciszek, *Wyruszajmy z pośpiechem, by nieść Boga innym*, 19 XII, „L'Osservatore Romano” 2022, nr 1 (439), s. 37–38.
- Franciszek, *Zanieśmy nasz niepokój Bogu*, 25 III, *Homilia podczas nabożeństwa pokutnego*, „L'Osservatore Romano” 2022, nr 3–4 (441), s. 5–7.
- Lenski G., *The Religious Factor: A Sociologist's Inquiry*, Anchor Books, New York 1963.
- Levitt P., *Hybrid Transnational Social Protection: The Role of Religious Institutions and Networks*, „Social Compass” 2022, vol. 69, no. 2, s. 153–170, <https://doi.org/10.1177%2F00377686221083499> (dostęp: 24.06.2022).
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Homo religiosus. Teoria wyjaśniająca kasus pastafarian*, w: *Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii*, red. S.H. Zaręba, I. Borowik, KONTRAST, Warszawa 2016.
- Mariański J., *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność. Studium socjologiczne*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2022.
- Morelly E.-G., *Kodeks natury*, tłum. D. Malewska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953.
- Otto R., *Świętość*, tłum. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
- Poister D., *Human Evolution and the Christian Call to Love*, „Journal of Religion & Science” 2022, vol. 57, no. 2, s. 368–388, <https://doi.org/10.1111/zygo.12761> (dostęp: 24.06.2022).
- Prüfer P., *Ocalanie człowieczeństwa*, Wydawnictwo edukacyjne AKAPIT, Toruń 2022.
- Simmel G., *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Sosis R., Bulbulia J., *The Behavioral Ecology of Religion: The Benefits and Costs of One Evolutionary Approach*, „Religion” 2019, vol. 41, no. 3, s. 341–362.
- The Association of Religion Data Archives, <https://thearda.com/timeline/tlDenom26.asp> (dostęp: 24.06.2022).
- Taylor Ch., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 2018.
- Wach J., *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- Winchester D., Pagis M., *Sensing the Sacred: Religious Experience, Somatic Inversions, and the Religious Education of Attention*, „Sociology of Religion” 2022, vol. 83, no. 1, s. 12–35, <https://doi.org/10.1093/socrel/srab004> (dostęp: 24.06.2022).
- Yinger J.M., *Ten Scientific Study of Religion*, The Macmillan Company, London 1970.

JÓZEF BANIAK*

Wiara w dogmaty maryjne dorosłych katolików w Polsce na przełomie XX i XXI wieku. Na podstawie wyników badań socjologicznych

Belief in the Marian Dogmas
of Adult Catholics in Poland at the Turn of the 20th and 21st
Centuries: A Study on Sociological Research

Abstrakt

W artykule ukazano wiarę dorosłych katolików w Polsce w dogmaty maryjne. Podstawę tej prezentacji stanowią wyniki badań socjologicznych zrealizowanych na przełomie XX i XXI wieku wśród dorosłych katolików zamieszkujących miasta i wsie. Badania uwzględnione w tym artykule zostały zrealizowane przez autorów za pomocą różnych metod socjologicznych. Badania te wykazały, że nastawienie dorosłych katolików do dogmatów maryjnych było zróżnicowane i zależne od takich czynników jak płeć, miejsce zamieszkania, wiek, deklaracje wiary religijnej i praktyk kultowych. Badania wykazały, że w XXI wieku mniej dorosłych katolików akceptowało dogmaty religijne i wierzyło w ich sens religijny niż w XX wieku.

Słowa kluczowe: dogmaty maryjne, wiara w dogmaty maryjne, katolicy dorośli, przełom XX i XXI wieku

Abstract

This article investigates the level of belief in the Marian dogmas reported by adult Catholics in Poland. The discussion is based on sociological research carried out at the turn of the 20th and 21st centuries involving adult Catholics living in towns and villages. The research covered in this article was carried

* Prof. dr hab. Józef Baniak – emerytowany profesor zwyczajny, Zakład Socjologii Cywilizacji, Wydział Socjologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, e-mail: j.baniak@amu.edu.pl, ORCID: 0000-0002-8423-5362.

out by the authors with the use of diverse sociological methods. The results show that adult Catholics' attitudes towards the Marian dogmas vary and depend on factors such as gender, place of residence, age, declarations of religious faith and worship practices. The research shows that the number of adult Catholics in Poland who accept religious dogmas and acknowledge their religious significance decreased between the 20th and the 21st century.

Keywords: Marian dogmas, belief in the Marian dogmas, adult Catholics, the turn of the 20th and 21st century

Wstęp

W jaki sposób i jakimi argumentami można uzasadnić nadzwyczajny kult Matki Jezusa Chrystusa, przypisywanie Maryi Pannie cech osobowych, religijnych i moralnych, a także głęboką wiarę licznych katolików na świecie i w Polsce w jej moc wstawienniczą u Boga i u Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego? Jak wytłumaczyć wiarę ludzi religijnych bardzo często okazywaną w ich prośbach osobistych i zbiorowych, wprost adresowanych do Maryi z pełną ufnością w skuteczność Jej wstawienniczej pomocy?

Odpowiedź na te pytania można znaleźć w stwierdzeniach Elżbiety Adamiak, znanej polskiej badaczki kultu maryjnego, która pisze:

Specyfika mariologii jako traktatu dogmatycznego polega na tym, że nie jest najważniejszy i, co więcej, nawet według niektórych teologów w ogóle nie powinien być oddzielnym traktatem. Historycznie ujmując, wyrósł on jako oddzielny wykład w chrystologii, zgodnie z obecnymi trudnościami powinien być ściśle związany z eklezjologią i antropologią teologiczną. Z drugiej strony, w mariologii, jak w zwierciadle, odbijają się rozwiązania podstawowych kwestii z innych traktatów; dlatego można uznać go za kluczowy. Krzyżują się w nim pytania chrystologiczne, eklezjologiczne i antropologiczne dotyczące traktatu o stworzeniu, o łasce, o eschatologii. Na rozwój rozumienia miejsca Maryi w wyznaniu wiary Kościoła istotny wpływ miały inne źródła teologiczne, takie jak choćby apokryfy, rozwój liturgicznych i innych form pobożności, zmysł wiary ludu Bożego¹.

Spór dotyczący osoby Maryi jako Matki Bożej i matki Jezusa, jej dziewiczego poczęcia przez rodziców oraz cudownego poczęcia i urodzenia Jezusa, a także jej roli w zbawczych planach Boga Ojca, trwa w Kościele przez długie wieki. Niektóre elementy mariologii na trwałe podzieliły chrześcijańską myśl teologiczną i wprowadziły zasadnicze różnice w „technikach” kultu oddawanego Maryi, matce Jezusa jako Syna Bożego. Mariologia nadal jest kontrowersyjnym traktatem teologicznym, jest przyczyną sporów wśród teologów i filozofów religii. W tym kontekście Elżbieta Adamiak zaznacza:

¹ E. Adamiak, *Mariologia*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2003, s. 8.

Nauczanie Kościoła nie od razu przyjęło prawdę o bożym macierzyństwie Maryi, by nie wzbudzić podejrzenia, że Maryja jest chrześcijańską boginią. W symbolach wiary jest jednak mowa o jej macierzyństwie. Symbol apostoelski mówi: „wierzę w Jezusa Chrystusa, który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny”. Symbol Epifaniusza z 374 roku mówi: „On to dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z niebios i przyjął ciało, to znaczy prawdziwie narodził się z Maryi zawsze Dziewicy za sprawą Ducha Świętego”. Symbol Soboru Konstantynopolańskiego z 381 roku mówi: „Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa, który dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem”. Ostateczne sformułowanie tytułu Boża Rodzicielka (teotokos) jest owocem sporu chrystologicznego między Nestoriuszem i Cyrylem Aleksandryjskim, który to swe rozwiązanie znalazł na Soborze w Efezie w 431 roku².

Kościół rzymskokatolicki naucza i jednocześnie wyznaje, że macierzyństwo Maryi było dziewicze, powołując się także na stanowisko Pisma Świętego: Ewangelię według św. Mateusza (1,18–25) i św. Łukasza (1,26–38). Adamiak zaznacza, że „[...] w najstarszej tradycji, już od II wieku nowej ery, Maryja była uważana za Dziewicę. Nauka o trwałym dziewictwie Maryi nie była jednak nigdy przedmiotem uroczystej definicji Magisterium Kościoła. Jednocześnie Kościół katolicki trwa przy rzeczywistym rozumieniu dziewictwa Maryi, akcentując dziewicze poczęcie i urodzenie własnego syna Jezusa”³.

W doktrynie Kościoła rzymskokatolickiego Maryja jest prototypem świętości człowieka, godnym trwałego naśladowania. Elżbieta Adamiak pisze, że nauka Kościoła o świętości Maryi

poprzedza ogłoszenie dogmatu z 1854 roku. Nauka o świętości Maryi nigdy nie została uroczystie zdefiniowana, lecz zalicza się ją również do depozytu wiary ze względu na powszechne zwyczajne nauczanie Kościoła [...]. W nauczaniu Ojców Kościoła od III wieku znajdujemy świadectwa mówiące o jej świętości (np. Hipolit, Efreń Syryjczyk, Augustyn), choć istniała też tradycja przeciwna [...]. Niektórzy – jak Orygenes, Grzegorz z Nazjanzu czy Cyryl Aleksandryjski [...] – wahali się co do przyjęcia prawdy o całkowitej bezgrzeszności Maryi. Chcieli oni w ten sposób podkreślić wyjątkową świętość Chrystusa [...]. Od V wieku przeważa jednak ta pierwsza tendencja. Wschód zaczyna czcić Maryję jako całą Świętą, ze wszech miar świętą. Na Zachodzie naukę tę potwierdził m.in. Sobór Trydencki oraz Pius IX w bulli dogmatyzującej Niepokalane Poczęcie. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II czytamy: „Maryja [...] przyjmując zbawczą rolę Bożą całym sercem, nie powstrzymana żadnym

² Tamże, s. 105.

³ Tamże, s. 106–107.

grzechem, całkowicie poświęciła samą siebie, jako Służebnicę Pańską, Osobie i dziełu swojego Syna” (nr 56)⁴.

Kościół rzymskokatolicki wyznaje również dwa inne dogmaty maryjne: o Niepokalanym Poczęciu Maryi Panny, który zakłada prawdę religijną o powszechnym odkupieniu dokonany przez Chrystusa oraz naukę o grzechu pierworodnym i zależności wszystkich ludzi od niego, a także dogmat o Wniebowzięciu Matki Jezusa, który łączy prawdę religijną o odkupieniu tylko przez łaskę z wiarą, że odkupienie stało się udziałem Maryi w całej pełni. Maryja jest całą świętą od początków Kościoła, pierwszą przedstawicielką nowej, odkupionej ludzkości i zarazem znakiem eschatologicznym dla całego Kościoła⁵.

Dogmaty maryjne mówiące o niepokalanym poczęciu Maryi, dziewiczym poczęciu i urodzeniu Jezusa przez Maryję Pannę, Bożym macierzyństwie Maryi dla Jezusa Chrystusa, świętości Maryi Panny i o wniebowzięciu Matki Jezusa Chrystusa – Kościół katolicki włączył w skład swojej doktryny teologicznej, a następnie naucza trwale o ich istocie swoich wiernych świeckich i nakazuje im akceptację każdego z tych dogmatów w akcie wiary religijnej.

Ten temat zainteresował socjologów religii interesujących się akceptacją dogmatów maryjnych w środowisku dorosłych katolików w Polsce w XX i XXI wieku. Wyniki ich badań zaprezentowano poniżej i stanowią one podstawę analizy deklaracji wiary dorosłych katolików polskich w dogmaty maryjne. Problem badawczy stanowi tu pytanie, czy dorośli katolicy polscy akceptowali wówczas dogmaty maryjne i wierzyli w ich sens i autentyczność, jako cechy i sprawczość charakteryzujące osobę Maryi Panny Matki Jezusa Chrystusa? Z tego ogólnego pytania wyłaniają się pytania szczegółowe tworzące problematykę badawczą, które będą przedstawione w kolejnych częściach artykułu. Przedmiotem tego opracowania są więc deklaracje akceptacji dogmatów maryjnych i wiary w ich sens i autentyczność przez dorosłych katolików polskich w przyjętym okresie przełomu wieków. Celem zaś jest ukazanie deklaracji badanych katolików dotyczących wszystkich dogmatów maryjnych⁶.

Hipoteza przyjęta w tym opracowaniu zakłada, że niektórzy dorośli katolicy polscy akceptowali dogmaty maryjne i wierzyli w ich założenia ideowe, a inni je odrzucali. W hipotezie tej przyjmuje się także, że deklaracje wiary i jej brak

⁴ Tamże.

⁵ Zob. Taż, *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, „Salvatoris Mater. Kwartalnik Mariologiczny” 1999, nr 1, s. 256–271; Taż, *Mariologia*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny Redakcja Wydawnictw, Poznań 2003, s. 111; J. Królikowski, *Wniebowzięcie Bogarodzicy Maryi a chrześcijańska perspektywa eschatologiczna*, „Salvatoris Mater. Kwartalnik Mariologiczny” 2000, nr 4, s. 107–123; W. Łaszewski, *Dziewicze macierzyństwo Maryi – znak miłości transcendującej świat w świetle teologii Karla Rahnera*, „Salvatoris Mater. Kwartalnik Mariologiczny” 2000, nr 1, s. 103–119.

⁶ S. Nowak, *Metodologia badań socjologicznych*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1965, s. 214.

w dogmaty maryjne badanych dorosłych katolików polskich, jako zmienna zależna, będą uzależnione w różnym stopniu od niektórych cech społecznych i demograficznych respondentów, jak wiek, płeć, wiara religijna, spełnianie praktyk religijnych, jako zmiennych niezależnych⁷. W związku z tym niniejszy artykuł ma profil przeglądowy, ukazując wskaźniki akceptacji i wiary w dogmaty maryjne dorosłych katolików w Polsce w okresie przełomu XX i XXI wieku.

Zgromadzenie wartościowych poznawczo materiałów źródłowych, wyników wielu różnych badań monograficznych i ogólnopolskich, które pozwoliły na ujęcie możliwie pełnego obrazu akceptacji i wiary lub negacji i braku wiary dorosłych katolików polskich w dogmaty maryjne, a zarazem na opracowanie tego artykułu i udzielenie w nim miarodajnych odpowiedzi na pytanie podstawowe i liczne pytania szczegółowe, wymagało przyjęcia złożonej procedury badawczej, czyli takiego sposobu postępowania badawczego, który umożliwiłby osiągnięcie przyjętego celu i zamiaru. Pomocne były również odpowiednie metody i techniki stosowane w socjologii empirycznej i analitycznej. Podczas opracowywania różnych materiałów źródłowych, zebranych w postaci empirycznych wyników licznych i zróżnicowanych metodologicznie badań socjologicznych, zastosowano metodę historyczno-porównawczą, selekcji i doboru wyników tych badań, socjologicznej analizy treści zastanych opracowań i wyników badań, metodę statystyczną i korelacji zmiennych⁸. Kategorię „dorosłych katolików” tworzyły osoby w wieku 18–65 lat, którą uwzględniali cytowani socjologowie religii w swoich opracowaniach naukowych.

Artykuł został podzielony na cztery części. Pierwsza część dotyczy wiary dorosłych katolików polskich w niepokalane poczęcie Najświętszej Maryi Panny. Druga część omawia wiarę dorosłych katolików polskich w cudowne poczęcie i urodzenie Jezusa przez Maryję Pannę. Trzecia część prezentuje wiarę dorosłych katolików polskich w boskie macierzyństwo Maryi Dziewicy dla Chrystusa – Syna Bożego. Ostatnia część dotyczy wiary dorosłych katolików polskich we wniebowzięcie Matki Jezusa Chrystusa.

⁷ Zob. J. Brzeziński, *Badania eksperymentalne w psychologii i pedagogice*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2000, s. 25.

⁸ Zob. E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, tłum. W. Betkiewicz, M. Bucholc, P. Gadomski, J. Haman, A. Jasiewicz, E. Betkiewicz, A. Kloskowska-Dudzińska, M. Kowalski, M. Mozga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 353–360; H.M. Blalock, *Statystyka dla socjologów*, tłum. M. Tabin, I. Topińska, K. Starzec, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 430–437; G. Lisowski, *Praktyczne problemy z doбором próby do badań*, w: *Metody statystyczne w socjologii*, red. K. Szaniawski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968, s. 58–70; J.C. McKinney, *Methodology, technique and procedure in sociology*, w: *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, red. H. Becker, A. Boskoff, Holt, Reinhart & Winston, New York 1957, s. 174–195; Ch. Frankfort-Nachmias, D. Nachmias, *Metody badawcze w naukach społecznych*, tłum. E. Hornowska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 66–88; S. Szulc, *Metody statystyczne*, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1968, s. 190–253.

Wiara dorosłych katolików polskich w niepokalane poczęcie Najświętszej Maryi Panny

Kościół katolicki wyznaje i naucza, że Maryja Panna, matka Jezusa Chrystusa, została poczęta w związku małżeńskim swoich rodziców w sposób cudowny, poza grzechem obciążającym ludzi, gdyż takie były „plany” Boga Ojca związane z cudownym poczęciem jego Syna Jezusa Chrystusa. Kościół zaleca akceptację tej prawdy religijnej i wiarę w jej autentyczność i cel zasadniczy.

Badacze katolicyzmu polskiego zaznaczają, że ważnym jego elementem i wyróżnikiem od wieków jest maryjność, czyli intensywny kult Matki Jezusa, Panny Maryi, oddawanie Jej czci przez wielu wiernych czcicieli na wsi i w miastach. Kult ten jest widoczny pod postacią nabożeństw ku Jej czci, pieśni czy pielgrzymek do sanktuariów poświęconych celebrowaniu tego kultu. Najtrwalszą formą kultu oddawanego Maryi są pielgrzymki do sanktuariów maryjnych. Nadal jednak w licznych parafiach wiejskich i miejskich w Polsce dużym powodzeniem wiernych, w tym także młodzieży, cieszą się *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*⁹.

Wśród dogmatów maryjnych ważne miejsce zajmuje prawda religijna mówiąca o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny, chociaż budziła zawsze wiele wątpliwości i nieporozumień u ludzi wierzących i niewierzących¹⁰. Prawda religijna o poczęciu Maryi bez skutków grzechu pierworodnego cieszyła się uznaniem w Polsce już od końca XV wieku. Wskazują na to polskie *Godzinki*, których powstanie datuje się po ogłoszeniu oficjum Leonarda de Nogarolis w 1476 roku. W 1482 roku widnieją one już wśród modlitw Wacława z Brodni¹¹. Około 1620 roku dokonano nowego przekładu *Godzinek* na język polski. Jako forma modlitwy, ulubionej w parafiach wiejskich, są one śpiewane w polskich kościołach także współcześnie, propagując kult NMP wśród młodej generacji katolików¹².

W świetle tych postulatów teologicznych Kościoła powstaje pytanie, czy badani dorośli katolicy polscy akceptowali w okresie przełomu XX i XXI wieku

⁹ Cz. Deptuła, *Z zagadnień historii kultu maryjnego w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 1960, t. 60, s. 391–419; K. Górski, *Problematyka historyczna kultu maryjnego*, „Nasza Przyszłość” 1961, nr 13, s. 245–267; J. Kłoczowski, *Sens społeczny polskiej maryjności*, „Więź” 1982, nr 7, s. 3–13; J. Wojtkowski, *Powstanie „Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny” z „Modlitw Wacława”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL” 1955, t. 2, s. 23–38.

¹⁰ Tamże, s. 23–28; J. Wojtkowski, *Rozwój czci Matki Boskiej w Polsce*, „Homo Dei” 1957, nr 26, s. 846–862; Tenże, *Wiara w niepokalane poczęcie Najświętszej Maryi Panny w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1958, s. 63–75.

¹¹ Tenże, *Powstanie „Godzinek...”, s. 23–30.*

¹² Zob. S. Czarnowski, *Kultura. Dzieła*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956, s. 90–97; W. Piwowarski, *Miejsce i rola Kościoła ludowego w społeczeństwie polskim*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 3, s. 61–75.

ten dogmat maryjny i wierzyli w jego ideowe przesłanie, czy też kwestionowali jego sens i nie wierzyli w to przesłanie? Prezentowane wyniki badań socjologicznych umożliwią odpowiedź na to pytanie.

Do dogmatu o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny odnieśli się katolicy miejscy i imigranci wiejscy w Kaliszu podczas badań socjologicznych zrealizowanych przez Józefa Baniaka w latach 1983–1984. Ich deklaracje w tej kwestii ukazuje tabela 1.

Tabela 1. Wiara dorosłych katolików w Kaliszu w niepokalane poczęcie Najświętszej Maryi Panny

Deklaracje wiary	Autochtoni		Imigranci wiejscy		Respondenci razem	
	Liczba	Procent	Liczba	Procent	Liczba	Procent
Wierzę	738	80,8	233	75,1	971	79,4
Wątpię	58	6,5	20	6,8	78	6,6
Nie wierzę	97	10,6	37	12,0	134	10,9
Brak danych	20	2,1	19	6,1	39	3,1
Ogółem	913	100,0	309	100,0	1222	100,0

Źródło: J. Baniak, *Religijność miejska...*, s. 212.

Dane zamieszczone w tabeli 1 ukazują, że dominująca większość badanych dorosłych katolików kaliskich akceptowała ten dogmat maryjny i zarazem wierzyła w niepokalane poczęcie Najświętszej Maryi Panny. Pochodzenie środowiskowe tylko nieznacznie różnicowało nastawienie respondentów do tego dogmatu maryjnego, a różnica wierzących w jego autentyczność wynosiła 5,6 punktów procentowych dla rdzennych kaliszian. Z drugiej strony co dziesiąty respondent kwestionował ten dogmat i deklarował brak wiary w niepokalane poczęcie Maryi, gdzie procentowo było nieco więcej imigrantów wiejskich niż autochtonów¹³.

W ogólnopolskim sondażu Pracowni Badań Społecznych w Sopocie zleconym przez dziennik „Rzeczpospolita” zrealizowanym w 2002 roku badani dorośli katolicy polscy odnieśli się do dogmatu o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny w następujący sposób: 67,0% – zdecydowanie wierzyło; 15,0% – raczej wierzyło; 5,0% – raczej nie wierzyło; 8,0% – nie wierzyło zdecydowanie; 5,0% – brak odpowiedzi¹⁴. Uwzględniając oba poziomy wiary, zauważamy, że w prawdziwość tego dogmatu wierzyło 82,0% badanych katolików, a 13,0% nie wierzyło w jego autentyczność. Pozostali respondenci nie zajęli stanowiska w tej kwestii albo pominęli to pytanie.

¹³ J. Baniak, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza. Studium socjologiczne*, Kaliskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Kalisz 1990, s. 212.

¹⁴ *Przekonania religijne Polaków*, „Rzeczpospolita” 2003, nr 63, s. 2–11.

Sławomir Henryk Zaręba wykazał, że w ogólnopolskim sondażu przeprowadzonym w 2009 roku przez Polski Pomiar Postaw i Wartości wśród dorosłych katolików polskich, wiarę w niepokalane poczęcie Maryi Panny deklarowała dominująca większość respondentów, wynosząca 80,1% ogółu, natomiast pozostałych 19,9% nie wierzyło w cudowne poczęcie¹⁵.

Akceptację dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi Panny i wiarę w jego ideowe przesłanie deklarowali także dorośli katolicy w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej podczas badań socjologicznych zrealizowanych przez ks. Remigiusza Szauera w latach 2019–2020. Deklarację wiary złożyło wtedy 23,4% diecezjan wylosowanych do badań i dodatkowo 52,3% respondentów praktykujących, czyli więcej o 28,9 punktów procentowych. Autor badań zaznaczał, że „nie da się ukryć faktu, iż w sens tego dogmatu maryjnego nie wierzyły lub miały wątpliwości co do jego prawdziwości w obu grupach znaczne odsetki badanych diecezjan – w pierwszej kategorii aż 76,6% i w drugiej kategorii – 47,7%”¹⁶. Okazuje się, że dorośli katolicy spełniający praktyki religijne częściej deklarowali wiarę w ten dogmat maryjny, natomiast respondenci wylosowani do badań częściej deklarowali brak wiary w jego przesłanie religijne, względnie zgłaszali wątpliwości co do jego zasadności.

Dogmat zakładający dziewicze poczęcie i urodzenie Maryi w małżeństwie jej rodziców sprawił wielu badanym katolikom dorosłym trudności w zakresie akceptacji i uwierzenia w jego prawdziwość. Z wszystkich cytowanych tu badań wynika, że takie trudności deklarowała niespełna jedna trzecia część badanych katolików dorosłych, w tym wszędzie większy był odsetek mężczyzn niż odsetek kobiet oraz większy odsetek osób mieszkających w miastach niż na wsi. Z drugiej strony większość respondentów w każdym badaniu akceptowała ten dogmat i wierzyła w jego prawdziwość. W grupie tej było więcej kobiet niż mężczyzn, więcej mieszkańców wsi niż miast, więcej głęboko wierzących niż tradycyjnie wierzących i obojętnych religijnie oraz więcej praktykujących systematycznie niż praktykujących niesystematycznie i okazjonalnie, a także niepraktykujących. Pozostali badani katolicy dorośli nie wierzyli w ten dogmat lub odmówili odpowiedzi na pytanie.

Podsumowując, w każdym wyżej zaprezentowanym badaniu można dostrzec, że większość dorosłych katolików polskich była w tym okresie pozytywnie nastawiona do dogmatu o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny i wierzyła

¹⁵ S.H. Zaręba, *Wiara religijna wśród wartości nadających sens życiu ludzkiemu w świetle badań socjologicznych nad młodzieżą szkolną i akademicką*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne UKSW” 2010, nr 4, s. 4–19.

¹⁶ R. Szauer, *Z dystansem i w potrzebie. Religijność i moralność mieszkańców diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Studium socjologiczne*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Warszawa 2022, s. 146–148.

w jego autentyczność, a mniej osób kwestionowało jego autentyczność i nie wierzyło w to, że Maryja Panna została poczęta poza grzechem pierworodnym.

Wiara dorosłych katolików polskich w cudowne poczęcie i urodzenie Jezusa przez Maryję Pannę

Kościół katolicki wyznaje i naucza powszechnie, że dziewictwo Maryi Panny jest trwałe. Pogląd ten stanowi podłoże dla kolejnego dogmatu maryjnego, który przyjmuje, że poczęcie i urodzenie Jezusa odbyło się w stanie dziewiczym Maryi Panny, czyli w wyniku cudu, „za sprawą Ducha Świętego”, a nie w następstwie współżycia seksualnego z własnym mężem Józefem. O tym cudownym zdarzeniu Maryja została wcześniej „powiadomiona” lub „uprzedzona” przez anioła, który oznajmił jej zarazem, że właśnie ona została wybrana przez Boga Ojca na matkę jego Syna Jezusa. Wiadomość tę Maryja przyjęła z wiarą i pokorą. Według nauczania Kościoła Maryja pozostawała w stanie dziewiczym także po urodzeniu Jezusa, swojego jedyne syna. Katolicy zostali pouczeni o tym dogmacie i zobowiązani do jego akceptacji, czyli do uwierzenia w cudowne poczęcie i urodzenie Jezusa przez jego matkę.

Należy więc zapytać, czy w to nadzwyczajne wydarzenie sprzed ponad dwóch tysięcy lat wierzyli dorośli katolicy polscy w badanym okresie przełomu XX i XXI wieku? Odpowiedź na to pytanie umożliwią wyniki prezentowanych badań socjologicznych.

Z badań przeprowadzonych przez Wojciecha Świątkiewicza na przełomie 1987 i 1988 roku wśród rodzin zamieszkujących w miastach górnośląskich wynikało, że zaledwie 49,0% dorosłych katolików wierzyło w trwałe dziewictwo Matki Jezusa Maryi Panny oraz w cudowne poczęcie i urodzenie przez nią Jezusa w tym stanie, natomiast 43,8% – nie wierzyło w to, a 7,2% nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie¹⁷. Łącząc odsetki niewierzących i niezajmujących stanowiska w tej kwestii, autor badań zauważa, że 51,0% badanych dorosłych katolików górnośląskich wówczas miało trudności z akceptacją tego dogmatu maryjnego, z uwierzeniem w to, że Maryja Panna poczęła i urodziła Jezusa w stanie dziewiczym.

Badania socjologiczne, przeprowadzone przez Marię Libiszowską-Żółtkowską w 1987 roku na reprezentatywnej ogólnopolskiej próbie adresowej wybranych inteligenckich grup zawodowych: lekarzy, nauczycieli, inżynierów, ekonomistów, artystów (plastycy, aktorzy, muzycy), wykazały, że ankietowani

¹⁷ W. Świątkiewicz, *Religijność w życiu współczesnych rodzin*, w: *Wartości a style życia rodzin. Socjologiczne badania rodzin miejskich na Górnym Śląsku*, red. tenże, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1992, s. 113–114.

inteligenci w dominującej większości odnieśli się pozytywnie do dogmatu mówiącym o trwałym dziewictwie Maryi Panny oraz o poczęciu i urodzeniu przez nią Jezusa. Nastawienie to autorka badań zestawiała z poziomem wiary religijnej respondentów. W efekcie tego zestawienia okazało się, że inteligenci głęboko wierzący akceptowali dogmat wskazujący na dziewictwo trwałe Maryi Panny w 90,7%, a wierzący w 78,5% oraz niezdecydowani, którzy uznawali tradycję religijną, akceptowali go zaledwie w 19,5%. Autorka zaznaczała, że i w tym przypadku poziom wiary religijnej istotnie różnicował nastawienie ówczesnej inteligencji do tego dogmatu maryjnego. Różnica w akceptacji trwałego dziewictwa Matki Boskiej pomiędzy respondentami głęboko wierzącymi i niezdecydowanymi wynosiła wtedy aż 71,2 punkty procentowe, natomiast pomiędzy głęboko wierzącymi i wierzącymi kilkakrotnie mniej – zaledwie 12,2 punkty procentowe; pomiędzy wierzącymi i niezdecydowanymi o wiele więcej – 59 punktów procentowych¹⁸.

Do trwałego dziewictwa Maryi Panny oraz poczęcia i urodzenia przez nią Jezusa w tym stanie odnieśli się także badani przez Marię Libiszowską-Żółtkowską w 1998 roku profesorowie uniwersytetów i innych polskich wyższych uczelni. Aprobata wyraziło 90,3 % głęboko wierzących i 63,0% wierzących, natomiast negowało te wydarzenia 3,5% głęboko wierzących i 13,3% wierzących. Jednocześnie badani profesorowie, w zależności od poziomu własnej wiary religijnej, opiniowali pozytywnie prawdziwość dogmatu o trwałym dziewictwie Maryi Panny: głęboko wierzący – 90,3% i wierzący – 63,0%. Autorka badań wykazała, że poziom wiary religijnej, jako zmienna niezależna, istotnie zróżnicował nastawienie pytanym o to profesorów zarówno do dziewiczego macierzyństwa Maryi Panny, jak i do prawdziwości dogmatu ukazującego to wydarzenie i jego religijny wydźwięk¹⁹.

Z ustaleń badawczych Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości zrealizowanych przez Sławomira Henryka Zarębę wynika, że w trwałe dziewictwo Matki Jezusa, czyli przed jego cudownym poczęciem, jak i po jego urodzeniu, wierzyło w 2009 roku 70,3% dorosłych katolików w Polsce, natomiast 22,4% nie wierzyło w ideowe przesłanie tego dogmatu maryjnego²⁰.

Do dogmatu o trwałym dziewictwie Maryi Panny i o poczęciu i urodzeniu przez nią w tym stanie Jezusa odnieśli się także dorośli katolicy więcej w parafii Świerzno w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej podczas badań socjologicznych

¹⁸ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1991, s. 108–109.

¹⁹ Taż, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2000, s. 126–130.

²⁰ S.H. Zaręba, *Wiara sakralna, wiara klerykalna, wiara masowa...? Wizerunek polskiej religijności*, w: *Rodzina, religia, społeczeństwo. Polacy 2009 w diagnozie socjologicznej*, red. tenże, ISKK, Warszawa 2010b, s. 82–83.

zrealizowanych przez Bartosza Jamniaka w latach 2016–2017. Tabela 2 ukazuje wskaźniki deklaracji wiary badanych katolików wiejskich, autentyczność i ideowe przesłanie tego dogmatu maryjnego.

Tabela 2. Deklaracje wiary dorosłych katolików wiejskich w dziewicze poczęcie i urodzenie Jezusa przez Maryję Pannę (w %)

Deklaracje wiary	Kobiety	Mężczyźni	Respondenci razem
	Dane w procentach	Dane w procentach	Dane w procentach
Wierzy całkowicie	64,0	52,0	58,0
Wierzy częściowo	26,7	30,7	28,7
Nie wierzy	2,7	6,7	4,7
Brak stanowiska	6,6	10,6	8,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: B. Jamniak, *Religijność i moralność katolików wiejskich...*, s. 216–217.

Łączny odsetek deklarujących wiarę w dziewicze poczęcie i urodzenie Jezusa przez Maryję Pannę był wtedy wysoki i wynosił 86,7%, a płeć badanych tylko nieznacznie różnicowała ich deklaracje wiary. Wśród kobiet wierzyło 90,7%, a wśród mężczyzn 82,7% (różnica wynosiła zaledwie 8 punktów procentowych). Natomiast dogmatu tego nie akceptowało i nie wierzyło w autentyczność jego przesłania jedynie 4,7% badanych katolików wiejskich, w tym 2,7% kobiet i 6,7% mężczyzn (różnica wynosiła 4 punkty procentowe). Pozostali respondenci albo deklarowali obojętność wobec tego dogmatu – 4,7%, w tym 2,7% kobiet i 6,7% mężczyzn, albo nie potrafili dokonać własnej oceny tego zjawiska – 4,0%, w tym zarówno 4,0% kobiet, jak i mężczyzn. Różnica między odsetkiem katolików wierzących w cudowne poczęcie i urodzenie Jezusa przez Maryję Pannę a tymi, którzy albo nie wierzyli w to cudowne wydarzenie lub nie potrafili zająć wobec niego własnego stanowiska, jest bardzo duża na korzyść wierzących (86,7% wobec 13,3%, w tym wśród kobiet: 90,7% wobec 9,3% i wśród mężczyzn: 82,7% wobec 17,3%)²¹.

Do dogmatu o cudownym poczęciu i urodzeniu Jezusa przez Maryję Pannę niejednolicie odnieśli się również dorośli katolicy w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej badani przez Remigiusza Szauera w latach 2019–2020 w obu grupach badawczych. Akceptację tego dogmatu i wiarę w cudowne poczęcie i urodzenie Jezusa przez Maryję Pannę deklarowały w obu grupach następujące odsetki: respondenci wylosowani do badań – 39,8% i respondenci praktykujący – 68,7%. Różnica między tymi odsetkami deklarujących wiarę w to zdarzenie

²¹ B. Jamniak, *Religijność i moralność katolików wiejskich. Studium socjologiczne na przykładzie parafii p.w. Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny w Świerznie*, Poznań 2020, s. 216–218 (mps rozprawy doktorskiej w Archiwum Wydziału Socjologii UAM w Poznaniu).

jest duża i wynosi 28,9 punktów procentowych na korzyść respondentów z grupy praktykujących. Pozostali respondenci w obu grupach badanych nie akceptowali tego dogmatu i nie wierzyli w jego przesłanie ideowe: w grupie wylosowanej – 60,2% i w grupie praktykujących – 31,3%. Oznacza to, że niemal dwukrotnie częściej kwestionowali sens tego dogmatu maryjnego respondenci w grupie wylosowanej przez autora do badań. Szauer zaznaczał, że najliczniej w cudowne poczęcie i urodzenie Jezusa przez Maryję Pannę wierzyli w obu grupach respondenci deklarujący głęboką wiarę i systematycznie spełniający praktyki religijne, natomiast wiarę tę rzadziej deklarowali wierzący i praktykujący nieregularnie, z kolei wiara ta zanikała wśród osób obojętnych religijnie i niespełniających praktyk kultowych. Badania wykazały, że wysoki poziom wiary i poziom udziału w praktykach religijnych jako zmienna niezależna był czynnikiem sprzyjającym akceptacji przez respondentów dogmatu o cudownym poczęciu i urodzeniu Jezusa przez Maryję Pannę²².

Dogmat o dziewiczym poczęciu i urodzeniu Jezusa przez Maryję Pannę był zawsze akceptowany przez większość badanych dorosłych katolików, którzy jednocześnie wierzyli w jego autentyczność, co ukazują wskaźniki prezentowanych tu badań. Natomiast dogmat ten kwestionowało znacznie mniej badanych katolików, którzy zarazem nie wierzyli w jego sens religijny. Niektórzy z nich twierdzili, jak zaznaczali badacze, że zdarzenie takie jest „nieco dziwne” czy „wbrew naturze” lub „trudne do przyjęcia za prawdziwe”, mimo iż było ono uzasadniane przez doktrynę kościelną najbardziej wzniosłymi argumentami teologicznymi i religijnymi. Jednak argumenty te nie przekonały tych respondentów i nie zachęciły ich do akceptacji tego dogmatu i do uwierzenia w taki sposób „przyjścia Jezusa na świat”. Dogmat ten akceptowało i wierzyło w jego autentyczność więcej kobiet niż mężczyzn, więcej mieszkających na wsi niż w miastach, więcej osób głęboko wierzących niż tradycyjnie wierzących i obojętnych religijnie oraz więcej praktykujących systematycznie niż praktykujących niesystematycznie i okazjonalnie, a także niepraktykujących.

Podsumowując, można stwierdzić, że niemal w każdym z siedmiu zaprezentowanych badań uwzględniających ten dogmat maryjny dominowali dorośli katolicy, którzy wierzyli w cudowne poczęcie i urodzenie Jezusa przez Maryję Pannę. Natomiast liczba osób kwestionujących sens tego dogmatu i wątpiących niewierzących w cudowne poczęcie i urodzenie Jezusa przez Maryję Pannę była wielokrotnie mniejsza. Niewielu zaś badanych dorosłych katolików nie zajęło własnego stanowiska w tej kwestii.

²² R. Szauer, *Z dystansem i w potrzebie...*, s. 143–146.

Wiara dorosłych katolików polskich w Boże Macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny

Kościół katolicki naucza, że Bóg Ojciec, włączając Marię Dziewicę we własne plany zbawcze dotyczące ludzi, z własnej woli wskazał ją na naturalną matkę dla swojego syna Jezusa. Jednakże Maryja Dziewica została naturalną, biologiczną matką nie tylko człowieka Jezusa, lecz także matką Syna Bożego, Chrystusa, jako prawdziwego Boga, istniejącego pod postacią drugiej osoby w Trójcy Świętej. W ten sposób Kościół rzymskokatolicki uznaje i głęboko wierzy (wyznaje) w boskie macierzyństwo Maryi Dziewicy. Nakazuje swoim wiernym akceptację tej prawdy wiary i wiarę w jej przesłanie, czyli w to, że Maryja Dziewica rzeczywiście została z woli Boga Ojca (i za sprawą Ducha Świętego) matką Chrystusa Syna Bożego.

Paul Evdokimow tak pisze o tym wydarzeniu:

Najświętsza Panna, pochodząc z potomstwa Adama, została jednak zachowana od wszelkiej zmyzy osobistej, od wszelkiego zła, które straciło w Niej moc swoją dzięki stopniowemu oczyszczaniu Jej przodków, przez specjalną akcję Ducha Świętego oraz przez Jej własny wysiłek. Ta odpowiedź ludzka została uwypuklona w pięknych słowach Mikołaja Kabazilasa stanowiących syntezę myśli patrystycznej, według której człowiek nie mógł być zbawiony bez współdziałania własnej woli: „Wcielenie było nie tylko dziełem Ojca, Jego Mocą i Jego Duchą, lecz także dziełem woli i wiary Najświętszej Panny. Bez zgody Przenajświętszej, bez współdziałania Jej wiary, zadanie to byłoby równie niemożliwe, jak bez uczestnictwa Trzech Osób Trójcy Świętej. Dopiero dowiedziawszy się, że Bóg chce w Niej widzieć swą Matkę i pragnie przyjąć z Niej swe ciało, zgadza się być narzędziem Wcielenia. Podobnie bowiem, jak Wcielenie było dobrowolnym aktem Boga, także zależało, by Jego Matka wyraziła nań również dobrowolnie swą zgodę” (Homilia o Zwiastowaniu)²³.

²³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 190. Pojęcie „Theotokos” – Deipara (Matka Boga) oznacza: „Przy Narodzeniu zachowałaś dziewictwo”. Na ikonach Dziewica ma na czole i ramionach trzy gwiazdy, które oznaczają dziewictwo przed, w czasie i po Narodzeniu i są wyrazem pełnej, absolutnej czystości. Położenie dogmatycznego akcentu na wieczne dziewictwo podkreśla już zrealizowany stan «nowego stworzenia» i spełnioną tajemnicę Królestwa jako «granicę stworzonej i Niestworzonej» (św. Grzegorz Palamas; P.G. CLI, 472 B), czyli stworzenie napełnione łaską i całkowicie przeobróżone. Paul Evdokimov pisze, że „W czasie ukazania się w Lourdes Najświętsza Panna miała powiedzieć: «Ja jestem Niepokalane Poczęcie». Zdarzenie to miało miejsce w dniu Zwiastowania – 25 marca 1858 roku. Prawosławny Kościół odnosi te słowa do niepokalanego poczęcia Słowa przez Jego Matkę. W prawosławnym poczuciu rzymski dogmat pomniejsza rolę Dziewicy przedstawiając Ją jako z góry przeznaczone «narzędzie łaski», czym pomniejsza Jej pokorę, odejmując Jej wielkość bycia tą, która dobrowolnie, w wyniku swej pokory i czystości, powiedziała w imieniu stworzenia fiat” (Evdokimov, 1986, s. 192).

Na ogół katolicy znają również ten dogmat maryjny, a znaczny ich odsetek także wierzy w różnym stopniu w jego teologiczne przesłanie, czyli w to, że Dziewica Maryja jest też matką Syna Bożego – Jezusa Chrystusa, jest Bożą Rodzicielką. Należy jednak zapytać, czy badani dorośli katolicy polscy, w przyjętym okresie przełomu wieków, akceptowali tę prawdę religijną i wierzyli w jej sens i autentyczność? Wyniki dostępnych badań ułatwią odpowiedź na to pytanie.

Dorośli katolicy polscy uczestniczący w badaniach Katedry Socjologii Religii KUL w latach 1967–1986 prowadzonych w 61 parafiach miejskich (A, B, C) i wiejskich (E, F, G) i wiejsko-miejskich (D) w następujący sposób odnieśli się do autentyczności dogmatu o Bożym Macierzyństwie Najświętszej Maryi Panny. Wypowiedzi na ten temat ukazuje tabela 3.

Tabela 3. Wiara dorosłych katolików polskich w Boże Macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny w parafiach miejskich, wiejskich i wiejsko-miejskich w latach 1967–1986

Środowisko parafii	Liczba badanych	Wierzący (%)	Niewierzący (%)	Wątpiący (%)
Parafie A	351	92,0	4,3	3,4
Parafie B	362	88,7	3,0	8,0
Parafie C	912	96,5	0,2	3,1
Parafie D	571	90,0	1,6	6,6
Parafie E	346	94,7	1,5	1,9
Parafie G	1553	92,2	0,4	6,3
Ogółem	4095	92,3	1,8	4,9

Źródło: R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej...*, s. 188.

Ryszard Kamiński w zestawieniu wyników tych badań zaznaczał:

Odsetki parafian wierzących w Boże Macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny są bardzo wysokie. Środowisko społeczne jest w tej kwestii czynnikiem tylko nieznacznie różnicującym. Respondentów negujących wprost dogmat o Bożym Macierzyństwie Najświętszej Maryi Panny jest niewiele, poza środowiskami parafii A i B. Znacznie więcej od tych ostatnich jest parafian wątpiących w Boże Macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny²⁴.

Nauczyciele ze szkół podstawowych na Kielecczyźnie badani przez Marię Sroczyńską w 1992 roku odnieśli się następująco do prawdziwości dogmatu o Bożym Macierzyństwie Najświętszej Maryi Panny: zdecydowanie zgadzam się – 75,0%; raczej zgadzam się – 12,9% (ogółem zgadzający się – 88,5%); raczej

²⁴ R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987, s. 188.

nie zgadzam się – 1,4%; zdecydowanie nie zgadzam się – 1,4% (ogółem – 2,8%); trudno mi powiedzieć – 6,2%; brak danych – 3,3%. Zatem dominująca większość badanych nauczycieli akceptowała ten dogmat i w różnym stopniu wierzyła w to, że Najświętsza Maryja Panna jest matką Chrystusa – Syna Bożego²⁵.

Deklarację akceptacji i wiary w Boże Macierzyństwo Maryi złożyli także mieszkańcy diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej podczas badań socjologicznych w latach 1990–2000. Badania wykazały, że w ten dogmat liczniej wierzyły kobiety (68,7%) niż mężczyźni (61,5%), a nie akceptowało go 27,0% mężczyzn i 16,9% kobiet. Najliczniej boskie macierzyństwo Maryi akceptowali mieszkańcy wsi (72,7%) i średnich miast (64,2%), a w dużych miastach – 24,4%. W boskie macierzyństwo wierzyło ogółem 63,9% respondentów, w tym 96,4% głęboko wierzących, 96,9% wierzących, 25,2% wątpiących, 53,9% niezdecydowanych, 3,2% obojętnych religijnie i nikt spośród niewierzących; wątpiło w sens tego dogmatu (odpowiednio) – 1,5%, 0,6%, 20,9%, 18,6%, 22,6%, 0,6%; nie wierzyło (odpowiednio) – 0,0%, 0,4%, 40,3%, 7,4%, 52,7%, 93,9%; brak zdania (odpowiednio) – 2,0%, 2,1%, 13,6%, 20,1%, 21,5%, 5,5%, 7,8% badanych²⁶. Okazuje się więc, że i w tym środowisku kościelnym (wiejskim i miejskim) akceptacja dogmatu o Bożym Macierzyństwie Maryi Panny i wiara w jego sens były także zróżnicowane i zależne od wielu czynników, aczkolwiek największy odsetek badanych osób wierzył w to, że Maryja Panna jest matką Boga – Jezusa Chrystusa.

Dogmat o Bożym Macierzyństwie Maryi Panny wszędzie akceptowała dominująca większość badanych katolików dorosłych, deklarując wiarę w jego prawdziwość. W grupie tej było więcej kobiet niż mężczyzn, więcej katolików na wsi niż w miastach, więcej osób głęboko wierzących niż wierzących oraz obojętnych religijnie, więcej praktykujących systematycznie niż praktykujących niesystematycznie i rzadko oraz niepraktykujących. Dogmatu tego wszędzie nie akceptowało i nie wierzyło w jego autentyczność znacznie mniej badanych katolików, a wśród nich było więcej mężczyzn niż kobiet, znacznie mniej wierzących niż obojętnych i wątpiących religijnie.

W podsumowaniu należy wskazać, że w świetle wyników prezentowanych badań uwzględniających ten dogmat maryjny, większość dorosłych katolików wiejskich i miejskich wierzyła całkowicie lub częściowo w Boże Macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny. Natomiast niewiele osób kwestionowało ten dogmat lub wątpiło w to, że Maryja Panna jest także Matką Syna Bożego – Jezusa Chrystusa. Pozostali respondenci nie zajęli stanowiska w tej kwestii.

²⁵ M. Sroczyńska, *Kultura religijna nauczycieli. Studium socjologiczne*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Jana Kochanowskiego, Kielce 1999, s. 93.

²⁶ R. Szauer, *Z dystansem i w potrzebie...*, s. 141–143.

Wiara dorosłych katolików polskich we wniebowzięcie Matki Jezusa Chrystusa

Adam Boniecki zaznacza:

Nie ma żadnych wczesnych śladów zainteresowania śmiercią Matki Pana Jezusa. Najstarsza wzmianka na ten temat pochodzi z 375 roku. Wtedy święty Epifaniusz z Salaminy – wczesnochrześcijański pisarz, biskup na Cyprze – przyznaje, że nie jest świadkiem pierwotnej tradycji, która miałaby sięgać Apostołów. Stwierdza też zresztą, że nie posiada wyraźnej odpowiedzi. Nie wie, czy Maryja umarła czy została pogrzebana: „Pismo Święte zachowało zupełne milczenie z powodu transcendencji cudu, co do mnie, nie ośmielam się o tym mówić, obracam tę sprawę w myślach i milczę”. Sobór efeski (431 r.) i ogłoszenie przezeń Maryi Matką Boga (Theotokos) ściąga uwagę na ciało Maryi i daje początek idei uwielbienia jej ciała w niebie. W połowie VI wieku święto 15 sierpnia przyjmuje nazwę „zaśnięcia Maryi”. Od końca V stulecia powstają apokryfy o „przejściu Maryi”, a w jednym z nich zostaje opisane zabranie Maryi z jej duszą do nieba, potem zaś także z ciałem. W VIII wieku mówi się już wyraźnie o wniebowzięciu. Piszą o nim Albert Wielki i Bonawentura. Święty Tomasz uważa, że za przekonaniem o wniebowzięciu Maryi Panny przemawia dowodzenie racjonalne. Terminy „Wniebowzięta”, „święto Wniebowzięcia” stopniowo zdomawiają się w świadomości Kościoła katolickiego. Pierwszego listopada 1950 roku na wypełnionym po brzegi placu św. Piotra, w obecności ponad 700 kardynałów, biskupów i patriarchów, papież Pius XII – błady z przejęcia, jak zanotował naoczny świadek, kardynał Siri – uroczyście ogłosił dogmat wniebowzięcia: „Na chwałę Wszechmogącego Boga, powagą Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Świętych Apostołów Piotra i Pawła i Naszą, ogłaszamy, oświadczamy i określamy jako dogmat prawdę przez Boga objawioną, że Niepokalana Bogarodzica zawsze Dziewica Maryja, po dopełnieniu życia ziemskiego z ciałem i duszą została wzięta do chwały niebieskiej...”. W dokumencie zawierającym ogłoszenie dogmatu – konstytucji apostolskiej „Munificentissimus Deus” – papież pisze o roli Magisterium Kościoła, którego zadaniem nie jest nauczanie nowej doktryny, ale zachowanie i wierny wykład objawienia przekazanego przez apostołów, czyli depozytu wiary. Rolą dogmatu nie jest wytwarzanie nowych twierdzeń, ale odsłanianie w inny sposób racjonalnych implikacji przesłania, które ma początek w Piśmie Świętym. Wiara winna pozostać tożsama z samą sobą, aby trwała dziś jako wiara Apostołów, bez dodatków ani ubytków. Przed ogłoszeniem dogmatu Pius XII zapytał listownie wszystkich biskupów świata o wiarę Kościoła we wniebowzięcie. Bo Pismo Święte nie jest jedynym źródłem Objawienia. Jest nim „żywe słowo Boga” dochodzące do głosu także w Tradycji, choć w konstytucji apostolskiej „Munificentissimus Deus” papież, przedstawiając poglądy oraz nauczanie Ojców Kościoła i teologów, dowodzi, że wszystkie one ostatecznie opierają się na Piśmie Świętym. Pius XII poszedł w ślady Piusa IX, który dogmat o wolności Matki Boskiej od grzechu pierwotnego (niepokalanym poczęciu) – przywileju, o którym Pismo

Święte *explicite* nie wspomina – ogłosił w roku 1854 przy zastosowaniu takich właśnie procedur. Opisuję to wszystko, żeby się podzielić pytaniem: jak myślicie, czemu Pius XII właśnie wtedy uznał za konieczne ogłoszenie, w tym niezwykle trybie, dogmatu? Jeszcze otwarte były rany II wojny światowej, już się zaczynał czas zimnej wojny, a w powietrzu wisiało zagrożenie konfliktem nuklearnym. I właśnie w tym momencie papież podejmuje skomplikowane procedury wyjątkowego w dziejach Kościoła sposobu ogłoszenia tego dogmatu wiary nie na Soborze, jak zwykle się do dzieła, ale powagą swego urzędu. Dlaczego? Wnikliwy biograf Piusa XII, Andrea Tornielli napisał, być może słusznie, że dlatego, iż był przekonany, że ogłoszenie dogmatu o wniebowzięciu Matki Boskiej wzmocni pobożność maryjną, ukaże w pełnym świetle godność kobiety w życiu Kościoła, podkreśli wartość ludzkiego ciała i – wreszcie – ożywi wiarę w rzeczywistość pozaziemską. Czyli w niebo²⁷.

Kościół rzymskokatolicki wyznaje i naucza powszechnie, że nadzwyczajna świętość Maryi Panny Matki Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego, jej udział poprzez Boże Macierzyństwo w zbawczej misji Chrystusa i w planach zbawczych Boga Ojca wobec ludzi, stały się przyczyną sprawczą dogmatu o jej wzięciu z ciałem i duszą do wiecznej chwały w niebie, gdzie ona sama uczestniczy w chwale swego syna Jezusa Chrystusa. Wniebowzięcie Matki Jezusa Chrystusa jest także przedmiotem wiary katolików, zalecanej im przez Kościół.

W związku z tym można zapytać, czy dorośli katolicy w Polsce akceptowali na przełomie XX i XXI wieku ten dogmat maryjny i wierzyli, że Maryja Panna jako matka Jezusa została wzięta do nieba w ten nadzwyczajny sposób, jak głosi doktryna kościelna? Wyniki dostępnych badań socjologicznych zrealizowanych wówczas w różnych środowiskach społecznych i zawodowych, w których przebywali na co dzień badani katolicy, umożliwią odpowiedź na to pytanie.

Katolicy miejscy i imigranci wiejscy w Kaliszu badani przez Józefa Baniaka w latach 1983–1984 w swoich wierzeniach religijnych odnieśli się do prawdziwości dogmatu o wniebowzięciu Matki Boskiej, deklarując wiarę w takie właśnie jej przejście fizyczno-duchowe do wiecznej szczęśliwości w niebie. Ich deklaracje przedstawiono w tabeli 4.

²⁷ A. Boniecki, *Dogmat*, „Tygodnik Powszechny” 2021, nr 33, s. 7.

Tabela 4. Wiara katolików miejskich w Kaliszu we wniebowzięcie Matki Boskiej (w %)

Deklaracja wiary	Autochtoni	Imigranci wiejscy	Razem
Całkowita	55,6	43,7	49,7
Częściowa	10,6	14,2	12,4
Brak wiary	19,8	26,1	23,3
Trudno ocenić	8,1	14,2	11,2
Brak odpowiedzi	5,9	1,8	3,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: J. Baniak, *Religijność miejska...*, s. 172.

Łącznie (całkowicie i częściowo) w dogmat ten wierzyło 62,1% badanych katolików kaliskich, w tym 66,2% autochtonów i 57,9% imigrantów ze wsi. Natomiast nie wierzyło w taką możliwość 23,3% badanych katolików, w tym 19,8% autochtonów i 26,1% imigrantów ze wsi. Zatem rdzenni kaliszanie liczniej wierzyli we wniebowzięcie z ciałem i duszą Matki Jezusa do nieba niż imigranci ze wsi, a różnica pomiędzy ich odsetkami wynosiła wtedy 8,3 punktów procentowych. Z kolei imigranci ze wsi liczniej odrzucili ten dogmat i nie wierzyli w fizyczno-duchowe wzięcie Matki Jezusa do nieba niż autochtoni, co ukazuje różnica pomiędzy ich odsetkami wynosząca 6,3 punktów procentowych. Imigranci także liczniej niż autochtoni stwierdzili, że trudno jest im wyrazić własny pogląd w tej kwestii – różnica 6,1 punktów procentowych²⁸.

W ogólnopolskim sondażu zrealizowanym przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA w 2002 roku zapytano dorosłych katolików, dlaczego czcimy Najświętszą Maryję Pannę. Wyniki tych badań przeanalizował Janusz Mariański i stwierdził:

W odpowiedziach respondenci ujawnili pośrednio swoją wiedzę i wiarę w Maryję. W całej zbiorowości 58% badanych odpowiedziało, że czcimy ją, ponieważ jest matką Jezusa; 14,1% – jest matką Boga; 6,7% – jest naszą matką, jest matką wszystkich ludzi; 5,6% – jest nieskalana, czysta, bezgrzeszna; 1,7% – jest wybrana przez Boga; 4,0% – ponieważ wstawia się za ludźmi u swojego Syna Jezusa, jest pośredniczką między ludźmi i Bogiem; 1,7% – stanowi wzór do naśladowania; 1,2% – jest opiekunką ludzi i służy im swoją pomocą; 2,8% – jest królową Polski, matką narodu polskiego; 3,4% – jest po prostu matką; 10,1% – inne określenia; 8,2% – nie odpowiedziało na zadane pytanie. Oto przykładowo wybrane wypowiedzi respondentów dotyczące matki Jezusa: „Jedyna osoba bez grzechu poczęta i urodziła Syna Bożego”; „Jest matką Jezusa i naszą matką”; „Jest matką Boga”; „Bo jest matką Pana Jezusa jako Niepokalana”; „Osobiście modłę się

²⁸ J. Baniak, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia...*, s. 161.

najwięcej do Matki Bożej”; „Bo jest Matką Boga, ona wszędzie z nim była, dba o swoje dzieci, a my jesteśmy jej dziećmi”²⁹.

Sławomir Henryk Zaręba zaznacza, że w ogólnopolskich badaniach socjologicznych z 2009 roku przeprowadzonych w ramach Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości wiarę we wniebowzięcie Matki Jezusa, Maryi Panny, wierzyło 71,6% badanych dorosłych katolików, a pozostałych 28,4% wątpiło w to lub kwestionowało dogmat mówiący o tym zdarzeniu i nie wierzyło, że Matka Jezusa została wzięta do nieba w wymiarze cielesnym i duchowym³⁰.

W tabeli 5 przedstawiono wiarę we wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny katolików wiejskich z parafii w Świerznie w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, którzy uczestniczyli w badaniach socjologicznych przeprowadzonych przez Bartosza Jamniaka w latach 2016–2017.

Tabela 5. Wiara katolików wiejskich w parafii Świerznio we wniebowzięcie Matki Boskiej (w %)

Deklaracje wiary	Kobiety	Mężczyźni	Razem
Całkowita	61,3	40,0	50,7
Częściowa	28,0	32,0	30,0
Brak wiary i obojętność	4,0	14,7	10,0
Brak oceny	6,7	13,3	9,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: B. Jamniak, *Religijność i moralność katolików wiejskich...*, s. 219.

Łącząc obie kategorie wierzących katolików (w pełni i częściowo), otrzymujemy całkowity wskaźnik akceptacji tego dogmatu, który wtedy wynosił – 80,7%, w tym wśród kobiet – 89,3% i wśród mężczyzn – 72,0% (różnica – 17,3 punkty procentowe). Jednocześnie co dziesiąty respondent nie wierzył we wzięcie Matki Boskiej do nieba z ciałem i duszą lub ujawnił obojętność wobec tego dogmatu; wśród nich było więcej mężczyzn – 14,7% niż kobiet – 4,0% (różnica – 10,7 punktów procentowych). Pozostali respondenci nie potrafili odnieść się do tej kwestii, w tym dwukrotnie liczniej mężczyźni niż kobiety. Płeć znacząco różnicowała wiarę i niewiarę badanych katolików wiejskich we wniebowzięcie Matki Boskiej: kobiety liczniej całkowicie wierzyły w sens tego dogmatu, natomiast mężczyźni rzadziej deklarowali tę wiarę i ponad trzykrotnie częściej niż kobiety nie wierzyli

²⁹ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2004, s. 285.

³⁰ S.H. Zaręba, *Współczesny katolicyzm polski. Ile tradycji, ile zmiany?*, „Przegląd Religioznawczy” 2010c, nr 3, s. 116.

we wniebowzięcie Matki Jezusa Chrystusa oraz dwukrotnie liczniej niż kobiety powstrzymali się od zajęcia stanowiska w tej kwestii³¹.

Mieszkańcy diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w latach 1999–2020 deklaruwali w następujący sposób akceptację dogmatu o Wniebowzięciu Maryi z ciałem i duszą i zarazem wierzyli w realność tego wydarzenia: ogółem wierzyło w to 38,0% badanych, w tym częściej kobiety – 42,8% niż mężczyźni – 31,4%; najwyższy wskaźnik akceptacji tego dogmatu uzyskali respondenci w wieku powyżej 71 lat – 65,6% oraz znajdujący się w przedziale wiekowym 51–60 lat – 64,4%. Najniższy wskaźnik wiary w realność tego dogmatu uzyskali respondenci w wieku 26–40 lat – 7,6%. Według miejsca zamieszkania najwyższy wskaźnik akceptacji tego dogmatu maryjnego osiągnęli mieszkańcy wsi – 50,4% i mieszkańcy miast powyżej 60 tysięcy – 40,0%, natomiast w miastach liczących do 60 tysięcy mieszkańców wierzyło zaledwie – 28,9%. Według deklaracji wiary odsetki akceptujących ten dogmat i wierzących w realność wniebowzięcia Maryi do nieba w obu formach są następujące: głęboko wierzący – 77,9%, wierzący – 54,7%, wątpiący – 11,6%, niezdecydowani – 28,1%, obojętni religijnie – 1,6%, niewierzący – 0,0%. Nietrudno zauważyć dużą różnicę w akceptacji tego dogmatu maryjnego pomiędzy osobami głęboko wierzącymi i tradycyjnie wierzącymi w Boga, którą obrazuje wskaźnik 23,2% na korzyść osób głęboko wierzących. Różnica ta, jak i niemal śladowe odsetki wierzących w ten dogmat w pozostałych kategoriach respondentów, pozwalają na konkluzję, że im wyższy poziom wiary w Boga, tym wyższy wskaźnik akceptacji dogmatu i wiary w jego przesłanie ideowe. Spadek poziomu wiary religijnej koreluje ze spadkiem wiary respondentów w sens tego dogmatu. Czynnikiem różnicującym akceptację tej prawdy jest także częstotliwość spełniania praktyk religijnych przez katolików: najliczniej deklarację w tej kwestii złożyli praktykujący w każdą niedzielę i częściej – 76,9%, rzadziej praktykujący tylko w niedzielę – 50,2%, praktykujący niesystematycznie – 34,5%, praktykujący z okazji świąt kościelnych – 25,2%.

Wątpienie w sens tego dogmatu wyraziło 24,9% badanych, w tym więcej kobiet – 28,2% niż mężczyzn – 20,5%; wątpiący w istnienie Boga – 46,6%, niezdecydowani w wierze – 33,5%, wierzący tradycyjnie – 26,7%, obojętni religijnie – 25,3%, niewierzący – 12,8%.

Niewiarę w dogmat o Wniebowzięciu Maryi deklarowało 25,0% badanych katolików, w tym 14,6% kobiet i 24,5% mężczyzn, respondenci w wieku 26–40 lat (50,8%) oraz w wieku 18–25 lat (45,6%), zaś najniższe odsetki wśród najstarszych respondentów, powyżej 71 lat (4,4%) i w przedziale wiekowym 51–60 lat (13,7%). Najniższy odsetek niewierzących w ten dogmat jest na wsi (17,8%), a znacznie większy w miastach (41,1%). Według autodeklaracji wiary w ten dogmat najliczniejsi byli respondenci niewierzący – 84,6%, następnie obojętni

³¹ B. Jamniak, *Religijność i moralność katolików wiejskich...*, s. 219–220.

religijnie – 54,3%, wątpiący – 24,3%, niezdecydowani – 24,1%, wierzący tradycyjnie – 8,6% oraz nikt spośród głęboko wierzących. Analogicznie można wskazać na różnice według częstotliwości praktyk religijnych: niepraktykujący – 68,4%, praktykujący z okazji uroczystości rodzinnych i kościelnych – 44,2%. Można więc zauważyć, że podobnie jak w sytuacji wiary we wniebowzięcie Maryi, także w sytuacji braku wiary w jego realność wśród czynników wpływających na niewiarę respondentów w ten dogmat, autodeklaracje wiary religijnej i praktyk religijnych najbardziej różnicowały wskaźniki wierzących w realność tego wydarzenia: najliczniej kwestionowali jego możliwość respondenci niewierzący w Boga i całkiem zaniedbujący obowiązkowe, powtarzane praktyki religijne, nie wspominając już o ich udziale w praktykach nieobowiązkowych³².

Większość badanych katolików dorosłych zawsze akceptowała dogmat o wniebowzięciu Matki Jezusa z ciałem i duszą i wierzyła w jego prawdziwość, a wśród nich było więcej kobiet niż mężczyzn oraz większy odsetek katolików na wsi niż w miastach. Większość spośród tych respondentów nie wątpiła w to, że Maryja Panna jako matka Syna Bożego nie umarła, lecz „zasnęła” i w tym stanie została wzięta do nieba fizycznie i duchowo. Natomiast znacznie mniejsze odsetki badanych katolików odrzuciły taką możliwość, w tym mniej kobiet niż mężczyzn oraz więcej osób z miast niż ze wsi.

Reasumując można stwierdzić, że z jednej strony także ten dogmat maryjny akceptowała większość katolików dorosłych we wszystkich przedstawionych tu badaniach i wierzyła w pełni lub częściowo we wniebowzięcie Matki Jezusa, z drugiej strony zaś odsetki respondentów akceptujących ten dogmat są już znacznie mniejsze w zestawieniu z odsetkami respondentów akceptujących pozostałe dogmaty maryjne i wierzących w ich przesłanie religijne. Być może ten dogmat sprawiał większe trudności w akceptacji badanym katolikom niż pozostałe dogmaty maryjne.

Zakończenie

Podsumowując powyższe analizy można stwierdzić, podążając za autorami tych badań, że nastawienie badanych dorosłych katolików polskich do dogmatów maryjnych w przyjętym okresie przełomu XX i XXI wieku było dość zróżnicowane w sferze wierzeń dotyczących każdego z tych dogmatów. Wskaźniki empiryczne obrazujące nastawienie badanych katolików dorosłych do dogmatów maryjnych i deklaracje wiary w ich autentyczność i religijny sens informują też o istotnym zróżnicowaniu akceptacji tych dogmatów i wiary w ideowe przesłanie według płci badanych osób. W treści artykułu zostały szczegółowo

³² R. Szauer, *Z dystansem i w potrzebie...*, s. 148–150.

ukazane i omówione te zależności, jak również przedstawiono najważniejsze kwestie związane z tym problemem.

Wśród zmiennych niezależnych, które istotnie różnicowały nastawienie badanych katolików dorosłych do dogmatów maryjnych, były deklaracje wiary religijnej i częstotliwość praktyk religijnych. Najliczniej wierzyli w dogmaty maryjne katolicy głęboko wierzący w Boga i systematycznie spełniający obowiązkowe praktyki religijne. Natomiast znacznie rzadziej czynili to katolicy „tradycyjnie” wierzący. Wskaźniki deklaracji wiary całkowitej (bez powątpiewania), jak i wiary częściowej (z wątpliwościami) zmniejszały się radykalnie w grupie katolików obojętnych religijnie i mających trudności z wiarą w Boga, a także praktykujących nieregularnie i niepraktykujących. Dogmaty maryjne zdecydowanie kwestionowali jako „bezsensowne” respondenci deklarujący brak wiary w Boga i odrzucający nauczanie Kościoła dotyczące prawd wiary katolickiej.

Badania zaprezentowane w tym artykule ukazują dość szeroko nastawienie i deklaracje wiary dorosłych katolików polskich do dogmatów maryjnych w drugiej połowie ubiegłego wieku i w obu dekadach obecnego wieku. Z wyników tych badań dowiadujemy się, że w ubiegłym wieku więcej katolików niż w obecnym wieku akceptowało dogmaty maryjne, zaś w obecnym wieku znacznie wzrosła liczba dorosłych katolików, którzy kwestionowali te dogmaty i nie wierzyli w ich prawdziwość. Oczywiście, badania te informują tylko o deklaracjach wiary i niewiary wybranych katolików polskich w autentyczność religijną dogmatów maryjnych, czyli tych, którzy zostali objęci badaniami naukowymi we wskazanych środowiskach. Można jednak przyjąć hipotezę, że podobne deklaracje wiary lub niewiary w dogmaty maryjne złożyliby dorośli katolicy polscy w innych środowiskach, gdyby umożliwiono im udział w badaniach socjologicznych na ten temat.

Warto zapytać też o nastawienie do dogmatów maryjnych i o deklaracje wiary w ich autentyczność, jakie wystąpią w różnych środowiskach dorosłych katolików polskich w następnych dekadach XXI wieku. Jedynie badania socjologiczne podjęte w przyszłości na ten temat umożliwią obiektywną odpowiedź na to pytanie.

Bibliografia

- Adamiak E., *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, „Salvatoris Mater. Kwartalnik Mariologiczny” 1999, nr 1, s. 256–271.
- Adamiak E., *Mariologia*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UAM, Poznań 2003.
- Babbie E., *Badania społeczne w praktyce*, tłum. W. Betkiewicz, M. Bucholc, P. Gadomski, J. Haman, A. Jasiewicz, A. Kłosowska-Dudzińska, M. Kowalski, M. Mozga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 353–360.

- Baniak J., *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza. Studium socjologiczne*, Kaliskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Kalisz 1990.
- Blalock H.C., *Statystyka dla socjologów*, tłum. M. Tabin, I. Topińska, K. Starzec, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 430–437.
- Boniecki A., *Dogmat*, „Tygodnik Powszechny” 2021, nr 33, s. 7.
- Czarnowski S., *Kultura. Dzieła*, t. 1, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1956.
- Deptuła Cz., *Z zagadnień historii kultu maryjnego w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 1960, t. 60, s. 391–419.
- Dyczewski L., *Religijność społeczeństwa polskiego w okresie międzywojennym*, „Collectanea Theologica” 1972, nr 3, s. 26–48.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.
- Frankfort-Nachmias Ch., Nachmias D., *Metody badawcze w naukach społecznych*, tłum. E. Hornowska, Wydawnictwo Zys i S-ka, Poznań 2001, s. 66–68.
- Górski K., *Problematyka historyczna kultu maryjnego*, „Nasza Przyszłość” 1961, nr 13, s. 245–267.
- Jamniak B., *Religijność i moralność katolików wiejskich. Studium socjologiczne na przykładzie parafii p.w. Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny w Świerznie*, Poznań 2020 (mps rozprawy doktorskiej w Archiwum Wydziału Socjologii UAM w Poznaniu).
- Kamiński R., *Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987.
- Kłoczowski J., *Sens społeczny polskiej mariologii*, „Więź” 1982, nr 7, s. 3–13.
- Konstytucja Dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”, Pallottinum, Poznań 2005, s. 521–754.
- Królikowski J., *Wniebowzięcie Bogarodzicy Maryi a chrześcijańska perspektywa eschatologiczna*, „Salvatoris Mater. Kwartalnik Mariologiczny” 2000, nr 4, s. 107–123.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1991.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2000.
- Łaszewski W., *Dziewicze macierzyństwo Maryi – znak miłości transcendującej świat w świetle teologii Karla Rahnera*, „Salvatoris Mater. Kwartalnik Mariologiczny” 2000, nr 1, s. 158–169.
- Mariański J., *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2004.
- McKinney J.C., *Methodology, technique and procedure in sociology*, w: *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, eds. H. Becker, A. Boskoff, Holt, Reinhart & Winston, New York 1957, s. 174–195.
- Piowarski W., *Miejsce i rola Kościoła ludowego w społeczeństwie polskim*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 3, s. 61–75.
- Przekonania religijne Polaków, „Rzeczpospolita” 2003, nr 63, s. 2–11.
- Sroczyńska M., *Kultura religijna nauczycieli. Studium socjologiczne*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Jana Kochanowskiego, Kielce 1999.
- Szauer R., *Z dystansem i w potrzebie. Religijność i moralność mieszkańców diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Studium socjologiczne*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Warszawa 2022.
- Szulc S., *Metody statystyczne*, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1968.
- Świątkiewicz W., *Religijność w życiu współczesnych rodzin*, w: *Wartości a style życia rodzin. Socjologiczne badania rodzin miejskich na Górnym Śląsku*, red. tenże, Uniwersytet Śląski, Katowice 1992.
- Wojnowski J., *Rozwój czci Matki Boskiej w Polsce*, „Homo Dei” 1957, nr 26, s. 846–862.
- Wojtkowski J., *Powstanie „Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny” z „Modlitw Wacława”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL” 1955, nr 2, s. 23–38.
- Wojtkowski J., *Wiara w niepokalane poczęcie Najświętszej Maryi Panny w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1958.

- Zaręba S.H., *Wiara religijna wśród wartości nadających sens życiu ludzkiemu w świetle badań socjologicznych nad młodzieżą szkolną i akademicką*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne UKSW” 2010, nr 4, s. 4–19.
- Zaręba S.H., *Wiara sakralna, wiara klerykalna, wiara masowa...? Wizerunek polskiej religijności*, w: *Rodzina, religia, społeczeństwo. Polacy 2009 w diagnozie socjologicznej*, red. tenże, ISKK, Warszawa 2010, s. 77–99.
- Zaręba S.H., *Współczesny katolicyzm polski. Ile tradycji, ile zmiany?*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 3, s. 107–122.

WŁODZIMIERZ PIĄTKOWSKI*, PATRYCJA ZALEWSKA-BLECHAR**

Spółeczna i poznawcza tożsamość socjologii medycyny w ujęciu Eliota Freidsona

Social and Cognitive Identity of the Sociology
of Medicine as Depicted by Eliot Freidson

Abstrakt

Eliot Freidson jest uważany za pioniera i współtwórcę klasycznej socjologii medycyny. Jego prekursorskie badania prowadzone w latach sześćdziesiątych XX wieku pozwoliły stworzyć unikalną koncepcję opisującą i interpretującą codzienne, powtarzające się zachowania związane ze zdrowiem i chorobą, rozgrywane na poziomie rodziny, środowiska lokalnego, miejsca pracy etc. Inicjatorami i realizatorami tych zachowań są zwykli ludzie (laicy), którzy kontaktują i konsultują się w sprawach zdrowotnych ze swoimi najbliższymi (rodzina, sąsiedzi, znajomi, koledzy z pracy). Ta sieć zachowań, interakcji, tworzy obszar określany przez Freidsona „laickimi ofertami pomocy w chorobie”. Celem artykułu jest opis i interpretacja koncepcji Freidsona i sposobów ich adaptacji w polskiej socjologii medycyny. Wybrane przykłady badań socjomedycznych inspirowane poglądami Freidsona ukazują niemalejącą atrakcyjność omawianego modelu interpretacji obszaru życia społecznego wyznaczonego pojęciami: zdrowie – choroba – medycyna.

Słowa kluczowe: system naukowy Eliota Freidsona, socjologia codzienności, perspektywa socjomedyczna, kulturowe uwarunkowania zdrowia i choroby

* Prof. dr hab. Włodzimierz Piątkowski – Katedra Społecznych Problemów Zdrowotności, Instytut Socjologii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, e-mail: wlodzimierz.piatkowski@mail.umcs.pl, ORCID: 0000-0001-9743-3512.

** Mgr Patrycja Zalewska-Blechar – Katedra Społecznych Problemów Zdrowotności, Instytut Socjologii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, e-mail: patrycjazalewska@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8928-2061.

Abstract

Eliot Freidson is considered a pioneer and co-founder of classical medical sociology. His research in the 1960s helped establish the notion of repetitive behaviors. It relates health to various dimensions of human functioning: family, community, workplace etc. The initiators and implementers of these behaviors are ordinary people who look for health-related knowledge and advice among their family and friends. This interplay of interactive behaviours creates what Freidson named the “lay referral system”. The aim of this article is to describe and interpret Freidson’s concepts and the ways of their adaptation to Polish medical sociology. Selected examples of sociomedical research inspired by Freidson’s conception prove that his model of interpreting the social field demarcated by the boundary concepts of health – disease – medicine retains its research attractiveness and relevance.

Keywords: Eliot Freidson’s research conceptions, sociology of everyday life, sociomedical approach, cultural determinants of health and disease

Wstęp

Eliot Freidson (1923–2005)¹ jest powszechnie uznawany za niekwestionowanego współtwórcę klasycznej socjologii medycyny². Był i jest jednym z najczęściej cytowanych autorów w światowej *medical sociology*. Pierwszy zwrócił uwagę, że większość decyzji dotyczących choroby zwykli ludzie (laicy) podejmują nie w kontakcie z lekarzami, ale z innymi „przeciętnymi ludźmi” ze swojego najbliższego otoczenia lub terapeutami praktykującymi „paramedycynę”. W tym sensie i w tym znaczeniu Freidson przyczynił się do powstania podstaw naukowych socjologii choroby i chorowania. Był także rzecznikiem krytycznego spojrzenia na świat profesjonalnej medycyny, nie krył swojego sceptycyzmu wobec komercyjnych, sformalizowanych struktur „przemysłu zdrowotnego”. W pracach z początku lat siedemdziesiątych XX wieku w erudycyjny i błyskotliwy sposób opisał, jak amerykański system medyczny dąży do poszerzenia zakresu swojej władzy i utrwalenia mechanizmów kontroli społecznej nad pacjentem, pozbawiając go po części możliwości swobodnego i nieskrępowanego wyboru rodzaju świadczeń zdrowotnych oraz wymuszając korzystanie z oferty instytucji i zawodów medycznych. Dostrzegając i doceniając aktywność zwykłych ludzi w sprawach zdrowia i choroby podkreślał, że rozszerza to poziom praw chorego, umacnia jego podmiotowość oraz zwiększa aktywność pacjentów.

¹ Freidson urodził się w zasymilowanej rodzinie żydowskiej w 1923 roku. Uzyskał doktorat z socjologii na Uniwersytecie w Chicago. W latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych był profesorem zwyczajnym na Uniwersytecie Nowojorskim. Przez ponad trzy dekady ściśle współpracował i utrzymywał ożywione kontakty naukowe z profesorem Magdaleną Sokołowską (1922–1989), publikując swe prace również w języku polskim. Profesor Eliot Freidson zmarł 14 grudnia 2005 roku.

² W.C. Cockerham, G. Scambler, *Medical sociology and sociological theory*, w: *The New Blackwell Companion to Medical sociology*, ed. W.C. Cockerham, Wiley, Chichester 2010, s. 6–17.

Wczesne próby adaptacji koncepcji Eliota Freidsona w polskich badaniach socjomedycznych

Nasze rozważania zaczniemy od wstępnych uwag na temat nurtu badawczego, który interpretatorzy polskiej socjologii medycyny uważają za najbliższy „klasycznej socjologii Eliota Freidsona” – są to studia nad lecnictwem niemedycznym. Wykorzystywanie koncepcji Freidsona do konceptualizacji tego typu badań ma już swoją tradycję³. Klasyczne prace socjologa z początku lat sześćdziesiątych podkreślały, że większość laików (*lay people*) korzysta z wiedzy potocznej (codziennej) przy podejmowaniu decyzji związanych ze zdrowiem i chorobą oraz z rad i konsultacji osób ze swojego najbliższego otoczenia, z którymi utrzymują bliskie i częste relacje. Zwyczajni ludzie praktykują różne formy i sposoby leczenia poza instytucjami ochrony zdrowia, głównie w postaci samolecznictwa. Laicy sami definiują swoje potrzeby zdrowotne oraz stosują własne metody leczenia, próbując przeciwstawić się najczęstszym chorobom i dolegliwościom.

Zainteresowania „nurtem postfreidsonowskim” w Polsce sięgają przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, gdy powstał cykl projektów badawczych oraz seria publikacji inspirowanych takim podejściem. Za pierwsze studia oparte na wynikach badań terenowych należy uznać analizę opinii pacjentów najbardziej znanego wówczas „uzdrowiciela duchowego” – Clive’a Harrisa (1988)⁴. Dla socjologów interesujące okazały się tu nowe pojęcia i terminy: „praktyk zdrowotnych życia codziennego”, nieznane formy świadomości potocznej dotyczącej zdrowia, nieopisane wcześniej znaczenia, jakie zwykli ludzie (*ordinary people*) przypisywali kategoriom „racjonalność” i „nieracjonalność” itp.⁵. W tym projekcie podjęto próbę opisanie i zinterpretowanie cech myślenia potocznego o zdrowiu i chorobie takich jak: niekoherentność, brak logicznych związków przyczynowo-skutkowych, wewnętrzne sprzeczności w ocenach stanów fizjologicznych własnego organizmu, niekonsekwencje w zachowaniach profilaktycznych etc.⁶.

Kolejną fazą ewolucji tego nurtu były studia nad społeczną recepcją „zjawiska Kaszpirowskiego”. Tu z kolei za pomocą taksonomii socjologii medycyny dokonano charakterystyki fenomenu masowej popularności wcześniej

³ A. Ostrowska, M. Skrzypek, *Socjologia medycyny w Polsce z perspektywy półwiecza. Nurty badawcze, najważniejsze osiągnięcia, perspektywy rozwoju*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2015, s. 320.

⁴ W. Piątkowski, *Lecnictwo niemedyczne w Polsce w XX wieku*, Ossolineum, Wrocław 1988, s. 49–52.

⁵ Zob. także: A. Gniazdowski, *Zachowania zdrowotne*, Wydawnictwo Instytutu Medycyny Pracy im. Prof. J. Nofera, Łódź 1990, s. 2.

⁶ W. Piątkowski, *Lecnictwo niemedyczne w Polsce. Tradycja i współczesność*, Wydawnictwo Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2008, s. 79–80.

nikomu nieznanego rosyjskiego, niekonwencjonalnego psychoterapeuty, który na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku zainteresował miliony ludzi uczestniczących regularnie przez ponad dwa lata w seansach „masowego uzdrawiania” w ramach programu *Teleklinika doktora Kaszpirowskiego*. Udział w tych programach i komentowanie ich przebiegu pozwoliło (za zgodą TVP 2) zgromadzić, a potem opracować materiał w postaci około 10 tysięcy listów, jakie wpłynęły od widzów. Z tego zbioru systematycznej analizie poddano 3218 tego rodzaju osobistych dokumentów. Ten materiał pozwolił na rekonstrukcję wzorów myślenia i działania zwykłych ludzi w kontekście zdrowia i choroby. Badacz społeczny mógł tu niejako „przeniknąć” do wewnętrznego świata myśli tych osób, znaleźć materiał do charakterystyki ich postaw, potrzeb i zachowań zdrowotnych⁷. Dało to w konsekwencji możliwość interpretacji myślenia potocznego w kontekście subiektywnych poglądów na temat zdrowia i choroby, opinii o zawodach medycznych, uchwycenia cech popularnej „podkultury zdrowotnej” itp., a także poznać wpływ elementów religijnych na przebieg procesów leczenia, uchwycić własne opisy zachodzących w organizmie procesów fizjologicznych, zarejestrować „opowieści” o zjawiskach paranormalnych i taumatycznych. Socjologiczna analiza zawartości listów przyniosła odpowiedź na pytanie: czy i w jaki sposób ówczesne fazy transformacji ustrojowej wykreowały „fenomen Kaszpirowskiego”⁸. Efektem prac nad „teleterapią” była także dyskusja nad adekwatnymi ramami teoretycznymi umożliwiającymi socjologiczną, pogłębioną analizę badanego zjawiska z wykorzystaniem m.in. założeń symbolicznego interakcjonizmu, fenomenologii i etnometodologii⁹. Dostęp do tak obszernego zbioru osobistych relacji pozwolił podjąć kroki w celu systematycznej interpretacji tego swoistego „świata nieprzedstawionego” składającego się z fragmentów indywidualnych narracji, do pewnego stopnia niepowtarzalnych, dotyczących zjawisk elementarnych dla ludzkiej egzystencji. Były to najczęściej relacje intymne, osobiste, prywatne, dlatego wielką wagę przykładano do zachowania standardów etycznych przy selekcji i publikowaniu wyboru tych swoistych „materiałów ludzkich”. Badacze mieli świadomość (podobnie jak E. Freidson przy zbieraniu relacji pacjentów w nowojorskim Bronksie), że takich wypowiedzi „otaczających chorobę” nie sposób byłoby uzyskać, posługując się ilościowymi technikami gromadzenia danych. Przyjęta metodologia pozwoliła również ustalić: jakie są cechy społeczno-demograficzne autorów listów, co ich skłoniło do ich wysłania do TVP („na ręce” doktora Kaszpirowskiego), jakie były główne elementy zawartego w listach przekazu etc. Podobnie jak w badaniach Eliota

⁷ W. Piątkowski, J. Jezior, R. Ohme, *Listy do Kaszpirowskiego. Spojrzenie socjologiczne*, Wydawnictwo M. Łoś, Lublin 1993, s. 43–52.

⁸ G. Michalik, *Kaszpirowski. Sen o wszechmocy*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2020, s. 295–305.

⁹ W. Piątkowski, *Beyond Medicine: Non-medical Methods of Treatment in Poland*, Peter Lang, Frankfurt 2012, s. 246–255.

Freidsona, były to materiały uzyskane poza granicami „socjologii ankietowej”, skłaniające się ku podejściu „socjologii rozumiejącej”¹⁰. Tak jak u Freidsona rejestrowano relacje ludzi zdrowych i chorych o stanach swojego organizmu, przekształcające się niekiedy w szersze prezentacje własnych problemów życiowych, przynoszące informacje o ważnych dla autorów rejonach życia osobistego, opisujące kontekst, w jakim formowały się poglądy piszących prezentowane w optyce samych „uczestników zdarzeń”. Było też rzeczą oczywistą, że te „indywidualne portrety” życia zbiorowego mogły zawierać zniekształcenia i miały swoje istotne ograniczenia¹¹.

Narracje zwykłych ludzi na temat zdrowia i choroby ich samych oraz bliskich im osób cieszą się coraz większym zainteresowaniem „nauk okołomedycznych” – historii i filozofii medycyny, antropologii wiedzy medycznej etc. Dlatego opisując charakter naszych projektów, uwzględniano także stanowiska i stan badań innych dziedzin nauki. Zwracając uwagę np. na zjawisko „fermentu” w naukach przyrodniczych wywołanego krytyką pozytywizmu, co pośrednio skierowało uwagę uczonych na słabo znane obszary „nie-nauki” i „nie-medycyny”, gdzie już w połowie XIX wieku rozwijały się orientacje alternatywne wobec akademickich nauk lekarskich (homeopatia, mesmeryzm, brownizm). To z kolei przywróciło znaczenie pomijanej dotąd kategorii jak np. „subiektywna racjonalność” przy podkreślaniu znaczenia społeczno-kulturowego kontekstu poglądów pacjentów na zdrowie i chorobę¹². Jak już wspomniano, inspirowane takimi poglądami ówczesne badania socjomedyczne odwoływały się bezpośrednio do koncepcji *lay referral system*, opisując m.in.: laicki sposób dochodzenia do diagnozy, charakter potocznej wiedzy etiologicznej, cechy „ludowej profilaktyki”. W tym świecie zdarzeń, zachowań i symboli uczestnicy procesu leczenia nadają chorobie własne, autonomiczne sensory i konteksty, są aktywnie zaangażowani w rolę chorego, pełnią funkcję „praktycznych socjologów” życia codziennego¹³.

Innym punktem odniesienia dla projektowanych i realizowanych badań w ramach subdyscypliny były także (po 2008 roku) ogólne dyrektywy „socjologii codzienności”, w ramach których jednym z podstawowych pól badawczych był obszar ciała i zdrowia¹⁴. Założenia i taksonomia tej orientacji są bliskie socjologom medycyny odwołujących się właśnie do „orientacji postfreidso-

¹⁰ E. Freidson, *Profession of Medicine: A Study of the Sociology of Applied Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago 1970, s. 226–228.

¹¹ W. Piątkowski, *Beyond Medicine...*, s. 272.

¹² B. Płonka-Syroka, *Życie codzienne w XVIII–XX wieku i jego wpływ na stan zdrowia ludności*, Arboretum, Wrocław 2003, s. 22.

¹³ W. Piątkowski, *Życie codzienne jako kategoria badań socjologicznych*, w: *Życie codzienne w XVIII–XX wieku i jego wpływ na stan zdrowia ludności*, red. B. Płonka-Syroka, Arboretum, Wrocław 2003, s. 135–136.

¹⁴ P. Sztompka, M. Boguni-Borowska, *Socjologia codzienności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 12.

nowskiej”, zakładających traktowanie jednostki jako aktywnego podmiotu działającego w ramach szerszej społeczności, aprobowania cykliczności życia codziennego wyznaczonego codziennością biologicznych rytuałów. Dla socjologii choroby życie codzienne to także przestrzeń, w której odgrywane są powtarzalne zachowania zdrowotne np. w ramach samolecznictwa, a więc na obszarze własnego domu czy mieszkania, zachowania te przybierają postać sekwencyjną (np. zwyczajowa, zdroworozsądkowa profilaktyka)¹⁵. Podkreśla się tu, że jednym z najważniejszych kontekstów życia społecznego, oprócz pracy, rozrywki, aktywności rodzinnej, są stany choroby¹⁶. Przy czym przebieg zachowań związanych z chorowaniem obejmuje i rozgrywa się też (niekiedy równolegle) w przestrzeni instytucji: szpitala, przychodni czy ambulatorium. Tak więc choroba i chorowanie, zdrowie i proces zdrowienia stanowią naturalne ramy codziennych doświadczeń zwykłych ludzi (laików).

Chory – choroba – chorowanie w interpretacjach Eliota Freidsona

Rodzaj wstępu do bardziej systematycznych analiz systemu naukowego stworzonego przez Eliota Freidsona może stanowić jego unikalna, mało znana autobiografia naukowa, gdzie w sposób chronologiczny opisał cechy własnego modelu interpretacji zdrowia i choroby¹⁷. Wydaje się, że warto zwrócić uwagę na wybrane fakty z życiorysu Freidsona, które wpłynęły na jego późniejsze wybory, preferencje i kierunki badań. Opisując lata swej wczesnej młodości, wspominał, że zawsze miał tendencję do kwestionowania uznanych autorytetów i unikał tego, co konwencjonalne¹⁸. Już w czasie studiów odkrył, że to właśnie socjologia pozwala przyjmować stanowiska sceptyczne, krytyczne i „outsiderskie”¹⁹. W tym okresie wykrystalizowały się też jego preferencje dotyczące modelu badań terenowych, na ówczesne opinie na ten temat największy wpływ wywierały poglądy Roberta Redfielda. Zdobyte w tym okresie doświadczenia praktyczne skłoniły młodego Eliota do badania i wyjaśniania procesów społecznych przebiegających na poziomie mikrostruktur, już wtedy zainteresował się także wzorami między-ludzkiej komunikacji, nadawaniu sensu społecznym symbolom, problemami barier etnicznych i językowych etc.²⁰. Uczestnicząc w cyklu *field studies* na

¹⁵ P. Sztompka, *Życie codzienne – Temat najnowszej socjologii*, w: *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Boguni-Borowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 25.

¹⁶ Tamże, s. 27.

¹⁷ E. Freidson, *The Development of Design by Accident*, w: *Medical Sociologists at Work*, eds. R. Elling, M. Sokołowska, Transaction Books, New Brunswick 1978, s. 115–133.

¹⁸ Tamże, s. 116.

¹⁹ Tamże, s. 117.

²⁰ Tamże, s. 118.

terenie szpitali psychiatrycznych, opisał trudności komunikacji z pacjentami z rozpoznaną schizofrenią, rejestrował sposoby „szukania pomocy” przez rodziców dzieci z „deficytami mentalnymi” chcących uzyskać trafną diagnozę i rozpocząć właściwą terapię. Już w połowie lat pięćdziesiątych stwierdził, że najbliższe jego preferencjom metody gromadzenia danych empirycznych oferuje „miękką socjologia”, a zwłaszcza „obserwacja uczestnicząca”²¹. W poszukiwaniu materiałów do pracy badawczej trafił do Montefiore Hospital w nowojorskiej dzielnicy Bronks, gdzie planował i realizował swoje najśłynniejsze badania terenowe. Jak wspomina, na tym etapie swoich dociekań skonstatował, że o ile literatura socjomedyczna zawiera wiele opisów profesjonalnych ról zawodowych lekarzy, to charakterystyki indywidualnych zachowań pacjentów wywołanych przez kolejne fazy choroby należą do rzadkości, dlatego postanowił oddać głos osobom, które powinny być najważniejsze w procesie leczenia²². Freidson był przekonany, że optymalnym obszarem tego typu badań jakościowych nie jest społeczna przestrzeń szpitala, a naturalny habitat pacjentów – ich domy czy mieszkania, tam właśnie osoby podlegające leczeniu wypowiadały się szczerze, spontanicznie i w sposób najbardziej otwarty. Szybko zdał sobie sprawę, że jego badania w Bronksie mają swoje ograniczenia ze względu na ich lokalny charakter, dlatego zaczął studiować wraz z Jacobem Feldmanem ogólnoamerykańskie rejestry badawcze, zwłaszcza interesowały go wzory interakcji lekarz-pacjent i ich zakłócenia, wyobrażenia chorych na temat ról społecznych lekarza etc. Zebrany materiał został zaprezentowany w słynnej monografii *Patients view of Medical Practice* (1961)²³.

Stopniowo zainteresowania Freidsona zaczęły ewoluować w kierunku całościowych, krytycznych analiz funkcjonowania systemu medycznego, gdzie problem reifikacji pacjentów w procesie leczenia był jednym z przykładów szerszych zjawisk dezorganizacji²⁴. W tym kontekście zauważył możliwość praktykowania przez osoby chore różnych, niemedycznych form terapii, nieakceptowanych przez organizację ochrony zdrowia. Zaczął opisywać nie tylko zachowania medyczne, ale też szersze zachowania zdrowotne. Tu użyteczna okazała się pomoc Howarda S. Beckera oraz dyskusja nad wnioskami z jego monografii *Outsiders*²⁵.

Jak już wskazano, wiedza potoczna na temat zdrowia i choroby jest uznawana za ważny komponent postaw, potrzeb i zachowań zdrowotnych oraz wynikających z nich decyzji dotyczących podejmowania prób profesjonalnego leczenia

²¹ Tamże, s. 118–119.

²² Tamże, s. 119.

²³ E. Freidson, *Patients' Views of Medical Practice*, Russell Stage Foundation, New York 1961, s. 122–123.

²⁴ Tamże, s. 123.

²⁵ Tamże.

lub przeciwnie np. praktykowania samolecznictwa. Uniwersalne mechanizmy interpretacji symptomów choroby przez zwykłych ludzi i sposoby wymiany informacji na ten temat stanowiły jedno z ważnych pól zainteresowań Eliota Freidsona. Poddął on opisowi i interpretacji m.in. wzory zachowań związane ze zdrowiem i chorobą oraz znaczenie czynników wpływające na ich kształtowanie, uwzględniając przy tym wpływ społeczności lokalnej oraz role miejscowej kultury bliskiej danej jednostce. Równocześnie w swych badaniach poddawał krytyce wiele mechanizmów i zjawisk dominujących w ówczesnej mu medycynie, m.in. prymat systemów instytucjonalnych czy też supremację i zakres władzy lekarzy²⁶.

Według E. Freidsona np. ból jako częste doświadczenie w procesie leczenia nie jest czynnikiem, który można traktować jako stały element charakteryzujący biologię człowieka czy jednoznacznie definiujący chorobę. Jego zdaniem jest on konsekwencją faktu, że odpowiedź na ból (*response to pain*) może być zależna od pochodzenia etnicznego i sposobu socjalizacji, a także może różnić się w zależności od wcześniejszych, indywidualnych, niepowtarzalnych doświadczeń konkretnej jednostki²⁷. Z kolei, aby zrozumieć mechanizm pozwalający ludziom uznać samych siebie za chorych należy zidentyfikować i zinterpretować sposoby percepcji bólu, gdyż to właśnie reakcje na ból pozwalają nam m.in. trafnie definiować stan naszego zdrowia²⁸.

Dla ujęć Freidsona znamienne jest przy tym wyróżnienie dwóch kryteriów różnicujących zdrowie i chorobę przez laików nieposiadających wykształcenia medycznego. Pierwszym jest aktualność doświadczenia danego zjawiska. Drugie kryterium stanowi stopień i zakres w jakim choroba dezorganizuje lub ogranicza role społeczne w życiu codziennym. Zakłócenie schematu zachowań jednostki skłania ją do refleksji dotyczącej funkcjonowania własnego organizmu, do definiowania się jako osoba chora. Jeśli stopień niesprawności nie przeszkadza w społecznym funkcjonowaniu ciała, jednostka adaptuje się do tego stanu i sama autonomicznie określa się jako zdrowa²⁹. Pacjenci zwykle dzielą się z lekarzem jedynie subiektywnie wybranymi objawami choroby, równocześnie biomedycyna w swym procesie diagnozowania krytykuje fakt, że ludzie mówią w sposób selektywny, nielogiczny i emocjonalny wyłącznie

²⁶ E. Freidson, *Professions and the Occupational Principle*, w: *The Professions and Their Prospects*, ed. E. Freidson, Sage Publications, Beverly Hills/London 1971, s. 30–31; tenże, *Doctoring Together: A Study of Professional Social Control*, Elsevier, New York 1975, s. 6–9; tenże, *Professional Dominance and the Ordering of Health Services: Some Consequences*, w: *The Sociology of Health and Illness*, eds. P. Conrad, R. Kern, St. Martin's Press, New York 1981, s. 184–186.

²⁷ W. Piątkowski, *Beyond Medicine...*, s. 203.

²⁸ E. Freidson, *The sociology of medicine*, "Current Sociology" 1961–62, vol. X/XI, no. 3, s. 126–129; tenże, *Profession of Medicine...*, s. 283; M. Skrzypek, *Geneza i ewolucja podstawowych kategorii analitycznych socjologii medycyny*, „Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu” 2012, t. 18, nr 4, s. 375–376.

²⁹ E. Freidson, *Profession of Medicine...*, s. 283–285.

o ważnych dla nich symptomach. Freidson przypuszczał, że istnieje pewien ogólny system rozumowania laików skłaniający ich do raportowania mniejszej liczby objawów, niż wynika z klinicznej diagnozy. Można to interpretować, odwołując się do różnicy w sposobie percepcji choroby powiązanej z zakresem posiadanej wiedzy biomedycznej z jednej strony przez zwykłych ludzi, z drugiej przez profesjonalistę. Laik może być świadom symptomów choroby, jednak nie przypisuje im tej samej wagi i rangi, co lekarz oraz inaczej je pozycjonuje. Mechanizm identyfikacji symptomów przez laika jest efektem kulturowo i historycznie zmiennego, lokalnego „standardu normalności” ustalonego w życiu codziennym oraz przyjętego w danej społeczności schematu socjalizacji. Słowem, radzenie sobie z chorobą lub jej objawami różni się w zależności od cech społecznych i nie jest w pełni uwarunkowane biologicznie. Należy zaznaczyć, iż choroba może wiązać się ze stygmatyzacją jednostki lub (niekiedy) piętnować także członków rodziny chorego. Piętno choroby częściej i łatwiej przypisuje się ludziom ubogim niż tym o wysokim statusie socjoekonomicznym (SES). Przy czym bywa, że np. „wstydlive” dolegliwości nie są ujawniane przez zwykłych ludzi w procesie diagnostycznym. Zdarza się równocześnie, że potencjalni pacjenci nie zwracają się nigdy o pomoc do specjalistów, albowiem korzystanie z usług medycznych jest w określonych grupach etnicznych (np. u rdzennych Amerykanów, Latynosów) oceniane negatywnie³⁰.

Identyfikacja i cechy koncepcji *lay referral system*

Zrozumienie sposobu i wzorów myślenia laików o zdrowiu i chorobie jest ważne przy poszukiwaniu trafnej socjologicznej oceny tych stanów ujawnianych przez poszczególne jednostki i w konsekwencji przybliża nas do odpowiedzi na pytanie: czy laik w swojej subiektywnej interpretacji społecznej roli chorego podejmie ostatecznie decyzję o kontakcie z lekarzem, czy też nie. Pamiętajmy, że świadomość zagrożenia chorobą oraz znajomość czynników ryzyka nie zawsze prowadzi do korzystania z usług medycznych³¹. Pewne istotne (pomijane przez lekarzy) elementy wcześniejszego laickiego doświadczenia są wyznacznikami wzorów korzystania z usług systemu, zakładając oczywiście, że realnie istnieje istotna „kulturowa odrębność” i niejednoznaczność pojęć: „zdrowia i choroby, wyleczenia i pogorszenia samopoczucia”, osobna w obrębie medycyny, inna na obszarze *lay referral system*³².

³⁰ Tenże, *Patients' Views of Medical Practice...*, s. 145–148; tenże, *Profession of Medicine...*, s. 297–298.

³¹ Tamże, s. 286.

³² W. Piątkowski, *Beyond Medicine...*, s. 23.

Przyjmuje się, że istnieją dwa podstawowe typy relacji medycyny ze społecznościami laickimi. W pierwszym wspólnota może wywierać wpływ na zachowania medyczne jednostki. W drugim oddziaływania grupy są mniej odczuwalne, tu jednostka jest relatywnie wolna od presji i wpływu „współziomków” i podejmuje decyzje bardziej autonomicznie, nie narażając się na negatywne konsekwencje ze strony najbliższego otoczenia. W sytuacji, w której lokalna społeczność wywiera wpływ na chorego, może on przybrać dwojaką postać: społeczność planuje leczenie danej jednostki, sugerując kontakt z profesjonalistą. Inną perspektywę stwarza sytuacja, kiedy „lokalne autorytety” mogą zniechęcać osobę chorą do korzystania z usług medycznych³³. W efekcie wspomnianych wcześniej badań terenowych w nowojorskiej dzielnicy Bronks Freidson opisał cztery modele charakteryzujące postawy osoby chorej wobec profesjonalnych usług lekarskich oraz „laickich” ofert pomocy w chorobie.

W pierwszym z tych wariantów sytuujących się w ramach *lay referral system* pacjenci czerpią wiedzę przede wszystkim z rdzennej kultury własnej grupy etnicznej, która nie jest „kompatybilna” z „kulturą profesjonalnej medycyny”. Freidson uważa, że jeśli pacjenci mają kulturowo determinowaną skłonność do samodiagnozowania to autorytet zawodowy lekarza nie będzie wystarczający do podjęcia przez nich zachowań medycznych, a konkretna, trapiąca ich jednostka chorobowa będzie definiowana odmiennie od tej, ustalonej przez lekarza. Mimo to ludzie chorzy nie będą unikać korzystania z usług medycznych na rzecz diagnostyki u uzdrowiciela posiadającego np. odziedziczony po przodkach dar uzdrawiania duchowego np. w wersji *touch for health*. Istnieje tu, jak wskazano, możliwość realizacji potrzeb zdrowotnych w obrębie medycyny, jednakże proces decyzyjny nie może odbywać się w sekrecie, bez wiedzy i aprobaty społeczności, jednostka musi przy tym chronologicznie wcześniej skorzystać z oferty nieprofesjonalnej. Jest to sytuacja, w której aprobata dla usług profesjonalistów zostanie zaakceptowana przez lokalne autorytety, zakres współpracy z systemem medycznym będzie ograniczony, a zgoda na „opcję laicką” powszechna³⁴.

Drugi rodzaj „systemu nieprofesjonalnego” również odwołuje się do lokalnej kultury, jednakże różnice występują w odmiennym schemacie „wzajemnych rekomendacji, rad, pomocy” i sugestii³⁵. Tu jednostka ma możliwość relatywnie swobodnego działania. Decyzje podejmuje samodzielnie lub konsultuje się jedynie z najbliższym społecznym otoczeniem. Kręgi rodzinne i sąsiedzkie mogą zniechęcać przyszłego pacjenta do wizyty u lekarza. Jednakże system laicki i system medyczny są traktowane względnie komplementarnie, więc

³³ Tamże, s. 292.

³⁴ Tamże, s. 293; E. Freidson, *Doctoring Together...*, s. 46–47.

³⁵ W. Piątkowski, *Lecznictwo niemedyczne w Polsce. Tradycja i współczesność*, Wydawnictwo Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2008, s. 282.

można oczekiwać, iż chory będzie kierował się w stronę systemu usług wcześniej i częściej oferowanych przez instytucje medyczne³⁶.

Schemat działania *lay referral system* występuje też w innym wariacie. Zachodzi on wtedy, gdy kultura laicka i „kultura medyczna” są relatywnie podobne, możliwości korzystania z pomocy leczniczej własnej grupy etnicznej pozostają znikome, a jej wpływ na jednostkę jest ograniczony. Pacjent jest osamotniony, nie może uzyskać wsparcia rodziny, musi opierać się na własnej intuicji i osobistym doświadczeniu wybranych lokalnych uzdrowicieli. Duchowi uzdrowiciele (*spiritual healers*) mogą wspierać lub zniechęcać jednostkę do szukania szpitalnej pomocy. W tym wariacie wiedza i doświadczenie związane z chorobą nie są sprzeczne z „ideologią praktyki lekarskiej”. Jednostka może zatem czuć się kompetentna, by leczyć się sama, ale może też być skłonna do przejścia od samoleczenia (*self healing*) do leczenia szpitalnego. Tylko w sytuacji, gdy system medyczny jest z jakichś powodów niedostępny, a sam pacjent będzie silnie motywowany pogarszającym się stanem zdrowia, zaistnieje konieczność przyjęcia nieprofesjonalnej oferty³⁷.

Kolejny, czwarty wariant aplikacji *lay referral system* opisuje sytuację, w której pacjent jest jeszcze mniej motywowany do korzystania z usług lecznictwa niemedycznego. Jednostka nie jest przywiązana do popularnego w swojej społeczności lokalnego modelu leczenia, więc nie odrzuca lekarskiej oferty i bez wahań utożsamia się z nią³⁸. Bywa, że laik korzystając z profesjonalnej opieki medycznej, traci pewien pożądany, nieformalny status we własnym środowisku kulturowym. Część siły, jaką daje mu wsparcie społeczności, zostaje warunkowo wycofana. Jednostka lecąc się w szpitalu, kulturowo przenosi się do odmiennego *universum* wartości, schematów i rytuałów. Na początku procesu ustalania profesjonalnej diagnozy musi akceptować świeckie koncepcje choroby, etiologii, schematów terapeutycznych, co jest konsekwencją interakcji z lekarzem oraz akceptacji jego dominacji – tu mechanizm formalnego podporządkowania jest jednoznaczny i ostateczny. Na początku wizyty u specjalisty laik jest zmuszony przyjąć nową rolę – „klienta” wchodzącego w interakcję z profesjonalistą, który uzyskuje fachową kontrolę i władzę nad pacjentem i stającego się jednym z obiektów procedur medycznych. Jednak interakcja może niekiedy sprawiać lekarzowi problem, albowiem zdarzają się trudności z kontaktem, wzajemnymi relacjami i skutecznym monitorowaniem jego zachowania w sytuacji, gdy pacjent posiada swoje autonomiczne wyobrażenia na temat zdrowia, choroby i leczenia³⁹.

³⁶ E. Freidson, *Profession of Medicine...*, s. 293.

³⁷ Tamże, s. 293–294.

³⁸ Tamże, s. 294.

³⁹ E. Freidson, *Patients' Views of Medical Practice...*, s. 146–148; tenże, *Profession of Medicine...*, s. 300–301; tenże, *Dilemmas in the Doctor/Patient Relationship*, w: *A Sociology of Medical Practice*, ed. C. Cox, Cassell & Collier-Macmillan Publishers Limited. A. Mead, London 1975, s. 291–292.

Dorobek naukowy E. Freidsona. Próba czasu, próba bilansu

Eliot Freidson oraz Magdalena Sokołowska wymieniani są w światowej literaturze socjomedycznej jako współtwórcy *sociology of health, illness and medicine*⁴⁰. Wzajemne kontakty naukowe oraz więzy emocjonalne łączące Freidsona z Sokołowską sięgają końca lat sześćdziesiątych XX wieku, kiedy poznali się podczas studiów Sokołowskiej na Wydziale Zdrowia Publicznego Uniwersytetu Columbia w Nowym Jorku w trakcie seminarium prowadzonego przez George'a Rosena. Ich głębokie relacje przetrwały ponad 30 lat. W prywatnym archiwum pozostawionym przez Magdalenę Sokołowską znajduje się 11 książek dedykowanych jej przez Freidsona. Autor *Profession of Medicine* był dla twórczyni polskiej socjologii medycyny jednocześnie mentorem, autorytetem i doradcą w istotnych sprawach naukowych. W dorobku Sokołowskiej widzimy na różnych etapach jej pracy ślady „inspiracji freidsonowskich”, np. gdy pisze o społecznej i poznawczej tożsamości socjologii zdrowia i choroby, charakteryzuje „ideologię dominacji profesjonalnej medycyny”, definiuje kategorię „zachowań otaczających chorobę”, próbuje dokonać adaptacji teorii organizacji do opisu usług zdrowotnych, dąży do zdefiniowania roli socjologa jako niezależnego obserwatora i krytyka systemów medycznych etc. W swojej ostatniej książce omawiając jedno z najważniejszych zagadnień socjomedycznych – rolę społeczną lekarza – Magdalena Sokołowska pisała: „[...] Książka, zaliczana w socjologii medycyny do klasycznych, została napisana przez jednego autora – Eliota Freidsona. Ma ona charakter teoretyczny. Zajmując się rolą, jaką pełnią profesje we współczesnym społeczeństwie, na przykładzie profesji lekarskiej. Wszystkie książki [...] zachowały [...] aktualność”⁴¹.

Prace E. Freidsona inspirowały innych przedstawicieli subdyscypliny, stawiając w centrum doświadczenia laika (zwykłego człowieka), w kontekście wzorów i rytuałów życia codziennego⁴². Już na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku pojawiły się pierwsze teoretyczne rozważania nad „socjologią codzienności”, odnoszące się do koncepcji Eliota Freidsona. W ramach tego ujęcia podkreślano, że socjologowie winni stać się partnerami dla profesjonalistów medycznych w badaniu zachowań medycznych/zdrowotnych. Kompetencje socjologiczne pozwalają wyjaśnić problemy, które wcześniej były ignorowane, w tym opisywać wiedzę potoczną o zdrowiu i chorobie, jest ona bowiem nieustannie na nowo konstruowana podczas codziennych interakcji. W tej perspektywie podkreśla się, że jedynie odwołanie się do koncepcji teoretycznych socjologii ogólnej umożliwi szybki rozwój badań nad zachowa-

⁴⁰ W. Piątkowski, *From Medicine to Sociology. Health and Illness in Magdalena Sokołowska's Research Conceptions*, Peter Lang, Berlin 2020, s. 43.

⁴¹ M. Sokołowska, *Socjologia Medycyny*, PZWL, Warszawa 1986, s. 233.

⁴² M. Skrzypek, *Geneza i ewolucja podstawowych kategorii analitycznych...*, s. 375.

niami i postawami wobec zdrowia i choroby⁴³. W konsekwencji spowoduje to zmianę perspektywy w widzeniu zdrowia i choroby z medykoncentrycznej na socjocentryczną. Biomedyczne widzenie procesu leczenia zostanie wzbogacone np. opisami chorób funkcjonalnych oraz dopiero odkrywanym subiektywnym światem laików w kontekście wzorów życia codziennego⁴⁴. Badacze z tego kręgu dowodzili, że wiedza profesjonalna i potoczna (laicka) winny pozostawać w relacjach synergistycznych. Wiedza medyczna (w tym system medyczny) nie staną się funkcjonalne, jeśli pacjenci (*lay people*) i ich otoczenie nie będą chcieli i mogli aprobować kooperacji i koegzystencji pomiędzy perspektywą profesjonalną a doświadczeniem potocznym⁴⁵.

Inne ujęcie zainspirowane teorią Freidsona polega na analizie potocznej wiedzy dotyczącej chorób nowotworowych. W tym kontekście zwraca się uwagę, że wyższy poziom wykształcenia pacjenta i większa świadomość zdrowotna nie gwarantują racjonalnego podejścia do zagrożenia onkologicznymi czynnikami ryzyka. Jednostka może posiadać wysoki poziom świadomości zdrowotnej i odczuwać potrzebę poddawania się badaniom profilaktycznym, jednak elementy związane z życiem codziennym, w tym brak czasu czy nadmiar obowiązków domowych, stają się aktualnymi okolicznościami stawianymi ponad zachowaniami prozdrowotnymi. Nie istnieje też prosta zależność między poziomem i zakresem wiedzy medycznej a postawami i zachowaniami zdrowotnymi⁴⁶. Te ostatnie zależą bowiem od wielu zmiennych w czasie i działających z różną siłą elementów społeczno-kulturowych. W tej perspektywie wiedza potoczna chorego może być niespójna, a nawet wewnętrznie sprzeczna. Habitat życia codziennego wymusza specyficzne interpretacje i nadaje znaczenia zdrowiu i zachowaniom prozdrowotnym. Niski poziom wiedzy medycznej skłania do utrwalania i tworzenia mitów, stereotypów i uprzedzeń. Niewielkie kompetencje zdrowotne zwykłych ludzi skutkują wyższym poziomem lęku związanego z nowotworami. Wiedza laicka w tym zakresie prowadzi do nieuprawnionych generalizacji oraz umacnia zjawisko kancerofobii⁴⁷. Tego typu wiadomości

⁴³ B. Uramowska-Żyto, *Zdrowie i choroba w świetle wybranych teorii socjologicznych*, Instytut Filozofii i Socjologii. Polska Akademia Nauk, Warszawa 1992, s. 95–96.

⁴⁴ Tamże, s. 162; M. Nowakowski, *Medykalizacja we współczesnych społeczeństwach. Studium literatury przedmiotu*, praca doktorska napisana na UMCS pod kierunkiem dr hab. W. Piątkowskiego, prof. ucz., Lublin 2013, s. 32; tenże, *Medykalizacja i demedykalizacja. Zdrowie i choroba w czasach kapitalizmu zdeorganizowanego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2015, s. 18, 31.

⁴⁵ B. Uramowska-Żyto, *Zdrowie i choroba w świetle wybranych teorii socjologicznych...*, s. 163.

⁴⁶ M. Synowiec-Piłat, *Przekonania i wiedza dotyczące chorób nowotworowych a uczestnictwo w onkologicznych badaniach profilaktycznych. Studium socjologiczne*, Uniwersytet Medyczny im. Piastów Śląskich we Wrocławiu, Wrocław 2020, s. 141.

⁴⁷ Tamże, s. 142; też, *Podjęcie decyzji o korzystaniu z usług medycznych w kontekście lay referral system. Przypadek chorób nowotworowych*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 2013,

potoczne mają charakter dynamiczny, ewoluują i są zależne od zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego i wcześniejszych doświadczeń jednostki w kontakcie z medycyną.

Omawiając wyniki badań socjologicznych inspirowanych „podejściem Freidsona”, należy podkreślić, że istotną kwestią jest odpowiedź na pytanie, jakie postawy społeczne wobec nowotworów tworzą swoisty obszar *lay referral system* konkretnej osoby. Pomimo znacznego postępu onkologii klinicznej, nowotwory złośliwe są w potocznej świadomości w dalszym ciągu odbierane przez pryzmat cierpienia, bólu i fatalistycznych rokowań⁴⁸. „Świat życia codziennego” w kontekście zdrowia i choroby ma też wpływ na jakość, zakres i charakter interakcji jednostki z pozostałym personelem medycznym. Codzienne doświadczenia laików determinują interpretację fachowej, medycznej taksonomii oraz wzorów komunikacji lekarz-pacjent. Lekarze są skłonni do przeceniania kompetencji laików w zakresie znajomości terminów medycznych, rozumienia „logiki terapii” itp.; bywa, że dotyka ich syndrom tzw. klątwy wiedzy. Posiadając specjalistyczne, fachowe kompetencje, nie potrafią wykazać się zrozumieniem dla osób, które wiedzy biomedycznej nie posiadają. Pacjent może także błędnie zinterpretować lub nie rozumieć terminów klinicznych dotyczących nowotworu, co w efekcie utrudnia komunikację i wpływa negatywnie na jakość społecznych interakcji. Bariery interakcji mogą równocześnie zniechęcać osoby zdrowe i ludzi z grup ryzyka do badań profilaktycznych⁴⁹. Kształt i charakter optymalnego poziomu i zakresu wiedzy biomedycznej laika jest szczególnie ważny w modelu relacji lekarz-pacjent opartym na partnerstwie. Lekarz wskazuje tu rozwiązania, a pacjent ponosi odpowiedzialność i aktywnie współuczestniczy w procesie leczenia. Dlatego istotne są systematyczne analizy poziomu i jakości wiedzy medycznej laików. Wyniki badań socjologicznych nad laickimi interpretacjami zdrowia i choroby w onkologii mogą posłużyć poprawie komunikacji lekarzy ze zwykłymi ludźmi: „[...] ze zwróceniem szczególnej uwagi na potrzebę dostosowania komunikatów werbalnych do możliwości poznawczych pacjentów wywodzących się z różnych środowisk oraz dysponujących określonym poziomem wiedzy”⁵⁰.

Odmienne interpretacje koncepcji Freidsona akcentują oddziaływanie systemu laików (*lay system*) na charakter procesu diagnostycznego w gabinecie lekarskim, podkreślając, że proces ten zaczyna się wcześniej, już podczas obserwowania przez zwykłego człowieka pierwszych symptomów choroby. Zdarza się, że już na tym etapie ludzie decydują o wzorach poszukiwania po-

nr 45, s. 133; też, *Lay Beliefs on Polish Oncology in the Evaluation of Healthy Individuals*, „Annals of Agricultural and Environmental Medicine” 2017, vol. 24, no. 4, s. 648–649.

⁴⁸ Taż, *Podjęcie decyzji o korzystaniu z usług medycznych...*, s. 137–138.

⁴⁹ Taż, *Przekonania i wiedza dotyczące chorób nowotworowych...*, s. 145.

⁵⁰ Tamże, s. 146.

mocy profesjonalistów⁵¹. W tym ujęciu zwraca się uwagę na zbieżność teorii Freidsona z antropologiczną koncepcją choroby, determinowaną kulturowo. Ujęcie antropologiczno-medyczne ukazuje też wpływ kultury na kształtowanie się zjawiska choroby (*illness*). Wtedy koncepcja *lay referral system* koncentruje się na analizie wpływu społeczności na jednostkę doświadczającą objawów choroby i na mechanizmach ich interpretacji związanych z korzystaniem z profesjonalnej opieki medycznej. Choroba jest traktowana jako „fenomen konstruowany w toku procesów społecznej oceny i interpretacji”⁵². Jest ona „produktem” społeczeństwa, który może być rozpatrywany w kontekście pozamedycznej perspektywy zwykłych ludzi (laików). Takie interpretowanie choroby stwarza możliwość traktowania poglądów jednostki zgodnie z jej własną, osobistą perspektywą widzenia społecznej roli chorego równocześnie z poszanowaniem opinii otoczenia społecznego, w jakim ta osoba żyje. Powstaje przy tym pytanie: co ogranicza znaczenie koncepcji E. Freidsona? Tu dotykamy wspomnianej już sytuacji, w której wpływ społeczności na poglądy laików jest niewielki lub wręcz żaden. Może jednak zdarzyć się sytuacja, że laicy poszukują pomocy jedynie w obrębie systemu nieprofesjonalnego (laickiego)⁵³.

Koncepcja Eliota Freidsona w tej perspektywie jest przeciwstawiana modelowi strukturalno-funkcjonalnemu Talcotta Parsonsa, w której lekarzowi przyznaje się pozycję „biomedycznego monopolisty”. Jednak w społeczeństwie pluralistycznym jednostka posiada coraz więcej komplementarnych opcji uzyskania pomocy, „oferta szpitalna” jest tylko jedną z nich. Dominujący (ale nie monopolistyczny) system medycyny „kreuje chorobę jako oficjalną rolę społeczną”⁵⁴. Eliot Freidson w swoisty sposób „humanizuje” dotychczasowe „uzurpatorskie” podejście medycyny do zdrowia i choroby. Krytykując medykocentryczny dyktat systemu zwraca uwagę na konieczność uwzględnienia autonomicznego, subiektywnego punktu widzenia chorego w procesie organizacji procesu terapeutycznego⁵⁵.

Referowane koncepcje można odnieść do trwającego dyskursu dotyczącego *e-health* w zakresie wykorzystywania technologii informacyjnych i komunikacyjnych (*information and communication technology – ICT*) w celu transferu informacji o zdrowiu (*health-related information*) wśród konsumentów usług

⁵¹ M. Skrzypek, *Perspektywa chorego w socjologii choroby przewlekłej. Ujęcia teoretyczne, ich ewolucja i recepcja*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2011, s. 98–99.

⁵² Tamże, s. 101; W. Piątkowski, M. Skrzypek, *Utilization of Non-Medical Healing Methods as a Way of Coping with Life Difficulties in the Socially Deprived 'Losers' of the Systematic Transformation Processes in Poland*, „Annals of Agricultural and Environmental Medicine” 2012, vol. 19, no. 1, s. 151.

⁵³ M. Skrzypek, *Perspektywa chorego w socjologii choroby przewlekłej...*, s. 101.

⁵⁴ Tamże, s. 103.

⁵⁵ E. Freidson, *Professions and the Occupational Principle...*, s. 19; tenże, *Professional Powers: A Study of the Institutionalization of Formal Knowledge*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1986, s. 13–15; M. Skrzypek, *Perspektywa chorego w socjologii choroby przewlekłej...*, s. 105.

zdrowotnych oraz innych odbiorców świadczeń⁵⁶. Pacjenci, korzystając m.in. z forów internetowych, stron internetowych, blogów, wymieniają się własnymi, subiektywnymi doświadczeniami i „laickimi” informacjami związanymi z opieką medyczną, jej dysfunkcjonalnością, opcjami leczenia etc.⁵⁷. W tym ujęciu przyjmuje się, że ta tworząca się „alternatywna kultura medyczna” kreuje sieć „elektronicznej kolektywizacji” doświadczeń choroby, które za sprawą medium, jakim jest Internet, stają się zasobem dostępnym dla każdego. Sieci społeczne koncentrując się na problematyce zdrowia i choroby, tworzą wirtualną przestrzeń, wokół której ustalana jest diagnoza, analizowane są opcje leczenia, a także udzielane jest wsparcie. *Social network* sprawia, iż jednostka staje się podmiotem w kontekście choroby i opieki medycznej, odzyskuje poczucie sprawczości oraz pożądaną aktywność⁵⁸.

Zamiast zakończenia

Zdaniem Freidsona „prawdziwy” socjolog medycyny to badacz posiadający cechy niezależności, autonomii, badający rzeczywistość społeczną związaną ze zjawiskami zdrowia i choroby niezależnie od reguł narzucanych przez instytucjonalną medycynę. Eliot Freidson uważał, że sam kierował się tymi priorytetami, co pozwoliło mu na „zewnętrzną krytykę” systemu medycznego oraz zjawisk dysfunkcjonalności w praktyce lekarskiej, wad w zarządzaniu opieką zdrowotną etc. Ta postawa życiowa umożliwiła także prowadzenie unikalnych, nonkonformistycznych badań socjomedycznych, występowanie przeciw lekarskiemu establishmentowi, bycie prawdziwym rzecznikiem zwykłych pacjentów z ubogiego Bronksu. Freidson uzyskał rodzaj „naukowej premii” za odwagę, jego prekursorskie i nowatorskie studia nad nieznanymi dotąd rodzajami zachowań zdrowotnych pacjentów zapewniły mu trwałe miejsce nie tylko w dorobku klasycznej socjologii medycyny, ale też w globalnych dokonaniach socjologii ogólnej.

Mimo upływu prawie sześćdziesięciu lat od chwili publikacji wyników badań prowadzonych przez Eliota Freidsona, jego najważniejsze ustalenia ciągle pozostają aktualne i atrakcyjne dla współczesnych badaczy społecznych.

⁵⁶ Tenże, *Biotechnologiczna orientacja współczesnej medycyny a sposoby doświadczania choroby i relacje lekarz-pacjent*, „European Journal of Medical Technologies” 2015, nr 1 (6), s. 29.

⁵⁷ F. Griffiths, J. Cave, F. Boardman, J. Ren, T. Pawlikowska, R. Ball, A. Clarke, A. Cohen, *Social Networks – the Future for Health Care Delivery*, „Social Science and Medicine” 2012, vol. 75, no. 12, s. 2233; M. Skrzypek, *Biotechnologiczna orientacja współczesnej medycyny...*, s. 105–106.

⁵⁸ Tamże, s. 29–30.

Bibliografia

- Freidson E., *Dilemmas in the Doctor/Patient Relationship*, w: *A Sociology of Medical Practice*, ed. C. Cox, Cassell & Collier-Macmillan Publishers Limited. A. Mead, London 1975, s. 285–298.
- Freidson E., *Doctoring Together: A Study of Professional Social Control*, Elsevier, New York 1975.
- Freidson E., *Patients' Views of Medical Practice*, Russell Stage Foundation, New York 1961.
- Freidson E., *Profession of Medicine: A Study of the Sociology of Applied Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago 1970.
- Freidson E., *Professional Dominance and the Ordering of Health Services: Some Consequences*, w: *The Sociology of Health and Illness*, eds. P. Conrad, R. Kern, St. Martin's Press, New York 1981, s. 184–197.
- Freidson E., *Professional Powers: A Study of the Institutionalization of Formal Knowledge*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1986.
- Freidson E., *Professions and the Occupational Principle*, w: *The Professions and Their Prospects*, ed. E. Freidson, Sage Publications, Beverly Hills/London 1971, s. 19–38.
- Freidson E., *The Development of Design by Accident*, w: *Medical Sociologists at Work*, eds. R. Elling, M. Sokołowska, Transaction Books, New Brunswick 1978, s. 115–133.
- Griffiths F., Cave J., Boardman F., Ren J., Pawlikowska T., Ball R., Clarke A., Cohen A., *Social Networks – the Future for Health Care Delivery*, "Social Science and Medicine" 2012, vol. 75, no. 12, s. 2233–41.
- Michalik G., *Kaspirowski. Sen o wszechmocy*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2020.
- Nowakowski M., *Medykacja i demedykacja. Zdrowie i choroba w czasach kapitalizmu zdeorganizowanego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2015.
- Nowakowski M., *Medykacja we współczesnych społeczeństwach. Studium literatury przedmiotu*, praca doktorska napisana na UMCS pod kierunkiem dr hab. W. Piątkowskiego, prof. ucz., Lublin 2013.
- Ostrowska A., Skrzypek M., *Socjologia medycyny w Polsce z perspektywy półwiecza. Nurty badawcze, najważniejsze osiągnięcia, perspektywy rozwoju*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2015.
- Piātkowski W., *Beyond Medicine: Non-medical Methods of Treatment in Poland*, Peter Lang, Frankfurt 2012.
- Piātkowski W., *From Medicine to Sociology. Health and Illness in Magdalena Sokołowska's Research Conceptions*, Peter Lang, Berlin 2020.
- Piātkowski W., Jezior J., Ohme R., *Listy do Kaspirowskiego. Spojrzenie socjologiczne*, Wydawnictwo M. Łoś, Lublin 1993.
- Piātkowski W., *Lecznictwo niemedyczne jako sposób interpretacji kultury*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia” 1999, vol. 24, no. 7, s. 107–118.
- Piātkowski W., *Lecznictwo niemedyczne w Polsce w XX wieku*, Ossolineum, Wrocław 1988.
- Piātkowski W., *Lecznictwo niemedyczne w Polsce. Tradycja i współczesność*, Wydawnictwo Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2008.
- Piātkowski W., *Obraz choroby w listach do TVP. Próba rekonstrukcji myślenia potocznego*, „Zdrowie Publiczne i Zarządzanie” 2018, nr 16 (1), s. 20–25.
- Piātkowski W., Skrzypek M., *Utilization of Non-Medical Healing Methods as a Way of Coping with Life Difficulties in the Socially Deprived 'Losers' of the Systematic Transformation Processes in Poland*, „Annals of Agricultural and Environmental Medicine” 2012, vol. 19, no. 1, s. 147–157.
- Piātkowski W., Zalewska P., *Laickie diagnozy. Metody rozpoznawania chorób przez nieprofesjonalnych terapeutów*, w: *Diagnoza w wymiarze jednostkowym i społecznym*, red. S. Banaszak, J. Śmietańska, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2019, s. 119–130.

- Piątkowski W., *Życie codzienne jako kategoria badań socjologicznych*, w: *Życie codzienne w XVIII–XX wieku i jego wpływ na stan zdrowia ludności*, red. B. Płonka-Syroka, Arboretum, Wrocław 2003, s. 30–39.
- Płonka-Syroka B., *Życie codzienne w XVIII–XX wieku i jego wpływ na stan zdrowia ludności*, Arboretum, Wrocław 2003.
- Skrzypek M., *Biotechnologiczna orientacja współczesnej medycyny a sposoby doświadczania choroby i relacje lekarz-pacjent*, "European Journal of Medical Technologies" 2015, nr 1 (6), s. 24–32.
- Skrzypek M., *Geneza i ewolucja podstawowych kategorii analitycznych socjologii medycyny*, „Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu” 2012, t. 18, nr 4, s. 375–376.
- Skrzypek M., *Perspektywa chorego w socjologii choroby przewlekłej. Ujęcia teoretyczne, ich ewolucja i recepcja*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2011.
- Sokołowska M., *Socjologia Medycyny*, PZWŁ, Warszawa 1986.
- Synowiec-Piłat M., *Lay Beliefs on Polish Oncology in the Evaluation of Healthy Individuals*, "Annals of Agricultural and Environmental Medicine" 2017, vol. 24, no. 4, s. 648–649.
- Synowiec-Piłat M., *Podjęcie decyzji o korzystaniu z usług medycznych w kontekście lay referral system. Przypadek chorób nowotworowych*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Sociologica” 2013, nr 45, s. 131–145.
- Synowiec-Piłat M., *Przekonania i wiedza dotyczące chorób nowotworowych a uczestnictwo w onkologicznych badaniach profilaktycznych. Studium socjologiczne*, Uniwersytet Medyczny im. Piastów Śląskich we Wrocławiu, Wrocław 2020.
- Sztompka P., Boguni-Borowska M., *Socjologia codzienności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Sztompka P., *Życie codzienne – Temat najnowszej socjologii*, w: *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Boguni-Borowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 15–52.
- Uramowska-Żyto B., *Zdrowie i choroba w świetle wybranych teorii socjologicznych*, Instytut Filozofii i Socjologii. Polska Akademia Nauk, Warszawa 1992.

MONIKA WIKTOROWICZ-SOSNOWSKA*

Zachowania prospołeczne studentów pracy socjalnej Uniwersytetu Wrocławskiego

Pro-social Behavior of Social Work Students at the University of Wrocław

Abstrakt

Temat zachowań prospołecznych oraz ich wpływ na rozwój i kształtowanie postaw człowieczeństwa był na przełomie ostatnich dekad w zainteresowaniu wielu badaczy. Zarówno koncepcje wyjaśniające altruizm jako uwarunkowany biologicznie lub osobowościowo, jak i podejście, które tłumaczy, że zjawisko pomagania jest wynikiem wychowania, są niezwykle różnorodne i stanowią szeroki zakres aktualnej wiedzy. W pracy poszukiwano odpowiedzi na pytanie, czy osoby, pomimo potencjalnych zasobów do wykonywania pracy „dla innych”, są podatne na wpływ czynników zewnętrznych. Ważna jest zatem zależność i stopień, jak element zewnętrzny będzie oddziaływać na ocenę własnego altruizmu. Przyjęto w związku z tym hipotezę, że po zaktywizowaniu badanych treści zachowań prospołecznych metodą torowania, nastąpi wzrost samooceny. W celu weryfikacji pytań i hipotez przeprowadzono badanie w grupie studentów pierwszego roku pracy socjalnej na Uniwersytecie Wrocławskim. Przebadano 45 losowo wybranych studentów, z podziałem na dwie grupy, sprawdzając za pomocą ankiety internetowej pomiar altruizmu. Do badania wykorzystano kwestionariusz A-N Jacka Śliwaka. Ankieta składała się z dwóch części, pomiędzy którymi wyświetlano badanym filmy o treści ukazującej zachowania altruistyczne oraz neutralne, dla grupy kontrolnej. Po obejrzeniu filmu badani wypełniali część drugą kwestionariusza. Badania były realizowane na przełomie grudnia 2020 roku i stycznia 2021 roku. Wyniki badań nie potwierdziły zakładanej hipotezy, że zaktywizowanie osób poprzez zjawisko torowania w istotny sposób będzie wpływać na samoocenę altruizmu wśród studentów. To pokazuje, jak złożonym do badania zjawiskiem jest altruizm. Stopień trudności wynika z konieczności uwzględnienia wielu czynników, które w efekcie analiz mogą mieć kluczowe znaczenie dla uzyskanych konkluzji.

Słowa kluczowe: altruizm, zachowania prospołeczne, studenci kierunku praca socjalna, eksperyment

* Dr Monika Wiktorowicz-Sosnowska – Zakład Socjologii Stosowanej i Pracy Socjalnej, Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Wrocławski, e-mail: monika.wiktorowicz-sosnowska@uwr.edu.pl, ORCID: 0000-0001-6843-4946.

Abstract

The topic of pro-social behavior and its impact on the development and formation of humanity's attitudes has been of interest to many researchers in recent decades. Both the concepts that explain altruism as biologically or personality-driven, and the approach that explains that the phenomenon of helping is the result of upbringing are extremely diverse and represent a wide range of current knowledge. The study sought answers to whether individuals, despite their potential resources to do work "for others," are susceptible to the influence of external factors. The important question, then, is the relationship and the degree to which the external element will affect the assessment of one's own altruism. Accordingly, it was hypothesized that once the content of pro-social behavior is activated in the respondents by the method of rolling, there will be an increase in self-esteem. In order to verify the questions and hypotheses, a study was conducted in a group of first-year students at the University of Wrocław, majoring in Social Work. The study surveyed 45 randomly selected students, divided into two groups, checking the altruism measurement using an online survey. The survey used the A-N questionnaire by Jack Sliwak. The questionnaire consisted of two parts, between which the respondents were shown videos with content showing altruistic and neutral behavior, for the control group. After watching the film, the respondents filled out part two of the questionnaire. The research was carried out in December 2020/January 2021. The result of the research did not confirm the assumed hypothesis that activating people through the phenomenon of rolling, will significantly affect the self-assessment of altruism among students. This shows how complex a phenomenon altruism is to study. The degree of difficulty is due to the need to take into account a number of factors that, as a result of the analyses, may be crucial to the conclusions reached.

Keywords: altruism, pro-social behavior, social work students, experiment

Wstęp

Zachowania prospołeczne w ogólnej perspektywie odnoszą się do działań skierowanych na drugiego człowieka, a konkretnie dotyczą zachowań, których celem jest dobro wspieranej osoby. W węższej perspektywie pomaganie odnosi się do zachowań altruistycznych, czyli takich, które nie przynoszą korzyści pomagającemu, a czasem mogą narazić go na straty¹. Zachowania prospołeczne dla wspierającego – „pomagacza” – mogą przyjmować wartość autoteliczną, czyli stają się wartością samą w sobie, lub instrumentalną, w której pomagający upatruje środek do realizacji własnych celów. Co w związku z tym determinuje skłonność do pomagania? Czy są to czynniki zewnętrzne czy wewnętrzne, na przykład osobowościowe?

Szczególnie interesujące wydają się determinanty zachowań prospołecznych u osób studiujących na kierunkach tzw. pomocowych, do których należy m.in. praca socjalna. Społeczne oczekiwania w sposób jednoznaczny określają kom-

¹ B. Wojciszke, *Psychologia społeczna*, Wyd. Scholar, Warszawa 2011, s. 350–374.

petencje zawodowego „pomagacza”. Należą do nich m.in.: otwartość umysłu, komunikatywność, wiedza merytoryczna, tolerancja, w tym empatia i altruizm².

Przedmiotem analiz były zachowania prospołeczne studentów pracy socjalnej. Uwzględniając, że wpływ na zachowania prospołeczne obok czynników zewnętrznych mają także czynniki wewnętrzne, różnice międzyosobowe wśród badanych predestynujących do zachowań prospołecznych mogą być niewielkie. W związku z tym przedmiotem zainteresowania było to, czy badana grupa pomimo potencjalnych predyspozycji do wykonywania zawodu „pomagacza” będzie podatna na wpływ czynników zewnętrznych.

Dotychczasowe badania empiryczne oraz teorie

Pierwsze badania nad zachowaniami prospołecznymi były prowadzone pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia przez Johna Darleya i Bibba Latane’a. Badacze aranżowali sytuacje, w których uczestnik badań stawał w konieczności podjęcia decyzji o udzieleniu pomocy. Psychologowie wykazali, że istnieją dwa kluczowe mechanizmy związane z udzielaniem pomocy. Pierwszy z nich to efekt pluralistycznej ignorancji, który pojawia się wówczas, gdy błędnie przyjmujemy, że nikt w danej grupie nie podziela naszego punktu widzenia, co oznacza przyjęcie założenia, że nic złego się nie dzieje. Przykładem pluralistycznej ignorancji jest *scenariusz milczącej sali*, czyli sytuacja, w której nikt nie ma odwagi, by zadać pytanie³. Na skutek tego zapada cisza, mimo że coś może być niezrozumiałe. Drugim mechanizmem jest efekt dyfuzji odpowiedzialności zwany także rozproszeniem odpowiedzialności, który polega na tym, że wraz ze wzrostem świadków wypadku maleje poczucie odpowiedzialności każdego z nich⁴. Darley i Latane wykazali również, że proces pomagania wymaga pięciu etapów. Jest to tzw. model interwencji kryzysowej, do którego należą: zauważenie zdarzenia, zinterpretowanie zdarzenia jako nagłego wypadku, przyjęcie odpowiedzialności, wiedza i kompetencje do udzielenia pomocy oraz koszty niesienia pomocy. Dopiero jeśli spełnione zostaną wszystkie warunki, osoba jest skłonna do udzielenia pomocy. Im większa liczba świadków wypadku przygląda się zdarzeniu, tym mniejsza jest szansa na udzielenie pomocy. Według Darleya i Latane’a jest to zjawisko obojętnego przechodnia⁵.

² T. Kaźmierczak, M. Łuczyńska, *Wprowadzenie do pomocy społecznej*, Wyd. Śląsk, Katowice 1998, s. 92.

³ E. Aronson, D.T. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2006, s. 315.

⁴ Tamże, s. 316.

⁵ B. Wojciszke, *Psychologia społeczna...*, s. 351.

W literaturze przedmiotu istnieje kilka teorii wyjaśniających skłonność ludzi do pomagania. Jedną z nich jest psychologia ewolucyjna oparta na teorii ewolucji Karola Darwina, która zakłada, że geny sprzyjające przetrwaniu jednostki są przekazywane dzięki naturalnej selekcji. Socjobiologowie, na przykładzie Edwarda Osborna'a Wilsona i Richarda Dawkinsa, posługują się teorią ewolucyjną do opisu zachowań agresywnych czy altruistycznych⁶. Według badaczy w toku ewolucji niektóre zachowania stają się bardziej utrwalone od innych. Stanowią część naszego genetycznego dziedzictwa. Ponadto wykształcone instynkty przedłużające życie gatunku ludzkiego mają także wpływ na zachowania prospołeczne. Istotne są szczególnie dwa czynniki, które wpływają na skłonność do pomagania. Pierwszy, dobór krewniaczy, czyli mechanizm sprzyjający zachowaniom nastawionym na niesienie pomocy tym, z którymi jesteśmy spokrewnieni. Nie musi zachodzić jednak sytuacja faktycznego pokrewieństwa. John Philippe Rushton uważał, że fizyczne cechy (zbliżony kolor oczu, skóry czy włosów), które uznamy za podobne do naszych, wpływają na gotowość do oferowania pomocy, nawet osobom niespokrewnionym⁷. Drugi czynnik to norma wzajemności, która wynika z oczekiwań, że pomagając innym, zwiększy się prawdopodobieństwo uzyskania pomocy w przyszłości⁸.

Teoria wymiany społecznej jest kolejną teorią, którą posługują się psychologowie społeczni do wyjaśniania zachowań prospołecznych. Motywem altruistycznych zachowań jest chęć maksymalizowania zysków i minimalizowania kosztów⁹. W teorii tej najistotniejszy jest interes jednostki. Koszty i korzyści mogą przyjmować różne kategorie, takie jak komfort psychiczny, uznanie, zadowolenie czy gratyfikacja materialna. Badacze Irving Piliavin, Judith Rodin oraz Jane Piliavin wykazali, że pomagamy tylko wówczas, gdy korzyści przewyższają koszty. Istotne wydaje się również, że wyniki uzyskane przez badaczy z eksperymentu prowadzonego w metrze nie potwierdziły zjawiska rozproszenia odpowiedzialności. W przypadku pasażerów, świadków wypadku częściej pomoc była udzielona osobie, którą oceniono jako chorą, rzadziej udzielano pomocy, kiedy osoba, która zasnęła, miała przy sobie butelkę alkoholu¹⁰. Takie zachowanie badacze tłumaczą kosztami, które byłyby wyższe w przypadku nieudzielenia pomocy osobie chorej niż jej udzielenia. W konsekwencji rozproszenie odpo-

⁶ E. Aronson, D.T. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna...*, s. 302.

⁷ J.P. Rushton, *Genetic Similarity, Human Altruism, and Group Selection*, "Behavioral and Brain Sciences" 1989, vol. 12, no. 3, s. 549.

⁸ E. Aronson, D.T. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna...*, s. 302.

⁹ Tamże, s. 304.

¹⁰ J.M. Piliavin, J. Rodin, J.A. Piliavin, *Good Samaritanism: An Underground Phenomenon?*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1969, vol. 4, no. 13, s. 297.

wiedzialności nastąpi wówczas, gdy koszt udzielenia pomocy będzie wysoki, jednak nie ma zagrożenia odpowiedzialnością za jej nieudzielenie¹¹.

Z punktu widzenia psychologów ewolucyjnych, poza doborem krewniaczym i normą wzajemności, ważnym czynnikiem określającym korelację między ewolucją a altruizmem jest norma społeczna, a konkretniej zdolność uczenia się i przestrzegania norm społecznych, które mają dla jednostki wartość adaptacyjną. Dawniej zdolność przyswajania norm zwiększała szanse przetrwania. Pomaganie innym to skutek przestrzegania tych norm. Społecznie cenioną normą jest zasada pomagania tym, którzy tej pomocy potrzebują. Altruizm jest zatem konsekwencją uczenia się, uwarunkowanego genetycznie¹².

Inną propozycją wyjaśnienia zachowań prospołecznych jest hipoteza empatii-altruizmu Charlesa Daniela Batsona. Badacz wyraża pogląd, że czując do kogoś empatię, czyli mając zdolność do stawiania się w sytuacji innej osoby oraz doświadczania emocji w sposób, jaki doświadcza ta osoba, ludzie są skłonni do pomagania z przyczyn altruistycznych, bez oczekiwanej korzyści. Jeśli podmiot nie odczuwa empatii, to czynnikiem skłaniającym do pomagania będą korzyści wynikające z zachowania prospołecznego¹³. W literaturze przedmiotu można również wymienić wiele istotnych przesłanek warunkujących skłonność do pomagania. Wynikają one m.in. z różnic indywidualnych i cech osobowości, różnic płciowych i kulturowych oraz samopoczucia. W przypadku osobowości należy zwrócić uwagę na osobowość altruistyczną, zawierającą zespół cech skłaniających człowieka do pomagania w różnych sytuacjach. Sama osobowość nie jest jednak jedynym warunkiem zachowań prospołecznych. Istotną rolę odgrywają oddziaływania sytuacyjne. Także socjalizowanie do roli płci powoduje odmienne wymogi co do zachowań u kobiet i mężczyzn. Od kobiet wymaga się opiekuńczości, od mężczyzn odwagi, zdecydowania, rycerskości (teoria roli społecznej)¹⁴.

Badania prowadzone przez psychologów społecznych wskazują także na różnice kulturowe. W społeczeństwach kolektywistycznych, nastawionych na wspólnotę i współpracę, pomaga się chętniej niż w kulturach indywidualistycznych, skoncentrowanych na jednostce i współzawodnictwie¹⁵.

Na zachowania prospołeczne mają również wpływ stany afektywne. Badania prowadzone przez Isen, Cialdiniego, Kenricka, Baumaną, Morrisa i Kanfara potwierdziły, że ludzie pomagają, by zredukować u siebie negatywny stan

¹¹ Tamże, s. 298; zob. J. Śliwak, *Społeczne i sytuacyjne uwarunkowania zachowań altruistycznych. Przegląd badań*, „Roczniki Psychologiczne”, t. 3, 2000, s. 35–47.

¹² E. Aronson, D.T. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna...*, s. 303.

¹³ C.D. Batson, D.A. Lishner, E.L. Stocks, *The Empathy–Altruism Hypothesis*, „Oxford Handbooks Online. Oxford University Press” 2014, s. 18.

¹⁴ E. Aronson, D.T. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna...*, s. 308.

¹⁵ Tamże, s. 308–309.

emocjonalny. Zły nastrój skłania do pomagania, ponieważ celem jest poprawa własnego samopoczucia. Pogląd ten został nazwany hipotezą redukcji negatywnego stanu emocjonalnego¹⁶. W obszarze stanów afektywnych badania dotyczyły także związku dobrego nastroju z zachowaniami altruistycznymi. Kiedy ludzie czują się dobrze, zwiększa się ich motywacja do pomagania. Wyniki badań Carlsona, Charlina, Millera, Isen oraz Saloveya, Mayera, Rosenhana wskazały na istnienie różnych przyczyn skłaniających do pomagania w dobrym nastroju. Przykładami mogą być: otrzymany prezent, sukces, spotkanie z przyjaciółmi itd. Niemniej jednak w toku analiz wyszczególnione zostały trzy przyczyny zachowań prospołecznych u osób z dobrym samopoczuciem:

- będąc w dobrym humorze, ludzie widzą radosne strony życia, dostrzegają pozytywne cechy innych, pomijają niedociągnięcia,
- pomaganie innym jest przedłużeniem pozytywnego nastroju,
- dobry nastrój pozwala na koncentrację na własnej osobie oraz postępowanie zgodnie z wyznawanymi wartościami¹⁷.

Poza przytoczonymi czynnikami osobowościowymi psychologowie wskazują, że istotne w zrozumieniu przyczyn, z jakich ludzie udzielają pomocy, są sytuacje społeczne. Należy do nich właściwość biorcy, czyli atrakcyjność osoby, podobieństwo czy sympatia. Im bardziej osoba wydaje się atrakcyjna (pod względem fizycznym i innymi względami), tym większa skłonność do pomagania. Podobieństwo poglądów, osobowości, stylów życia itd. także sprzyjają zachowaniom prospołecznym. Chętniej również pomoc udzielana jest osobom lubianym niż nielubianym. Zgodnie z normą odpowiedzialności społecznej, w ramach której pomoc udzielana jest osobom uzależnionym od dawcy pomocy, większą szansę na uzyskanie wsparcia mają dzieci i osoby starsze¹⁸.

Badania eksperymentalne (miłosierny samarytanin) prowadzone przez Darleya i Batsona dowodzą, że pośpiech jest czynnikiem zmniejszającym skłonność do pomagania. W tych badaniach nawet osoba spiesząca się, by wygłosić przypowieść o miłosiernym samarytaninie, nie udzieli pomocy potrzebującemu¹⁹. Dalsze badania eksperymentalne wskazały, że poza czynnikiem, jakim był pośpiech, należy uwzględnić powód, dla którego ludzie się spieszą. Im ważniejszy powód pośpiechu, tym mniejsze prawdopodobieństwo udzielenia pomocy²⁰.

¹⁶ J. Śliwak, *Społeczne i sytuacyjne uwarunkowania zachowań altruistycznych...*, s. 39; zob. E. Aronson, D.T. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna...*, s. 311; zob. R. Cialdini, *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002.

¹⁷ Za: E. Aronson, D.T. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna...*, s. 309–310.

¹⁸ Tamże, s. 311.

¹⁹ J.M. Darley, C.D. Batson, *From Jerusalem to Jericho. A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1973, vol. 27, no. 1, s. 107.

²⁰ J. Śliwak, *Społeczne i sytuacyjne uwarunkowania zachowań altruistycznych...*, s. 39.

Inne badania potwierdziły związek zachowań prospołecznych z miejscem pochodzenia. Paul R. Amato zaaranżował sytuację, w której podwinął nogawkę spodni i odkrył zabandażowaną, krwawiącą nogę. Prawie połowa świadków zdarzenia, które miało miejsce w małym miasteczku, zareagowała, udzielając pomocy. W przypadku, gdy ta sama sytuacja była zaaranżowana w dużym mieście, jedynie 15 procent przechodniów udzieliło wsparcia. Badacz przyjął założenie, że bezpośrednie otoczenie ma większy wpływ na skłonność do pomagania niż zinternalizowane wartości²¹. Według Stanleya Milgrama to nie otoczenie, w którym człowiek żyje (duże miasto – małe miasto), ma wpływ na zmniejszenie altruizmu, ale nadmierna stymulacja przez bodźce (hipoteza przeładowania urbanistycznego), których człowiek chce uniknąć, więc koncentruje się częściej na sobie²².

Z punktu widzenia przedmiotu badań autorki, jakim są zachowania altruistyczne studentów pracy socjalnej, istotne wydawały się również wyniki Jerzego Karyłowskiego. Według badacza w wyjaśnianiu zachowań prospołecznych są pomocne dwa mechanizmy – typy motywacji prospołecznej: endocentryczna i egzocentryczna²³. Motywacja endocentryczna jest skierowana do wewnątrz, co oznacza, że motywem pomagania jest utrzymanie lub podwyższenie dobrej samooceny oraz polepszenie własnego samopoczucia. Natomiast w przypadku zachowań egzocentrycznych, które są skierowane na zewnątrz, ich motywem jest chęć poprawy sytuacji człowieka oraz polepszenie jego samopoczucia²⁴. W wyniku analiz danych empirycznych uzyskanych za pomocą kwestionariusza Endo- Egzocentryzmu Moralnego Karyłowskiego oba rodzaje motywacji mogą zwiększać skłonność do pomagania. Jest to jednak zależne od wielu sytuacji. Osoby z motywacją endocentryczną chętniej angażują się w pomaganie, kiedy czynność ta przyczynia się do zwiększenia własnego *ja*. W przypadku osób z motywacją skoncentrowaną na zewnątrz priorytetem jest skuteczne udzielenie pomocy, a nie kto jej udzieli²⁵. Istotne wydaje się podkreślenie roli socjalizacji w okresie dzieciństwa, która według Karyłowskiego ma wpływ na rodzaj motywacji w życiu dorosłym. Zgodnie z powyższym podkreślenie u dziecka konsekwencji zachowań dla innych wytworzy u niego silniejszą motywację

²¹ P.R. Amato, *Helping Behavior in Urban and Rural Environments: Field Studies Based on a Taxonomic Organization of Helping Episodes*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1983, vol. 45, no. 3, s. 571–586.

²² E. Aronson, D.T. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna...*, s. 311–312.

²³ J. Karyłowski, *O dwóch typach altruizmu*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1982, s. 123–132; zob. B. Wojciszke, *Psychologia społeczna...*, Wyd. Scholar, Warszawa 2011.

²⁴ Tamże, s. 363.

²⁵ Tamże.

egzocentryczną, a akcentowanie konsekwencji własnych dziecka, motywację endocentryczną²⁶.

W toku analiz prezentowanych danych empirycznych i teorii można wnioskować, że badanie skłonności do zachowań prospołecznych wymaga uwzględnienia wielu czynników, które warunkują ostateczną decyzję udzielenia wsparcia. Wśród tych czynników znalazły się zarówno te, które składają się na różnice indywidualne jednostki (np. osobowość), jak i te, które należą do sytuacji społecznych.

Czy można wpłynąć na zachowanie (w tym myślenie) człowieka?

W celu odpowiedzi na powyższe pytanie w eksperymencie zastosowano zjawisko torowania. Zjawisko *primingu* (z ang. prime – poprzedzać, uprzedzać, przygotowywać), zwane wstępną aktywizacją, polega na tym, że bodźce wcześniejsze wpływają na bodźce późniejsze. Jednostka zostaje wystawiona na ekspozycję bodźca, wskutek czego zwiększa się prawdopodobieństwo wykorzystania tego bodźca w procesach przetwarzania poznawczego. Torowanie odbywa się poza świadomością i może wpływać także na zmianę znaku afektywnego²⁷. W jednym z pierwszych eksperymentów z torowaniem John Bargh i współpracownicy dowiedli, że stereotypy aktywizują się automatycznie i wpływają na procesy percepcji i zachowanie. W eksperymencie nad stereotypem starości badacze dowiedli, że osoby poddane torowaniu stereotypu za pomocą treści (np. Floryda, zapominalski, łysy, zmarszczka) zachowywały się zgodnie z aktywowanym stereotypem. Po zakończonym eksperymencie badani byli proszeni o przejście korytarzem do innego pokoju w celu wypełnienia formularza. Czas przejścia był dyskretnie mierzony przez badaczy. Jak się okazało, badanym, którzy układali zdania z wyrazów kojarzonych ze starością, przejście wzdłuż korytarza zajmowało więcej czasu niż badanym z grupy kontrolnej oraz mniej pamiętali z pokoju eksperymentalnego²⁸. W efekcie te osoby nieświadomie przejawiały pogorszenie pamięci i deficyt motoryki (wolniejsze przejście korytarzem). W innym badaniu z użyciem torowania użyto kontekst narracyjności do skłonienia ludzi do zachowań prospołecznych. Badani, którzy czytali historię chorego dziecka, częściej deklarowali pomoc niż badani czytający historię choroby. Wyniki te sugerują, że wzbudzona podczas torowania tendencja do narracyjnego interpretowania wiadomości o chorej osobie wywołuje silniejszą empatię oraz koncentrację na jej uczuciach i biografii. W efekcie działania te

²⁶ J. Karyłowski, *O dwóch typach altruizmu...*, s. 13–15.

²⁷ J. Strelau, D. Doliński, *Psychologia akademicka. Podręcznik*, Wyd. GWP, Gdańsk 2016, s. 423.

²⁸ J.A. Bargh, *Automatyzmy dnia powszedniego*, „Czasopismo Psychologiczne” 1999, t. 5, nr 3, s. 222–223.

prowadzą do zachowań pomocnych²⁹. Wyniki te były parokrotnie replikowane i potwierdziły, że narracyjne rozumienie innej osoby zwiększa motywację do zachowań prospołecznych³⁰. W związku z tym, że celem badań było zweryfikowanie wpływu zaktywizowanego altruizmu na postrzeganie siebie jako osoby skłonnej do pomagania, wykorzystano w badaniu zjawisko *primingu*.

Pytanie badawcze, które zostało sformułowane na etapie konceptualizacji brzmiało: Czy obserwacja zachowań prospołecznych emitowanych podczas filmu reklamowego powoduje wzrost oceny własnego altruizmu? Następnie biorąc pod uwagę odpowiedź na pytanie badawcze, postawiono hipotezę badawczą, która głosi, że manipulacja bodźcami poprzedzającymi zachowania prospołeczne spowoduje wzrost oceny własnego altruizmu, zawierającego zestaw cech empatii, tak więc większą zdolność do pomagania. Oczekiwano, że po aktywowaniu idei altruizmu badani z grupy, w której zastosowano manipulację, będą wyżej oceniać własną skłonność do pomagania niż ci, którzy nie zostali poddani manipulacji.

Narzędzia do pomiaru zachowań prospołecznych

W literaturze przedmiotu wykorzystywane są następujące narzędzia do pomiaru zachowań prospołecznych: Kwestionariusz Aprobaty Społecznej Radosława Ł. Drwala i Jolanty Wilczyńskiej, Skala Samooceny SES Morrisa Rosenberga (w polskiej adaptacji Ireny Dzwonkowskiej, Kingi Lachowicz-Tabaczek i Marioli Łaguny), Kwestionariusz Endo- Egocentryzmu Moralnego Jerzego Karyłowskiego oraz Kwestionariusz A-N Jacka Śliwaka (altruizmu i niealtruizmu). Ponadto w literaturze przedmiotu można odnaleźć liczne skale do badania altruizmu (Self-Report Altruism Scale), które są oparte na samoopisie. Jednym z autorów, który opracował skalę do opisu altruizmu, jest John P. Rushton. Wspólnie ze współpracownikami Rushton skonstruował skalę składającą się z 20 twierdzeń, dotyczących zachowań altruistycznych. Zadaniem badanych osób była ocena częstotliwości angażowania się w dane zachowanie³¹.

²⁹ J. Trzebiński, M. Zięba, *Narracyjne rozumienie innego człowieka a jakość więzi społecznych*, „Psychologia jakości życia” 2006, t. 5, nr 2, s. 152.

³⁰ J. Trzebiński, E. Antczak, *Narrative Mode in Impression Formation*, „Psychology of Language and Communication” 2007, vol. 11, no. 2, s. 33.

³¹ J. Śliwak, *Altruizm i jego pomiar. Kwestionariusz A-N*, „Roczniki Psychologiczne” 2005, t. 8, nr 1, s. 126.

Metoda

W eksperymencie wzięło udział w sumie $N = 45$ osób, w tym 18 osób (losowo przyporządkowanych) w grupie eksperymentalnej i 27 osób w grupie kontrolnej. Wszyscy uczestnicy to studenci pierwszego roku kierunku Praca socjalna, studiujący w Uniwersytecie Wrocławskim w roku akademickim 2020/2021, w którym przeprowadzono badanie. Badania realizowano na przełomie grudnia i stycznia. Łączna liczba przyjętych studentów na pierwszy rok wynosiła 45 osób. Średnia wieku w grupie eksperymentalnej wynosi: $N = 18$; $M = 20,44$; $SD = 2,502$. Natomiast w grupie kontrolnej wynosi: $N = 27$; $M = 20,67$; $SD = 1,387$. Dominującą płcią wśród badanych stanowią kobiety. Jedynie dwie osoby to mężczyźni (przyporządkowani losowo do grupy kontrolnej). Analiza statystyczna była prowadzona przy użyciu programu SPSS.

Schemat badania

W związku z trwającą pandemią Covid-19 (koronawirus) oraz brakiem możliwości przeprowadzenia eksperymentu w warunkach laboratoryjnych badanie empiryczne zostało zrealizowane za pomocą metody kwestionariusza ankiety w formie internetowej. Badanie zostało przeprowadzone na losowo wybranych grupach (kontrolnej i eksperymentalnej) studentów pracy socjalnej (pierwszego roku) Uniwersytetu Wrocławskiego. Losowanie odbywało się automatycznie za pomocą programu przeznaczonego do randomizacji. Aby sprawdzić, czy oglądanie filmu na temat pomagania ma wpływ na wzrost oceny własnego altruizmu, na początek przeprowadzono pomiar altruizmu za pomocą pierwszej części kwestionariusza A-N Śliwaka w dwóch grupach badanych studentów (faza pre-test). Następnie w jednej z tych grup (eksperymentalnej) zaktywizowano schemat altruizmu za pomocą ok. 3-minutowego filmu na temat pomagania. Natomiast w grupie kontrolnej studenci oglądali film (także ok. 3-minutowy) o treści neutralnej. Po obejrzeniu filmów studenci przeszli do wypełniania drugiej części kwestionariusza (faza post-test) – drugi pomiar altruizmu w obu grupach. Następnie w wyniku analiz statystycznych poddano weryfikacji, czy wzrost oceny własnego altruizmu u studentów był większy w grupie, w której wprowadzono manipulację, w porównaniu do grupy oglądającej film neutralny.

Realizując badanie w grupach, eksperymentalnej i kontrolnej, można było stwierdzić, czy różnice pomiędzy pomiarami były spowodowane wprowadzeniem manipulacji (film o pomaganiu), czy też innymi czynnikami, których nie badano. Przed fazą realizacyjną badań studenci byli poproszeni o wyrażenie zgody na udział w badaniu poprzez zaznaczenie zgody w kwestionariuszu.

Zmienne

1. Zmienna niezależna została wyrażona na dwóch poziomach:
 - torowanie za pomocą filmu o pomaganiu,
 - brak torowania.
2. Zmienna zależna – tj. ocena poziomu własnego altruizmu została zmierzona kwestionariuszem A-N (altruizmu-niealtruizmu) autorstwa Jacka Śliwaka. Kwestionariusz składa się z dwóch części. Pierwsza część zawiera opowiadania z zestawem gotowych do wyboru odpowiedzi. Druga część do zestawu opowiadań ma załączoną 7-stopniową skalę odpowiedzi typu Likerta. Łączna suma punktów uzyskanych przez osobę badaną (w I i II części) to wynik ogólny, którego przedział zawiera się od 17 do 110 pkt. Wynik najniższy oznacza brak altruizmu, a najwyższy wyraża postawy altruistyczne³².

Analiza statystyczna

W celu przetestowania, czy istniały istotne statystycznie różnice między grupami eksperymentalną i kontrolną pod względem zmiennej zależnej – altruizm, mierzonej na dwóch poziomach, przeprowadzono analizę statystyczną. W rezultacie uzyskano następujące wyniki: średnia arytmetyczna dla poziomu altruizmu oraz odchylenie standardowe w grupie kontrolnej dla pierwszego pomiaru – altruizm przed torowaniem – wynoszą ($M = 30,77$; $SD = 7,01$) oraz dla drugiego pomiaru – altruizm po torowaniu ($M = 21,92$; $SD = 5,92$). W przypadku grupy eksperymentalnej dla pierwszego pomiaru – altruizm przed torowaniem – średnia arytmetyczna poziomu altruizmu i odchylenie standardowe wynoszą ($M = 28,9$; $SD = 5,98$) oraz dla drugiego pomiaru – altruizm po torowaniu ($M = 18,39$; $SD = 6,35$).

W celu weryfikacji, czy istnieje różnica między pomiarem nr 1 (altruizm przed torowaniem) i pomiarem nr 2 (altruizm po torowaniu), postanowiono wykonać test dla prób zależnych. Zbadano, czy rozkłady badanych zmiennych są zbliżone do rozkładu Gaussa. Analiza kształtu rozkładu była weryfikowana przy pomocy testu Shapiro-Wilka i dla zmiennej *altruizm* dla grupy eksperymentalnej w pierwszym pomiarze wynosiła $W(18) = 0,918$; $p = 0,117$, dla grupy kontrolnej w pierwszym pomiarze wynosiła $W(27) = 0,985$; $p = 0,955$. W drugim pomiarze analiza kształtu rozkładu zmiennej *altruizm* dla grupy eksperymentalnej wynosiła $W(18) = 0,889$; $p = 0,037$, a dla grupy kontrolnej w drugim pomiarze: $W(27) = 0,970$; $p = 0,614$. Analiza zmienności rozkładu wykazała, że w drugim pomiarze w grupie eksperymentalnej, w której

³² Tamże, s. 121.

$p < 0,05$, rozkład zmiennej *altruizm* odstaje kształtem od rozkładu normalnego $W(18) = 0,889$; $p = 0,037$ i ma cechy rozkładu dodatnio skośnego (skośność = 1,122; błąd standardowy skośności = 0,536) oraz leptokurtycznego (kurtoza = 0,758; błąd standardowy kurtozy = 1,038). Rozkład jest asymetryczny prawostronnie, co oznacza, że w grupie eksperymentalnej w drugim pomiarze dominuje altruizm o natężeniu cechy mniejszym niż średni poziom altruizmu w tej grupie, tj. mniejszy niż $M = 18,39$. Te właściwości rozkładu zmiennej *altruizm* (w grupie eksperymentalnej w drugim pomiarze) wskazują na konieczność użycia do analiz statystycznych testu nieparametrycznego.

Dokonano porównania dwóch pomiarów poziomu altruizmu w grupie eksperymentalnej przy użyciu testu Wilcozona. Wynik pokazał istotną statystycznie różnicę między pomiarem pierwszym (altruizm przed torowaniem) – ($M = 28,9$; $SD = 5,98$) a pomiarem drugim (altruizm po torowaniu) – ($M = 18,38$; $SD = 6,35$); $Z = -2,989$; $p = 0,003$. Rangi ujemne uzyskały wyższe wartości średniej (średnia ranga = 10,27) niż rangi dodatnie (średnia ranga = 5,67). Doprowadziło to do wniosków, że poziom altruizmu w drugim pomiarze – po torowaniu – był niższy od poziomu altruizmu w pomiarze pierwszym – przed torowaniem. W pozostałych pomiarach rozkład próby nie różnił się istotnie statystycznie od rozkładu normalnego ($p > 0,05$). Oznacza to, że występuje mało wartości bardzo niskich i bardzo wysokich, a najwięcej jest wartości przeciętnych. W pozostałych pomiarach rozkład jest zatem rozkładem normalnym, dlatego do analiz statystycznych użyto testu parametrycznego.

Analiza testem t-Studenta dla prób zależnych wykazała, że średnia arytmetyczna pierwszego pomiaru altruizmu (przed torowaniem) w grupie kontrolnej $N = 27$; ($M = 30,77$; $SD = 7,01$) jest istotnie statystycznie wyższa niż średnia arytmetyczna drugiego pomiaru (film neutralny) w tej grupie $N = 27$; ($M = 21,92$; $SD = 5,92$), $t(26) = 4,206$; $p < 0,001$; d Cohena = 0,80.

Dyskusja

Celem badania było dotarcie do odpowiedzi na pytanie, czy obserwacja zachowań prospołecznych emitowanych podczas filmu krótkometrażowego powoduje wzrost oceny własnego altruizmu u studentów Uniwersytetu Wrocławskiego studiujących pracę socjalną na pierwszym roku.

Wyniki badań własnych nie potwierdziły hipotezy, która zakładała, że manipulacja bodźcami poprzedzającymi zachowania prospołeczne (torowanie za pomocą filmu o pomaganiu) spowoduje wzrost oceny własnego altruizmu, a więc większą skłonność do pomagania. Po aktywizowaniu idei altruizmu badani z grupy, w której zastosowano manipulację, niżej oceniali własną skłonność do pomagania od osób z grupy kontrolnej, w której puszczano film neutralny.

Należy również podkreślić, że w grupie kontrolnej w drugim pomiarze, czyli po emisji filmu neutralnego, zanotowano spadek skłonności do pomagania w stosunku do pomiaru pierwszego (bez emisji filmu).

Uzyskane wyniki w zakresie badanych skłonności dotyczących altruizmu nie odnajdują potwierdzenia w koncepcjach innych badaczy, zajmujących się zjawiskiem *primingu*³³. W eksperymencie Bargha zachowanie prospołeczne zostało zaktywizowane automatycznie i wpłynęło na proces percepcji osób badanych, w przypadku studentów nie zanotowano takiej zależności. Ponadto niski poziom altruizmu uzyskanego po torowaniu w grupie eksperymentalnej odbiega również od hipotezy empatii-altruizmu Charlesa Daniela Batsona, a więc nie potwierdza, że umiejętność stawiania się studenta w sytuacji innej osoby (historie w kwestionariuszu + torowanie) skłania do pomagania.

Problem zbadania skłonności do zachowań prospołecznych wynika z konieczności uwzględnienia wielu czynników, mających wpływ na decyzje o pomaganiu. Z oczywistych powodów (czas, dostęp do badanych) wyniki nie uwzględniają tych czynników, dlatego nie można się odnieść do tych, które należą do sytuacji społecznych, jak i tych, które wynikają z różnic indywidualnych. Ponadto w trakcie prowadzonych badań napotkano na szereg ograniczeń, które miały niewątpliwie wpływ na wyniki.

Dużym ograniczeniem prowadzonych badań była pandemia Covid-19, która skutecznie uniemożliwiła sposób prowadzenia eksperymentu w warunkach naturalnych. Manipulacja, którą zastosowano (torowanie za pomocą filmu o pomaganiu), nie była możliwa do weryfikacji, ponieważ badanie było prowadzone w formie elektronicznej. W tym przypadku manipulacja mogła spowodować efekt kontrastu, tj. studenci interpretowali swój poziom altruizmu w odniesieniu do manipulacji, co wpłynęło na zaniżenie własnej oceny zachowań prospołecznych. Sposób postrzegania i interpretowania rzeczywistości aktywowanej podczas prowadzonych badań być może wynika z osobistych potrzeb każdego badanego, a konkretnie stylu atrybucyjnego. Ludzie oceniając zjawiska, odwołują się do własnych doświadczeń, co zostało wielokrotnie udowodnione w badaniach naukowych³⁴. Można zatem założyć, że tak mogło się stać w przypadku badanych studentów.

Uzyskane wyniki należałoby również tłumaczyć teorią adaptacji, która zakłada, że powtarzające się zdarzenia przestają oddziaływać na jednostkę, a następuje adaptacja do warunków, na które jednostka jest wystawiona³⁵. Badani studenci w kwestionariuszu Śliwaka w każdym pytaniu decydowali o udzieleniu pomo-

³³ J.A. Bargh, *Automatyzmy dnia powszedniego...*, s. 209–256; zob. J. Trzebiński, M. Zięba, *Naracyjne rozumienie innego człowieka a jakość więzi społecznych...*, s. 143–160.

³⁴ E. Aronson, D.T. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna...*, s. 107.

³⁵ P. Brickman, D. Coates, R. Janoff-Bulman, *Lottery Winners and Accident Victims: Is Happiness Relative?*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1978, vol. 36, no. 8, s. 917–927.

cy lub odmowie. Wystawieni byli tym samym na historie, które były podobne w każdym kolejnym pytaniu, a które mogły mieć wpływ na ich adaptację. Jeśli ta teza byłaby słuszna, należałoby w badaniach uwzględnić czynniki przeciążenia psychologicznego, występujące często po wystawieniu na działanie bodźca (w przypadku studentów – sytuacje wymagające pomocy), prowadzące często do wypalenia zawodowego, na które szczególnie narażone są zawody pomocowe. Warto zaznaczyć, że zawód pracownika socjalnego jest narażony na sytuacje stresogenne, dlatego wymaga dużej odporności psychicznej oraz wypracowania adaptacyjnych strategii radzenia sobie z czynnikami stresowymi³⁶. W procesie kształcenia ważne byłoby wzmacnianie odporności psychicznej i uczenie sposobów rozładowywania napięcia w trudnych sytuacjach.

Czynnikiem zakłócającym mogło być również znudzenie studentów spowodowane rozbudowaną formą pytań (historii bohatera) zawartych w kwestionariuszu. Także wpływ na wyniki w badanej próbie może mieć nierówny dobór płciowy osób do grup oraz jednorodność grupy. Wynika to z faktu, że praca socjalna należy do profesji o wysokim stopniu sfeminizowania, a studenci kształceni są do profesjonalnego pomagania. W kolejnych badaniach ważne z punktu widzenia kontrolowania zmiennych zakłócających byłoby wyrównanie grup pod względem płciowym oraz liczebnym i sprawdzenie wpływu wzbudzonej podczas torowania tendencji na wzrost własnego altruizmu.

Według Śliwaka osoby przejawiające zachowania altruistyczne charakteryzują się silniejszą potrzebą aprobaty społecznej. Zdaniem badacza osoby te w porównaniu do niealtruistów charakteryzuje: niższy niepokój, niższy poziom zagrożenia i niższe napięcie emocjonalne. Ponadto u altruistów Śliwak stwierdził wyższą tolerancję znoszenia trudności, stresów i niepowodzeń. W konsekwencji takie osoby wykazują większą zdolność do przyjmowania postaw prospołecznych³⁷. Można więc również pogłębić badania o ocenę tolerancji stresu i trudności u przyszłych pracowników socjalnych.

Ciekawym rozwiązaniem byłoby zastosowanie triangulacji metod (np. kwestionariusz osobowości, wywiady jakościowe), które mogłyby dostarczyć pogłębionych informacji na temat zachowań prospołecznych u osób badanych. Miałoby to niewątpliwie wpływ na charakter aplikacyjny badań i jego zastosowanie w kształceniu studentów pracy socjalnej. Zawód pracownika socjalnego należy do tzw. zawodów pomocowych, czyli grupy zawodów związanych z pomaganiem. Ramy funkcjonowania pracownika socjalnego są wyznaczone przez społecznie konstruowane i akceptowane wartości, wykształcenie, kodeks etyczny. Poza wymienionymi elementami istotne są predyspozycje osobowościowe, takie jak

³⁶ T. Zbyrad, *Uwarunkowania wypalenia zawodowego pracowników socjalnych*, „Praca Socjalna” 2006, nr 1, s. 3–26.

³⁷ J. Śliwak, *Osobowość altruistyczna*, Wyd. RW KUL, Lublin 2001, s. 223–225.

np.: otwartość, chęć udzielenia pomocy, troskliwość, wrażliwość, akceptacja, zrozumienie³⁸. Wymienione cechy sprowadzają się do konkluzji, że przygotowanie do praktyki zawodowej wymaga zrozumienia natury ludzkiej i potrzeb społecznych. Zrozumienie tych potrzeb wymaga z kolei empatii, która skłania do zachowań altruistycznych, wychodzących poza obszar zawodowych kompetencji. Pomimo stwierdzonych ograniczeń, wnioski płynące z przedstawionych tu badań można wykorzystać jako badania wstępne, stanowiące punkt wyjścia dla dalszych wielowymiarowych analiz.

Bibliografia

- Amato P.R., *Helping Behavior in Urban and Rural Environments: Field Studies Based on a Taxonomic Organization of Helping Episodes*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1983, vol. 45, no. 3, s. 571–586.
- Aronson E., Wilson D.T., Akert R.M., *Psychologia społeczna*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2006.
- Bargh J.A., *Automatyzmy dnia powszedniego*, „Czasopismo Psychologiczne” 1999, t. 5, nr 3, s. 209–256.
- Batson C.D., Lishner A.D., Stocks E.L., *The Empathy–Altruism Hypothesis*, Oxford Handbooks Online. Oxford University Press (2014), DOI: 10.1093/oxfordhb/9780195399813.013.023.
- Brickman P., Coates D., Janoff-Bulman R., *Lottery Winners and Accident Victims: Is Happiness Relative?*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1978, vol. 36, no. 8, s. 917–927.
- Cialdini R., *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002.
- Darley J.M., Batson C.D., „From Jerusalem to Jericho”: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior, "Journal of Personality and Social Psychology" 1973, vol. 27, no. 1, s. 100–108.
- DuBois B., Miley K.K., *Praca socjalna. Zawód, który dodaje siłę*, tłum. K. Czekaj, Wyd. Śląsk, Katowice 1999.
- Karyłowski J., *O dwóch typach altruizmu*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1982.
- Kaźmierczak T., Łuczyńska M., *Wprowadzenie do pomocy społecznej*, Wyd. Śląsk, Katowice 1998.
- Piliavin J.M., Rodin J., Piliavin J.A., *Good Samaritanism: An Underground Phenomenon?*, "Journal of Personality and Social Psychology" 1969, vol. 4, no. 13, s. 289–299.
- Rushton J.P., *Genetic Similarity, Human Altruism, and Group Selection*, "Behavioral and Brain Sciences" 1989, vol. 12, no. 3, s. 503–559.
- Strelau J., Doliński D., *Psychologia akademicka. Podręcznik*, Wyd. GWP, Gdańsk 2016.
- Śliwak J., *Osobowość altruistyczna*, Wyd. KUL, Lublin 2001.
- Śliwak J., *Společne i sytuacyjne uwarunkowania zachowań altruistycznych. Przegląd badań*, „Roczniki Psychologiczne”, t. 3, 2000, s. 35–47.
- Śliwak J., *Altruizm i jego pomiar. Kwestionariusz A-N*, „Roczniki Psychologiczne” t. 8, 2005, nr 1, s. 121–144.
- Trzebiński J., Antczak E., *Narrative mode in impression formation*, "Psychology of Language and Communication" 2007, vol. 11, no. 2, s. 21–35.
- Trzebiński J., Zięba M., *Narracyjne rozumienie innego człowieka a jakość więzi społecznych*, „Psychologia jakości życia” 2006, t. 5, nr 2, s. 143–160.
- Wojciszke B., *Psychologia społeczna*, Wyd. Scholar, Warszawa 2011.
- Zbyrad T., *Uwarunkowania wypalenia zawodowego pracowników socjalnych*, „Praca Socjalna” 2006, nr 1, s. 3–26.

³⁸ B. DuBois, K.K. Miley, *Praca socjalna. Zawód, który dodaje siłę*, tłum. K. Czekaj, Wyd. Śląsk, Katowice 1999, s. 33.

Recenzje

Zeszyty Naukowe KUL 66 (2023), nr 1 (261)

DOI: 10.31743/znkul.14915

ANDRZEJ TARCZYŃSKI

Rec.: Janusz Mariański, *Indywidualizacja religijna i moralna jako mega trend społeczno-kulturowy. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2021, s. 270.

Od początku istnienia socjologii jako odrębnej dyscypliny opis, interpretację oraz wyjaśnienie dokonującej się zmiany społecznej uznawano za jeden z jej głównych celów teoretycznych (obok analizy istniejących struktur społecznych i czynników zapewniających im trwałość oraz niezbędny stopień integracji). W literaturze socjologicznej co najmniej od trzech dekad dominują próby wyjaśnienia zmiany jakościowej, która dokonała się wraz z przekroczeniem ram typowego społeczeństwa przemysłowego, tzw. pierwszej nowoczesności, i wkroczeniem przez większość rozwiniętych społeczeństw w obszar ponowoczesnego, postindustrialnego ładu, tzw. późnej lub refleksyjnej nowoczesności. Choć ogólny sens i kierunek tego przejścia jest dość zgodnie opisywany przez różnych autorów, to jednak wykorzystuje się wiele różnorodnych kluczy interpretacyjnych i pochodnych od nich siatek pojęciowych. Obecnie można wyliczyć i zestawić przynajmniej dwa tuziny par określeń, które mają syntetycznie zdać sprawę z istoty dokonującego się przesunięcia od ładu nowoczesnego, będącego rezultatem modernizacji tradycji, do ładu ponowoczesnego, będącego następstwem modernizacji refleksyjnej. Fundamentalna zmiana, dotycząca każdej dziedziny życia społecznego, każdego sektora społecznej rzeczywistości, owocuje następstwami we wszystkich tych obszarach. Jednym z kluczowych pojęć, które mogą służyć oddaniu dokonujących się przekształceń jest strukturalny indywidualizm, a w rezultacie indywidualizacja traktowana jako megatrend społeczny i kulturowy. Wydaje się ona bardzo efektywną drogą ku objaśnieniu kondycji ponowoczesnego człowieka i świata, w którym on funkcjonuje. Janusz Mariański przy użyciu tego właśnie klucza interpretacyjnego, uznającego indywidualizację za podstawową metanarrację współczesności (s. 17), ukazuje w recenzowanej książce istotę przemian trzech uniwersalnych instytucji społecznych, czyli religii, moralności oraz rodziny.

Układ przedmiotowej publikacji jest przejrzysty i logiczny. Pierwszy rozdział został poświęcony omówieniu strukturalnego indywidualizmu w kontekście spo-

lęcznym i etycznym. Trzy kolejne rozdziały dotyczą przemian religii, moralności i rodziny pozostających pod wpływem wszechogarniającego prądu indywidualizacji. Autor próbuje odpowiedzieć na pytanie, co oznacza dla każdego z tych trzech „pól” konieczność funkcjonowania w sfragmentaryzowanym, spluralizowanym świecie, nieskorym do długofalowych przedsięwzięć i nastawionym na natychmiastową satysfakcję, przede wszystkim w wymiarze indywidualnym. Stałość, poczucie pewności, kontynuacja, regularność jako własności każdej instytucji zderzają się z ogólną orientacją ponowoczesnej kultury i organizowanego wokół niej społecznego świata, których istotą jawi się pluralizm, tymczasowość (wszelkie uznawane reguły i konwencje obowiązują jedynie „do odwołania”), zmienność, wielopostaciowość i wieloznaczność. Czy oznacza to kryzys, a nawet upadek religii, moralności i rodziny, czy też przybieranie przez nie nowych kształtów – przez „odkościelnienie”, postmodernistyczne przesunięcie wartości lub upowszechnienie się nowych „form życiowych” z trudem nieraz mieszczących się w zakresie pojęcia rodzina? Dziś zastępowanie dawnych, wydawałoby się trwale ugruntowanych w nauce instytucjonalnej nazw subdyscyplin, jak „socjologia rodziny” czy „socjologia religii” przez „socjologię form życiowych”, „socjologię życia rodzinnego i intymności” bądź „socjologię duchowości”, nie jest już dziwactwem językowym, lecz często przyjmowaną konwencją.

Rodzi się wiele szczegółowych pytań o kondycję religii i rodziny w świecie, gdyż zarówno religia, jak i rodzina tracą swój wymiar instytucjonalny, stając się jedynie opcją – w ponowoczesnym świecie, często nie najwygodniejszą, tym bardziej, że zasada przyjemności – jak zauważa autor – urasta do rangi kluczowej reguły w organizacji życia jednostkowego i zbiorowego (s. 56). Odnosnie do moralności zauważa się, że jej „środek ciężkości” zdaje się przesuwąć ze sfery społecznie umocowanych i sankcjonowanych reguł ku subiektywnym odczuciom jednostek, nieskorych do podległości nakazom, autorytetom czy do urzeczywistniania długofalowych zamierzeń i zobowiązań. W rezultacie we współczesnym świecie człowiek staje się raczej „producentem” niż adresatem norm moralnych (s. 218). Autor jest świadom różnych form ryzyka i zagrożeń, jakie rodzi analizowany trend – dążenie do samorealizacji i pragnienie autentyczności wyboru, jeśli staje się najwyższą normą i dominantą kultury, niejednokrotnie może prowadzić do absurdałnej dowolności (s. 50), natomiast zapominanie o fakcie bycia zależnym od innych i o odpowiedzialności za innych skutkuje postawami egocentrycznymi i egoistycznymi (s. 72).

W omawianej książce ważne i ciekawe są rozważania na temat możliwych następstw prawa do autonomii – traktowanego dziś jako oczywistość kulturowa – w ludzkich postawach i zachowaniach, które najczęściej oznaczają konsumpcjonizm, permissywizm czy narcystyczny indywidualizm wyrażający się w obojętności wobec wszystkiego z wyjątkiem własnej osoby (s. 59–61). Należy zgodzić się z autorem, gdy wyraża on obawy wobec możliwości życia na dłuż-

szą metę w świecie całkowitego rozchwiania i niedookreślenia, a także wobec tolerancji dla ogromnej mnogości indywidualnych wyborów i sposobów życia jako wystarczającej zasady stabilizacji i rozwoju życia społecznego w postmodernistycznym świecie (s. 68). Przywołane myśli korespondują z tymi, które wiele lat temu wyrażał Paweł Rybicki, gdy pisał o rzeczywistości społeczeństwa przyzwalającego (ang. *permissive society*), będącego wówczas w Polsce kwestią jeszcze „egzotyczną” i mało rozumianą:

Jest jednak wątpliwe, czy można zachować pełne zrozumienie działań drugih ludzi bez jakiegokolwiek łączności z nimi w czynnych postawach i dążeniach [...]. Bardziej prawdopodobne jest przypuszczenie, że zanik wspólnych dążeń w społeczności pociąga za sobą kurczenie się zasobu treści, które wszystkim są zrozumiałe i mogą stanowić podstawę stosunków społecznych (P. Rybicki, *Struktura społecznego świata*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 133).

Cztery dekady, jakie upłynęły od napisania tych słów, uczyniły je jeszcze bardziej aktualnymi, godnymi uwagi i przemyślenia.

W części rozważań dotyczących religii i przemian religijności Mariański zwraca uwagę na subiektywizację i estetyzację religii (s. 96–98) oraz na synkretyzm, który można uznać za istotny przejaw indywidualizacji, jednocześnie przyznając, że żadna z teorii socjologicznych nie sprawdza się w pełni w wyjaśnianiu przemian zachodzących we współczesnej religijności (s. 111). Teoria sekularyzacji, choć ugruntowana mocno w myśli i tradycji socjologicznej, nie jest w stanie przedstawić rozstrzygających wyjaśnień przemian religijności (s. 126). Autor nawiązuje również do swoistej kariery kategorii pojęciowej duchowości, wskazując, że z jednej strony jest ona przydatna w klimacie epoki zdominowanej przez imperatyw autonomii i tzw. wartości samorozwojowe, a z drugiej strony jest bardzo pojemna znaczeniowo, gdyż trudno określić, jakie zjawiska można zaliczyć w jej ramy, a jakie wyłączyć (s. 119).

Interpretując zmiany dokonujące się w moralności, autor wskazuje na permissywizm i relatywizm moralny jako cechy nowoczesnych społeczeństw, w których wartości i normy obowiązują tylko w pewnych aspektach życia, w dodatku warunkowo (s. 141). Jednocześnie można się zgodzić z autorem, gdy konkluduje, że jeżeli różne propozycje aksjologiczne są przedstawiane jako równorzędne, to jednostki nie mają wystarczającej motywacji do opowiedzenia się za którąś z nich (s. 145). Z drugiej strony, choć związki religii i moralności zostały w dużej mierze zakwestionowane, to za mało prawdopodobny uznaje się scenariusz pełnej autonomizacji wartości i norm moralnych oraz pełnej ich separacji od religii (s. 149).

Jednym z najciekawszych fragmentów omawianego studium wydaje się paragraf trzeci rozdziału „Moralność relatywistyczna w kontekście strukturalnego indywidualizmu”, który oparty jest na diagnozie Petera L. Bergera: głównym

następstwem pluralizmu i indywidualizmu społeczeństw nowoczesnych są relatywizm i fundamentalizm jako dwie odmienne odpowiedzi rodzące się na tym samym społecznym gruncie. Berger uważał obie te postawy za skrajne, optując za stanowiskiem pośrednim, które „docenia zasady moralne, ale uznaje wątpliwości w kwestii ich praktycznego stosowania” (s. 159). Mariański – nie bez racji – konstatuje, że ta propozycja, wymagająca moralnego heroizmu od każdej jednostki, nie wydaje się przekonująca w wymiarze powszechnym jako wskazanie dla „zwykłych ludzi”, a ponadto nie jest możliwa do przyjęcia z punktu widzenia doktryny Kościoła katolickiego (tamże).

Ostatni, czwarty rozdział jest poświęcony konsekwencjom trendu indywidualizacji dla rodziny i jej funkcjonowania, czyli przejściu od rodziny rozumianej jako instytucja do rodziny ujmowanej jako związek emocjonalny i przesunięciu się rodziny ze sfery publicznej do prywatności (s. 189). Socjologowie już wielokrotnie stwierdzili, że przemiany w moralności w sferze życia małżeńsko-rodzinnego zwykle można traktować jako niezwykle czuły detektor zmian dokonujących się w moralności ujmowanej ogólnie. Tym bardziej uwidacznia się to wobec wskazanej przez autora dekompozycji moralności religijnej (s. 173).

Omawiana pozycja jawi się jako ciekawe i poznawczo doniosłe studium zdające sprawę z dokonujących się przemian na trzech obszarach życia społecznego, a także za głos w dyskusji nad możliwymi dalszymi scenariuszami ogólnospołecznej zmiany. Książka ma charakter diagnozy przeprowadzanej na ogólniejszym poziomie analizy socjologicznej, w związku z tym nie jest nasycona wieloma wynikami badań o charakterze kwantytatywnym. Trzeba zauważyć, że Mariański podejmował te zagadnienia wielokrotnie w innych publikacjach, bazujących na danych empirycznych (np. *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014). W tym miejscu wypada dodać, że autor zamieszcza specjalną notę bibliograficzną zawierającą zestawienie ponad dwudziestu publikacji, w których podejmował te wątki tematyczne. Natomiast bibliografia samej książki jest niezwykle bogata i obejmuje blisko czterysta pozycji. Czytelnik otrzymuje zatem wartościowy tekst dotyczący zmiany w skali makrosocjologicznej, choć wyraźnie odniesionej do wspomnianych wyżej obszarów życia społecznego. Należy przy tym zaakcentować, że studium unika ryzykownych tez, na mocy których doświadczana zmiana byłaby traktowana jako dochodzenie do znanego z góry punktu docelowego, lecz raczej jako ciągłe przystosowanie się do nowych sytuacji i próba sprostania nowym wyzwaniom. Polimorficzność i płynność obecna na różnych polach rzeczywistości społecznej w połączeniu z naciskiem na autentyczność wyborów i urzeczywistnienia samo-realizacji jako aksjologicznej dominanty ponowoczesnego społeczeństwa czyni aktualnym pytanie o granice i podstawę konsensusu. Od socjologii, podobnie jak i w stosownej mierze od innych nauk, oczekuje się wszak nie tyle gotowych odpowiedzi, ile trafnego stawiania pytań, które stają się rzeczywistym kluczem do objaśniania badanej rzeczywistości.

JANUSZ MARIAŃSKI

Rec.: Marta Bożewicz, *Nowy język badań sondażowych nad religijnością. Analizy i próby*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2022, s. 280.

Badania socjologiczne nad religijnością w Polsce wymagają – więcej niż dotychczas – wsparcia metodologicznego, które wniosłoby większą precyzję i rzetelność w stosowanych narzędziach badawczych. Nawet w tak renomowanych ośrodkach badania opinii społecznej jak CBOS, zdarzają się pewne niedokładności i brak precyzji. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku w pytaniu dotyczącym autoidentyfikacji praktyk religijnych stosowano następującą kafeiterię odpowiedzi: *kilka razy w tygodniu, raz w tygodniu, kilka razy w roku, w ogóle nie uczestniczy*. Nie bez oporów, żeby nie utracić możliwości porównań, zgodzono się w końcu na modyfikację tej kafeiterii. Także stosowana dotychczas kafeiteria odpowiedzi na pytanie o autoidentyfikację religijną nie jest w pełni zadowalająca.

Problem rzetelnych i trafnych narzędzi badawczych dotyczy wszystkich ośrodków i instytucji badawczych. Ze swoich skromnych doświadczeń badawczych wiem, że nawet wstawienie jednego słowa do kwestionariusza ankiety może zmienić wypowiedzi części respondentów. W latach siedemdziesiątych XX wieku stwierdziłem, że w środowisku wiejskim zmiana pytania „Czy wierzysz w piekło?” na pytanie „Czy wierzysz w istnienie piekła?” prowadziła do wzrostu odsetka odpowiedzi pozytywnych. We wszystkich badaniach socjologicznych i sondażowych w Polsce ustala się wyniki dotyczące wiary w reinkarnację na poziomie około 20%, co jest przecież zwykłym artefaktem.

Ze szczególną aprobatą należy potraktować każde badanie empiryczne mające na celu poprawę stosowanych przez socjologów religii narzędzi badawczych. Myślę tu m.in. o opracowaniu *Metoda i znaczenie. Problematyka rozumienia w badaniach sondażowych*, poświęconym także temu, co znaczy „wierzyć” we współczesnej Polsce. Te opracowanie z 2012 roku pod redakcją prof. Mirosławy Grabowskiej ukazało się jako druk wewnętrzny CBOS w nakładzie 50 egzemplarzy i jest trudno dostępne. Książka Marty Bożewicz pt. *Nowy język badań sondażowych nad religijnością. Analizy i próby*, zredagowana i nieco rozszerzona w oparciu o pracę doktorską (*Sondaże religijności Polaków*:

kognitywne i eksperymentalne testy nowych pytań), przygotowaną w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, która została obroniona w 2018 roku. Proponowałem już wtedy publikację tej pracy, by stała się ona łatwo dostępna dla wszystkich zainteresowanych obiektywnym i rzetelnym prowadzeniem badań nad polską religijnością.

Książka Marty Bożewicz składa się z trzynastu rozdziałów zgrupowanych w trzech częściach: część I – *Metodologia badań nad religijnością – przegląd literatury przedmiotu*; część II – *Badania kognitywne nad sondażami religijności*; część III – *Elaboracja, test i demonstracja nowej metodologii*. Opracowanie rozpoczyna się wyłożeniem zamysłu teoretycznego i przeglądem dotychczasowych badań nad religijnością, następnie została przedstawiona konceptualizacja i operacjonalizacja pytań w ramach wywiadów kognitywnych oraz wyniki sondażu zrealizowanego na ogólnopolskiej próbie losowej. Całość rozważań zamyka wypracowana typologia religijności na podstawie wybranych pytań z kwestionariusza ankiety oraz demonstracja nowej metodologii w badaniach nad religijnością.

W rozdziałach empirycznych Autorka przeanalizowała najpierw potoczne kategorie służące opisywaniu doświadczenia z pola wiary w tym sensie, że wybrane pytania z kwestionariuszy ankiet stosowane przez badaczy społecznych do zbierania danych o religijności Polaków zostały poddane badaniom kognitywnym z przedstawicielami różnych grup społecznych, o różnych orientacjach światopoglądowych, dla ustalenia rozumienia treści pytań i dochodzenia do udzielania odpowiedzi przez respondentów. Następnie Marta Bożewicz, w oparciu o zebrane doświadczenia dotyczące kategorii, którymi posługują się respondenci o różnych postawach wobec wiary, przełożyła na pytania kwestionariusza ankiety. Modyfikacje pytań kwestionariuszowych odbywały się także po konsultacjach z innymi badaczami społecznymi, a nawet z teologami. Tak przygotowane narzędzie badawcze zostało wykorzystane w ogólnopolskim sondażu CBOS (dwukrotnie), co pozwoliło na dalsze korektury w ramach nowej, eksperymentalnej metodologii.

Doświadczenie z wywiadów kognitywnych pozwoliło Autorce na zmodyfikowanie kilku pytań dotyczących religijności, pytań stosowanych już od wielu lat w sposób niemal automatyczny. Są to: wiara w kontekście wskazań Kościoła, autodeklaracje wiary, uczęszczanie na spotkania wspólnoty, grupy modlitwnej lub ruchu religijnego, znaczenie Boga w życiu ludzkim, postrzeganie Kościoła, charakterystyka wiary (s. 176–195). Wypracowane w toku wywiadów kognitywnych pytania dotyczące religijności zostały następnie przetestowane w sondażu zrealizowanym przez CBOS w 2016 roku.

Warto podkreślić wyraźną ostrożność, nawet niekiedy delikatność, w ocenie dotychczasowych narzędzi badawczych stosowanych w socjologii religii. Autorka formułowała bardzo stonowane oceny: „nie jest wolne od wad”; „wymaga

doprecyzowania”; „kafeteria pytania nastrocza badanym trudności”; „razi rozmówców”; „przywiązanie do tradycji religijnej jest bardzo różnie rozumiane”. Pozytywnie należy ocenić intencje Autorki, że nie chciała tworzyć całkowicie nowych pytań bardzo odległych od pytań dotychczasowych, ale je udoskonalać poprzez analizę języka badanych i sposobu rozumienia przez nich pojęć religijnych. Ta swoista semantyka empiryczna przyniosła bardzo dobre wyniki.

Marta Bożewicz wykonała bardzo ważną pracę metodologiczną, dokonała swoistego „przebudzenia z letargu” socjologów religii, którzy niekiedy zbyt rutynowo i automatycznie stosują tradycyjnie utrwalone w praktyce badawczej kwestionariusze do badania religijności. Odwołanie się do języka, pojęć i rozumienia treści wiary zarówno z pozycji ludzi wierzących, jak i niewierzących, stworzyło bardzo interesującą perspektywę badawczą w recenzowanej książce. Szkoda tylko, że finalna wersja nowego bloku pytań składa się tylko z sześciu pozycji, które dotyczą jednak fundamentalnych przejawów religijności i wynikają z analizy naturalnego języka mówienia o wierze.

Z pewnością nie dopracujemy się w pełni precyzyjnych narzędzi badawczych, w których nie będzie sformułowań wątpliwych czy częściowo tylko precyzyjnych, ale postulat doskonalenia narzędzi badawczych jest wciąż aktualny, nawet jeżeli pociągałoby to za sobą – w niektórych przypadkach – rezygnację z możliwości kontynuacji badania trendów rozwojowych. Wciąż musimy opracowywać narzędzia i techniki usprawniające proces badawczy. Opiniowana książka o kognitywnych i eksperymentalnych testach nowych pytań jest ważnym wkładem w metodologię badań społecznych nad religijnością, by były one bardziej trafne i rzetelne. Problem jest nowy i oryginalnie rozwiązany.

Całość rozważań opartych na wywiadach kognitywnych i eksperymentalnych testach nowych pytań zamyka typologia religijności Polaków. Oparta jest ona na dwóch pytaniach, z których jedno jest charakterystyką wiary badanego, a drugie dotyczy praktykowania wiary z wewnętrznej potrzeby, a nie ze względów społecznych. Pomijając szczegółową prezentację tej typologii, można ogólnie powiedzieć, że jest ona na tyle prosta, że mogłaby być stosowana nie tylko przez socjologów religii, ale i przez badaczy z innych subdyscyplin socjologicznych, którzy chcieliby traktować religijność jako zmienną niezależną w swoich badaniach nad pracą, rodziną, polityką, kulturą, moralnością itp. Gdyby badacze religijności, przede wszystkim socjologowie religii, zechcieli skorzystać z propozycji metodologicznych Autorki, moglibyśmy w przyszłości lepiej określać stan i dynamikę rozwojową religijności w naszym kraju.

W świetle szczegółowych analiz statystycznych można zgodzić się z tezą Autorki, że nowo wypracowane narzędzie jest równie trafne, a nawet lepiej spełniające funkcję predykcyjną, dzięki temu stanowi wkład w dyscyplinę i może być wykorzystywane przez badaczy rozmaitych zagadnień jako rzetelny wskaźnik religijności. Pozostaje tylko kwestia, jak zachęcić socjologów empi-

ryków do proponowanych przez Autorkę rozwiązań, opartych na wywiadach kognitywnych, zapewniających większą i bardziej gruntowną obecność badacza w obszarze życia religijnego Polaków? Warto dodać, że zrealizowany w 2022 roku, po trwającej dwa lata pandemii COVID-19, sondaż CBOS pokazał, że sformułowany przez Martę Bożewicz blok pytań dotyczących religijności oraz powstała w jego oparciu typologia są świetnymi narzędziami do pomiaru przemian religijności Polaków.

W odniesieniu do recenzowanej książki pragnę jeszcze raz podkreślić, że nikt do tej pory w Polsce nie dokonał tak dogłębnej analizy języka kwestionariuszowego dotyczącego religijności w świetle wywiadów kognitywnych oraz badań ogólnopolskich weryfikujących te ustalenia. Można zgodzić się w pełni z oceną Autorki, że nowatorskość podejścia przyjętego w pracy polega na tym, że wykorzystując dotychczasową wiedzę (a szczególnie metodologię i wyniki badań) projekt „wychodzi od dołu”. To znaczy, poczynając od dogłębnego rozpoznania sposobów rozumienia własnej religijności i wiary, eksploruje pojęcia i interpretacje badanych. Centralnym jego punktem jest aktywność w testowaniu języka. Następnie definiuje kluczowe kategorie i dąży do przeanalizowania tego, co badani rozumieją przez pojęcia, pytania i udzielone odpowiedzi. W efekcie tego podejścia zaproponowana została nowa metodologia badania religijności, w której język pytań do respondenta jest maksymalnie zbliżony do naturalnego. Posłużenie się tym narzędziem pozwala na rzetelny opis religijności Polaków wraz z typologią oraz wyjaśnieniem, co charakteryzuje poszczególne rodzaje religijności.

W zakończeniu swojej pracy Marta Bożewicz napisała: „Może się wydawać, że praca ta ma charakter techniczny – wypracowano w niej narzędzie badawcze i spełniło ono swą funkcję. Metodologia to jednak nie tylko technika. Ponieważ do tej pory tak dokładnie nie przyglądano się kwestionariuszowemu językowi dotyczącemu religijności i nie podejmowano badań kognitywnych tego obszaru, publikacja ta stanowi demonstrację nowych możliwości formułowania bardziej trafnych i rzetelnych pytań sondażowych. W pracy tej metodologia badań socjologicznych w szczególności, niemal intymny sposób połączyła się z socjologią religii” (s. 259).

SPIS TREŚCI (CONTENTS)

Zeszyty Naukowe KUL 66 (2023), nr 1 (261)

ARTYKUŁY (ARTICLES)

Celebryci w strukturze społecznej

Celebrities in Social Structure

Henryk Domański 5–23

Wartość natury kreowana na nagrodzonych fotografiach

World Press Photo w II dekadzie XXI wieku. Analiza socjologiczna

The Value of the Nature as Constructed in World Press Photos Awarded
in the 2010s: A Sociological Analysis

Mariola Błazej 25–48

Doświadczenie religijne jako subiektywne przeżywanie *sacrum* w teoretycznych i empirycznych odsłonach

Religious Experience as a Subjective Experience
of the *Sacred* in Theoretical and Empirical Explorations

Sławomir H. Zaręba, Maciej Gawlak 49–68

Od „homologacyjnej jednolitości” religii ku waloryzacji różnorodności jej wyrazu. Próba rekonstrukcji myśli papieża Franciszka

From “Homologation Uniformity” of Religion to the Valorisation
of the Diversity of Its Expression: An Attempt to Reconstruct
the Thought of Pope Francis

Paweł Prüfer 69–82

Wiara w dogmaty maryjne dorosłych katolików w Polsce na przełomie XX I XXI wieku. Na podstawie badań socjologicznych Belief in the Marian Dogmas of Adult Catholics in Poland at the Turn of the 20 th and 21 st Centuries: A Study on Sociological Research	
<i>Józef Baniak</i>	83–106

Społeczna i poznawcza tożsamość socjologii medycyny w ujęciu Eliota Freidsona Social and Cognitive Identity of the Sociology of Medicine as Depicted by Eliot Freidson	
<i>Włodzimierz Piątkowski, Patrycja Zalewska-Blechar</i>	107–124

Zachowania społeczne studentów pracy socjalnej Uniwersytetu Wrocławskiego Pro-social Behavior of Social Work Students at the University of Wrocław	
<i>Monika Wiktorowicz-Sosnowska</i>	125–139

RECENZJE (REVIEWS)

Rec.: Janusz Mariański, <i>Indywidualizacja religijna i moralna jako megatrend społeczno-kulturowy. Studium socjologiczne</i> , Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2021, s. 270.	
<i>Andrzej Tarczyński</i>	141–144

Rec.: Marta Bożewicz, <i>Nowy język badań sondażowych nad religijnością. Analizy i próby</i> , Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2022, s. 280.	
<i>Janusz Mariański</i>	145–148

