

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 Sułek, 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, prof. KUL, 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 Gruchoła, prof. KUL, 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

Agata Tkaczyk



Zeszyty **2024**
Naukowe
Katolickiego
Uniwersytetu
Lubelskiego
Jana Pawła II
Kwartalnik

OPRACOWANIE REDAKCYJNE
Paula Ulidowska

OPRACOWANIE KOMPUTEROWE
Jarosław Bielecki

PROJEKT OKŁADKI
Dorota Woźniak

e-ISSN 2543-9715

ADRES REDAKCJI

Zeszyty Naukowe KUL
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
tel.: 0048 81 454 53 40
e-mail: znkul@kul.pl
<https://czasopisma.kul.pl/znkul>

WYDAWNICTWO KUL

ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin
tel.: 0048 81 454 56 78
e-mail: wydawnictwo@kul.pl
<https://wydawnictwo.kul.pl>

Artykuły

Zeszyty Naukowe KUL 67 (2024), nr 1 (265)

DOI: 10.31743/znkul.16983

JANUSZ MARIAŃSKI*

Księdza Profesora Jana Szymczyka narracja socjologiczna o wartościach

Professor Jan Szymczyk's
Sociological Narrative on Values

Abstrakt

Ksiądz Jan Szymczyk prowadził swoje badania nad życiem społecznym z perspektywy socjologiczno-aksjologicznej. Idąc tropem jego rozważań, spróbujemy od strony teoretycznej zaprezentować jego socjologiczne rozumienie wartości, przedstawić teoretyczne aspekty modelu badawczego orientacji wartościujących oraz w skrócie zarysować koncepcję transformacji wartości w społeczeństwie polskim. Wartości rozumie się jako duchowe, moralne przekonania podstawowe, kierujące postawami i wzorami zachowań jednostek. Jeżeli zmieniają się wartości, zmieniają się również zależne od nich postawy i wzory zachowań. Wartości mają charakter bardziej ogólnych i trwałych orientacji, określających perspektywę życia codziennego, jego sens i znaczenie, a także wyznaczają pośrednio normy określające konkretne działania. Wartości pojmowane jako cele działań funkcjonują w świadomości jednostek, są uruchamiane i aktualizowane w określonych kontekstach i sytuacjach, kiedy pojawiają się odpowiednie racje, motywacje czy wyzwania. Odgrywają one szczególną rolę w systemie przekonań każdej osoby. Coś jest wartością dla kogoś albo coś ma wartość dla kogoś. Ostatecznie wartość jest wynikiem relacji doznającego i aktywnego podmiotu wobec pewnych przedmiotów świata zewnętrznego.

Perspektywa aksjologiczna, którą przyjmuje ks. Jan Szymczyk, stanowi jedno z najbardziej istotnych pojęć badawczych, umożliwiających oglądy i konstruowanie obrazów konkretnych podmiotów i fenomenów życia społecznego. Zastosowanie (aplikacja) tej perspektywy sprawia, że badania socjologiczne prowadzone z punktu widzenia wartości (ich deklarowanie, a zwłaszcza uznawanie i internalizowanie), dostarczają wielu cennych informacji na temat jakości i kondycji różnych form i struktur życia publicznego. Akceptowany zbiór czy układ wartości niejednokrotnie przekłada się na afirmowany styl życia, mentalność oraz określoną tożsamość społeczną i strategię działań jednostek i różnych aktorów społecznych. Często zamierzeniem badacza nie jest bezpośrednia charakterystyka wartości jako wartości, ale raczej odkrywanie ich w sposobach myślenia o polityce, gospodarce, życiu publicznym, w kulturze, czyli przy okazji omawiania zasadniczych kwestii, stanowiących przedmiot teoretycznych analiz i badań socjologicznych.

* Ks. prof. dr hab. Janusz Mariański – Instytut Nauk Socjologicznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin, e-mail: januszm@kul.lublin.pl, ORCID: 0000-0002-0620-8000.



Perspektywa psychospołeczna czy relacjonistyczna, którą przyjmuje w swoich badaniach socjologicznych nad wartościami Jan Szymczyk, pozwala mu na relatywnie zintegrowany ogląd zróżnicowanych postaw, jakie podmioty (jednostki) zajmują wobec wartości. Wartości mogą być ujmowane jako istniejące w przedmiotach materialnych i niematerialnych (rozumienie przedmiotowe). Po drugie, utożsamia się je z działaniami, czyli związane są z samą relacją, jaka dokonuje się pomiędzy podmiotem a przedmiotem (rozumienie „pośrednie”). Po trzecie, kategorie aksjologiczne sytuują się w doświadczeniu człowieka (rozumienie podmiotowe).

Słowa kluczowe: wartości, taksonomia wartości, model badawczy orientacji wartościujących, wartości uznawane przez młodzież

Abstract

Father Jan Szymczyk researched social life from a sociological-axiological perspective. Following in the footsteps of his deliberations, we will try to present his sociological understanding of values from a theoretical standpoint, present the theoretical aspects of the values orientations research model and briefly outline the concept of value transformation in Polish society. In this regard, values are construed as spiritual and moral core beliefs that determine attitudes and behavioural patterns of individuals. If values change, so do the attitudes and behaviour patterns that depend on them. Values are more general and permanent orientations, defining the perspectives of everyday life and its meaning and significance and indirectly setting the norms that determine specific actions. Conceived as goals of action, values function in the consciousness of individuals and are activated and actualised in specific contexts and situations when appropriate reasons, motivations or challenges arise. They play a special role in each person's belief system. Indeed, something is always valuable or represents a value to someone. Ultimately, value results from the relation between the active, experiencing subject and certain objects of the external world.

The axiological perspective adopted by Fr. Jan Szymczyk constitutes one of the most essential research concepts that make it possible to view and construct images of concrete subjects and phenomena of social life. Applying this perspective allows sociological research – conducted from the point of view of values (their declaration, and especially their recognition and internalisation) – to provide a lot of valuable information on the quality and condition of various forms and structures of public life. An accepted set or arrangement of values often translates into an affirmed lifestyle, mentality, a specific social identity and action strategy of individuals and various social actors. The researcher's intention is often not to directly characterise values as such but rather to reveal them in the ways of conceiving politics, the economy, public life and culture, i.e. when discussing the fundamental issues at the core of theoretical analyses and sociological research.

The psychosocial and relationalist perspectives that Jan Szymczyk adopts in his sociological research on values afford him a relatively integrated view of the diverse attitudes that subjects (individuals) hold towards values. First, values can be seen as existing in tangible and intangible objects (objective understanding). Second, they are identified with actions, i.e. they are related to the very relationship that exists between a subject and an object (“indirect” understanding). Third, axiological categories fall within human experience (subjective understanding).

Keywords: values, taxonomy of values, research model of value orientations, values recognised by youth

Wartości w potocznym rozumieniu obejmują wszystko to, co ludzie cenią, obdarzają estymą. Na terenie nauki są one przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin. Ta wielość ujęć kategorii aksjologicznych jest – być może – jedną z przyczyn utrudniających sformułowanie takiej ich definicji, która zadowoliliby wszystkich lub przynajmniej większość badaczy. W tej sytuacji wysiłek

pojęciowania wartości najlepiej jest ograniczyć do jednej płaszczyzny analiz, np. płaszczyzny socjologicznej. W socjologii system wartości ma swoje ugruntowane miejsce zarówno w rozważaniach teoretycznych, jak i w badaniach empirycznych. Stąd coraz częściej podkreśla się, że perspektywa aksjologiczna stanowi w socjologii jedną z koncepcji badań nad życiem społecznym, świadomością, postawami jednostek względem określonych obiektów¹.

Ksiądz Jan Szymczyk prowadził swoje badania nad życiem społecznym z perspektywy socjologiczno-aksjologicznej. Idąc tropem jego rozważań, spróbujemy od strony teoretycznej zaprezentować jego socjologiczne rozumienie wartości, przedstawić teoretyczne aspekty modelu badawczego orientacji wartościujących oraz w skrócie zarysować koncepcję transformacji wartości w społeczeństwie polskim². Wartości rozumie się jako duchowe, moralne przekonania podstawowe, kierujące postawami i wzorami zachowań jednostek. Jeżeli zmieniają się wartości, zmieniają się również zależne od nich postawy i wzory zachowań. Wartości mają charakter bardziej ogólnych i trwałych orientacji, określających perspektywy życia codziennego, jego sens i znaczenie, a także wyznaczają pośrednio normy określające konkretne działania. Z orientacji na wartości można odczytać, co ludzie uznają za ważne, jak rozwiązują swoje problemy konfliktowe, na jakich drogach poszukują sensu życia, czy ten sens jest ugruntowany w ważnych wartościach, jak kierunkują swoje działania, jak kształtuje się ich kreatywność i partycypacja w życiu społecznym³.

Socjologiczne rozumienie wartości

W badaniach socjologicznych wartości są pojmowane najczęściej jako zwerbalizowany przedmiot celów i dążeń, stosunkowo łatwo obserwowalnych.

¹ J. Szymczyk, *Wartości a zachowania i działania społeczne*, w: *Segmenty aktywności społecznej a wartości. Idee i praktyka*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 9.

² Zob. *W kręgu wartości. Pamięci Księdza Profesora Jana Szymczyka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2021, nr 1–2 (64), w szczególności: K. Motyka, *W służbie wartości. Ks. prof. Jan Szymczyk (1963–2020)*, s. 5–20; A. Jabłoński, *Jana Szymczyka rozumienie aksjologicznego wymiaru polskiej socjologii*, s. 37–54; Z. Zagała, *Ogrodnik w świecie demiurgów i barbarzyńców. O aksjologii posługi słowa ks. prof. Jana Szymczyka*, s. 107–119. Również M. Dobrogowska, M. Pabich, *Bibliografia publikacji ks. dr. hab. Jana Szymczyka, prof. KUL*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2021, nr 1–2 (64), s. 21–35, którą uzupełnić można o: J. Szymczyk, *Przedmowa*, w: J. Mariański, *Aforyzmy, myśli, sentencje i refleksje socjologiczne (Religia – Kościół – moralność – wartości – godność ludzka – sens życia)*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2020, s. 7–9 i J. Szymczyk, *Socjolog na ambonie [Refleksje nad Logosem]. Refleksje, homilie, rozważania, wywiady*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia Sandomierz, bmr [2023].

³ Tenże, *Przemiany wartości Polaków. Wybrane aspekty i tendencje*, w: *Społeczne i etyczne aspekty rozwoju społecznego*, red. W. Jedynek, J. Kinal, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2015, s. 7–34.

Funkcjonują one, jak i wszystkie wartości, w społeczeństwie jako pewne fakty i realizowane są w przestrzeni społecznej przez jednostki, które są ich podstawowymi i najważniejszymi nośnikami⁴. Wartości pojmowane jako cele działań odgrywają szczególną rolę w systemie przekonań każdej osoby. Coś jest wartością dla kogoś albo coś ma wartość dla kogoś. Ostatecznie wartość jest wynikiem relacji doznającego i aktywnego podmiotu wobec pewnych przedmiotów świata zewnętrznego⁵.

Wartości o normatywnym i powinnościowym charakterze pozwalają odróżnić rzeczy, stany rzeczy, zachowania słuszne od niesłusznych (tzw. wartości słusznościowo-powinnościowe). Wartości typu pragnieniowo-przyjemnościowego wskazują, jakie one są i jak są oceniane. Niezależnie od tego, czy wartości ujmować będziemy jako „przedmioty naszych dążeń”, czy jako „koncepcje tego, co godne pożądania”, „standardy orientacji” lub „kryteria tego, co powinno być przedmiotem pożądań”, cechą wyróżniającą podejście socjologiczne będzie umieszczanie uznawanych wartości w szerszym kontekście wpływów grup czy zbiorowości społecznych, a nawet społeczeństwa globalnego. W socjologicznej praktyce badawczej nie jest łatwo rozgraniczyć to, czego się pragnie, od tego, o czym się sądzi, że powinno się pragnąć. Socjologia nie mówi o wartościach prawdziwych, obiektywnych, właściwych, wiecznych. Mają one swoje odniesienia do kontekstu społeczno-kulturowego. W każdej grupie społecznej ludzie mają wyobrażenia o tym, co jest cenne, czegoś pragną lub unikają, o coś zabiegają⁶.

Ks. Jan Szymczyk pisał:

Wartości w sensie socjologicznym są zatem w pewnym zakresie społecznie usankcjonowane, charakterystyczne dla danej kultury, społeczności, niektóre z nich podlegają internalizacji przez jednostki i tym samym umożliwiają im dokonywanie wyborów, zajmowanie określonych postaw (stanowisk), ukierunkowują i wskazują cele, środki i motywacje dla ich działań, a także podtrzymują i wzmacniają ich aktywność w życiu społecznym⁷.

Wartości mają przede wszystkim podmiotowo-indywidualny charakter, gdyż to jednostka je odczuwa i uznaje, ale pełne ujęcie wartości wymaga jesz-

⁴ Tenże, *Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-aksjologicznej*, Wydawnictwo POLIHYMNIA, Lublin 2004, s. 7.

⁵ J. Szymczyk, *Socjologiczne rozumienie wartości w aspekcie relacjonistycznym*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2019, nr 3, s. 36.

⁶ J. Mariański, *Socjologia i moralność. Czym jest i dokąd zmierza socjologia moralności?*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2019, s. 203–231.

⁷ J. Szymczyk, *Przemiany wartości i więzi we współczesnym społeczeństwie polskim*, w: *Odpowiedzialność społeczna w innowacyjnej gospodarce*, red. P. Kawalec, A. Błachut, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 302.

cze odniesienia do różnego rodzaju społeczno-kulturowych uwarunkowań (aspekt przedmiotowy). Wartości mają swój podwójny fundament: są osadzone w podmiotowej rzeczywistości człowieka (np. w jego świadomości) oraz w pozapodmiotowo istniejących stanach rzeczy. Te ostatnie są obdarzane mianem wartości przez ludzkie doświadczenia, bo to ostatecznie człowiek dokonuje ich oceny⁸. Uwzględnienie społecznego kontekstu wartości stanowi specyfikę socjologicznego ujmowania kategorii aksjologicznych.

Zinternalizowane przez jednostki wartości tworzą swoistą hierarchię, pewien system. Za pomocą pojęcia systemu wartości jest określana struktura czy organizacja kategorii aksjologicznych na terenie socjologii.

System ten to układ kategorii poznawczych – służących człowiekowi do opisu i oceny świata – w którym pewne fakty, zjawiska, obiekty uważa on za szczególnie ważne dla siebie i innych. System odgrywa istotną rolę w strukturze osobowości jednostki, gdyż wyzwała określone emocje wobec otaczających ludzi i zjawisk; ma wpływ na kierunek i sposób zachowania w różnych sytuacjach życiowych. Stanowi jawny lub ukryty mechanizm działania człowieka. Nadaje jego zachowaniom i działaniom indywidualne piętno. Jest także pewnym schematem pojęciowym, konstruktem teoretycznym, który odzwierciedla organizację hierarchiczną (rangowe uporządkowanie) wszystkich wartości jednostki, choć uwzględnia również horyzontalny aspekt powiązań kategorii aksjologicznych między sobą nawzajem. Zatem system wartości to pewien zbiór wartości oraz określony typ powiązań między nimi (wszelkie związki i wzajemne zależności)⁹.

Można wskazać na trzy modelowe postacie powiązań między typami wartości: po pierwsze, powiązania wyłącznie pionowe (jest to wertykalny układ, w którym wartości znajdujące się wyżej w hierarchii dominują nad pozostałymi); po drugie, powiązania wyłącznie poziome (spójność tego układu gwarantują horyzontalne stosunki współrzędności istniejące między kategoriami aksjologicznymi); po trzecie, powiązania pionowe i poziome (na różnych poziomach tej hierarchii zlokalizowanych jest więcej niż jeden typ wartości, stąd istnieją między nimi stosunki równorzędności, ale także podporządkowania, czyli jedne z nich są bardziej cenione, a inne mniej istotne dla jednostki)¹⁰.

Wszystkie poziomy w uznanym systemie hierarchii czy „drabinie” wartości są – ze względu na integralne postrzeganie człowieka – potrzebne i ważne. Potrzebne są zatem wartości hedonistyczne, witalne, moralne i religijne. W warunkach zmian społecznych może nastąpić absolutyzacja któregoś ze szczebli tej „drabiny”. Absolutyzacja jakichś wartości sprawia, że pozostałe poziomy

⁸ Tenże, *Socjologiczne rozumienie wartości w aspekcie relacjonistycznym...*, s. 37–38.

⁹ Tamże, s. 40.

¹⁰ Tamże.

aksjologiczne nie są na swoim, tj. właściwym miejscu. Pojawia się w ten sposób u ludzi zachwiana wrażliwość aksjologiczna, są oni wrażliwi na pewnego typu wartości, nie dostrzegając innych lub je pomniejszając. Mają skłonność, by uznawać za jedyne lub najwyższe te wartości, na które są szczególnie uwrażliwieni. Tzw. totalizm aksjologiczny może przejawiać się w różnych formach, np. jako hedonizm, witalizm, intelektualizm, moralizm czy estetyzm¹¹.

Podstawową kwestią, jeśli chodzi o ujmowanie wartości z perspektywy relacjonistycznej, jest problem ontologicznego statusu wartości, a więc czym one są, jaki jest ich charakter i sposób istnienia, jaka jest ich zależność lub niezależność od świadomości ludzkiej i od subiektywnych ocen. Chodzi o to, czy wartości istnieją obiektywnie w konkretnych przedmiotach jako ich własności, czy też tkwią w człowieku i mają swoje źródło w jego zróżnicowanych dążeniach i potrzebach. Według koncepcji obiektywistycznych wartości są autonomiczne w stosunku do ocen, urzeczywistniają się w życiu ludzkim, ale są od człowieka niezależne (na przykład dobro, piękno, prawda, sprawiedliwość). Istnieją niezależnie od aprobaty jednostkowej, a nasze wyobrażenia i doznania emocjonalne nie mają dla nich mocy konstruktywnej. Wśród etyków istnieje tendencja do uznawania tylko jednej obiektywnej hierarchii wartości, której przyznaje się cechę prawdziwości. Samo jednak pojęcie wartości, a jeszcze bardziej obiektywna hierarchia wartości, nie są dostatecznie opracowane przez filozofów moralności.

Wartości mają dla jednych jednostek charakter obiektywny (istnieją w przedmiotach, obiektach), dla innych – subiektywny (istnieją tylko w umyśle oceniającego podmiotu). Wartością – w sensie przedmiotowym – jest pewien zewnętrzny obiekt, ku któremu kierują się potrzeby, postawy czy pożądania podmiotu. Przy czym wartością może być ów przedmiot w całości bądź tylko pewne jego cechy, czyli te, do których odnosi się aktywność podmiotu. Czasem też wartością nazywa się nie przedmiot (cały albo jego część), ale znaczenie czy istotność, jakie ów przedmiot (bądź jego część) ma dla podmiotu (np. sens chleba jako chleba dla głodnego). Mówi się więc, że coś jest wartością dla kogoś albo że coś ma wartość dla kogoś. Przedmioty są obdarzane mianem „wartości” przez ludzkie doświadczenie, gdyż to ostatecznie człowiek dokonuje ich oceny, rangowania. Z kolei ujęcia kategorii aksjologicznych od strony podmiotowej specyfikują się tym, że wartość jest „osadzona” w stanach świadomości, przeżyciach, osobowości człowieka; jest pewnym faktem psychicznym o charakterze emotywno-poznawczym (rola uczyć, rozumu w ich internalizacji); specyficznym typem przekonań (odnoszącym się m.in. do tego, jak się powinno lub nie powinno postępować). Podmiotem „nosicielem” danej

¹¹ J. Szymczyk, *Przemiany wartości i więzi we współczesnym społeczeństwie polskim...*, s. 307.

wartości czy systemu wartości może być jednostka (jako podmiot pierwszorzędny), grupa, kultura (w sensie kultury etnicznej czy narodowej), czy nawet cały gatunek ludzki¹².

Przedmioty (obiekty) są obdarzane mianem „wartości” przez podmiotowe doświadczenie, gdyż to właśnie człowiek dokonuje ich oceny, rangowania. Wartość jest więc wynikiem relacji doznającego i aktywnego podmiotu wobec pewnych przedmiotów (obiektów). Takie podejście ontologiczne do analizy świata wartości Jan Szymczyk nazywa perspektywą psychospołeczną, relacjonistyczną (relacjonalną) lub podmiotowo-przedmiotową. Jest ona swoistą próbą poszukiwania kompromisu między zwolennikami subiektywnego i obiektywnego statusu wartości. W perspektywie relacjonistycznej można kłaść większy nacisk na podmiotowy albo przedmiotowy aspekt wartości¹³.

Niezależnie od trwającego sporu aksjologicznego o naturę wartości socjolog podkreśla, że w życiu jednostek i grup społecznych funkcjonują różne wartości i hierarchie wartości. Socjolog może stwierdzić ich istnienie i działanie w życiu ludzkim, może wyjaśniać i interpretować zjawiska moralne w świetle tych hierarchii, nie może jednak wypowiadać się na temat ich natury, prawdziwości czy fałszywości. Nie należy do niego wypowiadanie ocen o charakterze etycznym. Jest to zadanie etyka, który dzięki współpracy z socjologiem będzie mógł oprzeć się na materiale faktycznym, rzetelnie informującym o rzeczywistości moralnej, a nie tylko na własnych intuicjach i przypuszczeniach¹⁴.

Istnieje wiele propozycji klasyfikacji kategorii aksjologicznych. Wyróżnia się wartości konkretne (osobiste) i ogólne (abstrakcyjne); wartości codzienne, podstawowe i ostateczne; wartości-cele (autoteliczne) i wartości-środki (instrumentalne); wartości materialne i postmaterialne; wartości codzienne i uroczyste; wartości deklarowane, uznawane i realizowane; wartości obowiązku i wartości samorozwoju; wartości pragnieniowo-przyjemnościowe (wartości życiowe) i wartości słusznościowo-powinnościowe (wartości normatywne); wartości indywidualne i społeczne; wartości partykularne i uniwersalne. Wartości odróżnia się od interesów.

Warto podkreślić za Janem Szymczykiem, że uwzględnienie podejścia badawczego łączącego optykę aksjologiczną z pragmatyczną (wartości i interesy) umożliwi socjologowi ujmowanie różnych więzi społecznych, integracji, ale także dystansów, antagonizmów i konfliktów.

¹² Tenże, *Wartości a zachowania i działania społeczne...*, s. 11–12; J. Mariański, *Socjologia moralności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 333–346.

¹³ J. Szymczyk, *Socjologiczne rozumienie wartości w aspekcie relacjonistycznym...*, s. 38.

¹⁴ J. Mariański, *Moralność w kontekście społecznym*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2014, s. 304–305.

W wielu przypadkach akceptowany zbiór czy system wartości przekłada się – w takiej, czy innej postaci – na afirmowany styl życia, mentalność oraz określoną tożsamość społeczną i strategię działania jednostek czy różnych aktorów społecznych. Sens istnienia i funkcjonowania tych różnych podmiotów polega właśnie na wytwarzaniu, poprzez ich działalność, zróżnicowanych form tożsamości zbiorowej lub na wzmacnianiu istniejących już identyfikacji oraz na kształtowaniu solidarności w ramach danych struktur społecznych: wokół kontestowanych, krytykowanych albo aprobowanych przez nie wartości, norm, interesów¹⁵.

Ks. Jan Szymczyk wyróżnia i omawia szerzej dwa zasadnicze rodzaje wartości, z których jeden dotyczy osoby ludzkiej (wartości codzienne i wartości ostateczne), a drugi – społeczeństwa (wartości podstawowe).

Wśród wartości osobowych nie wszystkie mają jednakowe znaczenie dla jednostki. I tak, jedno z nich – „wartości ostateczne” – pełnią doniosłą rolę w życiu człowieka, decydują o jego przekonaniach, światopoglądzie i wyznaczają, w jakim duchu i w jakim kierunku rozwiązywane będą jego poszczególne problemy życiowe; upewniają jednostkę w jej identyfikacji osobowej, dostarczają sensu działania i powodują integrację wewnętrzną. Stanowią klucz do zrozumienia układu, hierarchii wartości i zachowań osoby ludzkiej. Natomiast wartości zorientowane bardziej na płaszczyznę funkcjonowania jednostki w społeczeństwie określane są jako „wartości życia codziennego”; są bardziej zewnętrzne, społecznie zdeterminowane, dostarczają sensu społecznej identyfikacji i przynależności, pozwalają osobie lepiej przystosować się do świata zewnętrznego¹⁶.

Można przyjąć, że wartości odgrywają podwójną rolę: są rzeczywistą racją, motywacją podejmowania działań, stymulują do aktywności z nimi zgodnej i powstrzymują od zachowań im przeciwnych. Wartości mogą pełnić funkcję symboliczną, więziotwórczą czy legitymizacyjną w społecznościach. Z tej racji wymagają one internalizacji w procesie socjalizacji poszczególnych jednostek oraz instytucjonalizacji, co w konsekwencji łączy się z mechanizmami kontroli społecznej. Instytucjonalizacja jest jednym z ważniejszych procesów pozwalających regulować życie społeczne, wiąże się ze względnie stałymi formami aktywności, ze społecznymi powinnościami, z sankcjami.

Ważną w końcu kwestią jest relacja między wartościami i zachowaniami ludzi. Jeżeli nawet wartości pełnią istotną funkcję w relacji do zachowań, postaw czy uwarunkowań światopoglądowych, to jednak nie muszą one automatycznie

¹⁵ J. Szymczyk, *Wartości a zachowania i działania społeczne...*, s. 17.

¹⁶ Tenże, *Przemiany wartości i więzi we współczesnym społeczeństwie polskim...*, s. 304; W. Piwoński, *ABC katolickiej nauki społecznej, część 1 (Wprowadzenie, podstawy, kierunki)*, Wydawnictwo Diecezjalne, Pelplin 1993, s. 73–77.

determinować zaangażowania, partycypacji osób w życiu społecznym czy chęci podjęcia przez jednostki konkretnych działań.

Wartości bowiem to nie są gotowe instrumenty, które można w bezpośredni i racjonalny sposób użyć do osiągnięcia zamierzonych celów. Nie są one dane jednostkom jako gotowe wytyczne ich życia, nie narzucają im jakiegoś wyraźnie ustalonego, skonkretyzowanego planu życiowego ani nie wytyczają drogi do sukcesów w społeczeństwie. Są one przez jednostki odkrywane, rozpoznawane, przyswajane, w indywidualny sposób realizowane, internalizowane. Wartości pełnią podwójną rolę: stymulują do działania z nimi zgodnego i powstrzymują od działań przeciwnych. Otwierają i ukierunkowują na pewien „horyzont możliwości”, który może, ale nie musi, być wykorzystany przez aktorów. Nie ma prostej zależności między deklarowanym poparciem dla jakichś działań zbiorowych – z perspektywy określonych wartości – a wzięciem w nich faktycznego udziału. To ostatnie zależy bowiem od wielu innych jeszcze czynników, uwarunkowań, np. oceny istniejących możliwości (okoliczności sprzyjających) i rozmaitych ograniczeń, a także indywidualnych i grupowych interesów¹⁷.

Perspektywa aksjologiczna jest jednym z najbardziej istotnych podejść badawczych, umożliwiających opis i konstruowanie obrazów konkretnych podmiotów i fenomenów życia społecznego.

W socjologii ogląd fenomenów życia społecznego z perspektywy systemu wartości ma już swoje ugruntowane miejsce, zarówno w rozważaniach teoretycznych, jak i w badaniach. Stąd coraz częściej się podkreśla, że „podejście aksjologiczne” stanowi jedną z koncepcji badań nad życiem społecznym, świadomością, postawami jednostek względem określonych obiektów. Z uwagi na znaczący już dorobek w tej dziedzinie zachodzi potrzeba nie tylko jego usystematyzowania, które przynajmniej w jakiejś części zostało już dokonane, ale również refleksji nad miejscem tej perspektywy eksploracyjnej wśród innych teorii i tradycji badawczych zajmujących się życiem społecznym¹⁸.

Model badawczy orientacji wartościujących

Teoretyczny model badawczy orientacji wartościujących zawiera w sobie takie segmenty (elementy) składowe, jak: podstawowe rozumienie wartości, w tym także komponenty postawy: kognitywny, afektywny i behawioralny; ogląd rzeczywistości społecznej z perspektywy orientacji indywidualnej i republikań-

¹⁷ Tenże, *Przemiany wartości i więzi we współczesnym społeczeństwie polskim...*, s. 303.

¹⁸ Tenże, *Zamiast wprowadzenia. O Katedrze Socjologii Makrostruktur i Ruchów Społecznych*, w: *Wartości – interesy – struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2010, s. 7.

sko-konserwatywnej, kategorię wolności i równości, opcję materialistyczną i postmaterialistyczną, elementy kapitału społecznego (spajający i pomostowy), rodzaje zaufania (zagęszczone i rozproszone) oraz typologię orientacji życiowych. Model ten – zauważa Jan Szymczyk – nadaje się do aplikacji podczas przeprowadzania raczej badań jakościowych, przy wykorzystaniu wywiadu pogłębionego.

Celem modelu orientacji wartościujących jest próba uchwycenia relacji pomiędzy zmiennymi wzorcowymi a faktycznymi zachowaniami i działaniami jednostek czy przynajmniej ich deklaracji na temat określonych preferencji. Stąd główny problem poszukiwań badawczych zawiera się w pytaniu, jak przedstawia się system wartości działających podmiotów, tzn. jakimi wartościami kierują się, rozwiązując dylematy dotyczące podjęcia lub zaniechania określonych aktywności. Pomijając szczegółową prezentację całego modelu, zwrócimy uwagę na pierwszy i najważniejszy jego segment, którego istotę stanowi rudymenarne rozumienie wartości przez badanych. Chodzi tu o ich cele życiowe oraz o wartości-ideały czy typy idealne.

W badaniach rozumienia wartości poszukujemy odpowiedzi na pytanie, czym są dla badanych te wartości, co jest ich istotą, jakie czynniki miały wpływ na ich zaistnienie w życiu jednostek, jakie są ich osobiste motywacje, by je urzeczywistnić, oraz które z nich uznają (preferują) i w jaki sposób je internalizują (odczuwają i uznają). Przedmiotem poznania w sferze wartości można uczynić m.in. stan wiedzy potocznej badanych czy znajomość faktów na temat wartości w ogóle. Z tej racji na wartości kognitywne składają się: a) opis i diagnoza stanu, kondycji badanego obiektu czy aktora społecznego oraz postaw i zachowań innych jednostek, a także swojej własnej sytuacji życiowej; b) etiologia (wyjaśnianie), tj. postrzeganie przyczyn stanu, kondycji badanego obiektu czy podmiotu społecznego; c) prognoza dotycząca szans i barier rozwojowych badanego obiektu czy aktora społecznego, jak i własnej przyszłości jednostki¹⁹.

Z kategorią rozumienia czy stanem wiedzy odnoszącej się m.in. do faktów łączy się pytanie: Jak być powinno? Chodzi tu o określenie subiektywnych wartości-ideałów (typów idealnych) w odniesieniu do badanego realnego obiektu czy podmiotu społecznego, jak również faktycznej sytuacji życiowej jednostki.

Innymi słowy, chodzi nam tu o to, by uzyskać od zainteresowanych odpowiedzi na pytanie: jak wyobrażają sobie oni „idealne” urządzenie pewnych obiektów, funkcjonowanie podmiotów społecznych, czy własnego życia (jego aspektów) z perspektywy aksjologii? Zależy nam tu na wskazaniu przez nich oczekiwanych i pożądanых sposobów i form urządzania życia społecznego (państwowego, samorządowego, publicznego), jego aktorów (Kościołów, partii, organizacji ruchów społecznych itp.) oraz na uchwyceniu ideacyjnych

¹⁹ Tenże, *Wartości a zachowania i działania społeczne...*, s. 27–28.

i pożądaných przezeń stanów, pozycji uznawanych za optymalne dla nich. Owe typy idealne traktujemy jako kryteria wartościowania, oceny, porównywania z „ideałem” danych przedmiotów, aktorów społecznych, zdarzeń sytuacyjnych. Ale również na tej podstawie istnieje możliwość stwierdzenia ewentualnego stopnia odchylenia realnego obiektu czy podmiotu, będącego przedmiotem eksploracji, od owego typu idealnego. Za pomocą wartości-ideałów zatem jednostki oceniają, w jakim stopniu percypowany obraz rzeczywistości społecznej odpowiada ich potrzebom czy wyobrażeniom, oraz porównują pod tym względem poszczególne przedmioty między sobą. Podejście takie umożliwia uchwycenie stosunku danej osoby do rzeczywistości społecznej czy jej sektorów²⁰.

Rozumienie i wiedza na temat wartości-ideałów wiąże się z afektywnym komponentem postawy, na który składają się emocje i oceny (ewaluacje) podmiotu. Przejawiają się one w postaci pozytywnej (akceptującej czy nawet afirmującej) lub negującej, a nawet neutralnej, niesprecyzowanej czy dysonansowej postawy jednostki wobec takiego, czy innego obiektu. Emocje te i oceny wynikają z porównywania obrazu rzeczywistości społecznej, czyli tego „jak jest” z deklarowanymi wartościami-ideałów, a więc tego „jak być powinno”. Z perspektywy typów idealnych można na przykład oceniać aktualną rzeczywistość polityczną czy stan demokracji w danym państwie. Zestawiając percypowany obraz rzeczywistości społecznej („jak jest”) i deklarowane wartości-ideały („jak być powinno”), można określić tzw. kontrideały (wartości negatywne, antywartości), a więc obiekty, zdarzenia, wizje uznawane za niewłaściwe czy niechciane, zarówno w życiu społecznym, jak i jednostkowym²¹.

Model orientacji wartościującej Profesor Szymczyk rozbudowywał przez wiele lat i weryfikował go w badaniach empirycznych swoich magistrantów i doktorantów²². Niektóre wyniki z badań socjologicznych prowadzonych w Katedrze Makrostruktur i Ruchów Społecznych zostały opublikowane²³.

²⁰ Tamże, s. 28.

²¹ Tamże, s. 28–29.

²² Niepełny wykaz prac magisterskich i doktorskich przygotowanych pod kierunkiem ks. dra hab. Jana Szymczyka znajduje się w jego artykule *Zamiast wprowadzenia...*, s. 10–14.

²³ Przykładowo podaję kilka takich prac: M. Pabich, *Elementy kultury politycznej w świadomości częstochowskiej młodzieży ponadgimnazjalnej*, w: *Wartości – interesy – struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2010, s. 101–124; M. Bobrek, *Elementy systemu wartości działaczy podziemnej „Solidarności”*, w: *Wartości – interesy – struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2010, s. 223–238; J. Jung, *Przejawy aktywności społecznej lubelskich studentów*, w: *Wartości – interesy – struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2010, s. 125–138; J. Kubińska, *Socjologiczno-aksjologiczny wymiar aktywności sportowej na przykładzie fitness*, w: *Wartości – interesy – struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2010, s. 155–172; A. Kłoś, *Naczelne wartości uczestników wypraw wysokogórskich*, w: *Segmenty*

Transformacje wartości w społeczeństwie polskim

Od ponad trzech dekad społeczeństwo polskie doświadcza procesów transformacji w różnych dziedzinach życia społecznego. Ks. Jan Szymczyk pisał:

Przemiany te dotyczą także sfery aksjologicznej i świadomościowej. Wartości pojmowane jako cele działań funkcjonują w świadomości jednostek i są traktowane jako przekonania potencjalne, uruchamiane i aktualizowane w adekwatnych sytuacjach i kontekstach, kiedy pojawiają się odpowiednie racje, motywacje czy wyzwania. Zwłaszcza wartości naczelne (preferowane lub też uznawane za cele życiowe) odgrywają szczególną rolę w systemie przekonań każdej osoby. Wprawdzie pierwszorzędnymi podmiotami, „noscicielami” wartości są jednostki, to jednak kategorie aksjologiczne w socjologii ujmowane są w społecznym kontekście. Traktuje się je jako w pewnym zakresie społecznie usankcjonowane i charakterystyczne dla danej społeczności, kultury²⁴.

Badania socjologiczne wśród dorosłych Polaków i wśród młodzieży szkolnej w różnych środowiskach społecznych – które analizował Profesor – potwierdziły trwałą obecność orientacji na rodzinę.

W okresie transformacji systemowej te więzi rodzinne i przyjacielskie ciągle stanowią – mimo wszystko – wielką wartość dla Polaków. Poziom satysfakcji z życia rodzinnego i towarzyskiego jest nadal – jak wynika z różnych badań socjologicznych – wysoki i znów, jak wiele razy w przeszłości, grupy te pomagają przetrwać różne zmiany społeczne, „oswoić” się z nową rzeczywistością okresu transformacji. Rodzina stanowi dla nas podstawowe środowisko działania i samorealizacji, a satysfakcjonujące życie rodzinne staje się najważniejszą wartością i celem Polaków na początku XXI wieku²⁵.

aktywności społecznej a wartości. Idee i praktyka, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 267–284; M. Pabich, *Idea społeczeństwa obywatelskiego a aktywność społeczna częstochowskiej młodzieży ponadgimnazjalnej*, w: *Segmenty aktywności społecznej a wartości. Idee i praktyka*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 211–229; F. Pruszkowski, *Aspekty postaw politycznych lubelskiej młodzieży ponadgimnazjalnej*, w: *Segmenty aktywności społecznej a wartości. Idee i praktyka*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 231–243; J. Słoniewska, *Preferowane wartości członków organizacji AIESEC Lublin*, w: *Segmenty aktywności społecznej a wartości. Idee i praktyka*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 301–322; G.W. Wróblewski, *Walor dalekowschodnich sztuk walki w świadomości zawodników Lubelskiego Klubu Karate Tradycyjnego*, w: *Segmenty aktywności społecznej a wartości. Idee i praktyka*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 247–266; J.M. Zabielska, *Przestrzeń w mieście – jej wartość i znaczenie*, w: *Segmenty aktywności społecznej a wartości. Idee i praktyka*, red. Jan Szymczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 287–300.

²⁴ J. Szymczyk, *Socjologiczne rozumienie wartości w aspekcie relacjonistycznym...*, s. 36.

²⁵ Tenże, *Przemiany wartości Polaków. Wybrane aspekty i tendencje...*, s. 25–26.

Dorośli i młodzi Polacy przypisują rodzinie ważne znaczenie w swoim życiu, jest to jednak aprobata ogólna, która nie musi przekładać się na akceptację szczegółowych wartości i norm prorodzinnych. Może to także dotyczyć rodziny w kontekście innych wartości życiowych. W procesie przyspieszonej transformacji społeczeństwa polskiego sukces i kariera zawodowa stają się nową i poniekąd osobliwą wartością życiową młodych Polaków, do pewnego stopnia konkurującą z wartością rodziny. Sukces „tu i teraz” coraz wyraźniej jest artykułowany w dążeniach i celach życiowych młodzieży²⁶.

Profesor Jan Szymczyk bardzo dokładnie analizował w swoich artykułach i książkach wyniki z badań empirycznych nad wartościami uznawanymi przez Polaków. Do końca pierwszej dekady XXI wieku niewiele zmieniła się hierarchia wartości codziennych cenionych przez dorosłych Polaków, jednak niektóre z nich zyskały nieco na znaczeniu, inne trochę straciły. Rodzina i szczęście rodzinne oraz zdrowie jako wartości sytuowały się na szczycie tej hierarchii. Orientację na rodzinę można uznać za „oś systemu wartości” Polaków. Szczęście rodzinne jako podstawową wartość życia codziennego częściej deklarowały kobiety, osoby starsze, legitymujące się niższym stopniem wykształcenia, mieszkające na wsi lub w małych miastach, wierzące i regularnie praktykujące.

Autentyczne więzi rodzinne są dla wielu Polaków rodzajem obrony przed różnymi formami zmarginalizowania, wykluczenia, osamotnienia itp. oraz w ciągu ostatnich sześciu lat skala bliskich kontaktów w ramach rodziny nie zmieniła się znacząco. Więzy rodzinne w Polsce cechują się dużą siłą i stabilnością. Wpływa na to częstotliwość spotkań z bliskimi (utrzymująca się na wysokim poziomie) oraz skala zażyłych, przyjacielskich relacji między krewnymi. Również poziom satysfakcji z życia rodzinnego jest u Polaków nadal wysoki. Osoby, na wsparcie których można liczyć, to niezmiennie przede wszystkim członkowie najbliższej rodziny [...]. Nic też dziwnego, że ponad połowa eksplorowanych (54%) za najważniejszą wartość uznaje rodzinę, która stanowi dla nich podstawowe środowisko działania i samorealizacji, nadaje sens ich życiu²⁷.

Szczęście rodzinne, wielka miłość, zdobycie ludzkiego zaufania i szacunek innych ludzi stanowiły podstawę systemu aksjologicznego w perspektywie poszukiwania sensu życia. Te wartości afiliacyjno-stabilizacyjne utrzymywały swoją naczelną pozycję. Wartości dotyczące współżycia z ludźmi mają uniwersalny charakter i w niewielkim stopniu podlegają modyfikacji. Są one zawężone do prywatno-rodzinnego kręgu, zapewniającego bezpieczne życie bez kłopotów i konfliktów. Dorośli Polacy cenią wyżej niż młodzież spokojne

²⁶ Tenże, *Wokół wartości i więzi społecznych Polaków. Wybrane aspekty i tendencje*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2010, nr 4, s. 3–22.

²⁷ Tenże, *Socjologiczne rozumienie wartości w aspekcie relacjonistycznym...*, s. 40.

życie bez kłopotów, szczęśliwe życie rodzinne, życie zgodne z zasadami religii, natomiast młodzi Polacy bardziej doceniają miłość i uczucie, a także komfort życia i wykształcenie.

Trudno jest rozstrzygnąć, w jakim stopniu dokonywane przez młodzież i ludzi dorosłych wybory wartości wskazują na obecność idei centralnych. Są to raczej pewne wybijające się tendencje w różnorodnych syndromach wartości nacechowanych konkretną sytuacją życiową młodzieży i jej dotychczasowymi doświadczeniami. Wartością porządkującą, do pewnego stopnia dominującą nad pozostałymi, jest szczęście rodzinne i miłość. Wydaje się, że dla wielu młodych ludzi i dorosłych Polaków odnajdywany i deklarowany sens życia wiąże się z celami bliższymi, nie dosięga metafizycznej głębi ludzkiej egzystencji. Wartości afiliacyjne i potrzeby samorealizacji poprzez bezpośrednie kontakty z ludźmi w małych grupach nabierają niejednokrotnie charakteru wartości naczelnych. W sytuacji wielości sensów związanych z konkretnymi wartościami nie jest łatwo ukształtować koherentną strukturę sensu w swoim życiu²⁸.

Przeprowadzone analizy socjologiczne potwierdzają konstatacje sformułowane przez J. Szymczyka:

Niewątpliwie procesy transformacji systemowej w naszym kraju, globalizacji, integracji europejskiej, relatywizacji społecznych grup odniesienia, detradycjonalizacji, homogenizacji lub hybrydyzacji społeczno-kulturowej, szeroko pojętego pluralizmu, rozwoju nowych mediów – mają wpływ na jakość preferowanych wartości i kształtowanie więzi społecznych, tożsamości Polaków. Niektóre kategorie aksjologiczne w wyniku tych procesów zmieniły w świadomości badanych swoje miejsce w hierarchii ich preferencji, inne uległy pewnej przemianie, reinterpretacji czy też kontestacji. Generalnie jednak można skonstatować, że w świecie wartości Polaków, także młodych, bardziej daje się dostrzec – mimo wszystko – pewną stabilność niż gwałtowną fluktuację, rekonstrukcję niż rozpad wartości, kontynuację niż totalne przerwanie ich ciągłości. Jednak ta optymistyczna konstatacja nie może implikować jakiegoś nieuzasadnionego samozadowolenia i nieostrzeżenia zjawisk determinujących przetasowania w świecie wartości naszych rodaków²⁹.

Badania socjologiczne wskazują na zróżnicowane postawy Polaków, zwłaszcza młodzieży, wobec różnych wartości. Analizując wiele wyników z badań empirycznych, ks. Jan Szymczyk podkreślał, że młode pokolenie doświadcza rozmaitych transformacji i kryzysów, ale pewne tendencje utrzymują się już od dłuższego czasu. Rodzina, miłość, przyjaźń, praca, spokojne życie i religia należą do preferowanych wartości, ale Polacy, zwłaszcza młodzież, doświadczają

²⁸ J. Baniak, *Kondycja współczesnej rodziny polskiej – jaka ona jest naprawdę i co jej zagraża?*, w: *Między nakazem a wyborem. Dylematy moralne małżeństw i rodzin w Polsce*, red. J. Baniak, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2012, s. 7–28.

²⁹ J. Szymczyk, *Przemiany wartości i więzi we współczesnym społeczeństwie polskim...*, s. 317–318.

coraz bardziej zjawiska konkurencyjności, reguł rynku, wielości opcji w sferze pracy, kultury, edukacji, a także w dziedzinie moralnej i religijnej. Jeżeli nawet nie należy spodziewać się „rewolucyjnego przełomu”, to transformacje w sferze wartości dokonują się i będą dokonywać się w przyszłości.

Wprost przeciwnie, Profesor Szymczyk nawoływał do troski o wartości, w ramach wychowania ku wartościom.

Wartości podstawowe Polaków, jak i więzi społeczne rozwijane na wyższym ponadfamilistycznym poziomie, domagają się niewątpliwie większego zaangażowania i partycypacji określonych podmiotów, a nieraz i solidnej obrony, porządkowania, redefinicji, odkłamania i przywracania im w życiu społecznym i indywidualnym należytej hierarchii, rangi. Wartości – jak delikatne rośliny – aby się zakorzeniły i wrosnąć w grunt ludzkiego życia, wymagają wielu usiłowań i starań. Nie rosną one bez sprzyjających im upodobań, umiłowań i innych podmiotowych okoliczności sprzyjających. Bez uwzględnienia wartości i jakości więzi społecznych, tożsamości, charakterystycznych dla danej grupy społecznej, czy np. ruchu społecznego, nasza wiedza o nich byłaby zbyt uboga, statyczna, pozbawiona rozumienia najgłębszych mechanizmów i czynników ich funkcjonowania³⁰.

Uwagi końcowe

Socjologowie wskazują na różnicę między tym, co jest upragnione, a tym, czego powinno się pragnąć. W szeroko rozumianych wartościach życiowych mieszczą się wartości moralne związane z kategoriami dobra i zła, tego, co powinno się czynić i czego należy zaniechać, tego, co szlachetne i godne człowieka jako człowieka, jak i tego, co jest sprzeczne z godnością osobową człowieka. Mogą być one rozumiane jako obowiązujące w danej grupie społecznej czy w całym społeczeństwie przekonania co do ważności pożądanego pewnych dóbr i hierarchii rzeczy pod określonym kątem widzenia, nie tylko w sensie pragnieniowo-przyjemnościowym (wartości życiowe), ale przede wszystkim słusznościowo-powinnościowym (wartości moralne). Wartości moralne są bardziej stabilne, bardziej zakorzenione w strukturze osobowości jednostki niż wartości życiowe.

Perspektywa psychospołeczna czy relacjonistyczna, którą przyjmuje w swoich badaniach socjologicznych nad wartościami Jan Szymczyk, pozwala na

relatywnie zintegrowany ogląd zróżnicowanych postaw (stanowisk), jakie podmioty zajmują wobec wartości. Dla przykładu wartości mogą być ujmowane, po pierwsze, jako istniejące w przedmiotach materialnych i niematerialnych (rozumienie przedmiotowe).

³⁰ Tamże, s. 318.

Po drugie, utożsamia się je z działaniami, czyli związane są z samą relacją, jaka dokonuje się pomiędzy podmiotem a przedmiotem (rozumienie „pośrednie”). Po trzecie, kategorie aksjologiczne sytuuje się w doświadczeniu człowieka (rozumienie podmiotowe)³¹.

Przyjęcie relacjonistycznej (psychospołecznej, podmiotowo-przedmiotowej) perspektywy w odniesieniu do problematyki aksjologicznej implikuje aktywistyczną koncepcję wartości. Z tej racji socjologiczne badania nad wartościami – dokonywane z relacjonistycznego punktu widzenia – dostarczają wiele cennych informacji na temat aktywności podmiotów, transformacji i rekonstrukcji struktury fenomenów życia publicznego. Oznacza to, że nie można zrozumieć specyfiki badanych zjawisk, jeżeli nie uwzględni się problematyki wartości. Umożliwia ona socjologowi badanie i analizowanie faktycznych, a nie tylko deklarowanych werbalnie zachowań i działań podmiotów funkcjonujących w sieci różnych interakcji.

Wspólne wartości pełniące funkcje regulatorów i modyfikatorów są jednym z istotnych czynników kreowania poczucia „my”, a także intencjonalnego współdziałania. Kategorie aksjologiczne pojawiają się między innymi w sposobie mówienia i myślenia o rzeczywistości, określają typy i jakość dyskursu, są *modulem* definiowania swojej tożsamości indywidualnej i zbiorowej, obroną bądź podwyższaniem samooceny. Pozwala także na opisanie roli (funkcji) wartości w procesach integracji społecznej³².

Perspektywa aksjologiczna, którą przyjmuje ks. Jan Szymczyk, stanowi jedno z najbardziej istotnych pojęć badawczych, umożliwiających oglądy i konstruowanie obrazów konkretnych podmiotów i fenomenów życia społecznego. Zastosowanie (aplikacja) tej perspektywy sprawia, że badania socjologiczne prowadzone z punktu widzenia wartości (ich deklarowanie, a zwłaszcza uznanie i internalizowanie), dostarczają wielu cennych informacji na temat jakości i kondycji różnych form i struktur życia publicznego³³.

Warto jeszcze na koniec wspomnieć o zapoczątkowanej przez Profesora Szymczyka serii wydawniczej pt. „Studia nad wartościami. Perspektywa socjologii makrostruktur społecznych i ruchów społecznych”. W ramach tej serii ukazały się następujące pozycje pod jego redakcją: *Wartości – interesy – struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym* (T. 1, 2010); *Segmenty aktywności społecznej a wartości. Idee i praktyka* (T. 2, 2012), *Zaufanie społeczne. Teoria – idee – praktyka* (T. 4, 2016) oraz napisana wspólnie z Arkadiuszem Jabłońskim monografia *Elements of the Application of*

³¹ Tenże, *Socjologiczne rozumienie wartości w aspekcie relacjonistycznym...*, s. 40–41.

³² Tamże, s. 52.

³³ Tenże, *Przemiany wartości i więzi we współczesnym społeczeństwie polskim...*, s. 303–304.

the Complementarity Principle. Issues of the Sociology of Subjectivity and Social Structures (T. 3, 2014).

W tytule serii wydawniczej występuje kategoria „ruchy społeczne”. Ruchy społeczne znajdują się pomiędzy sferą „makro” i „mikro” (makro- i mikrostrukturami). Wskazują one na powiązania pomiędzy jednostkami oraz większymi i mniejszymi grupami, całościami społecznymi, czyli łączą w sobie swoistą dwustronność rzeczywistości społecznej. Ruchy społeczne są zatem kluczowymi komponentami pola jednostkowo-społecznego. Są taką areną, na której można obserwować, jak czynniki społeczne wpływają na działające jednostki i *vice versa*. Wiele zjawisk współczesnego życia jest implikowanych przez działalność ruchów społecznych, a obszar życia społecznego, w którym występują te fenomeny, określa się mianem „sektora ruchów społecznych”³⁴.

Seria wydawnicza „Studia nad wartościami”, jak i wiele prac ks. prof. Szymczyka, przyjmowała perspektywę makrostrukturalną (orientacja na społeczeństwo). Chodzi tu o ogląd działalności różnych form i kategorii życia społecznego przez pryzmat specyfiki ich zaangażowania społecznego, mobilizacji i realizacji podmiotowości sprawczej. Podejście to nie wyklucza oczywiście aplikacji – podczas eksploracji – orientacji na jednostkę, czyli doszukiwania się u badanych osób konkretnych przejawów i form ich aktywności, partycypacji społecznej, wartościowania, a także poszukiwania odpowiedzi na pytanie o przyczynę i skutki takich, a nie innych – dokonywanych przez określone podmioty – opcji aksjologicznych i ich funkcji. Zarówno w podejściu makrostrukturalnym, jak i zorientowanym na jednostkę chodzi o rekonstrukcję wartości dostrzeganych w postawach i zachowaniach osób, w funkcjonowaniu aktorów społecznych.

Obie te perspektywy są zatem komplementarne wobec siebie. W pewien sposób korespondują z nim dwa inne ujęcia wartości: socjocentryczne (postrzeganie rzeczywistości w kontekście aksjologii przez pryzmat systemów i grup społecznych) i allocentryczne (punktem wyjścia do oglądu świata jest inny człowiek jako jednostka, autonomiczna całość, mająca swoje ideały i dążenia). Kategorie aksjologiczne są oczywiście zróżnicowane według poszczególnych grup i kultur. Owo zróżnicowanie wartości pojawia się także w sytuacji „doświadczenia aksjologicznego” jednostki (ich poznania, internalizacji, aplikacji). Każdy z nas bowiem, poza elementami wspólnymi łączącymi mnie z innymi jednostkami, we właściwy dla swojej osobowości sposób poznaje, odczuwa i realizuje wartości³⁵.

³⁴ Tenże, *Specyfika nowych ruchów społecznych*, w: *Wartości – interesy – struktury społeczne*, s. 33–82; tenże, *Ruchy społeczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, red. E. Gigiliewicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, kol. 535–538; W. Szymczak, J. Szymczyk, *Socjologia partycypacji społecznej i Nowych Ruchów Społecznych*, w: *100 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Idee – teorie – badania*, red. W. Szymczak, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2018, s. 291–315.

³⁵ J. Szymczyk, *Wartości a zachowania i działania społeczne...*, s. 12–13.

Perspektywa psychospołeczna (albo inaczej podmiotowo-przedmiotowa) jest najbardziej właściwym podejściem do analizy świata wartości. Często zamierzeniem badacza nie jest bezpośrednia charakterystyka wartości jako wartości, ale raczej odkrywanie ich w sposobach myślenia o polityce, gospodarce, życiu publicznym, w kulturze, czyli przy okazji omawiania zasadniczych kwestii, stanowiących przedmiot teoretycznych analiz i badań socjologicznych. Analiza sfery społeczno-kulturowej, społeczno-politycznej i gospodarczej pozwala stwierdzić, że wartości istnieją w przestrzeni społecznej, chociaż mogą one doświadczać zarówno wzrostu, jak i spadku znaczenia³⁶.

Wśród badaczy życia społecznego istnieją i wydaje się, że będą istnieć spory na temat definicji wartości, ich taksonomii, hierarchii, poznawalności itp. Z tej racji, co niektórzy będą w dalszym ciągu konstruować koncepcje podważające zasadność wprowadzania do nauki (np. socjologii) kategorii „wartości”. Jednak świat bez wartości to świat silnie sformalizowany, zmatematyzowany i zredukowany do zjawisk fizycznych. Oczywiście, mamy trudności z definiowaniem wartości w ogóle, jednak te same kłopoty pojawiają się i przy określaniu innych pojęć socjologicznych. Zresztą są one charakterystyczne w każdej dziedzinie życia i w każdej dyscyplinie naukowej. Ale przecież trudności w rozstrzygnięciach nie niweczą niczego, a więc także wartości. Człowiek uświadamia sobie, że pewne fenomeny sprzyjają jego życiu, pomagają mu przetrwać, zachować „twarz”, a inne szkodzą mu, dezintegrują jego osobowość, przynoszą mu wstyd. I właśnie te, które mają charakter pozytywny, jednostka ceni je – traktuje jako „wartości”, „dobra”. Żyje według nich, cierpi i oddaje życie w ich imię³⁷.

Bibliografia

- Baniak J., *Kondycja współczesnej rodziny polskiej – jaka ona jest naprawdę i co jej zagraża?, w: Między nakazem a wyborem. Dylematy moralne małżeństw i rodzin w Polsce*, red. J. Baniak, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2012, s. 7–28.
- Dobrogowska M., Pabich A., *Bibliografia publikacji ks. dr. hab. Jana Szymczyka, prof. KUL*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2021, nr 1–2 (64), s. 21–35.
- Jabłoński A., *Jana Szymczyka rozumienie aksjologicznego wymiaru polskiej socjologii*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2021, nr 1–2 (64), s. 37–54.
- Jabłoński A., Szymczyk J., *Elements of the Application of the Complementarity Principle. Issues of the Sociology of Subjectivity and Social Structures*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014.
- Mariański J., *Moralność w kontekście społecznym*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2014.
- Mariański J., *Socjologia i moralność. Czym jest i dokąd zmierza socjologia moralności?*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2019.
- Mariański J., *Socjologia moralności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.

³⁶ Tenże, *Pomiędzy marzeniami a faktami. Szkice socjologiczne*, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2005; tenże, *Zamiast wprowadzenia...*, s. 8.

³⁷ Tenże, *Odkrywanie wartości...*, s. 253–254.

- Motyka K., *W służbie wartości. Ks. prof. Jan Szymczyk (1963–2020)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2021, nr 1–2 (64), s. 5–20.
- Piowowski W., *ABC katolickiej nauki społecznej, część 1 (Wprowadzenie, podstawy, kierunki)*, Wydawnictwo Diecezjalne, Pelplin 1993.
- Segmenty aktywności społecznej a wartości. Idee i praktyka*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Szymczak W., Szymczyk J., *Socjologia partycypacji społecznej i Nowych Ruchów Społecznych, w: 100 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Idee – teorie – badania*, red. W. Szymczak, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2018, s. 291–315.
- Szymczyk J., *Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-aksjologicznej*, Wydawnictwo POLIHYMNIA, Lublin 2004.
- Szymczyk J., *Pomiędzy marzeniami a faktami. Szkice socjologiczne*, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2005.
- Szymczyk J., *Przedmowa*, w: J. Mariański, *Aforyzmy, myśli, sentencje i refleksje socjologiczne (Religia – Kościół – moralność – wartości – godność ludzka – sens życia)*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2020, s. 7–9.
- Szymczyk J., *Przemiany wartości i więzi we współczesnym społeczeństwie polskim*, w: *Odpowiedzialność społeczna w innowacyjnej gospodarce*, red. P. Kawalec, A. Błachut, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 299–319.
- Szymczyk J., *Przemiany wartości Polaków. Wybrane aspekty i tendencje*, w: *Społeczne i etyczne aspekty rozwoju społecznego*, red. W. Jedynak, J. Kinal, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2015, s. 7–34.
- Szymczyk J., *Ruchy społeczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, red. E. Gigiliewicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, kol. 535–538.
- Szymczyk J., *Socjolog na ambonie [Refleksje nad Logosem]. Refleksje, homilie, rozważania, wywiady*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia Sandomierz, bmr [2023].
- Szymczyk J., *Socjologiczne rozumienie wartości w aspekcie relacjonistycznym*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2019, nr 3, s. 35–54.
- Szymczyk J., *Specyfika nowych ruchów społecznych*, w: *Wartości – interesy – struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu społecznym*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2010, s. 33–82.
- Szymczyk J., *Wartości a zachowania i działania społeczne*, w: *Segmenty aktywności społecznej a wartości. Idee i praktyka*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 9–35.
- Szymczyk J., *Wokół wartości i więzi społecznych Polaków. Wybrane aspekty i tendencje*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2010, nr 4, s. 3–22.
- Szymczyk J., *Zamiast wprowadzenia. O Katedrze Socjologii Makrostruktur i Ruchów Społecznych*, w: *Wartości – interesy – struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2010, s. 5–15.
- Wartości – interesy – struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym*, red. J. Szymczyk, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2010.
- Zagała Z., *Ogrodnik w świecie demiurgów i barbarzyńców. O aksjologii posługi słowa ks. prof. Jana Szymczyka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2021, nr 1–2(64), s. 107–119.

JUSTYNA KURTYKA-CHAŁAS*

Narcyzm a autodeklaracja religijna i wartości. Czy istnieją przesłanki empiryczne za powiązaniem tych aspektów?

Narcissism, Religious Self-Declaration and Values.
Is There Empirical Evidence to Link These Aspects?

Abstrakt

W artykule została podjęta próba poszukiwania powiązań pomiędzy narcyzmem – operacjonalizowanym w modelu NARC – a autodeklaracją religijną i preferowanymi wartościami. Projekt badań powstał na podstawie analizy dostępnych danych teoretycznych i wyników badań empirycznych. Badanie zostało przeprowadzone na próbie 122 młodych osób. Uzyskane wyniki potwierdziły hipotezy dotyczące powiązań pomiędzy narcyzmem a autodeklaracją religijną oraz pewne powiązania z preferowanymi wartościami. Badane osoby różniły się w zakresie preferowanych wartości – zarówno tych, które uważali za najważniejsze dla siebie, jak i tych, które kategoryzowali jako najmniej ważne, w zależności od charakterystyki jakości narcyzmu: narcystyczna rywalizacja lub narcystyczny podziw.

Słowa kluczowe: narcystyczna rywalizacja, narcystyczny podziw, autodeklaracja religijna, wartości

Abstract

This article attempts to search for links between narcissism – understood in the NARC model – and self-declaration of religiosity and preferred values. The research project was based on analysing available theoretical data and empirical research results. The study was conducted on a sample of 122 young people. The results confirmed the hypotheses regarding the links between narcissism and self-declaration of religiosity, including some links with preferred values. The subjects differed in their preferred values – both those they considered most important to them and those they named as the least important, depending on the characteristics of the quality of narcissism: narcissistic competition or narcissistic admiration.

Keywords: narcissistic rivalry, narcissistic admiration, self-declaration of religiosity, values

* Dr Justyna Kurtyka-Chałas – Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, e-mail: j.kurtyka-chalas@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-9405-9040.

Wprowadzenie

Narcyzm jest zjawiskiem, które aktualnie nabiera coraz większego znaczenia w procesie rozumienia zjawisk i zachowań społecznych. Można je ujmować jako zjawisko o charakterze jednostkowym i społecznym¹. Jest kategoryzowane zarówno jako fakt o charakterze normy rozwojowej, jak i zaburzenia w rozwoju osobowości człowieka. Dostępne w literaturze wyniki badań empirycznych, jak również dane teoretyczne wskazują na znaczną różnorodność narcyzmu, co nie ułatwia jego zrozumienia.

Niezaprzeczalny wkład dla zrozumienia zjawiska narcyzmu wnieśli przedstawiciele psychoanalizy. Zygmunt Freud² zaproponował rozumienie narcyzmu jako przejawu instynktu samozachowawczego. Kazimierz Pospiszyl zwracał uwagę, że zdaniem Freuda narcyzm był „korzeniem zaburzeń psychicznych”³. Freud przedstawił propozycję, zgodnie z którą rozwój może zostać zdefiniowany jako przejście od narcyzmu absolutnego do zdolności obiektywnego rozumowania. „Dojrzałą osobą jest ta, której narcyzm został zredukowany do społecznie akceptowanego minimum, chociaż kompletnie nie zanikł”⁴. Anna Freud rozwinęła poglądy na temat roli przewyciężania „pierwotnego narcyzmu”, uznając go za podstawowy etap rozwoju społecznego dziecka. Uważała, że pierwsze lata życia dziecka są kluczowe dla jego rozwoju⁵. Inne rozumienie narcyzmu przedstawił Otto Kernberg, wprowadzając pojęcie „złośliwego narcyzmu”⁶. Wskazywał on, że złośliwość narcyzmu ma znaczący wpływ na utrudnianie kontaktów społecznych. Tezę o normalności narcyzmu rozwijał również Heinz Kohut⁷. Jego zdaniem narcyzm jest ważnym i nieodzownym czynnikiem rozwoju człowieka. W ujęciu Kohuta narcyzm nie zawsze może ujawniać się w formie wielkościowej. Może być również demonstrowany przez zachowania związane z niską samooceną, pustką życiową, poczuciem bezsensu własnego życia, co ostatecznie wyraża się nadmiernym skupieniem na sobie⁸. Z kolei zdaniem Ericha Fromma tylko osoba, która prawdziwie kocha siebie,

¹ K. Wielecki, *Narcyzm, podmiotowość, demokracja*, w: *Wybrane problemy demokracji i podmiotowości*, red. K. Wielecki, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2011.

² S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, PWN, Warszawa 1984.

³ K. Pospiszyl, *Zygmunt Freud człowiek i dzieło*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 121.

⁴ E. Fromm, *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Warszawa–Wrocław 2015, s. 72.

⁵ A. Freud, *Ego i mechanizmy obronne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

⁶ O. Kernberg, *Severe Personality Disorders*, Yale University, New Haven 1984.

⁷ Por. H. Kohut, *Thought on Narcissism and Narcistic Rage*, „The Psychoanalytic Studies of the Child” 1972, nr 27, s. 360–400.

⁸ Tenże, *Introspection, Empathy and the Semicircle of Mental Health*, „International Journal of Psychoanalysis” 1983, nr 63, s. 395–408.

potrafi również pokochać innych. W tym ujęciu różnica między narcyzmem pierwotnym a narcyzmem wtórnym odnosi się do tego, że narcyzm pierwotny jest związany z nabywaniem samooceny, a narcyzm wtórny wiąże się z obroną przed utratą samoakceptacji⁹.

Magdalena Szpunar¹⁰ na określenie społecznych aspektów narcyzmu używa pojęcia kulturowo-społecznego narcyzmu. Autorka wskazuje na przejście od zjawiska narcyzmu jednostkowego do zjawiska narcyzmu kulturowego. „Narcyzm nie ogranicza się jedynie do tego, co przypisane indywiduum – etapu rozwoju człowieka, czy pewnego zaburzenia, a wkracza w obszar tego, co jest uwarunkowane kulturowo, oznaczając mechanizm infekowania i naznaczania całej kultury narcystycznym schorzeniem”¹¹. M. Szpunar podkreśla, że trudno jest stwierdzić, co jest pierwotne – „czy zaburzone jednostki kształtują kulturę narcystyczną, czy kultura narcystyczna wymusza na jednostkach dostosowanie się do jej reguł, a tym samym stwarza wzorce zachowań narcystycznych”¹². W dyskusji dotyczącej wpływu kultury na osobowość człowieka i odwrotnie głos zabierali również Robert R. McCrae i Paul T. Costa, którzy zwracali uwagę, że „we wszystkich kulturach pojawiają się podobne struktury społeczne, które z kolei kształtują osobowość”¹³.

Stephen M. Johnson stworzył koncepcję stylów charakteru, wprowadzając pojęcie fałszywego self, które zdaniem autora jest charakterystyczne dla narcyzmu. „Narcystyczna osoba w odpowiedzi na wczesne urazy pogrzebała swoją prawdziwą autoekspresję i zastąpiła ją wysoce rozwiniętym, kompensacyjnym, fałszywym self”¹⁴. Zdaniem autora fałszywe self tworzy się w wyniku tego, że człowiek staje się tym, kim miałby się stać według oczekiwań innych. Rozwijanie zachowań narcystycznych jest efektem „twojego bycia raczej tym, kim chciano, abyś był, a nie tym, kim naprawdę jesteś i twojego zablokowania rozwojowego w tym punkcie, w którym dla rzeczywistego stawania się sobą potrzebowałeś wspierającego odzwierciedlenia”¹⁵.

Piotr Szczukiewicz wskazuje, że z perspektywy indywidualnego narcyzmu wskazuje się na charakterystyczne cechy tego wzorca. Określenie „narcystyczny” jest używane w odniesieniu do zachowań osób, które zwracają się wobec własnego „ja” w sposób, który prowadzi do zaburzeń relacji i dobrych więzi

⁹ E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków 2013.

¹⁰ M. Szpunar, *Od narcyzmu jednostki do narcyzmu kultury*, „Kultura – Media – Teologia” 2014, nr 18, s. 107.

¹¹ Tamże, s. 107–108.

¹² Tamże, s. 108.

¹³ R.R. McCrae, P.T. Costa, *Osobowość dorosłego człowieka. Perspektywa teorii pięcioczynnikowej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 120.

¹⁴ S.M. Johnson, *Style charakteru*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2022, s. 204.

¹⁵ Tamże, s. 206–207.

z innymi ludźmi. Taki wzorzec osobowości „jest zorganizowany wokół potwierdzenia własnej wartości przez źródła zewnętrzne, przy jednoczesnej nadmiernej koncentracji na sobie i przesadnej wrażliwości na krytykę”¹⁶.

Diagnoza zaburzeń narcystycznych jest przeprowadzana w odniesieniu do wystandaryzowanych kryteriów diagnostycznych zawartych m.in. w klasyfikacji DSM-V. Zgodnie z tą klasyfikacją jest to utrwalony wzorzec zachowań i reakcji emocjonalnych wiążący się z poczuciem wyższości, potrzebą bycia podziwianym przez innych i brakiem empatii. Pojawia się we wczesnej dorosłości i ujawnia się w różnych kontekstach, na co wskazują następujące kryteria: 1) jednostka ma wielkościowe przekonania na swój temat; 2) pochłaniają ją fantazje o nieograniczonym własnym powodzeniu, wybitnych zdolnościach, wyjątkowości, którą mogą zrozumieć ludzie o wysokim statusie społecznym; 3) wymaga przesadnego podziwu; 4) ma poczucie posiadania specjalnych uprawnień, tzn. bezpodstawnie oczekuje szczególnie przychylnego traktowania lub podporządkowania się innych swoim oczekiwaniom; 5) wykorzystuje inne osoby do osiągnięcia własnych celów; 6) brak jej empatii, niechętnie rozpoznaje cudze uczucia; 7) często zazdrości innym lub uważa, że inni jej zazdroszczą; 8) swoją postawą i zachowaniem okazuje arogancję i wyniosłość¹⁷.

Badacze kultury współczesnej nie mają wątpliwości, że narcyzm jest ważnym zjawiskiem współczesnego życia. Christopher Lasch przyczynił się w znaczącym stopniu do wskazania na kulturę Zachodu jako kultury wyraźnie narcystycznej. Jego zdaniem narcyzm przenika wszystkie dziedziny życia społecznego: opiekę rodzicielską, edukację, politykę, sport, biurokrację. Zdaniem Lascha narcyzm jako zjawisko jest odpowiedzialny za powstanie społecznego radykalizmu, rewolucji seksualnej i powstania feminizmu¹⁸. „Współczesne społeczeństwo kapitalistyczne nie tylko umożliwia narcyzom osiągnięcie rozgłosu, ale także ujawnia i wzmacnia u wszystkich narcystyczne cechy charakteru”¹⁹. Jarosław Jagieła podkreśla, że nasza kultura jest narcystyczna, gdyż

zostaliśmy zdominowani przez wszechobecność świata obrazu elektronicznego: telewizji, filmu, reklamy, Internetu. Obraz dominuje nad treścią, którą przekazuje [...]. Rzeczywistość w coraz większym stopniu zaczyna być tym, co pokazuje kamera. Przystajemy

¹⁶ P. Szczukiewicz, *Narcyzm w diagnozie i terapii psychologicznej*, „Pedagogika. Badania, dyskusje, otwarcia” 2016, z. 7 „Pomoc psychologiczno-pedagogiczna”, s. 94.

¹⁷ *Kryteria diagnostyczne zaburzeń psychicznych DSM-5*, red. P. Gałęcki, M. Pilecki, J. Rymaszevska, A. Szulc, S. Sidorowicz, J. Wciórka, Edra Urban & Partner, Warszawa 2022.

¹⁸ C. Lasch, *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, Wydawnictwo Akademickie SEDNO, Warszawa 2015, s. 15–16.

¹⁹ Tamże, s. 232.

wierzyć temu, co sami widzimy i co podpowiada nam zdrowy rozsądek. Tracimy zaufanie do własnego doświadczenia²⁰.

Tego typu sytuacja może nieuchronnie prowadzić do „syndromu wycofania z doświadczania, czyli nieobecności w swoim własnym życiu”²¹. Piotr Fijewski wskazuje na zagrożenia wynikające ze współczesnej kultury (również kultury narcystycznej – przypis J. K.-C.), podkreślając, że rzeczywistość proponuje człowiekowi pewien sposób życia, który sprzyja odchodzeniu do doświadczania i refleksyjności.

Sposób, który usiłuje maksymalnie rozproszyć naszą uwagę [...], sposób, który w ramach odniesienia do wartości uniwersalnych proponuje nam wolność wyboru jednego ze stu podobnych produktów umieszczonych na sklepowej półce. Sposób, w którym coraz trudniej jest dostrzec bliskiego sobie człowieka i utrzymać z nim trwałą więź. Coraz płycej też spostrzegamy swoje istnienie²².

Prezentowane w dalszej części artykułu wyniki badań zostały oparte o model teoretyczny NARC (Narcissistic Admiration and Rivalry Concept)²³. Założeniem tego modelu jest syntetyzowanie i wyjaśnienie procesów znajdujących się u podłoża narcyzmu. Matija D. Back i wsp. podkreślają, że narcyzm jest sprzecznym wewnątrznie zjawiskiem i działają w nim antagonistyczne procesy. Z jednej strony pewność siebie i charyzmatyczne usposobienie mogą dawać osobom narcystycznym ogromną energię, podczas gdy widoczny u nich brak empatii i agresywność mogą doprowadzać do trudności w relacjach społecznych²⁴. W modelu tym zostały wyodrębnione dwie strategie, które pozwalają na osiągnięcie (w myśl modelu) i utrzymanie wielkościowego obrazu siebie. Pierwsza ze strategii to „tendencja do uzyskiwania społecznego uznania za pomocą samowzmacniania (strategia podziwu), a druga to tendencja do zapobiegania społecznej porażce poprzez samoobronę (strategia rywalizacji)”²⁵. Charakterystyczne dla tych ścieżek jest to, że składają się z odrębnych poznawczych, beha-

²⁰ J. Jagiela, *Narcystyczna szkoła. O psychologicznej rzeczywistości szkoły*, Wydawnictwo Rubikon, Kraków 2007, s. 127.

²¹ M. Fijewska, P. Fijewski, *Nieobecni. Jak powrócić do doświadczania swojego życia*, Wydawnictwo Charaktery, Kielce 2018, s. 60.

²² Tamże, s. 61.

²³ M.D. Back i in., *Narcissistic Admiration and Rivalry: Disentangling the Bright and Dark Sides of Narcissism*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2013, nr 6 (105), s. 1013–1037. DOI: 10.1037/a0034431.

²⁴ Tamże, s. 1013.

²⁵ R. Rogoza i in., *Polska adaptacja modelu narcystycznego podziwu i rywalizacji*, „Polskie Forum Psychologiczne” 2016, nr 3 (21), s. 413. DOI: 10.14656/PFP20160306.

wioralnych i afektywno-motywacyjnych komponentów²⁶. Modele, które powstały przed NARC, przykładowo proponowane przez Carolyn C. Morf i Fredericka Rhodewalta²⁷, jak również model W. Keitha Campbella i Stacy M. Campbell²⁸ wyjaśniały procesy narcyzmu na podstawie złożonych procesów samoregulacji. W tych modelach narcyzm rozumiany jest jako konsekwencja powiązanych ze sobą procesów poznawczo-emocjonalnych i strategii interpersonalnych, które są stosowane w celu zdobycia i utrzymania pozytywnego mniemania o sobie. Kendal Maxwell i wsp.²⁹ przedstawili porównanie modelu, na którym oparty jest kwestionariusz osobowości narcystycznej oraz inwentarz patologicznego narcyzmu. Wyniki porównań wskazują, że oba modele i oparte na nich narzędzia badawcze wykazały dodatnie korelacje z narcyzmem.

Charakterystyczne dla modelu NARC jest wyodrębnienie dwóch wymiarów narcyzmu: podziwu i rywalizacji. Koncepcja ta wynika z założenia, że nadrzędnym celem osoby narcystycznej jest utrzymanie wspaniałego ja. Może on to osiągnąć, wykorzystując dwie odrębne strategie społeczne: „tendencję zbliżania się do podziwu społecznego poprzez autopromocję (asertywne samoudoskonalanie) oraz skłonność do niepowodzenia za pomocą samoobrony (samoobrona antagonistyczna)”³⁰. Te dwie strategie konceptualizowane są jako odrębne ścieżki działania. W tym modelu narcyzm jest ujmowany procesowo, co zakłada, że osoba o cechach narcystycznych będzie wybierała jedną z wyżej wskazanych strategii. „Skutkiem wybrania jednej ze strategii może być potencjał społeczny (wzmacniający ego) lub konflikt społeczny (zagrożający ego), które wtórnie będą wzmacniały wybraną strategię działania”³¹.

Strategia podziwu jest związana z dążeniem „do wyjątkowości (komponent afektywno-motywacyjny), które bazuje na poczuciu własnej wielkościowości, a to wzmacniane jest przez wielkościowe fantazje na swój temat (komponent poznawczy), natomiast realizowane jest przez czarujące zachowanie (komponent behawioralny)”³². Strategia ta jest określana jako bliska adaptacyjnym komponentom narcyzmu.

²⁶ M.D. Back i in., *Narcissistic...*, s. 94; R. Rogoza i in., *Polska adaptacja...*, s. 413.

²⁷ C.C. Morf, F. Rhodewalt, *Unraveling the Paradoxes of Narcissism: a Dynamics Self-Regulatory Processing Model*, „Psychology Inquiry” 2001, nr 12 (4), 177–196. DOI: 10.1207/S15327965PLI1204_1.

²⁸ W.K. Campbell, S.M. Campbell, *On the Self-Regulatory Dynamics Created by the Peculiar Benefits and Costs of Narcissism: A Contextual Reinforcement Model and Examination of Leadership*, „Self and Identity” 2009, nr 8 (2), s. 214–232. DOI: 10.1080/15298860802505129.

²⁹ K. Maxwell i in., *The Two Faces of Narcissus? An Empirical Comparison of the Narcissistic Personality Inventory and the Pathological Narcissism Inventory*, „Personality and Individual Differences” 2011, nr 5 (50), s. 577–582. DOI: 10.1016/j.paid.2010.11.031.

³⁰ R. Rogoza i in., *Polska adaptacja...*, s. 414.

³¹ Tamże, s. 415–416.

³² Tamże, s. 414.

Strategia rywalizacji jest związana z obroną posiadanego statusu za pomocą dążenia „do panowania nad innymi (komponent afektywno-motywacyjny), który oparty jest na koncentracji myśli wokół dewaluacji statusu, osiągnięć i prestiżu innych (komponent poznawczy), one z kolei mogą doprowadzać do podenerwowania, wrogości i w konsekwencji nawet do zachowań agresywnych (komponent behawioralny)”³³. Ta strategia jest dużo mniej adaptacyjna niż strategia podziwu.

W badaniach naukowych widoczne jest poszukiwanie powiązań pomiędzy religijnością a narcyzmem wielkościowym i złośliwym³⁴. Anthony D. Hermann i Robert C. Fuller³⁵ przedstawili przegląd literatury dotyczącej relacji między narcyzmem wielkościowym a różnymi aspektami religijności. Obecne dowody sugerują, że narcyzi wielkościowi są mniej pokorni, mniej wybaczący, mniej przepraszający i mniej empatyczni, ale zgłaszają podobny poziom religijności, w tym częstotliwość uczęszczania do kościoła i modlitwy, jak osoby niebędące narcyzami (w przeciwieństwie do konwencjonalnej opinii, że religijność powinna hamować narcyzm). Narcyzm wielkościowy wiąże się raczej z zewnętrzną niż wewnętrzną motywacją do religii, z większym konfliktem i gniewem w życiu duchowym oraz z bardziej egoistycznymi wierzeniami duchowymi. Co więcej, w porównaniu z osobami o niskim poziomie narcyzmu wielkościowego, ich własne wykroczenia w mniejszym stopniu skłaniają ich do szukania Boga i niektóre praktyki duchowe (np. medytacja) mogą nie wywierać na nich tak pozytywnego wpływu. W innych badaniach wskazywano na poszukiwanie powiązań pomiędzy religijnością a narcystycznym zaburzeniem osobowości³⁶.

Bartłomiej Nowak i wsp.³⁷ poszukiwali powiązań pomiędzy systemem wartości a narcyzmem. W przeprowadzonym badaniu autorzy zbadali związek między pełnym spektrum aspektów narcyzmu (tj. sprawczym, antagonistycznym, wspólnotowym i neurotycznym) a wartościami osobistymi w grupie 421 osób, przyjmując udoskonaloną teorię 19 wartości osobistych Schwartz i koncentrując się na wartościach wyższego rzędu. Wszystkie aspekty narcyzmu były pozytywnie powiązane z samodoskonaleniem, a aspekty narcyzmu antagonistycznego, wspólnotowego i neurotycznego były również powiązane negatywnie z auto-

³³ Tamże.

³⁴ A. Daghighi i in., *Exploring the Relation Between Religiosity and Narcissism in an Iranian Sample*, „Personality and Individual Differences” 2019, t. 139, s. 96–101. DOI: 10.1016/j.paid.2018.10.040.

³⁵ A.D. Hermann, R.C. Fuller, *Grandiose Narcissism and Religiosity*, w: *Handbook of Trait Narcissism*, red. A. Hermann, A. Brunell, J. Foster, Springer, Cham 2018, s. 379–387. DOI: 10.1007/978-3-319-92171-6_41.

³⁶ M.A. Buzdar i in., *Does Religiosity Reduce Narcissistic Personality Disorder? Examining the Case of Muslim University Students*, „Journal of Religion and Health” 2019, t. 58, s. 1463–1470.

³⁷ B. Nowak i in., *Narcissism and Personal Values: Investigation into Agentic, Antagonistic, Communal and Neurotic Facets of Narcissism*, „Personality and Individual Differences” 2022, t. 184, artykuł 111167. DOI: 10.1016/j.paid.2021.111167.

transcendencją. Narcyzm sprawczy był skorelowany pozytywnie, podczas gdy narcyzm wspólnotowy był skorelowany negatywnie z otwartością na zmianę.

Kelsey Anello i wsp.³⁸ zbadali wspaniałościowe i wrażliwe aspekty narcyzmu. Stwierdzili dwuwymiarowe korelacje między wartościami osobistymi a obydwoma wymiarami narcystycznymi, z najsilniejszymi pozytywnymi powiązaniem z wartościami samodoskonalenia i najsilniejszymi negatywnymi powiązaniem z wartościami samotranscendencji. Badacze wykazali, że na podstawie wyników w zakresie wartości osobistych wyższego rzędu możliwe było przewidywanie zmienności wyników zarówno w narcyzmie wielkościowym, jak i wrażliwym. Związki między autotranscendencją, wartościami samodoskonalenia i narcyzmem wielkościowym były silniejsze niż w przypadku narcyzmu wrażliwego; jednakże narcyzm wrażliwy, ale nie narcyzm wielkościowy, był pozytywnie powiązany z wartościami ochronnymi.

Przedstawione dane teoretyczne i empiryczne stały się podstawą dla sformułowania celu badań oraz pytań i hipotez badawczych.

Problem i cel badań

Celem badania było sprawdzenie powiązań pomiędzy narcyzmem rozumianym w kategoriach modelu NARC a wartościami ważnymi dla badanych młodych dorosłych.

Pytanie badawcze: W jaki sposób cechy narcyzmu są powiązane z wartościami i deklaracją religijności u młodych dorosłych osób?

Hipoteza 1: Badani cechują się różną strukturą wartości i natężeniem cech narcyzmu.

Hipoteza 2: Istnieją powiązania pomiędzy wartościami i autodeklaracją religijną a strategią narcystycznej rywalizacji i strategią narcystycznego podziwu.

Metoda badań i charakterystyka próby

W badaniu wykorzystano kwestionariusz ankiety własnego autorstwa oraz kwestionariusz NARQ-PL. Kwestionariusz został przetłumaczony na język polski przez zespół Rogoza i wsp.³⁹. Oryginalny kwestionariusz NARQ składa się z 18 pozycji testowych. Badani udzielają odpowiedzi na pytania za pomocą 6-punktowej skali Likerta: od 1 (*całkowicie się nie zgadzam*) do 6 (*całkowicie*

³⁸ K. Anello i in., *The Values of Narcissistic Grandiosity and Vulnerability*, „Personality and Individual Differences” 2019, t. 150, artykuł 109478. DOI: 10.1016/j.paid.2019.06.021.

³⁹ R. Rogoza i in., *Polska adaptacja...*, s. 416.

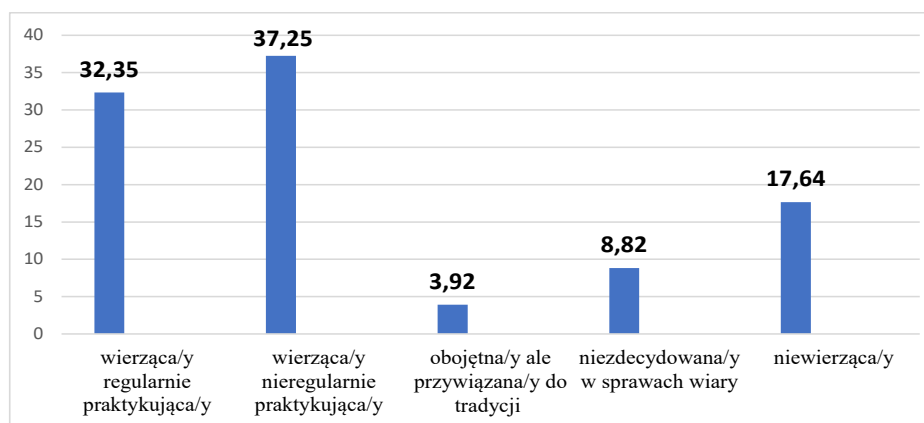
się zgadzam). Polska adaptacja została przeprowadzona na dużej populacji dorosłych Polaków, jest ona trafna zewnętrznie, rzetelna i wykazuje się stabilną strukturą czynnikową. Autorzy polskiego tłumaczenia skali zwracają uwagę, że kwestionariusz NARQ może stanowić obiecujące narzędzie służące ocenie narcyzmu⁴⁰. W przeprowadzonym badaniu za wskaźnik religijności przyjęto deklarację wiary i uczestnictwa w praktykach religijnych.

W badaniu wzięły udział 122 osoby, jednak z uwagi na braki danych do ostatecznych analiz wykorzystano wyniki badań 102 osób. Grupa badawcza została dobrana z wykorzystaniem doboru celowo-losowego. Zastosowano również metodę kuli śnieżnej. Badanie miało charakter ankiety przesyłanej online. Badani byli studentami w wieku 18–26 lat z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W grupie osób badanych większość stanowiły kobiety. Grupę tworzyły 92 kobiety (90%) i 10 mężczyzn (10%). Uczestnicy badania wyrazili zgodę na udział.

Wyniki badań

Badane osoby zostały zapytane o autodeklarację religijną. Szczegółowe wyniki zostały przedstawione na wykresie 1. Wskazują one na pewne zróżnicowanie. W badanej grupie dominowały osoby deklarujące się jako wierzące i regularnie praktykujące (32,35%) oraz osoby wierzące, praktykujące w sposób nieregularny (37,25%). Natomiast 17,64% badanych określiło siebie jako osoby niewierzące.

Wykres 1. Deklaracja religijna badanych osób – wyniki procentowe



Źródło: badanie własne.

⁴⁰ Tamże.

Tylko 3,92% z badanych osób wskazało na obojętność religijną z przywiązaniem do tradycji religijnych, a 8,82% wskazało na niezdecydowanie w sprawach wiary.

Zadaniem badanych w zakresie wartości było porangowanie 10 wartości: od najważniejszej dla nich do mniej ważnej. Rangowaniu podlegały następujące wartości: zdrowie, bezpieczeństwo, miłość, szacunek, sprawiedliwość, tolerancja, wolność, rodzina, naród, wiara.

Badanych podzielono na grupy ze względu na nasilenie narcystycznego podziwu i narcystycznej rywalizacji, a następnie dokonano porównania pomiędzy wartościami preferowanymi przez osoby cechujące się niskim i wysokim nasileniem narcystycznej rywalizacji i narcystycznego podziwu.

W dalszej części zostaną przedstawione wyniki dotyczące wartości w grupach z różnym poziomem narcystycznego podziwu i narcystycznej rywalizacji. Dla przejrzystości danych skupiono się tylko na wartościach, które osoby badane wskazały jako najważniejsze i najmniej dla nich ważne.

Wyniki badań wskazują, że osoby o niskim i wysokim wskaźniku narcystycznego podziwu nie różnią się w zakresie wartości lokowanych na pierwszym miejscu – rodzina (u osób z wysokim narcystycznym podziwem – 25,49%, a u osób z niskim narcystycznym podziwem – 35,29%). Pozostałe wartości u osób z wysoką strategią narcystycznego podziwu to wiara (21,57%) i wolność (17,72%). Natomiast u osób z niską strategią narcystycznego podziwu drugą ważną wartością jest miłość (23,53%), a na trzecim miejscu jest wiara (11,76%). Szczegółowe dane zostały zawarte w tabeli 1.

Tabela 1. Narcystyczny podziw a najważniejsze dla badanych osób wartości

Pozycja	Wysoki podziw narcystyczny	n	%	Niski podziw narcystyczny	n	%	Test istotności dla frakcji
1	Rodzina	13	25,49%	Rodzina	18	35,29%	-1,08 (ns)
2	Wiara	11	21,57%	Miłość	12	23,53%	
3	Wolność	7	17,72%	Wiara	6	11,76%	
	Ogółem	51			51		

Źródło: badanie własne.

Wyniki badań osób cechujących się niską i wysoką narcystyczną rywalizacją a najwyżej rangowanymi wartościami, zostały przedstawione w tabeli 2. Najważniejszą wartością w tej grupie badanych osób jest rodzina (wysoka strategia rywalizacji – 26,09%, niska strategia rywalizacji – 33,93%). Pozostałe z trzech najbardziej znaczących wartości w grupie osób z wysoką strategią rywalizacji to miłość (21,74%) i wolność (15,22%). Natomiast w grupie osób z niską strategią rywalizacji kolejne najważniejsze wartości to wiara (21,43%) i miłość (14,29%).

Tabela 2. Narcystyczna rywalizacja a najważniejsze dla badanych osób wartości

Pozycja	Wysoka narcystyczna rywalizacja	n	%	Niska narcystyczna rywalizacja	n	%	Test istotności dla frakcji
1	Rodzina	12	26,09%	Rodzina	19	33,93%	-0,86 (ns)
2	Miłość	10	21,74%	Wiara	12	21,43%	
3	Wolność	7	15,22%	Miłość	8	14,29%	
	Ogółem	46			56		

Źródło: badanie własne.

Zarówno w grupach z wysokim i niskim narcystycznym podziwem, jak i w grupach z wysoką i niską narcystyczną rywalizacją najważniejszą wartością jest rodzina. Charakterystyczne jest to, że w grupach z wysokim poziomem narcyzmu wśród trzech najważniejszych wartości znalazła się wolność.

W kolejnej części analizy wyników dokonano porównania pomiędzy grupami ze względu na poziom narcystycznej rywalizacji i narcystycznego podziwu. W tej części analiz porównano grupy pod względem wartości, które badane osoby w procesie rangowania uznały za najmniej ważne.

Analiza wyników w zakresie trzech najmniej istotnych wartości wskazanych przez badanych pokazuje, że u osób z niską i wysoką strategią narcystycznego podziwu naród jest wartością wskazywaną na najmniej istotną (wysoki podziw – 31,25%, niski podziw – 42,86%). W dalszej części na przedostatnim miejscu w obu grupach jest wiara jako wartość (wysoki podziw – 22,92%, niski podziw – 22,45%). Natomiast na trzecim od końca miejscu w zakresie wartości w obu grupach znalazła się tolerancja (wysoki podziw – 14,58%, niski podziw – 14,29%). Szczegółowe dane zawarte są w tabeli 3.

Tabela 3. Narcystyczny podziw a najmniej ważne dla badanych osób wartości

Pozycja	Wysoki narcystyczny podziw	n	%	Niski narcystyczny podziw	n	%	Test istotności dla frakcji
10	Naród	15	31,25%	Naród	21	42,86%	-1,23(ns)
9	Wiara	11	22,92%	Wiara	11	22,45%	
8	Tolerancja	7	14,58%	Tolerancja	7	14,29%	
	Ogółem	48*			49**		

Źródło: badanie własne; *trzy braki danych, **dwa braki danych.

W przypadku narcystycznego podziwu wskazania trzech najmniej ważnych wartości są identyczne. W kwestii narcystycznej rywalizacji również najmniej ważną wartością w obydwu grupach jest naród (wysoka rywalizacja – 37,21%, ni-

ska rywalizacja – 35,19%). Na drugim miejscu w grupie osób z wysoką rywalizacją znalazła się wiara jako wartość (30,23%), a u osób z niską rywalizacją – tolerancja (20,37%). Na trzecim miejscu od końca w grupie osób z wysoką rywalizacją uplasowała się tolerancja (9,3%), a u osób z niską rywalizacją – wiara (12,96%).

Tabela 4. Narcystyczna rywalizacja a najmniej ważne dla badanych osób wartości

Pozycja	Rywalizacja wysoka	n	%	Rywalizacja niska	n	%	Test istotności dla frakcji
10	Naród	16	37,21%	Naród	19	35,19%	0,21 (ns)
9	Wiara	13	30,23%	Tolerancja	11	20,37%	
8	Tolerancja	4	9,30%	Wiara	7	12,96%	
		43*			54**		

Źródło: badanie własne; *trzy braki danych, **dwa braki danych.

Podsumowując, grupy wyróżnione ze względu na wysoki i niski poziom narcystycznego podziwu i rywalizacji wykazują podobną strukturę wartości najważniejszych i najmniej ważnych – dla wszystkich najważniejsza jest rodzina, a najmniej ważny jest naród.

W dalszej części analiz podzielono badanych według nasilenia cech narcyzmu (ogólnie – niski i wysoki wskaźnik narcyzmu) oraz nasilenia jego dwóch szczegółowych strategii. W tym celu zastosowano następujące kryteria: niski – wysoki narcyzm, wysoka rywalizacja – niski podziw, wysoki podziw – niska rywalizacja. Podział został przeprowadzony na podstawie wyników osiągniętych przez osoby badane w ww. kryteriach szczegółowych. Zastosowanie wskazanego podziału miało na celu sprawdzenie, czy będą istniały różnice pomiędzy badanymi zmiennymi, w zależności od nasilenia charakterystyk narcyzmu. Rozkład procentowy dla grup przedstawiono w tabeli 5.

Tabela 5. Podział badanych osób według kryteriów narcyzmu (NN, WW, NPWR, NRWP)

	Częstość	Procent
Narcyzm niski (niskie nasilenie narcyzmu)	31	30,4
Wysoka rywalizacja, niski podziw	20	19,6
Wysoki podziw, niska rywalizacja	25	24,5
Narcyzm wysoki (wysokie nasilenie narcyzmu)	26	25,5
Ogółem	102	100

Źródło: badanie własne.

Następnie porównano wyniki badań w zakresie wartości z uwzględnieniem wyżej przedstawionego podziału. Grupa osób odznaczająca się wysokim narcy-

stycznym podziwem i niską narcystyczną rywalizacją ma nieco inną strukturę wartości – na pierwszym miejscu znajduje się wiara, a na drugim rodzina. Rodzina jest więc w tej grupie relatywnie najmniej ważna, a wiara relatywnie najważniejsza, jeżeli uwzględnimy, że w pozostałych trzech grupach wiara występuje wśród najmniej ważnych wartości. Wyniki wskazują, że osoby cechujące się wysokim podziwem i niską rywalizacją w najwyższym stopniu cenią wartości związane z wiarą w porównaniu z osobami cechującymi się wysoką rywalizacją i niskim podziwem, niskim narcyzem i wysokim narcyzmem. W tej samej grupie rodzina jako wartość znajduje się na drugim miejscu wśród najmniej ważnych wartości dla badanych osób. Podczas gdy w pozostałych grupach rodzina jest wartością uznawaną za najważniejszą. Niezależnie od grupy najmniej ważną wartością dla badanych osób jest naród. Pozostałe najmniej istotne dla badanych wartości to tolerancja, wiara i wolność. Szczegółowe dane z oznaczeniem wskaźników procentowych zostały przedstawione w tabeli 6.

Tabela 6. Porównanie najważniejszych i najmniej istotnych dla badanych wartości wśród grup różniących się poziomem narcyzmu

Najważniejsze wartości								
	Narcyzm niski		Wysoka rywalizacja – niski podziw		Wysoki podziw – niska rywalizacja		Narcyzm wysoki	
1	Rodzina	41,94%	Rodzina	25,00%	Wiara	32,00%	Rodzina	26,92%
2	Miłość	22,58%	Miłość	25,00%	Rodzina	24,00%	Miłość	19,23%
3	Wiara	12,90%	Wolność	15,00%	Wolność	12,00%	Wolność	15,38%
Najmniej ważne wartości								
10	Naród	43,33%	Naród	42,11%	Naród	25,00%	Naród	33,33%
9	Tolerancja	20,00%	Wiara	31,58%	Rodzina	25,00%	Wiara	29,17%
8	Wiara	16,67%	Wolność	10,53%	Tolerancja	20,83%	Tolerancja	12,50%

Źródło: badanie własne.

W kolejnym etapie analiz dokonano porównania pomiędzy autodeklaracją religijną a narcyzmem. Autodeklarację religijną i cztery kategorie narcyzmu porównano w tabeli krzyżowej, rezultat porównań jest istotny statystycznie $\chi^2(N = 102; 12) = 21,05; p = 0,050$. W grupie osób z wysokim podziwem i niską rywalizacją znalazło się najwięcej osób wierzących i praktykujących regularnie, co może tłumaczyć fakt wysokiej rangi wiary w tej grupie, łącznie jest to 56,0% badanych. Z kolei w grupie osób cechujących się wysoką rywalizacją i niskim podziwem 40,0% stanowiły osoby deklarujące się jako wierzące i praktykujące nieregularnie. Ciekawym, ale niepogłębionym w prezentowanym badaniu jest fakt, że w grupie osób z ogólnym wysokim wskaźnikiem narcyzmu jest więcej

osób wierzących i regularnie bądź nieregularnie praktykujących (31,0%) niż osób deklarujących się jako osoby niewierzące (19,0%), obojętne religijnie (12,0%) i niezdecydowane w sprawach wiary (8,0%). Prezentowane badanie nie pozwoliło na pogłębione analizy, jednak wydaje się wyłaniać ciekawy obszar służący stawianiu kolejnych hipotez badawczych. Szczegółowe wyniki zostały przedstawione w tabeli 7.

Tabela 7. Autodeklaracja religijna a narcyzm – wskaźniki procentowe

	Narcyzm niski	Wysoka rywalizacja – niski podziw	Wysoki podziw – niska rywalizacja	Narcyzm wysoki	Ogółem
Jestem niewierząca/y	3 (10,0%)	5 (25,0%)	5 (20,0%)	5 (19,0%)	18 (17,0%)
Jestem obojętna/y religijnie, ale przywiązana/y do tradycji religijnej	0 (0,0%)	1 (5,0%)	0 (0,0%)	3 (12,0%)	4 (3,0%)
Jestem niezdecydowana/y w sprawach wiary	3 (10,0%)	3 (15,0%)	1 (4,0%)	2 (8,0%)	9 (8,0%)
Jestem wierząca/wierzący i praktykująca/y nieregularnie	17 (55,0%)	8 (40,0%)	5 (20,0%)	8 (31,0%)	38 (37,0%)
Jestem wierząca/y i regularnie praktykująca/y	8 (26,0%)	3 (15,0%)	14 (56,0%)	8 (31,0%)	33 (32,0%)
Ogółem	31	20	25	26	102

Źródło: badanie własne.

Dyskusja wyników

Marta Jarantowska-Daczkuś⁴¹ przytaczając wyniki badań przeprowadzonych na grupie młodzieży licealnej, wskazała, że młodzież najbardziej ceni wartości materialne (67,8%), rozumiane w tym badaniu jako „ładnie urządzone mieszkanie, samochód i pieniądze na zaspokojenie codziennych potrzeb”, natomiast tolerancja, rozumienie innych ludzi i okazywanie im życzliwości, okazały się ważne w tym badaniu dla 62,7% badanych. Ambiwalencję lub brak ustosunkowania się do kwestii tolerancji wobec innych wykazywało 20,0% respondentów (19,6% badanych wybrało odpowiedź „trudno powiedzieć”).

⁴¹ M. Jarantowska-Daczkuś, *System wartości młodzieży licealnej w rzeczywistości globalizującego się świata*, Poznań 2023, s. 250 (mps rozprawy doktorskiej w Repozytorium Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), <https://repozytorium.amu.edu.pl/server/api/core/bitstreams/9b87d9a0-e-432-43be-b774-76fbc251c2d/content> (dostęp: 24.07.2023).

Ahmad Daghigh i wsp.⁴² badali związki między czterema domenami religijności (wiarą, przynależnością, zachowaniem i tworzeniem więzi) w odniesieniu do narcyzmu wielkościowego i wrażliwego. Wyniki tych badań wskazały, że narcyzm wielkościowy, ale nie wrażliwy, współwystępował z badanymi obszarami religijności. Ponadto podskala samopoświęcenia była jedyną podskalą, która jednocześnie przewidywała wszystkie cztery domeny religijności. W prezentowanych w artykule badaniach największa liczba osób deklarujących się jako wierzące i regularnie praktykujące znalazła się w grupie o cechach wysokiego podziwu narcystycznego i niskiej narcystycznej rywalizacji. Poglębione wnioski w tym obszarze wymagałyby szerszych badań, jednak można wskazać na zarysowującą się tendencję.

Paweł Łowicki i Marcin Zajenkowski⁴³ w swoim badaniu wykazali powiązania pomiędzy religijnością a niskim poziomem nasilenia antyspołecznych cech osobowości. Poszukiwali związku między różnymi aspektami przekonań religijnych (religijność ogólna, wewnętrzna i zewnętrzna orientacja religijna), empatią i tzw. mroczną triadą, którą tworzą narcyzm, makiawelizm i psychopatia. Okazało się, że empatia i ogólna religijność były negatywnie związane z psychopatią i makiawelizmem, a przekonania religijne były pozytywnie związane z empatią. Dalsze analizy ujawniły, że empatia częściowo pośredniczyła w odwrotnej relacji między mroczną triadą a przekonaniami religijnymi. Ponadto dowiedziono, że psychopatia i makiawelizm były negatywnie związane z orientacją wewnętrzną, podczas gdy narcyzm wielkościowy i wrażliwy były pozytywnie związane z orientacją zewnętrzną. Wyniki te wykazują pewne podobieństwo do przedstawianych w artykule efektów badań własnych. Jest to zauważalne w zakresie występowania najwyższej liczby osób opisujących siebie jako osoby wierzące i regularnie praktykujące w grupie o cechach wysokiego narcystycznego podziwu i niskiego narcystycznego ryzyka. Wykazane podobieństwo wymagałoby jednak szerszych i pogłębionych badań, aby poczynić dalsze wnioski.

Paul J. Jankowski i wsp.⁴⁴ w badaniach wykazali, że pokora i otwartość na różnorodność stanowiły ochronę przed narcyzmem wśród przywódców religijnych. Wyniki wskazały, że większa pokora zmniejszyła negatywny wpływ narcyzmu na dobrostan. W aktualnie prezentowanych badaniach ten obszar nie był przedmiotem analiz, jednak wydaje się ciekawym obszarem stawiania hipotez badanych w projektowaniu kolejnych badań.

⁴² A. Daghigh, *Exploring the Relation...*, s. 139–140.

⁴³ P. Łowicki, M. Zajenkowski, *No Empathy for People nor for God: The Relationship Between the Dark Triad, Religiosity and Empathy*, „Personality and Individual Differences” 2016, t. 115, s. 169–173. DOI: 10.1016/j.paid.2016.02.012.

⁴⁴ P.J. Jankowski i in., *Religious Leaders' Well-Being: Protective Influences for Humility and Differentiation Against Narcissism*, „Spirituality in Clinical Practice” 2022, nr 9 (2), s. 103–113. DOI: 10.1037/scp0000265.

W badaniach powiązań między ciemną triadą (w skład której wchodzi również narcyzm) a religijnością wykorzystano podejście skoncentrowane na osobie. Wyniki badań przeprowadzonych przez Yejn Lee i wsp.⁴⁵ sugerują, że istnieją różne profile religijności i cechy ciemnej triady, które przewidują wyniki w przekroju poprzecznym i podłużnym. Wcześniejsze badania również wskazywały na możliwe korelacje pomiędzy religijnością a wyższym poziomem narcyzmu. Ponadto narcyzm był pozytywnie powiązany z zachowaniami, które prowadziły do angażowania się w religię dla celów samolubnych, takich jak m.in. poczucie przynależności i podnoszenie poczucia własnej wartości⁴⁶. Odnosząc te wyniki do prezentowanych badań, można zauważyć, że w grupie osób cechujących się bardziej adaptacyjną strategią narcyzmu (wysoki podziw, niska rywalizacja) znalazła się większa grupa osób deklarujących się jako wierzące i praktykujące (56,0%) niż w grupie osób stosujących mniej adaptacyjną strategię narcyzmu (wysoka rywalizacja, niski podziw), w której było 15,0% osób z powyższą autodeklaracją religijną.

W literaturze polskojęzycznej brakuje badań, w których podejmowana byłaby próba empirycznego badania autodeklaracji religijnej, narcyzmu i wartości. Nieliczne dostępne badania prowadzone na grupach polskojęzycznych⁴⁷ wskazują na istnienie pewnych relacji w tych obszarach. Poszukiwanie powiązań między nimi wymaga jednak dalszych badań. Przedstawione w artykule wyniki pozwalają na wskazanie obszarów, które mogą stać się początkiem stawiania hipotez badawczych dla dalszych poszukiwań empirycznych.

Podsumowanie

Przeprowadzone badanie pozwoliło na wykazanie pewnych powiązań pomiędzy narcyzmem a autodeklaracją religijną i wartościami. Podział badanych osób z uwagi na niskie i wysokie wyniki w zakresie narcystycznego podziwu i rywalizacji pozwolił na wskazanie podobieństw i różnic w zakresie wartości najbardziej i najmniej cenionych przez badanych. Przeprowadzone analizy pozwoliły również na stwierdzenie powiązań między narcyzmem a religijnością, ujmowaną w kategoriach autodeklaracji wiary a poziomem narcyzmu. Wyniki badań wskazują, że w grupie osób odznaczających się cechami wysokiego nar-

⁴⁵ Y. Lee, J.L. Ratchford, M.S. Ming, R.L. Al-Kire, P.L. Glanzer., K.D. Dougherty, S.A. Schnitker, *A Person-Centered Approach to the Dark Triad Traits and Religiousness: Examining Differences in Intellectual Humility, Prosociality, and Mental Health in U.S. College Students*, „Psychology of Religion and Spirituality” 2022, Advance online publication. DOI: 10.1037/rel0000486.

⁴⁶ M. Kämmerle i in., *Dimensions of Religious/Spiritual Well-Being and the Dark Triad of Personality*, „Psychopathology” 2014, t. 47, s. 297–302. DOI: 10.1159/000358563.

⁴⁷ P. Łowicki, M. Zajenkowski, *No Empathy...*; B. Nowak i in., *Narcissism and Personal Values...*

cystycznego podziwu i jednocześnie niskiego narcystycznego ryzyka, znalazł się największy odsetek osób, które w autodeklaracji religijnej określiły się jako osoby wierzące i regularnie praktykujące. Odpowiadając na pytanie zawarte w tytule artykułu, można stwierdzić, że istnieją przesłanki odnoszące się do łączenia tych obszarów, jednak wymagają one podjęcia szerszych i pogłębionych badań. Wydaje się, że przedstawione wyniki mogą stać się podstawą do dalszych poszukiwań empirycznych. Pewnym ograniczeniem jest liczebność badanej próby. W dalszej perspektywie interesujące byłoby sprawdzenie uzyskanych powiązań na większej grupie badawczej.

Bibliografia

- Anello K., Lannin D.G., Hermann A.D., *The Values of Narcissistic Grandiosity and Vulnerability*, „Personality and Individual Differences” 2019, t. 150, artykuł 109478. DOI: 10.1016/j.paid.2019.06.021.
- Back M.D., Kufner A.C.P., Dufner M., Gerlach T.M., Rauthmann J.F., Denissen J.J.A., *Narcissistic Admiration and Rivalry: Disentangling the Bright and Dark Sides of Narcissism*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2013, nr 6 (105), s. 1013–1037. DOI: 10.1037/a0034431.
- Buzdar M.A., Haq Tariq R.U., Jalal H., Nadeem M., *Does Religiosity Reduce Narcissistic Personality Disorder? Examining the Case of Muslim University Students*, „Journal of Religion and Health” 2019, t. 58, s. 1463–1470.
- Campbell W.K., Campbell S.M., *On the Self-Regulatory Dynamics Created by the Peculiar Benefits and Costs of Narcissism: A Contextual Reinforcement Model and Examination of Leadership*, „Self and Identity” 2009, nr 8 (2), s. 214–232. DOI: 10.1080/15298860802505129.
- Daghigh A., DeShong H.L., Daghigh V., Niazi M., Titus C.E., *Exploring the Relation Between Religiosity and Narcissism in an Iranian Sample*, „Personality and Individual Differences” 2019, t. 139, s. 96–101. DOI: 10.1016/j.paid.2018.10.040.
- Fijewska M., Fijewski P., *Nieobecni. Jak powrócić do doświadczania swojego życia*, Wydawnictwo Charaktery, Kielce 2018.
- Freud A., *Ego i mechanizmy obronne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Freud Z., *Wstęp do psychoanalizy*, PWN, Warszawa 1984.
- Fromm E., *O byciu człowiekiem*, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Fromm E., *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda, Warszawa–Wrocław 2015.
- Hermann A.D., Fuller R.C., *Grandiose Narcissism and Religiosity*, w: *Handbook of Trait Narcissism*, red. A.D. Hermann, A.B. Brunell, J.D. Foster, Springer, Cham 2018, s. 379–387. DOI: 10.1007/978-3-319-92171-6_41.
- Jagiela J., *Narcystyczna szkoła. O psychologicznej rzeczywistości szkoły*, Wydawnictwo Rubikon, Kraków 2007.
- Jankowski P.J., Hall E.L., Sandage S.J., Dumitrascu N., *Religious Leaders’ Well-Being: Protective Influences for Humility and Differentiation Against Narcissism*, „Spirituality in Clinical Practice” 2022, nr 9 (2), s. 103–113. DOI: 10.1037/scp0000265.
- Jarantowska-Daczus M., *System wartości młodzieży licealnej w rzeczywistości globalizującego się świata*, Poznań 2023, s. 250 (mps rozprawy doktorskiej w Repozytorium Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), <https://repozytorium.amu.edu.pl/server/api/core/bitstreams/9b87d9a0-e432-43be-b774-76fbc251c2d/content> (dostęp: 24.07.2023).
- Johnson S.M., *Styl charakteru*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2022.

- Kämmerle M., Unterrainer H.-F., Dahmen-Wassenberg P., Fink A., Kapfhammer H.-P., *Dimensions of Religious/Spiritual Well-Being and the Dark Triad of Personality*, „Psychopathology” 2014, t. 47, s. 297–302. DOI: 10.1159/000358563.
- Kernberg O., *Severe Personality Disorders*, Yale University, New Haven 1984.
- Kohut H., *Introspection, Empathy and the Semicircle of Mental Health*, „International Journal of Psychoanalysis” 1983, nr 63, s. 395–408.
- Kohut H., *Thought on Narcissism and Narcistic Rage*, „The Psychoanalytic Studies of the Child” 1972, nr 27, s. 360–400.
- Kryteria diagnostyczne zaburzeń psychicznych DSM-5*, red. P. Gałęcki, M. Pilecki, J. Rymaszewska, A. Szulc, S. Sidorowicz, J. Wciórka, Edra Urban & Partner, Wrocław 2023.
- Lasch C., *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejącego oczekiwania*, Wydawnictwo Akademickie SEDNO, Warszawa 2015.
- Lee Y., Ratchford J.L., Ming M.S., Al-Kire R.L., Glanzer P.L., Dougherty K.D., Schnitker S.A., *A Person-Centered Approach to the Dark Triad Traits and Religiosity: Examining Differences in Intellectual Humility, Prosociality, and Mental Health in U.S. College Students*, „Psychology of Religion and Spirituality” 2022, Advance online publication. DOI: 10.1037/rel0000486.
- Łowicki P., Zajenkowski M., *No Empathy for People nor for God: The Relationship Between the Dark Triad, Religiosity and Empathy*, „Personality and Individual Differences” 2016, t. 115, s. 169–173. DOI: 10.1016/j.paid.2016.02.012.
- Maxwell K., Donnellan M.B., Hopwood Ch.J., Ackerman R.A., *The Two Faces of Narcissus? An Empirical Comparison of the Narcissistic Personality Inventory and the Pathological Narcissism Inventory*, „Personality and Individual Differences” 2011, nr 5 (50), s. 577–582. DOI: 10.1016/j.paid.2010.11.031.
- McCrae R.R., Costa P.T., *Osobowość dorosłego człowieka. Perspektywa teorii pięcioczynnikowej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Morf C.C., Rhodewalt F., *Unraveling the Paradoxes of Narcissism: a Dynamics Self-Regulatory Processing Model*, „Psychology Inquiry” 2001, nr 12 (4), s. 177–196. DOI: 10.1207/S15327965PLI1204_1.
- Nowak B., Brzóska P., Piotrowski J., Żemojtel-Piotrowska M., *Narcissism and Personal Values: Investigation into Agentive, Antagonistic, Communal and Neurotic Facets of Narcissism*, „Personality and Individual Differences” 2022, t. 184, artykuł 111167. DOI: 10.1016/j.paid.2021.111167.
- Pospiszyl K., *Zygmunt Freud człowiek i dzieło*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.
- Rogoza R., Rogoza M., Wysińska P., *Polska adaptacja modelu narcystycznego podziwu i rywalizacji*, „Polskie Forum Psychologiczne” 2016, nr 3 (21), s. 410–431. DOI: 10.14656/PFP20160306.
- Szczukiewicz P., *Narcyzm w diagnozie i terapii psychologicznej*, „Pedagogika. Badania, dyskusje, otwarcia” 2016, z. 7 „Pomoc psychologiczno-pedagogiczna”, s. 85–96.
- Szpunar M., *Od narcyzmu jednostki do narcyzmu kultury*, „Kultura – Media – Teologia” 2014, nr 18, s. 106–116.
- Wielecki K., *Narcyzm, podmiotowość, demokracja*, w: *Wybrane problemy demokracji i podmiotowości*, red. K. Wielecki, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2011, s. 42–55.

MARIUSZ ZEMŁO*

Wobec dobra uroczystego. Religijność uczniów szkół białostockich

Facing the Ordained Good.
Religiosity of Białystok School Students

Abstrakt

W artykule przedstawiono religijność uczniów uczęszczających do szkół w Białymstoku, liczącym 300 tysięcy mieszkańców. Dane stanowiące podstawę rozstrzygnięć pochodzą z badań ilościowych przeprowadzonych w czwartym kwartale 2022 roku. Uczestniczyła w nich młodzież w wieku od 14 do 20 lat. Podstawę omówienia stanowi ponad 3,5 tysiąca ankiet. W rozstrzygnięciu podstawowej kwestii wzięto pod uwagę wskaźnik autodeklaracji wiary oraz praktyk religijnych. By prezentowane dane uzyskały kontekstualne odniesienia postanowiono zestawzić je z przedsięwzięciami podobnego typu o zasięgu regionalnym i ogólnopolskim (sięgając jedynie do najnowszych, z uwagi na szybko dokonujące się przeobrażenia w omawianej sferze faktów). Nadto porównano je z badaniami z 2015 i 2019 roku przeprowadzanych w tym samym mieście, co pozwoliło zidentyfikować zmiany, jakim podlega religijność młodzieży szkolnej, oraz określić ich kierunek.

Słowa kluczowe: młodzież, religijność, socjologia religii

Abstract

This article aims to present the religiosity of school students in Białystok, a city of 300,000. The data underlying the findings come from quantitative surveys conducted in the fourth quarter of 2022. The respondents were young people aged 14–20. The basis of the discussion is more than 3,500 posts. In answering the primary question, the rate of self-declaration of faith and religious practices was considered. To provide contextual references for the data presented, it was decided to compare them with similar projects of regional and national scope (only drawing on the most recent due to rapid changes in the area discussed). Moreover, they were compared with 2015 and 2019 surveys conducted in the same city, which made it possible to identify the changes in school student religiosity and indicate their trends.

Keywords: youth, religiosity, sociology of religion

*Dr hab. Mariusz Zemło, prof. UwB – Zakład Socjologii Wiedzy i Edukacji, Wydział Socjologii, Uniwersytet w Białymstoku, e-mail: zemlo@uwb.edu.pl, ORCID: 0000-0003-0945-8651.



Wprowadzenie

Za sprawą Stanisława Ossowskiego do obiegu naukowego weszło rozróżnienie na wartości codzienne i uroczyste. Pierwsze należy łączyć z dobrami powszechnie obecnymi w rutynowym zabieganiu. Jako takie nie poruszają aktorów działań ani szczególnym charakterem, ani wyjątkowością, ani patetycznością, ani wagą uniwersalnych sensów. Wplątane w codzienne praktyki nie budzą emocjonalnego poruszenia. Stają się dobrem podręcznym – pozostającym w tle dokonujących się zdarzeń i działań. Dopiero gdy nastąpi jakieś ich naruszenie, skierowują ku sobie uwagę; zostają stematyzowane – jak powiedziała by Alfred Schütz. Nawet gdy dojdzie do takiej sytuacji, nie skłaniają do nadmiernej uwagi, szczególnie że przynależą, w zasadniczym stopniu, do sfery prywatnej. Wartości uroczyste natomiast kontrastują względem tych pierwszych swoją niepowszechnością, szczególnością, często nawet niezwykłością. Te odnoszą się do kwestii uznanych za podniosłe. Zapraszają do wspólnych przeżyć całe grupy społeczne. Ci, co skłonią się ku nim, włączani są w szczególnie nastrój wzmacniający intensywność doznań. To dzięki temu nastojowi zostaje podkreślona waga tych wartości. Przebywanie w ich aurze wyraźnie porusza człowieka. Mocą dostojeństwa wywierają nacisk na jednostkach pozostających w ich zasięgu, często doprowadzając do modyfikacji ich osobowości¹. Jednym z wartości uroczystych jest religia. Temu dobru poświęcony będzie niniejszy artykuł. Będziemy starać się w nim udzielić odpowiedzi na pytanie: Czy i w jakim stopniu obecne jest ono w doświadczeniu uczniów szkół białostockich? lub stawiając problem nieco inaczej: Czy w natłoku atrakcji, jakimi dzisiejszy świat stara się przyciągnąć uwagę współczesnych, szczególnie ludzi młodych, ci dają się zapraszać do uczestniczenia w doznaniach, w jakich za sprawą religii można mieć udział?

Socjologiczne badania nad religijnością trwają od początku kształtowania się dyscypliny. Wątki z nią związane odnajdujemy u Augusta Comte'a – łączył je z opracowaną przez siebie ewolucją świata społecznego. Religia pozostawała centralnym elementem badań u Émila Durkheima. Najwięcej związanych z nią treści odnajdujemy w jego dziele *Elementarne formy życia religijnego*. Podobnie jest z twórczością Maxa Webera. Tu na myśl przychodzi trzytomowe opracowanie *Etyka gospodarcza religii światowych* i oczywiście zdecydowanie skromniejsze, ale osiagające znacznie większy rozgłos w świecie nauki *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Od tych początkowych studiów kolejne pokolenia socjologów nieustannie analizują fakt społeczny, jakim jest religia. Wraz z upływem lat i kolejnych prób uchwycenia społecznego charakteru tego faktu dopracowano się coraz skuteczniejszych i precyzyjniejszych narzędzi do jego

¹ S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967, s. 88–93.

analizy. W środowisku badań nad religijnością działającym przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, bazując między innymi na dorobku Émila Durkheima, Gabriela Le Brasa, Charlesa Glocka, Joachima Wacha, opracowano narzędzie składające się z siedmiu parametrów: globalnego stosunku do wiary, ideologii religijnej, praktyk religijnych, moralności religijnej, wiedzy religijnej, doświadczenia religijnego oraz wspólnoty religijnej. Jego zastosowanie pozwala w sposób wieloaspektowy i w pełni odpowiedzialny wypowiedzieć się na temat badanego faktu społecznego². Kreśląc obraz religijności młodzieży białostockiej, odwołamy się jedynie do dwóch wskaźników przynależących do globalnego stosunku do wiary (autodeklaracje wiary) oraz praktyk religijnych (praktykowanie w ogólności) – pozwoli to jedynie na wstępne rozeznanie w obecności i kondycji czynnika religijnego w życiu młodzieży.

Podstawą analizy są wyniki badań, jakie zostały przeprowadzone wśród uczniów szkół białostockich w listopadzie i grudniu 2022 roku³. Badania miały charakter ilościowy. Do pozyskania danych posłużono się kwestionariuszem ankiety o wysokim stopniu standaryzacji, który przez respondentów był wypełniany online, pod opieką koordynatorów, na wskazanych przez dyrekcję placówek edukacyjnych zajęciach szkolnych. Przy wyznaczaniu próby badawczej zastosowano dobór warstwowo-losowy, przy czym warstwami były: a) rodzaje szkół (szkoła podstawowa, szkoła branżowa, technikum, liceum ogólnokształcące), b) klasy (VII i VIII klasy szkoły podstawowej, I, II, III, IV klasy szkół ponadpodstawowych). Badania przeprowadzono w 29 szkołach działających w stolicy Podlasia. Wśród nich znalazło się 13 szkół podstawowych, trzy szkoły branżowe, siedem techników, sześć liceów ogólnokształcących. Kwestionariusz ankiety został w całości wypełniony przez 3612 osób, co klasyfikowało taką liczbę stanowisk do obróbki statystycznej. To stanowiło około 14% populacji młodzieży w wyznaczonym przedziale wiekowym⁴. Wśród informatorów znalazły się następujące zestawy kategorii respondentów: a) uczniowie z poszczególnych placówek: szkół podstawowych (klasa VII i VIII) – 739 (20,5% ogółu badanych), szkół branżowych – 67 (1,8%), techników – 1023 (28,3%) i liceów ogólnokształcących – 1783 (49,4%); b) uczniowie z poszczególnych klas: klasa VII szkoły

² Nie oznacza to, że zestawu tych parametrów nie można poszerzyć. Przychodzi tu choćby na myśl kolejny ważny aspekt, który można ująć w formule: „podejmowanie praktyk zmierzających do wzmacniania i obrony religii”. Tu wskaźnikami mogłyby być choćby: twórczość o tematyce religijnej, upowszechnianie religii w różnych formach ekspresji, inicjatywy w obronie dobrego imienia religii, podejmowanie lub wspieranie inicjatyw legislacyjnych chroniących religię, praktyki przeciwdziałające dyskryminacji religijnej itp.

³ Badania przygotowane były przez zespół ekspertów działających przy Pracowni Badań, Analiz i Strategii Rozwoju Edukacji w Białymstoku. Autor jest członkiem tego zespołu i odpowiedzialny był między innymi za omawianie w artykule obszar zagadnień.

⁴ *Informacja o stanie realizacji zadań oświatowych, w tym o wynikach egzaminów oraz nadzoru pedagogicznego w roku szkolnym 2021/2022*, Prezydent Miasta Białegostoku, Białystok 2022, s. 11, 34.

podstawowej – 193 (5,3%), klasa VIII szkoły podstawowej 546 (15,1%), klasa I szkoły ponadpodstawowej – 1069 (29,6%), klasa II szkoły ponadpodstawowej – 753 (20,8%), klasa III szkoły ponadpodstawowej – 490 (13,6%), klasa IV szkoły ponadpodstawowej – 561 (15,5%); c) zamieszkujący: miasta duże (powyżej 100 tys.) – 57,4% ogółu respondentów, miasta średnie (od 20 do 100 tys.) – 9,0%, miasta małe (do 20 tys.) – 9,5%, wieś – 24,2%; d) uzyskujący średnią z ocen: jedynekowych – 1,9%, dwójekowych – 6,4%, trójekowych – 28,9%, czwórkowych – 39,7%, piątkowych – 23,1%. Wyszczególniono tylko te kategorie uczniów, które będą brane pod uwagę przy korelacjach jako zmienne niezależne.

Autoidentyfikacja uczniów białostockich z wiarą

Autoidentyfikacja z wiarą wiąże się najczęściej z utożsamianiem się ze wspólnotą wierzących. Wskazanie na swój stosunek do wiary wyrażany w kategoriach: głęboko wierzący, wierzący, niezdecydowany, poszukujący, niewierzący (lub w nieco zmienionej kafeterii) jedynie wstępnie orientuje w religijności badanych. Dostarcza bardziej informacji na ten temat w wymiarze instytucjonalnym niż pozainstytucjonalnym. Jest świadectwem przywiązania do tradycji związanej z religią instytucjonalną, wspólnotą wierzących oraz refleksyjności na temat własnej wiary⁵. Zbadanie tego wskaźnika, mimo iż daje jedynie wyjściowe rozeznanie w sprawie badanego fenomenu, jest podstawowym krokiem do identyfikacji religii jako kategorii społeczno-kulturowej.

Globalne wyznaczenie wiary w prowadzonych badaniach wyrażało się w następujących wielkościach: głęboko wierzący – 9,2%, wierzący – 34,5%, niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej – 18,9%, niewierzący – 17,4%. Otrzymane wyniki pozwalają stwierdzić rzecz zasadniczą, że 43,7% respondentów jednoznacznie utożsamia się z wiarą oraz że 17,4% uczniów stoi na przeciwnej stronie osi – jednoznacznie deklaruje brak identyfikacji.

Spoglądanie na uzyskane wyniki bez uwzględnienia szerszego kontekstu niewiele mówi. Pożądane jest zatem porównanie ich z innymi ekspertyzami. Te ograniczymy jedynie do najnowszych (przeprowadzonych po 2020 roku), z racji nadzwyczaj szybko zachodzących przekształceń w omawianej sferze faktów. Na początek odwołajmy się do kontekstu lokalnego. Instytut Nauk Socjologicznych KUL w latach 2020–2021 pilotował badania, w których podejmowano kwestie

⁵ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996, s. 62–63; J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2004, s. 123; tenże, *Religijnosocjologiczne wyzwania dla pedagogiki religii. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2018, s. 184–185; J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian w XXI wieku. Analizy socjologiczne*, Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie, Lublin 2023, s. 62–63.

religijności. Ich uczestnikami byli maturzyści Archidiecezji Lubelskiej. Auto-identyfikacja z wiarą w badanej grupie kształtowała się następująco: głęboko wierzący – 5,5%, wierzący – 44,6%, niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej – 20,8%, obojętni – 16,4%, niewierzący – 12,0%. W tym przypadku jednoznacznie identyfikujących się z wiarą (głęboko wierzących i wierzących) było o kilka procent więcej niż w badaniach białostockich, także procent deklarujących się jako niewierzący był mniejszy o 5,0%. Należy jednak zauważyć, że w badaniach lubelskich nie uczestniczyli uczniowie szkół branżowych – a to wśród nich jest najniższy odsetek identyfikujących się z wiarą⁶.

Warto jeszcze spojrzeć na kontekst ogólnopolski. Mniej więcej w tym samym czasie, w którym prowadzono białostockie badania, pracownicy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego realizowali projekt „Edukacja religijna młodzieży polskiej – stan obecny, szanse i wyzwania”. W ramach tego projektu starano się między innymi zidentyfikować stan religijności uczniów szkół ponadpodstawowych. Wśród uczestników określających się jako głęboko wierzący było 7,7%, wierzący – 38,0%, niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej – 21,4%, obojętni w sprawach religijnych – 11,4%, niewierzący – 13,3%, nie umiało się określić – 8,2%⁷. Uzyskane w tym przypadku wyniki niewiele różniły się od referowanych w niniejszym opracowaniu.

Sondaż CBOS-u dotyczący religijności młodzieży szkolnej przeprowadzony na grupie ogólnopolskiej z 2021 roku podawał następujący obraz zjawiska: głęboko wierzący – 6,0%, wierzący – 48,0%, niezdecydowany – 23,0%, niewierzący – 23,0%⁸. W białostockich badaniach jednoznacznie identyfikujących się z wiarą (dwie pierwsze kategorie) było o 10% mniej, niż pokazały wyniki uzyskane na próbie ogólnopolskiej, natomiast było o 5% mniej deklarujących się jako niewierzący.

Powróćmy jeszcze do badań podstawowych. Celem dokładniejszego przedstawienia kondycji religijnej uczniów szkół białostockich w kontekście globalnego wyznania wiary spójrzmy jeszcze na ważniejsze zmienne niezależne. W pierwszej kolejności weźmy pod uwagę rodzaj szkoły. Utożsamianie się z wiarą przybrało różne wartości przy skorelowaniu z tą zmienną ($\text{Chi}^2 = 51,698$, $p = 0,000$; Test związku liniowego = 24,396, $p = 0,000$). Odsetek identyfikujących się jako wierzący (kategorie: głęboko wierzący i wierzący) miał następującą postać: szkoła podstawowa – 54,6%, branżowa – 40,0%, technikum – 42,1%, liceum – 40,8%. W tym przypadku zdecydowanie najczęściej wskazań notuje się wśród uczniów szkoły podstawowej. Oddanych głosów na tę kategorię w ich środowisku było

⁶ T. Adamczyk, *Wiara i praktyki religijne*, w: W. Szymczak, T. Adamczyk, *Młodzież w kontekstach współczesnych. Rodzina. Czas. Szkoła. Kościół i katecheza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022, s. 51.

⁷ J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian w XXI wieku...*, s. 75.

⁸ R. Boguszewski, *Religijność młodzieży*, w: *Młodzież 2021. Raport z badań ilościowych zrealizowanych przez Fundację CBOS*, Warszawa 2022, s. 126.

o kilkanaście procent więcej niż w pozostałych placówkach oświatowych. O silniejszej religijności tej grupy w porównaniu z pozostałymi świadczą również wskazania na kategorię niewierzący. Uwzględniając ten parametr, zauważa się o kilka procent mniej wskazań w najmłodszej grupie młodzieży w porównaniu do pozostałych grup respondentów. Wyraża to zestawienie: szkoła podstawowa – 13,8%, branżowa – 20,0%, technikum – 18,7%, liceum – 17,9%. Biorąc pod uwagę identyfikację młodzieży z kategoriami wierzący i niewierzący, można stwierdzić *per saldo*, że najwyższy odsetek młodzieży religijnej notuje się wśród najmłodszej młodzieży, najniższy natomiast wśród uczniów szkoły branżowej.

Kolejną zmienną skorelowaną z globalnym stosunkiem do wiary była średnia z ocen uzyskiwana przez uczniów ($\text{Chi}^2 = 151,771$, $p = 0,000$; Test związku liniowego = 37,397, $p = 0,000$). Kumulując kategorie głęboko wierzący i wierzący, uczniowie poszczególnych placówek w następujący sposób wyrazili swoją identyfikację z religią: jedynkowi – 51,5%, dwójkowi – 35,8%, trójkowi – 38,2%, czwórkowi – 43,2%, piątkowi – 53,4%. Począwszy od uczniów dwójkowych, zauważa się tendencję świadczącą, że wraz ze wzrostem średniej uzyskiwanej przez uczniów wzrasta odsetek deklarujących się jako wierzący. Najwyższy jest wśród uczniów piątkowych (ale zaraz za nimi uplasowali się jedynkowi), najniższy wśród dwójkowiczów. Już bez żadnych wyjątków regularną prawidłowość między uwzględnionymi zmiennymi notuje się przy wskazaniach na kategorię niewierzący – świadczącą, że wraz ze wzrostem średniej uzyskiwanej przez uczniów maleje odsetek deklarujących się jako niewierzący. W liczbach przedstawia się to następująco: jedynkowi – 25,0%, dwójkowi – 24,1%, trójkowi – 20,3%, czwórkowi – 15,8%, piątkowi – 13,8%.

Ważnym jest także skorelowanie miejsca zamieszkania z globalnym stosunkiem do wiary ($\text{Chi}^2 = 29,603$, $p = 0,003$; Test związku liniowego = 11,116, $p = 0,001$). Zwykle ta zmienna uwzględniana jest w zestawieniu z rozważanym wskaźnikiem religijności. Biorąc pod uwagę łącznie wskazania na kategorię głęboko wierzący i wierzący, respondenci w następujący sposób dokonywali swoich wyborów: mieszkańcy miasta powyżej 100 tys.⁹ – 42,8%, miast od 20 do 100 tys. – 36,8%, miast do 20 tys. – 47,3%, wsi – 47,3%. W tym przypadku najslabiej religijność wypadła wśród uczniów pochodzących z miast średnich. Natomiast największy odsetek jednoznacznie deklarujących się jako wierzący był wśród mieszkańców małych miast i wsi. Pełniejsze rozeznanie w omawianej kwestii jesteśmy w stanie uzyskać, prezentując wskazania na kategorię niewierzący. W tym przypadku procentowy układ wskazań przybrał postać w zależności od wielkości ośrodka, w którym zamieszkiwali respondenci: miasto powyżej 100 tys. – 18,7%, miasta od 20 do 100 tys. – 17,9%, miasta do 20 tys. – 17,0%,

⁹ Przy tej kategorii użyto liczby pojedynczej, gdyż na Podlasiu tylko Białystok liczy powyżej 100 tys. mieszkańców.

tereny wiejskie – 14,1%. Różnice pomiędzy mieszkańcami wyróżnionych miejscowości nie były duże, ale układały się zgodnie z prawidłowością – wraz ze zmniejszaniem się miejscowości pochodzenia badanych zmniejszał się odsetek deklarujących się jako niewierzący.

Grupami wykazującymi się największym odsetkiem deklarujących się jako wierzący są: uczniowie szkoły podstawowej, młodzież uzyskująca najwyższe średnie (piątkowi), zamieszkujący tereny wiejskie i małe miasta. Natomiast najmniejszy odsetek wierzących zanotowano wśród młodzieży szkoły branżowej, uczniów dwójkowych, mieszkańców dużego miasta.

*

Wyżej zaprezentowane ujęcie zjawiska w układzie synchronicznym wzbogacamy jeszcze o spojrzenie diachroniczne – sięgając do poprzednich badań, w których uczestniczyli uczniowie szkół białostockich. Istnieje taka możliwość z racji, że referowane wyniki są efektem cyklicznie powtarzalnych ekspertyz prowadzonych w oparciu o identyczne narzędzie. Zaproponowana procedura jest zbieżna z zaleceniami Janusza Mariańskiego – czołowego badacza religijności w Polsce, który w licznych analizach wyraźnie eksponuje rozpatrywanie religijności, sytuując ją na osi czasu¹⁰. Pozwala to nie tylko umieścić ostatnie badania w kontekście historycznym, ale także dostrzec zachodzące przeobrażenia badanego fenomenu. W jednej z ostatnio opublikowanych książek dotyczących religijności taki sposób ujęcia zaleca jako metodologiczną konieczność w czasach dynamicznych przemian badanego fenomenu, a z tym mamy właśnie dzisiaj do czynienia¹¹.

Zatem odwołamy się do badań przeprowadzonych nad młodzieżą uczącą się w stolicy Podlasia jeszcze z lat 2015¹² i 2019¹³. W zestawieniu z danymi uzyskanymi w 2022 roku wskazania na poszczególne kategorie świadczące o identyfikacji respondentów z wiarą układały się następująco: głęboko wierzący – 13,4%,

¹⁰ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994–2009. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011; tenże, *Praktyki religijne w procesie przemian. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2014; tenże, *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017; tenże, *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2018.

¹¹ Tenże, *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian w XXI wieku...*, s. 218.

¹² M. Zemło, *Wartości i normy uczniów szkół ponadpodstawowych białostockich placówek, w: Styl życia młodzieży Białegostoku. Raport*, red. Jerzy Mantur, Centrum Kształcenia Ustawicznego w Białymstoku, Białystok 2016, s. 74–75. W badaniach uczestniczyło 2028 uczniów.

¹³ Niepublikowane dane na temat religijności znajdują się w zasobach autora. W badaniach uczestniczyło 3752 uczniów.

10,8%, 9,2%; wierzący – 47,6%, 43,5%, 34,5%; niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej – 17,0%, 19,3%, 20,0%; obojętny w sprawach religijnych – 12,9%, 15,2%, 18,9%; niewierzący – 9,1%, 11,2%, 17,4%. Z każdym kolejnym badaniem wyraźnie malał procent odpowiedzi jednoznacznie świadczących o utożsamianiu się z wiarą – w przypadku głęboko wierzących o 4%, a wierzących o 13%. W efekcie przełożyło się to na zmniejszenie grupy określających się jako wierzący z 61,0% na 43,7%. Dodatkowo znacząco zwiększył się procent uczniów określających siebie jako niewierzący – o ponad 8%. Zważając, że wskazane zmiany dokonały się w okresie 7 lat, śmiało można powiedzieć, że są wyrazem dynamicznego odchodzenia młodzieży szkolnej od religii. Można tu postawić pytanie, czy jest to odejście ugruntowane i ostateczne, czy tylko powierzchowne i chwilowe? Rozstrzygnięcie tego problemu jest szczególnie aktualne wobec faktu rosnącego odsetka deklarujących się jako niewierzący. Niekwestionowany autorytet w poruszanych sprawach – Janusz Mariański – podchodząc z ostrożnością do rozważanego zagadnienia, opowiada się za drugą opcją. W wieku ciągle jeszcze kształtującej się osobowości przypisanie się do grupy ateistów wcale nie musi oznaczać definitywnego rozstania się z katolicyzmem¹⁴.

Niezależnie od tych kwestii warto zastanowić się, co jest powodem zachodzenia tak lawinowych przeobrażeń w jednym z najbardziej stabilnych filarów kultury? Na myśl przychodzi tutaj wiele czynników: nasilona ofensywa aksjologii i wzorców zachowań napływających z Europy Zachodniej; pluralizm – religijny, światopoglądowy, moralny, kulturowy – w którego kontekście czynnik atrakcyjności i brak głębszej wiedzy może dystansować do dotychczasowej tradycji; umacnianie się poczucia wolności jako wyzwolenia od wszelkich nakazów, w tym i religijnych; indywidualistyczne podejście do wierzeń – samookreślenie religijne, najczęściej wyrażane w eklektycznym budowaniu autorskich koncepcji religii – stającej się następnie przedmiotem własnego odniesienia; opór przeciwko naciskom rodziny i innych środowisk do przestrzegania tradycji religijnej; uleganie zsekularyzowanym trendom lansowanym w mediach – szczególnie w internecie; procesy globalizacyjne – w tym głównie ruchliwość społeczna; procesy modernizacyjne; słabnąca moc socjalizacyjna rodziny; uleganie silnym naciskom grup rówieśniczych, w których panuje moda na laickość; zbyt duże – jak na gusta współczesnych – oczekiwania Kościoła co do norm moralnych, szczególnie dotyczące sfery intymno-seksualnej; ograniczenia pandemiczne (wybijające wierzących z praktyk religijnych); niepokojące zjawiska zachodzące wśród duchowieństwa (upolitycznienie działalności, pedofilia, brak charyzmatycznych kapłanów, materialistyczne nastawienie do świata); ogólny wzrost dobrobytu społeczeństwa, połączone z przeświadczeniem o nieograniczonej sprawczości człowieka; słabnięcie tradycji w kształtowaniu postaw religijnych,

¹⁴ J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian w XXI wieku...*, s. 110.

ofensywa antykościelna i antyreligijna prowadzona przez media, internet i inne źródła opiniotwórcze (także wynikająca z niezadowolenia z jednoznacznej postawy Kościoła względem antykoncepcji, aborcji, zapładniania in vitro itp., co ewidentnym antagonizuje z laicką moralnością)¹⁵. W obliczu nawarstwienia tak licznych czynników z jednej strony trudno kształtować postawy proreligijne wśród reprezentantów młodego pokolenia, z drugiej zaś strony opieranie się im łączy się z niezmiernie dużym wysiłkiem.

Praktyki religijne

Kolejnym wskaźnikiem pozwalającym określić stosunek jednostek lub, jak w tym przypadku grup społecznych, do religii są praktyki kościelno-rytualne. Autodeklaracja jedynie wstępnie informuje o identyfikacji badanych względem wiary. Jednak bardziej precyzyjnym wskaźnikiem religijności jest angażowanie się w praktyki świadczące o przywiązaniu do przedmiotu wiary. Gdyby pominąć owo zaangażowanie mielibyśmy do czynienia ewentualnie z akceptacją światopoglądu, doktryny, ideologii¹⁶. Religia jako fakt społeczno-kulturowym ma natomiast zdecydowanie szersze konotacje. W tym ujęciu pominięcie modlitwy, uczęszczania na nabożeństwa, obrzędów i innych działań rytualnych, nie oddawałoby jej istoty. W religii bowiem sfera wierzeń/myśli jest zespolona ze sferą praktyki/ruchem – jak zauważa Émil Durkheim¹⁷. Znaczenie tego wymiaru wyraźnie eksponują definicje substancjalne tego fenomenu. Dostrzegamy to, chociażby w definicji zaproponowanej przez luminarza socjologii francuskiej – wyżej wywołanego, w której religia określona jest jako „system powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy

¹⁵ S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 108–111; W. Jedynak, *Wybrane aspekty przemian religijności i moralności młodzieży polskiej*, w: *Czy stracone pokolenie Młodzież j jej dylematy na początku XXI wieku*, red. P. Długosz, H. Kotarski, W. Jedynak, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2014, s. 22; J. Mariański, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2014, s. 256–328; tenże, *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich...*, s. 309; tenże, *Kościół katolicki w Polsce w kontekście społecznym. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018, s. 102–104, 121, 130, 202, 229; W. Matyskiewicz, *Co z religijnością młodzieży*, w: *Jaka jest współczesna młodzież*, red. P.T. Nowakowski, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2023, s. 151–152; S. Sorys, *Wpływ procesów globalizacyjnych na wartości społeczne*, w: *Obdarowani miłością. 15-lecie encykliki „Deus caritas est”*, red. U. Bejma, M. Iżycki, L. Szot, Wydawnictwo „Jedność”, Warszawa 2021, s. 344–346; S. Mandes, *Religijność i Kościół katolików życiu prywatnym i publicznym Polaków*, w: *Wartości w działaniu*, red. M. Marody, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2021, s. 225.

¹⁶ J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian w XXI wieku...*, s. 165.

¹⁷ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 25, 31.

wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną, zwaną kościołem¹⁸.

Praktyki religijne w polskiej rzeczywistości należy wiązać z zalecanymi przez Kościoły działaniami wzmacniającymi stan ducha wyznawców przez budowanie więzi z rzeczywistością świętą na drodze zaangażowania jednostkowego oraz społecznego. Pierwsze uaktywnianie wiąże się głównie z modlitwą, kontemplacją, pogłębianiem wiedzy itd. w indywidualnych kontekstach, drugie natomiast głównie ze wspólnotowym uczestnictwem we mszy świętej, nabożeństwach, modlitwach, rytuałach, obrzędach, ceremoniach itp. Badaniu socjologicznemu bliższe jest rozeznanie związane z uchwyceniem praktyk o charakterze grupowym i sformalizowanym (religia jako fakt społeczny), praktyki prywatne i niesformalizowane (religia jako fakt indywidualny) bardziej interesują natomiast psychologów religii.

Socjolog, pytając informatorów o ich zaangażowanie w praktyki religijne, może oczekiwać wiadomości dotyczących ich uaktywniania się w różnych rodzajach działań, konkretnie wskazanych, podkreślających związek z religią (choćby wyżej przytoczonych). Jeśli natomiast nie odwołuje się do takich wskazań, opierając się jedynie na ogólnej formule identyfikującej częstotliwość udziału w praktykach religijnych, na ogół ma na myśli udział w nakazanych przez Kościół nabożeństwach niedzielnych. W referowanych badaniach wymiar religijności wyrażany w praktykach zweryfikowany był prostym pytaniem: Ile razy bierzesz udział w praktykach religijnych? Uczniowie w następujący sposób odnieśli się do tak postawionego problemu: raz w tygodniu lub częściej – 29,3%, od jeden do kilku razy w miesiącu – 16,0%, kilka razy w roku – 21,9%, nie praktykuję – 32,8%. Wielkość grupy uczniów praktykujących zgodnie z zaleceniami Kościoła wyniosła niespełna 1/3 badanych – nieco mniej niż tych, co deklarują się jako niepraktykujący. Można podejrzewać, że druga grupa będzie się powiększać. Nieregularność oddawania się pewnym działaniom sprzyja powolnemu z nich rezygowaniu. Można zatem przypuszczać, że szczególnie ci, co kilka razy w roku oddają się praktykom religijnym, poszerzą grono całkowicie nieaktywnych w omawianej sferze¹⁹.

Ponownie porównajmy przedstawione dane z wynikami uzyskanymi wśród maturzystów Archidiecezji Lubelskiej. W badaniach prowadzonych przez Instytut Socjologii KUL pytanie weryfikujące udział w praktykach religij-

¹⁸ Tamże, s. 41.

¹⁹ W tym miejscu należy zauważyć, że prócz wyznawców religii rzymsko-katolickiej, jest spora grupa wyznawców prawosławia na badanych terenach. Liczba prawosławnych dla całego województwa wynosi około 10% – w zależności od sposobu liczenia (zgodnie z ostatnim spisem powszechnym z 2021 roku), natomiast szacuje się, że w samym Białymstoku może ich być o kilka procent więcej. Informacja ta jest ważna ze względu na fakt, że w Kościele prawosławnym nie ma nakazu uczestniczenia w cotygodniowych nabożeństwach niedzielnych.

nych było bardziej uszczegółowione i brzmiało: „Jak często uczestniczysz we Mszy św.?” Jak wspomnieliśmy, można te wyniki zestawić z wynikami białostockimi. Otrzymane zestawienie po kumulacji wybranych kafeterii przedstawia się następująco: raz w tygodniu lub częściej – 16,8%, kilka razy w miesiącu – 23,6%, tylko w wielkie święta – 18,0%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu – 9,8%, w ogóle nie uczestniczę – 2,2%, nie dotyczy – 28,5%, brak odpowiedzi – 1,1%²⁰. Biorąc pod uwagę dwie pierwsze kategorie, prezentowane wyniki są porównywalne z uzyskanymi w stolicy Podlasia.

Ważnym jest także zestawienie danych białostockich z ekspertyzami wykonanymi na próbach ogólnopolskich. Sondaż badający religijność młodzieży przeprowadzony przez pracownię CBOS w październiku 2021 roku pokazywał, że jako praktykujący raz w tygodniu lub częściej zadeklarowało się 24,0%, natomiast odsetek niepraktykujących wyniósł 49,0%²¹. Porównanie wyników uczących się w stolicy Podlasia z wynikami określającymi stan badanego zjawiska w kraju świadczy, że młodzież białostocka jest bardziej zaangażowana w praktyki religijne niż przeciętny reprezentant tej kategorii wiekowej w kraju. Wyraża się to w większej o 5,0% grupie praktykujących regularnie (zgodnie z zaleceniami Kościoła) oraz o 17,0% mniejszej grupie niepraktykujących.

Także i tym razem białostockie dane porównajmy z wynikami będącymi owocem badań przeprowadzonych w ramach projektu „Edukacja religijna młodzieży polskiej – stan obecny, szanse i wyzwania” przez pracowników Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w grudniu 2022 i styczniu 2023 roku. Na wyszczególnione w narzędziu badawczym kategorie zanotowano odpowiednie wskazania: praktykuję raz w tygodniu lub częściej – wskazało 21,3%, prawie w każdą niedzielę – 15,6%, jeden raz lub dwa razy w miesiącu – 10,6%, tylko w wielkie święta – 13,0%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. – 12,3%, nie praktykuję w ogóle – 12,6%, trudno powiedzieć – 9,7%, nie dotyczy – 4,9%²². Uzyskane wyniki przez zastosowanie rozszerzonej kafeterii dają zdecydowanie precyzyjniejszy obraz praktyk, niż to uzyskano w badaniach białostockich, ale jednocześnie nie pozwalają na dokonanie jednoznacznego porównania z wynikami referowanymi jako podstawowe.

Uściślijmy jeszcze obraz religijności młodzieży białostockiej przez uwzględnienie zmiennych niezależnych. Biorąc pod uwagę rodzaj szkoły, głosy na poszczególne kategorie związane z praktykami religijnymi układały się w następujący sposób: raz w tygodniu lub częściej: szkoła podstawowa – 32,1%, branżowa – 26,2%, technikum – 24,3%, liceum – 31,1% ($\chi^2 = 37,486$, $p = 0,000$; Test związku liniowego = 0,045, $p = 0,832$). Uczniowie szkół sprofilowanych

²⁰ T. Adamczyk, *Wiara i praktyki religijne...*, s. 57.

²¹ R. Boguszewski, *Religijność młodzieży...*, s. 129–130.

²² J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian w XXI wieku...*, s. 184.

wykazują się mniejszym udziałem w praktykach niż uczniowie z placówek ogólnokształcących. Wskazania na kategorię świadcząca o praktykowaniu od jednego do kilku razy w miesiącu we wszystkich grupach respondentów były podobne – różnice między skrajnymi wielkościami nie przekraczały 3 punktów procentowych. Największe dysproporcje między stanowiskami notuje się przy kategorii nie praktykują. Przedstawia to zestawienie: szkoła podstawowa – 29,9%, branżowa – 46,2%, technikum – 30,6%, liceum – 30,6%. W trzech grupach badanych poziom niepraktykujących oscylował wokół 30,0%, od tej wielkości odbiegała jedynie młodzież szkół branżowych – blisko połowa z nich deklarowała brak uczestnictwa w praktykach kościelnych. Ostatecznie to oni mają najmniejszy kontakt z wiarą wyrażaną w działaniu.

Średnia z uzyskiwanych przez uczniów także wyraźnie różnicowała udział w praktykach religijnych ($\text{Chi}^2 = 147,533$, $p = 0,000$; Test związku liniowego = 122,195, $p = 0,000$). Deklaracje o praktykowaniu raz w tygodniu i częściej były następujące: jedynekowi – 26,5%, dwójkowi – 16,4%, trójkowi – 22,6%, czwórki – 31,1%, piątkowi – 38,5%. Przy niewielkim odstępstwie (uczniowie jedynekowi) zauważa się prawidłowość: wraz ze wzrostem średniej uzyskiwanej przez uczniów wzrasta odsetek angażujących się w praktyki religijne. Wyeksponujmy jeszcze kategorię związaną z brakiem jakiegokolwiek zaangażowania w praktyki. W tym przypadku rozkład wyników przybrał postać: jedynekowi – 41,2%, dwójkowi – 50,4%, trójkowi – 40,9%, czwórki – 29,9%, piątkowi – 22,6%. Świadczy to, że począwszy od uczniów dwójkowych do zdobywających najlepsze noty maleje odsetek badanych nie podejmujących praktyk religijnych. Skrajne wielkości dzieli przedział blisko 30 punktów procentowych. Biorąc pod uwagę przytoczone dane, stwierdzić należy, że udział w praktykach zwiększa się wraz ze wzrostem średniej uzyskiwanej przez uczniów. Wyjątek od tej reguły stanowią uczniowie najslabsi – jedynekowi.

Zobaczymy jeszcze, jak miejsce zamieszkania koreluje z praktykami religijnymi ($\text{Chi}^2 = 41,981$, $p = 0,000$; Test związku liniowego = 28,744, $p = 0,000$). Głosy mówiące o największej intensywności praktyk (raz w tygodniu i częściej) rozłożyły się następująco: miasto powyżej 100 tys. – 28,1%, miasta od 20 do 100 tys. – 23,8%, miasta do 20 tys. – 29,2%, tereny wiejskie – 34,2%. Najbardziej na wskazaną kategorię wskazywali uczniowie zamieszkujący w miastach średniej wielkości, najczęściej mieszkańcy wsi. Różnica między nimi sięgnęła 10 punktów procentowych. Zgodnie z przyjętą formułą przedstawmy jeszcze dane mówiące o braku jakiegokolwiek zaangażowani w praktyki religijne. Tutaj otrzymano następujące dane: miasto powyżej 100 tys. – 35,6%, miasta od 20 do 100 tys. – 35,8%, miasta do 20 tys. – 30,7%, tereny wiejskie – 25,9%. W tym przypadku można uznać, że pojawia się prawidłowość, zgodnie z którą im mniejszy ośrodek zamieszkania badanych, tym notuje się mniejszy procent niepraktykujących. Zestawiając uzyskane dane *per saldo*, należy stwierdzić, że

największy odsetek praktykujących jest wśród młodzieży zamieszkującej wieś i małe miasta, a najmniejszy w miastach średniej wielkości.

Grupami wykazującymi się najczęstszymi praktykami, w układzie procentowym, są: uczniowie szkół niesprofilowanych, młodzież zdobywająca najlepsze oceny (piątkowi i czwórkowi), młodzież zamieszkująca tereny wiejskie. Najrzadziej obecne są praktyki religijne w doświadczeniu uczniów szkół branżowych, młodzieży zdobywającej najłabsze oceny (dwójkowicze i jedynkowicze), mieszkańców dużego miasta.

*

Sięgając do analogicznej procedury, jak przy omawianiu globalnych wyznań wiary, spójrzmy aktualnie na kształtowanie się obrazu omawianego faktu społecznego w kolejnych badaniach białostockich, przeprowadzonych w okresie siedmiu lat od ostatniego badania. Także i w tym miejscu odwołajmy się do wyników uzyskanych w 2015 i 2019 roku, celem zestawienia z ostatnią edycją. Wskazania dokonane przez respondentów na poszczególne kategorie przybierały postać: raz w tygodniu lub częściej (2015, 2019, 2022) – 48,7%, 40,4%, 29,3%, od jednego do kilku razy w miesiącu – 15,7%, 18,2%, 16,0%, kilka razy w roku – 11,4%, 20,8%, 21,9%, nie praktykuję – 1,9% (w narzędziu badawczym zastosowanym w tym roku wystąpiła tu kategoria brak danych – 22,4%), 20,6%, 32,8%. Uzyskany rejestr uwidacznia, że nastąpiła wyraźna zmiana zaangażowania młodzieży w praktyki religijne – zmniejszanie się jego intensywności. Przede wszystkim należy zauważyć, że drastycznie spadł odsetek najsilniej zaangażowanych w praktyki religijne – o blisko 20,0%, przy jednoczesnym wzroście niepraktykujących – ten w uwzględnionym okresie zwiększył się o 12 punktów procentowych i ostatecznie uzyskał poziom świadczący, że 1/3 badanej młodzieży w ogóle nie ma do czynienia z praktykami religijnymi. Grupa uczniów aktywizujących się jeden lub kilka razy w miesiącu *de facto* pozostaje na stałym poziomie (kilkunastu procent), podobnie jest z grupą przyznających się do praktyk kilka razy w roku (w okresie ostatnich dwóch badań). Przyspieszenie w dystansowaniu się reprezentantów młodego pokolenia (podobnie jest i ze starszym) do zbiorowego umacniania swojej wiary i aktywnego jej okazywania, do jakiego doszło ostatnimi laty, pozwala przypuszczać, że jeśli nie zajdą jakieś szczególne okoliczności, proces ten będzie się pogłębiać. Można zatem oczekiwać, że grupa niezaangażowanych w praktyki religijne będzie przybierała na wielkości²³.

Choć należy podkreślić, że aktualnie istniejący stan religijności świadczy, iż to, co zaleca Kościół w wymiarze angażowania się w praktyki religijne przez

²³ R. Boguszewski, *Religijność młodzieży...*, s. 148.

ponad połowę badanej młodzieży, jest ignorowane. Rezygnując z regularnego uczestnictwa w grupowych wyznaniach wiary, wyłączają się z eklezjalnej wspólnoty, stając się „bezdomni” religijnie²⁴.

Z dużym prawdopodobieństwem można powiedzieć, że dystansowanie się do religii nie tylko dotyczy ignorowania zaleceń związanych z samymi praktykami religijnymi, ale także i tego, co związane jest z wierzeniami, doktryną, moralnością itd., czyli aksjologicznego rdzenia łącznie z jego teoretyczną podbudową. Na poparcie tego stwierdzenia przytoczmy opinie białostockich uczniów dotyczącą ich stosunku do wybranych norm moralnych. Ocena współżycia seksualnego przed ślubem: negatywna – 13,3%, obojętna – 42,2%, pozytywna – 38,9%, trudno powiedzieć – 5,5%; ocena stosowania środków antykoncepcyjnych: negatywna – 14,7%, obojętna – 30,3%, pozytywna – 48,3%, trudno powiedzieć – 6,6%; ocena przerywania ciąży: negatywna – 26,2%, obojętna – 33,8%, pozytywna – 30,0%, trudno powiedzieć – 10,0%; ocena rozwodów: negatywna – 37,2%, obojętna – 38,6%, pozytywna – 15,8%, trudno powiedzieć – 8,4%²⁵.

Zanotowane dane jednoznacznie dowodzą o „odrywaniu” się młodzieży od religii zinstytucjonalizowanej. Zmniejszanie się udziału w praktykach kościelnych (ale także i przytoczone opinie dotyczące oceny zasad moralnych) należy postrzegać jednoznacznie jako słabnięcie religijności kanonicznej wśród młodego pokolenia²⁶. Udział w grupowych praktykach jest bowiem jej najbar-

²⁴ J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w kontekście społecznym...*, s. 80.

²⁵ M. Zemło, *Opinie uczniów szkół białostockich na temat wybranych norm społecznych*, w: *Styl życia młodzieży Białegostoku. Raport*, red. J. Mantur, Centrum Kształcenia Ustawicznego w Białymstoku, Białystok 2023, s. 37–47.

²⁶ W związku z pojawieniem się licznych zjawisk związanych z religią, głównie indywidualizacja, prywatyzacja, synkretyzm, różne rodzaje i odcienie duchowości, widzę potrzebę wprowadzenia rozróżnienia w zależności od kontekstu na: religijność kanoniczną i pozakanoniczną oraz duchowość kanoniczną i pozakanoniczną. Nie utożsamiamy religijności z duchowością, jednak nie ma tu miejsca, by bliżej wyjaśniać te kwestie. Kanoniczna religijność (duchowość) charakteryzuje się między innymi: tradycją wspartą uporządkowaną doktryną, normatywnością praktyk rytualnych, wspólnotowością i instytucjonalizacją. Do religijności (duchowości) niekanonicznej zaliczymy natomiast zjawiska o przeciwstawnych parametrach. Wśród tych można wskazać między innymi: brak uporządkowanej i potwierdzonej tradycją doktryny, indywidualny charakter odniesień względem przedmiotu wiary (lub całkowita jego nieobecność), brak podzielanego grupowo modelu moralności, brak instytucjonalnego oparcia (M. Zemło, *Wprowadzenie*, w: *Małe miasta. Duchowość niekanoniczna*, red. tenże, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok-Futoma-Supraśl 2020, s. 9–11; tenże, *Wprowadzenie*, w: *Małe miasta...*, s. 11–14). Tego typu rozróżnienie pozwoli jednoznacznie wskazać, czy mamy do czynienia z jedną, czy też drugą formą badanego faktu społecznego. Pozbawi również kłopotu z zacieraniem się granic pomiędzy tym, co religijne i niereligijne, z czym mamy do czynienia w obliczu współczesnych zjawisk zachodzących wokół religii, o czym mówi Janusz Mariański (J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium Socjologiczne*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013, s. 147). Posługiwanie się określeniami „nowa” – „stara duchowość”, „duchowość z odniesieniem do Boga” – „duchowość bez Boga”, „widzialna” – „niewidzialna religijność”, „religijność tradycyjna” – „religijność alternatywna”, „sprywatyzowana” – „kościelna religijność”, albo nie mają wyraźnych walorów dystynktywnych, albo nie mają potencjału pozwalającego na zbiorcze ujęcie

dziej ewidentnym i jednoznacznym wskaźnikiem. Aktywizowanie się w takim wymiarze stwarza sposobność do umacniania się jednostek we wspólnotowym przybliżaniu się do rzeczywistości świętej, a dalej utrzymywaniu i umacnianiu zdobytych relacji z tą rzeczywistością. Jeśli życie jednostek pozbawione jest takich doświadczeń, to o wzrastaniu w religijności kanonicznej (także w wymiarze doktryny i moralności) trudno mówić. W zaistniałej sytuacji przed młodzieżą odchodzącą od takiej jej formy pozostaje wybór jednego z trzech scenariuszy: a) traktowanie religijności kanonicznej w sposób selektywny i wybiórczy. To, co im pasuje z doktryny, rytualno-kultowych form, zasad moralnych – przejmą, a co nie pasuje – odrzucą; b) zaspokajanie swoich potrzeb duchowych w niekanonicznych formach religijności. Te będą przybierać synkretyczne kształty i zindywidualizowany charakter. W tej grupie znajdują się i tacy, co w neopogaństwie, magii lub okultyzmie odnajdywać będą ostoję dla usatysfakcjonowania głodu transcendencji²⁷; c) sekularyzacja – pozostawanie w płaskiej przestrzeni zmaterializowanego świata, z całkowicie wygaszoną potrzebą dostrzeżenia czegoś poza prostymi doznaniem zmysłowymi²⁸. Realizacja przez młodzież dwóch pierwszych scenariuszy (trzeci w rozważanym kontekście nie ma żadnego znaczenia) nie jest w stanie zniwelować strat, jakie następują w efekcie utraty znaczenia przez religijność kanoniczną w społeczeństwie²⁹. Jeśli w ten sposób spojrzymy na badany problem, to niewątpliwie mamy do czynienia z faktem słabnięcia pozycji religii w życiu współczesnych. W tym momencie Émile Durkheim przypominałby – religia ma moc jedynie jako zjawisko społeczne; tylko jako produkt uczuć zbiorowych ma władzę nad wiernymi³⁰.

zjawisk o podobnych walorach. Wyżej zaproponowane rozróżnienie wydaje się spełniać wskazane oczekiwania.

²⁷ O zmianach w religijności zmierzających w kierunku neopogaństwa na przykładzie Stanów Zjednoczonych traktuje tekst: J. Drozdowicz, *Neopoganizm a przemiany religijności młodzieży amerykańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 2021, nr 2(280), s. 161–173.

²⁸ Poruszane zagadnienie jest częścią szerszego zjawiska związanego z przemianami współczesnej religijności. O tych przemianach czytelnik znajdzie informacje m.in. w: J. Mariański, *Scenariusze przemian religijności i Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. Studium diagnostyczno-prognostyczne*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2021; O. Štefaňak, *Główne teorie socjologii religii oraz scenariusze przemian religijności młodzieży*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Nauk Społecznych” 2019, nr 1 (8), s. 29–36.

²⁹ J. Mariański, *Aforyzmy, myśli, sentencje i refleksje socjologiczne*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2020, s. 96–97.

³⁰ S. Lukes, *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Penguin Books, 1977, s. 242–243.

Zakończenie

Religia budująca między innymi przekonanie o czasowości i ułomności tego świata, o nieprzebranych dobrach czekających człowieka w nowej, wiecznej już rzeczywistości, dająca sposobność doświadczenia podniosłych przeżyć w eklezjalnej wspólnoty – nie przebija się już do świadomości młodego pokolenia w sposób skuteczny. Religia mająca budować formację osobowościową zgodnie z aksjologią personalistyczną jest wypierana przez aksjologie materialistyczne i hedonistyczne. Wreszcie religia mająca zadomawiać człowieka w danym mu do przeżywania świecie, gwarantując solidarnościowe bezpieczeństwo i emocjonalne schronienie, zostaje wymieniana na los osamotnienia i eksperymentowania niosącego wiele niepewności i ryzyka.

Drastycznie zachodzące przemiany w przebadanych wymiarach religijności, jakie zanotowano wśród przedstawicieli pokolenia uczącej się młodzieży, a szczególnie tendencje, z jakimi mamy do czynienia w wymiarze globalnych wyznań wiary i praktyk religijnych świadczą, że jeden z filarów kultury polskiej wyraźnie słabnie na oczach współczesnych. Wrośnięcie i przeniknięcie religii do wielu obszarów życia społecznego sprawiło, że w przeszłości stanowiła ona jego nieodzowny element, tożsamościowy składnik wyrażany w formule „jeśli polskie, to katolickie”³¹. Używając stosowanego przez Bogdana Suchodolskiego sformułowania, religia tworzyła „polski pion ideowy”. O wadze i znaczeniu tego czynnika świadczył wieszcz Adam w wykładach Paryskich: „Wiara w bezpośrednie związki między światem nadprzyrodzonym a ziemskim stanowiła moralną i polityczną siłę ustroju polskiego: do wiary tej trzeba było się odwoływać, ilekroć chciano z narodu wydobyć siłę oporu czy też siłę działania”³². Tak było, począwszy od Mieszka I, przez Grunwald, wojny ze Szwedami, mroczny okres zaborów, czas nadziei związany z Solidarnością, aż do śmierci Jana Pawła II. Od tego granicznego momentu, przy współdziałaniu różnych czynników obserwuje się znaczące przeobrażenia w omawianej sferze. Nie wykluczone, że są to zmiany z konsekwencjami istotowymi, choć o tym nigdy nie można przesądzić. Wskutek niespodziewanych okoliczności to, co zostało odsunięte z praktyk, a nawet wymazane ze świadomości, może ożyć w niespodziewanym momencie i zaznaczyć swoją obecność nadzwyczaj żywą ekspresją – jak już niejednokrotnie było w historii.

³¹ Por. E. Jabłońska-Deptuła, *Patriotism and Sovereignty*, w: *Values in the Polish Cultural Tradition*, red. L. Dyczewski, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2002, s. 126.

³² A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, dzieła t. X, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa 1955, s. 58.

Bibliografia

- Adamczyk T., *Wiara i praktyki religijne*, w: W. Szymczak, T. Adamczyk, *Młodzież w kontekstach współczesnych. Rodzina. Czas. Szkoła. Kościół i katecheza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022, s. 49–66.
- Boguszewski R., *Religijność młodzieży*, w: *Młodzież 2021. Raport z badań ilościowych zrealizowanych przez Fundację CBOS*, Warszawa 2022, s. 126–140.
- Drozdowicz J., *Neopoganimizm a przemiany religijności młodzieży amerykańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 2021, nr 2(280), s. 161–173.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.
- Informacja o stanie realizacji zadań oświatowych, w tym o wynikach egzaminów oraz nadzoru pedagogicznego w roku szkolnym 2021/2022*, Prezydent Miasta Białegostoku, Białystok 2022.
- Jabłońska-Deptuła E., *Patriotism and Sovereignty*, w: *Values in the Polish Cultural Tradition*, red. L. Dyczewski, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2002, s. 126.
- Jedynak W., *Wybrane aspekty przemian religijności i moralności młodzieży polskiej*, w: *Czy stracone pokolenie Młodzież jej dylematy na początku XXI wieku*, red. P. Długosz, H. Kotarski, W. Jedynak, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2014, s. 13–24.
- Kowalczyk S., *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- Lukes S., *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Penguin Books, 1977.
- Mandes S., *Religijność i Kościół katolików życiu prywatnym i publicznym Polaków*, w: *Wartości w działaniu*, red. M. Marody, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2021, s. 211–240.
- Mariański J., *Aforyzmy, myśli, sentencje i refleksje socjologiczne*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2020.
- Mariański J., *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2018.
- Mariański J., *Kościół katolicki w Polsce w kontekście społecznym. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Mariański J., *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2014.
- Mariański J., *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994–2009. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- Mariański J., *Religijnosocjologiczne wyzwania dla pedagogiki religii. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2018.
- Mariański J., *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian w XXI wieku. Analizy socjologiczne*, Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie, Lublin 2023.
- Mariański J., *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2004.
- Mariański J., *Scenariusze przemian religijności i Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. Studium diagnostyczno-prognostyczne*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2021.
- Mariański J., *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium Socjologiczne*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013.
- Mariański J., *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017.
- Matyskiewicz W., *Co z religijnością młodzieży*, w: *Jaka jest współczesna młodzież*, red. P.T. Nowakowski, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2023, s. 145–158.
- Mickiewicz A., *Literatura słowiańska*, dzieła t. X, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa 1955.
- Ossowski S., *Z zagadnień psychologii społecznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967.
- Piwowarski W., *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996.

- Sorys S., *Wpływ procesów globalizacyjnych na wartości społeczne*, w: *Obdarowani miłością. 15-lecie encykliki „Deus caritas est”*, red. U. Bejma, M. Iżycki, L. Szot, Wydawnictwo „Jedność”, Warszawa 2021, s. 335–351.
- Štefaňak O., *Główne teorie socjologii religii oraz scenariusze przemian religijności młodzieży*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Nauk Społecznych” 2019, nr 1 (8), s. 29–36.
- Zemło M., *Opinie uczniów szkół białostockich na temat wybranych norm społecznych*, w: *Styl życia młodzieży Białegostoku. Raport*, red. J. Mantur, Centrum Kształcenia Ustawicznego w Białymstoku, Białystok 2023, s. 37–47.
- Zemło M., *Wartości i normy uczniów szkół ponadpodstawowych białostockich placówek*, w: *Styl życia młodzieży Białegostoku. Raport*, red. J. Mantur, Centrum Kształcenia Ustawicznego w Białymstoku, Białystok 2016, s. 69–106.
- Zemło M., *Wprowadzenie*, w: *Małe miasta. Duchowość kanoniczna*, red. M. Zemło, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok–Futoma–Supraśl 2020, s. 9–14.

HENRYK DOMAŃSKI*

Hierarchia kultury na tle nierówności ekonomicznych i kapitału społecznego

Stratification of Culture against Economic Inequalities and Social Capital

Abstrakt

Nierówności w dostępie do kultury są elementem struktury klasowej. Celem tego artykułu jest porównanie ważności tego wymiaru z innymi wyznacznikami hierarchii klasowej. Opierając się na danych pochodzących z badań zrealizowanych w 2019 roku na próbie ogólnopolskiej, próbuję określić znaczenie kultury w porównaniu z nierównościami ekonomicznymi i kapitałem społecznym. Wskaźnikiem uczestniczenia w kulturze są gusty muzyczne, pozycja ekonomiczna mierzona jest wielkością dochodów rodziny a kapitał społeczny – pomocą ze strony znajomych. Wyniki analizy wskazują, że podziały klasowe znajdują silniejsze odzwierciedlenie w nierównościach ekonomicznych niż w stylu życia i kapitale społecznym. Prawidłowością jest również znaczące oddziaływanie pozycji klasowej ojca, co wskazywałoby na międzypokoleniową transmisję tych zjawisk.

Słowa kluczowe: hierarchia kultury, pozycja klasowa, gusty muzyczne, pochodzenie społeczne

Abstract

Cultural inequality is one of the constitutive factors of the class structure. This analysis aims to determine the extent to which cultural participation reflects class inequalities in comparison with two other dimensions of the class structure, i.e. economic inequalities and social capital. Cultural participation is measured in terms of musical tastes. Drawing on data from a 2019 research conducted on a representative sample in Poland, I attempt to assess the role of this variable in shaping class structure. The findings show that class distances are better reflected in economic inequalities (family income) than in musical tastes – with a minor role of social capital – which confirms the hypothesis.

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

The same pattern is reflected in the effect of father's class on family income and cultural capital, which indicates intergenerational transmission of these factors.

Keywords: cultural stratification, class position, musical tastes, social origin

Struktura klasowa to nierówności będące pochodną położenia materialnego i pozycji rynkowej. Oprócz wymiaru ekonomicznego, będącego ich kwintesencją, najważniejsze nierówności związane są z władzą, oznakami estymy społecznej i uczestnictwem w kulturze utożsamianej ze stylem życia. Przedmiotem tego artykułu jest doprecyzowanie roli kultury na tle innych nierówności klasowych. Opierając się na wynikach badań, można wnioskować, że stratyfikacja różnych aspektów stylu życia pokrywa się w dużym stopniu z pozycją rynkową, prestiżem i władzą. Osoby zamożne, specjaliści, kategorie usytuowane na wyższych piętrach drabiny społecznej częściej chodzą do teatru, czytają literaturę piękną i słuchają muzyki poważnej w porównaniu z kategoriami o niższym statusie społecznym¹. Z drugiej strony, świadectwem niezależności tego wymiaru może być to, że nie wszyscy członkowie wyższej klasy średniej spełniają kryteria przynależności do wyższej kultury. Dotyczy to głównie „inteligencji humanistycznej” (literatów, dziennikarzy, świata artystycznego, przedstawicieli nauki), słabiej – kadry inżynieryjno-technicznej i przedstawicieli wielkiego biznesu². Pytanie, w jakim stopniu kultura jest niezależnym wymiarem struktury klasowej, pozostaje bardziej przedmiotem refleksji teoretycznej niż badań. Krokiem naprzód byłoby ustalenie, jak silnie strukturyzuje ona stosunki klasowe w porównaniu z innymi wymiarami nierówności społecznych.

Przedstawione poniżej analizy odwołują się do danych pochodzących z badań zrealizowanych w 2019 roku na próbie ogólnopolskiej. Zaczęę od przedstawienia argumentów, które przemawiają za tym, że stratyfikacja kultury funkcjonuje według odmiennych zasad niż inne wymiary dystansów klasowych. W drugim punkcie sformułuję to w postaci hipotezy do zweryfikowania. Trzeci będzie omówieniem danych, operacjonalizacji zmiennych i schematu analiz. W części analitycznej przedstawię wyniki, a na koniec wnioski.

¹ *The Routledge Companion to Bourdieu's 'Distinction'*, red. P. Coulangeon, J. Duval, Routledge, London 2015.

² M. Flemmen i in., *Forms of Capital and Modes of Closure in Upper Class Reproduction*, „Sociology” 2017, nr 51 (6), s. 1277–1298; M. Toft, *Mobility Closure in the Upper Class: Assessing Time and Forms of Capital*, „The British Journal of Sociology” 2019, nr. 70 (1), s. 109–137.

³ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002 [1922]; A. Giddens, *The Class Structure of Advanced Societies*, Hutchinson, London 1973; F. Parkin, *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*, Tavistock, London 1979; A. Sørensen, *Toward a Sounder Basis for Class Analysis*, „American Journal of Sociology” 2000, nr 105, s. 1523–1558.

Relacja między stratyfikacją kultury i strukturą klasową

Analiza relacji między hierarchicznym aspektem kultury a innymi wymiarami nierówności społecznych opiera się na założeniu, że pierwotnym ogniwem tych zależności jest przynależność klasowa. Dominuje tu wymiar ekonomiczny. Moja definicja jest następująca: pozycja klasowa jest to usytuowanie ludzi i kategorii w strukturze społecznej ze względu na kapitały związane z własnością, pozycją rynkową i zasobami przynoszącymi korzyści w postaci dóbr materialnych i możliwości konsumpcji. Korzyści są pojęciem stopniowalnym. Poza dochodami obejmują one szanse awansu zawodowego, posiadanie władzy, oznaki prestiżu, dostęp do dóbr kultury i różne aktywności związane ze stylem życia. Charakterystyczną cechą hierarchii klasowej jest to, że przywileje płynące z własności i zajmowania określonej pozycji rynkowej uzyskiwane są kosztem innych kategorii społecznych. Wynika to z monopolizacji dostępu do ważnych zasobów (np. kapitału edukacyjnego) – lub ich rzadkości – i posługiwania się strategiami, które polegają na wykluczaniu innych grup społecznych z dystrybucji środków finansowych, ograniczaniu kontaktów towarzyskich i możliwości zawierania małżeństw rzutujących na wartość rynkową jednostek i rodzin.

Definicja ta jest połączeniem elementów wziętych z klasycznych teorii, głównie Webera, dostosowanych do współczesnych systemów społecznych³. Przywileje wynikające z monopolizacji, wykluczania i atrybutu rzadkości rozumiane są bardzo szeroko. Na przykład Sørensen nazywa je wszystkie „rentami” – rentą jest każdy zasób (*asset*) dostarczający określonym grupom społecznym korzyści w postaci „zwrotów” za posiadane zasoby, ale który nie pozwala na uzyskiwanie „zwrotów” innym kategoriom społecznym³. Źródłem renty może być nie tylko posiadanie własności środków produkcji i usług, ale i zatrudnienie w instytucji o dużej sile rynkowej lub „własność” dyplomu ukończenia prestiżowej uczelni. Przywileje płynące z rent są (według Sørensen) grą o sumie zerowej, w której zysk strony uprzywilejowanej uzyskiwany jest kosztem strony wyzyskiwanej.

Rozpatrywana z tej perspektywy struktura klasowa generuje podziały w różnych obszarach nierówności. Wszystkie one zależą w jakimś stopniu od pierwotnego ogniwa (dla przypomnienia – stosunków własności), ale dokonuje się to według innych reguł. Dotyczy to również kultury.

Jakie cechy przesądzają o odrębności tego wymiaru? Po pierwsze, wyróżnia go to, że hierarchia kultury kształtowana jest przez wybory życiowe związane z systemami wartości, przypisywaniem znaczeń różnym obiektom i preferencjami. Dokonuje się to w dużej części niezależnie od racjonalności ekonomicznej, która uruchomiła procesy wyłaniania się podziałów klasowych i wokół których koncentruje się organizacja pracy i funkcjonowanie rodzin. Zasada racjonal-

³ A. Sørensen, *Toward a Sounder Basis for Class Analysis...*

ności nie ma swego odpowiednika w stratyfikacji kultury. Na polu kultury nie ma wyzysku klasy niższej przez wyższą w sensie przejmowania wartości. Nie da się kontrolować i nadzorować stylu życia, robotnikom nie można odebrać sposobu spędzania czasu wolnego i kapitałów kulturowych, tak jak pozbawia się ich autonomii w pracy zawodowej.

Dругa różnica dotyczy obecności walki klasowej. Można by rzec, że z perspektywy teorii marksowskiej jest to immanentna cecha stosunków społecznych, która dynamizuje systemy rynkowe. Zakładając, że (jak argumentuje wielu badaczy) walka klasowa dokonuje się również na polu kultury⁴, stronami tego konfliktu nie są związki zawodowe, organizacje pracodawców i państwo. Co najwyżej są to jakieś kluby towarzyskie, turystyczne, organizacje śpiewacze lub chóry kościelne, które nie rywalizują ze sobą o dobra w grze o sumie zerowej. Badania prowadzone w Anglii wskazują, że robotnicy żyją sprawami odległymi od kultury „klas średnich”. Nie traktują jej jako „lepszej”, do której warto by aspirować i o której uznanie zabiegać. Ich życie zorganizowane jest bardziej wokół spraw materialnych i egzystencjalnych, a nie przeżyć estetycznych związanych z bywaniem na koncertach i w galeriach sztuki.

Podobnie jest w Polsce. Z badań wynika, że dla robotników (badano rodziców i dzieci) świat nie jest areną walki, która miałaby ich bronić przed eksploatacją światłych elit, inteligencji, intelektualistów, przedstawicieli nauki⁵. Ani im w głowie podejmowanie zbiorowych działań, które miałyby poprawić ich styl życia – żeby np. częściej chodzili do filharmonii i dorównali inteligencji w uprawianiu rekreacji sportowej. Retoryka o zabarwieniu klasowym pojawiała się tylko sporadycznie. Respondenci stwierdzali np., że „jak się idzie na koncerty, to trzeba się właściwie ubierać”, albo że osobami, które lubią disco-polo, są tylko „tłumoki”. W świadomości społecznej rysuje się przekonanie, że jakieś klasy tworzą wyższą kulturę, że jest ona dla nich mało dostępna („trzeba mieć pieniądze, żeby ją kupić”), że członkowie klas niższych mają trudności w rozumieniu estetyki i wyszukanego słownictwa, że ważniejszy jest dla nich raczej wymiar praktycznej użyteczności kultury i że wynika to z innego sposobu wychowania i środowiska szkolnego.

⁴ P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2022 [1984].

⁵ H. Domański, K.M. Wyrzykowska, *Symboliczne i „obiektywne” dystanse klasowe* (maszynopis), 2024. Były to zogniskowane wywiady grupowe z rodzinami reprezentującymi 5 „klas” społecznych – od robotników i rolników do specjalistów. Badanie było częścią grantu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (*Dystynkcje muzyczne. Gust muzyczny i stratyfikacja społeczna a procesy kształtowania się stylów życia Polaków*, numer grantu UMO-2017/25/B/HS6/01929) realizowanego w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. W skład zespołu wchodził: Henryk Domański, Dariusz Przybysz, Katarzyna Wyrzykowska i Kinga Zawadzka. Realizatorem badania było konsorcjum firm Danae i Realizacja.

Jednak trudno dopatrywać się w tym oznak konfliktów klasowych. Prawidłowością jest, że ludzie posługują się różnymi strategiami w celu poprawy samopoczucia, podniesienia własnego statusu lub jego obrony. W klasach niższych stosowana jest konsumpcja na pokaz i snobowanie się na styl wyższej klasy średniej – przez naśladowanie wzorów jedzenia lub urządzania domu. Z kolei kategorie uprzywilejowane nie podkreślają już ostentacyjnie swej dominacji na polu kultury, jak miało to miejsce w przeszłości. Modne jest raczej demonstrowanie sprzeciwu wobec reguł obowiązujących wśród elit, np. przez manifestacyjne picie taniego alkoholu traktowane jako krytyka mainstreamu lub antysnobizm – chodzenie na koncerty disco-polo z zamiarem ironicznego dystansowania się wobec „złych gustów”. Do dobrego tonu należy romantyzacja ubóstwa i egalitaryzm przejawiający się np. w noszeniu zwykłych ubrań lub omniworyzm, który polega na łączeniu potraw wyrafinowanych i drogich z tanimi, dla podkreślenia otwartości, kosmopolityzmu i potrzeb poznawczych⁶.

Podsumowując, stratyfikacja kultury nie rysuje się w postaci strajków, bojkotów i demonstracji ulicznych. Nie ma w niej miejsca na działania zmierzające do pokonania wroga ani na instytucjonalizację konfliktów klasowych przez negocjowanie umów między związkami zawodowymi a pracodawcami i rządem. Kategorie uprzywilejowane nie tworzą barier rekrutacji, jak ma to miejsce w przypadku rekrutacji do zawodu przez zdawanie dodatkowych egzaminów i odbywanie stażu, jak robią to lekarze, prawnicy. Nierówności kulturowe dochodzą do głosu w postaci barier towarzyskich, homogamii małżeńskiej, oznak pogardy, poniżania lub obrony godności.

Na uwagę zasługuje jeszcze kilka innych wyznaczników odrębności kultury, które uściślają powyższe różnice. O ile materializacja nierówności klasowych dokonuje się we własności środków produkcji, usług i „siły roboczej”, tak istotą wymiaru kultury jest kapitał kulturowy – czyli rodzaj „zasobu” przynoszącego korzyści w wyniku posługiwania się określonymi sygnałami, kodami i postrzeganiem rzeczywistości. Posiadanie określonego kapitału kulturowego ułatwia lub uniemożliwia dostęp do innych zasobów i pozycji społecznych. Kapitał kulturowy występuje w wielu wariantach. Najbliżej stosunków produkcji (sprawowania nadzoru i kontroli nad pracownikami) sytuuje się kapitał „zobiektywizowany” (posiadanie luksusowego samochodu, sposób urzędzenia mieszkania czy domu). Blisko niego jest kapitał „zinstytucjonalizowany” (dyplom ukończenia studiów i różne certyfikaty). Natomiast odbiegają od nich inne kapitały, spopularyzowane w twórczości Bourdieu, a zwłaszcza „symboliczny” kapitał kulturowy, który jest rezultatem wartościowania ludzi i kategorii według

⁶ S. Childress, C. Baumann, M. Rawlings, J.-F. Nault, *Genres, Objects, and the Contemporary Expression of Higher-Status Tastes*, „Sociological Sciences” 2019, s. 231; A. Vassenden, M. Jonvik, *Cultural Capital as a Hidden Asset: Culture, Egalitarianism and Inter-Class Social Encounters in Stavanger, Norway*, „Cultural Sociology” 2018, nr 1 (13), s. 1–20.

kryteriów wyższości-niższości społecznej. Znaczenia symboliczne mogą być przypisywane rzeczom, instytucjom i jakimkolwiek zjawiskom. Pozwalają na takie uporządkowanie struktury społecznej, które można zinterpretować korzystnie dla siebie, a niekorzystnie dla innych. Symboliczny kapitał kulturowy jest podstawą formowania się dystansów klasowych w sensie sortowania ludzi do różnych pozycji konstruowanych przez pryzmat świadomości społecznej.

Kolejna różnica dotyczy braku wyzysku. W sensie ekonomicznym zjawisko to polega na zawłaszczaniu części zarobków, zaniżaniu emerytury, opieki zdrowotnej, ograniczaniu urlopów pracownikom. Do wyzysku kwalifikuje się również wykorzystywanie jednej strony przez drugą w sensie sprawowania kontroli nad pracą zawodową, co z kolei ogranicza możliwości konsumpcyjne i inne szanse życiowe. Zakładając (jak w tym artykule), że stosunki klasowe koncentrują się wokół własności i pracy, a dopiero na kolejnym etapie tej zależności dochodzi efekt kultury, należy zauważyć, że w kapitale kulturowym nie ma korzyści uzyskiwanych czyjś koszt, chociaż może występować ograniczanie dostępu. Polega to na swego rodzaju wykluczeniu klas niższych z kapitału kulturowego. W sensie pojęciowym można by to zjawisko traktować jako świadectwo „nie-eksploatacyjnej opresji” niebędącej wyzyskiem – Wright⁷ będący autorem tego pojęcia, odnosił je do sfery ekonomicznej. Byłaby to sytuacja, w której kultura „panująca” i uznawana za „lepszą”, dominuje nad „niższą”, ale nie zachodzi między nimi stosunek eksploatacji na polu kultury. Przewaga kategorii o wyższym statusie społecznym nie dokonuje się kosztem kategorii upośledzonych pod względem dostępu do kultury, wykluczonych z życia towarzyskiego (odpowiednik ekonomicznego ucisku) i nieakceptowanych (bo nie można się z nimi dogadać). W przypadku Polski klasa „inteligencji” nie przechwytuje owoców kapitału symbolicznego klas niższych, bo tylko by na tym straciła. Nie zmienia to faktu, że klasy niższe skazane są na przegraną w rywalizacji o dostęp do zinstytucjonalizowanego kapitału kulturowego (wyższe wykształcenie), możliwości wpływu politycznego i aktywności w sferze publicznej, co potwierdzają wyniki wszystkich znanych mi badań⁸. Co do klas niższych to ich członkowie mogliby, co najwyżej chcieć zastąpienia kultury dominującej przez zdominowaną. Próbowano to robić w różnych systemach społecznych, jednak udawało się to tylko przejściowo, nie da się bowiem na siłę narzucić określonych zwyczajów i systemów wartości w dłuższym przedziale czasowym.

⁷ E.O. Wright, *Understanding Classes*, Verso, London 2015, s. 84–87.

⁸ T. Bennett, D. Wright, M. Gayo-Cal, E. Silva, M. Savage, A. Warde, *Culture, Class, Distinction*, Routledge, London–New York 2009, s. 183; S. Friedman, *Comedy and Distinction: The Cultural Currency of a ‘Good’ Sense of Humour*, Routledge, Abingdon–Oxon 2017, s. 143–148.

Hipotezy, dane i zmienne

Przedstawione argumenty dają pewien wgląd w oddziaływanie kultury na szanse życiowe. Ważna jest względna niezależność tego wymiaru od innych komponentów pozycji klasowej, a zwłaszcza od wymiaru ekonomicznego, który jest w ramach tego układu ogniwiem pierwotnym. Były to rozważania czysto teoretyczne, nawiązujące do autorów reprezentujących różne podejścia, które warto wzmocnić wynikami badań. Przedstawiono jak dotąd wiele dowodów na rzecz zależności stylu życia od klasy społecznej. Rzadziej jednak porównywano rolę kultury z innymi rodzajami nierówności. Argumentów na rzecz samodzielnej roli kultury w kształtowaniu dystansów klasowych dostarczyłoby porównanie jej z czynnikami kreującymi istotne podziały społeczne: nierównościami ekonomicznymi i kontaktami towarzyskimi (kapitał społeczny). Na tym się skoncentruję. Zweryfikuję hipotezę, że kultura, utożsamiana ze spędzaniem czasu wolnego, znacząco identyfikuje dystanse klasowe, chociaż ustępuje sile wymiaru ekonomicznego, co wynika – jak próbuję uzasadnić – z jego udziału w kształtowaniu stosunków rynkowych.

Podstawą tej analizy są dane z ogólnopolskiego badania dotyczącego stratyfikacji społecznej i stylów życia, a w szczególności preferencji i zachowań związanych z muzyką⁹. Zostało ono przeprowadzone od lutego do czerwca 2019 roku metodą bezpośredniego wywiadu wspomaganego komputerowo (CAPI). Próba imienna, dobrana metodą losową, objęła blisko 4200 osób w wieku 15 lat i powyżej z operatu PESEL. W sumie zrealizowano 2007 wywiadów.

Wyjaśnianymi zjawiskami są dochody rodziny (kapitał ekonomiczny), kapitał społeczny definiowany jako możliwości korzystania z pomocy znajomych i reprezentujące „kulturę” gusty muzyczne. Dochody są wskaźnikiem położenia materialnego. Respondentom zadawano standardowe pytanie: „Biorąc pod uwagę ostatnie 3 miesiące, proszę powiedzieć, ile wynosił dochód Pana/i gospodarstwa domowego. Proszę podać przeciętną miesięczną kwotę netto („na rękę”)”. Badanych proszono o uwzględnienie wszelkich dochodów, a nie tylko wynagrodzenia za pracę, a więc również stypendiów, rent, zasiłków dla bezrobotnych, dodatków wychowawczych itd. Kwoty podawano w złotych. Jeżeli ktoś nie pamiętał albo nie wiedział, ankieter mówił: „Prosimy w takim razie wskazać, w jakim przedziale mieści się przeciętnie miesięczny dochód gospodarstwa domowego, biorąc pod uwagę ostatnie 3 miesiące?”, a następnie wręczał kartę z 10 przedziałami, od „1700 i mniej” do „powyżej 8800 zł”. Uzyskana w ten sposób zmienna „dochody rodziny” jest wielkością podzieloną

⁹ Informacja o badaniu jest w przypisie 5. Kwestionariusz i omówienie celów badania zamieszczone są na stronie internetowej: <http://www.md.ifispan.pl/>. Więcej informacji na temat sposobu doboru próby i realizacji można znaleźć w Domański i in., *Dystynkcje muzyczne...*

przez liczbę członków rodziny tworzących gospodarstwo domowe. Na etapie analiz przekształciłem je do postaci logarytmu naturalnego.

Wskaźnikiem kapitału społecznego były odpowiedzi „tak – nie” na pytania dotyczące udzielenia pomocy przez znajome osoby: „Czy zna Pani/Pan osobiście kogoś, kto: (i) byłby gotów pożyczyć Pani/Panu znaczną sumę pieniędzy – więcej niż 5 tysięcy zł (na kilka miesięcy, nie na procent), (ii) byłby gotów pomóc w znalezieniu pracy dla Pani/Pana lub bliskiej Pani/Panu osoby?, (iii) przenocowałby Panią/Pana kilka nocy u siebie, gdyby nie mogła Pani/nie mógł Pan korzystać ze swojego mieszkania (np. awaria, zalanie, remont)?, (iv) pomógłby przy wykonaniu naprawy lub usunięciu awarii w Pani/Pana mieszkaniu?”. Obejmowało to w sumie 11 rodzajów pomocy. Poza wymienionymi były to jeszcze: doradzenie przy kupnie sprzętu elektronicznego/AGD, przewiezienie samochodem czegoś ciężkiego, np. mebli, lodówki, zawiezenie w razie potrzeby samochodem na dworzec/lotnisko, tłumaczenie rozmowy lub dokumentu na język obcy, rozwiązanie kłopotu z komputerem czy Internetem, szukanie mieszkania do wynajęcia i doradzenie w kupieniu płyty z muzyką poważną na prezent. Jest to w miarę szerokie spektrum, które identyfikuje potencjalne korzyści płynące z posiadania znajomych. Posługując się confirmacyjną zmienną, skonstruowałem na tej podstawie indeks udzielania pomocy obejmujący korzystanie z mieszkania, pomaganie przy wykonaniu naprawy/awarii, doradzenie przy kupnie sprzętu elektronicznego, przewiezienie samochodem czegoś ciężkiego, zawiezenie na dworzec/lotnisko i szukanie mieszkania.

Wskaźnikiem uczestniczenia w kulturze jest indeks lubienia muzyki poważnej. Badania prowadzone w różnych krajach wskazują, że preferencje muzyczne wchodzą w stosunkowo najsilniejsze zależności z pozycją klasową w porównaniu z innymi rodzajami spędzania czasu wolnego. Konstrukcja indeksu została szczegółowo omówiona w innym opracowaniu¹⁰. Obejmuje on odpowiedzi respondentów na serię pytań dotyczących lubienia muzyki. Były to pytania otwarte – „Jaką muzykę Pani/Pan lubi najbardziej? Proszę podać nazwy ulubionych wykonawców, zespołów, kompozytorów” i zamknięte – „Jak bardzo lubi Pani/Pan wymienione poniżej rodzaje, gatunki muzyki?” (pięciostopniowa skala od „zdecydowanie nie lubię” do „bardzo lubię”) oraz „Czy lubi Pani/Pan muzykę tego wykonawcy, zespołu, kompozytora?”, ankieterzy wymieniali np. „Bacha”, „Mozarta”, „Wagnera” (pięciostopniowa skala od „zdecydowanie nie lubię” do „bardzo lubię”). Uwzględniono również oceny dotyczące kilkunastu utworów muzyki poważnej pochodzących z odsłuchu. Były to m.in. fragmenty *Le Marteau sans maître* Bouleza, *V symfonii* Beethovena, i *Toski* Pucciniego. Respondenci oceniali je na pięciopunktowej skali od „w ogóle mi się nie podoba” do „bardzo mi się podoba”. Skonstruowany tak wskaźnik przyjmuje wartości od 0 do 10.

¹⁰ Tamże.

Zmienną wyjaśniającą jest „przynależność klasowa”, zoperacjonalizowana w podziale na 6 kategorii: (i) wyższe kadry kierownicze i specjalistów, (ii) pracowników umysłowych niższego szczebla, (iii) właścicieli poza rolnictwem, (iv) robotników wykwalifikowanych i (v) niewykwalifikowanych oraz (vi) rolników. Jak wynika z analiz prowadzonych w wielu krajach, w tym również i w Polsce, jest to trafne odzwierciedlenie najistotniejszych barier społecznych związanych z pozycją rynkową i stosunkami własności. Biorąc pod uwagę zjawisko międzypokoleniowej transmisji dystansów klasowych, oprócz klasy respondenta, uwzględniłem przynależność klasową rodziców identyfikowaną przez ojca: „klasy społeczne to wszystkie położenia klasowe, między którymi przechodzenie osobiste w kolejnych pokoleniach jest całkowicie możliwe i zwykle (typowo) występuje”. Jest to jedna z definicji klasy społecznej sformułowana przez Maxa Webera¹¹. Podkreśla się tu, że uwzględnienie czynników pochodzeniowych pozwala zidentyfikować silniejsze bariery klasowe w porównaniu z „klasami” obejmującymi jednostki połączone tylko wspólnotą położenia ekonomicznego i innych aspektów.

W celu uchwycenia siły związku między uczestnictwem w kulturze a pozycją klasową w porównaniu z kapitałem społecznym i dochodami rodzin posłużyłem się analizą regresji liniowej (OLS). Zmiennymi kontrolnymi są płeć, wiek (w podziale na 6 kategorii) i miejsce zamieszkania – 6 kategorii, od wsi do miast powyżej 500 tys. mieszkańców.

Wyniki porównania

Tabela 1 informuje o sile oddziaływania przynależności klasowej na preferencje muzyczne w porównaniu z dochodami i kapitałem społecznym. W pierwszej kolumnie (w pierwszym wierszu) podane są wielkości współczynników korelacji wielorakiej (R^2) uzyskane w OLS, przy uwzględnieniu tylko pozycji klasowej respondenta. Informują one o sile „wyjaśniającej” przynależności klasowej w kształtowaniu trzech analizowanych aspektów. Widać, że klasa społeczna najsilniej oddziałuje na dochody rodzin, na drugim miejscu są upodobania do muzyki poważnej, a na trzecim – korzystanie z pomocy znajomych¹². Potwierdzałoby to hipotezę, że uczestniczenie w kulturze związane ze stylem życia, którego elementem są gusty muzyczne, ustępuje nierównościom wynikającym z położenia ekonomicznego. Widać też, że wymiar kultury silniej strukturyzuje podziały klasowe w porównaniu z kapitałem społecznym opartym na kontaktach

¹¹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej...*, s. 228.

¹² Respondenci podawali wielkości dochodów w złotychkach. W modelu regresji przekształciłem je do postaci logarytmicznej, co umożliwia spełnienie warunków liniowości.

z bliskimi ludźmi. Możliwość korzystania z pomocy znajomych okazują się czynnikiem mało istotnym. Prawidłowości te utrzymują się przy uwzględnieniu miejsca zamieszkania, wieku i płci (kolumny B). Przy kontroli tych zmiennych klasa społeczna wyjaśnia (w sensie statystycznym) 10,6% dochodów rodziny, w przypadku preferencji do muzyki poważnej wynosi to 5,5%, a korzystania z bliskich znajomości tylko 1,4%. Dodanie pochodzenia społecznego niewiele w tym zmienia. Siła wyjaśniająca pozycji klasowej definiowanej przez przynależność klasową respondenta i ojca w odniesieniu do dochodów wynosi 0,115, a preferencji do muzyki poważnej 0,071.

Tabela 1. Siła zależności między pozycją klasową respondenta i ojca respondenta a dochodami, indeksem lubienia muzyki i indeksem pomocy znajomych^a. Polska 2019

Zależności między:	Indeksem lubienia muzyki poważnej		Dochodami rodziny na osobę		Indeksem pomocy znajomych	
	A	B	A	B	A	B
Przynależność klasowa respondenta	0,078	0,055	0,135	0,106	0,011	0,014
Przynależność klasowa respondenta i ojca respondenta	0,098	0,071	0,194	0,115	0,021	0,021

^a W kolumnach A zamieszczono wielkości parametrów dla modelu regresji bez uwzględnienia płci, wieku i wielkości miejsca zamieszkania, a w kolumnach B przy kontroli tych zmiennych.

O tym, jaki jest kształt tych zależności, informują dane w tabeli 2. Są to współczynniki regresji dla dochodów rodziny, wskaźnika gustów muzycznych i kapitału społecznego ze względu na przynależność klasową w odniesieniu do kategorii rolników. Prawidłowością jest, że uczestniczenie w kulturze przybiera postać hierarchii, w której najwyższą pozycję zajmują wyższa kadra kierownicza i specjaliści ($b = 2,03$) przed właścicielami (1,21) – stosunkowo najniżej lokują się reprezentanci robotników niewykwalifikowanych (0,07) i rolników (właściciele gospodarstw i robotnicy rolni). Podobna gradacja występuje dla zależności od ojców. Pochodzenie klasowe oddziałuje niezależnie (druga kolumna tabeli) i za pośrednictwem przynależności klasowej respondenta – informuje o tym obniżenie się wielkości parametrów regresji po uwzględnieniu pozycji klasowej badanych. Siła oddziaływania członkostwa ojca w kategorii specjalistów i kierowników zmniejsza się z 2,013 do 1,430, w przypadku właścicieli – z 1,407 do 1,346 itd.

Ustalenia te nie odbiegają od wyników uzyskiwanych w innych krajach, w tym również i w Polsce¹³. Stratyfikacja klasowa silnie rysuje się w hierarchii dochodów, słabiej gustów muzycznych, natomiast nie występuje w przypadku pomocy ze strony znajomych. Rzecz jasna kapitał społeczny może być operacjonalizowany przez różne wskaźniki, których w tym badaniu nie było, niewykluczone więc, że przy uwzględnieniu innych aspektów kapitału społecznego zależności te byłyby silniejsze.

Tabela 2. Współczynniki regresji (OLS) dla zależności między pozycją klasową a preferencjami muzycznymi, dochodami rodziny i kapitałem społecznym. Polska 2019

Klasa społeczna	Średnie arytmetyczne					
	Indeks lubienia muzyki poważnej		Dochody rodzin na osobę		Indeks pomocy znajomych	
Klasa społeczna ojca (kategoria referencyjna: rolnicy)						
Stała	1,194	0,291	8,176	8,461	0,154	0,116
Kierownicy wyższego szczebla i specjaliści	2,013**	1,430**	0,666**	0,467**	0,058**	0,046*
Pracownicy umysłowi niższego szczebla	1,179**	0,791*	0,369**	0,230*	0,015	0,012
Właściciele	1,407**	1,346**	0,120**	-0,019	0,042*	0,036
Robotnicy wykwalifikowani	0,207	0,040	0,188**	0,120**	0,007	0,001
Robotnicy niewykwalifikowani	0,104	-0,030	0,137*	0,044	0,013	-0,012
Klasa społeczna respondenta						
Kierownicy wyższego szczebla i specjaliści		2,026**		0,649**		0,021
Pracownicy umysłowi niższego szczebla		0,962**		0,365**		0,016
Właściciele		1,206**		0,540**		0,059**
Robotnicy wykwalifikowani		0,654*		0,305**		0,07
Robotnicy niewykwalifikowani		0,070		0,271*		0,05
R-kwadrat	0,134	0,158	0,295	0,345	0,020	0,023

^a We wszystkich modelach regresji kontrolowane są płeć, wiek i wielkość miejsca zamieszkania.

¹³ Na przykład A. Prieur, M. Savage, *Emerging Forms of Cultural Capital*, „European Societies” 2013, nr 15 (2), s. 246–267; G. Kraaykamp, K. van Eijck, *The Intergenerational Reproduction of Cultural Capital: A Threefold Perspective*, „Social Forces” 2010, nr 89 (1), s. 209–231; Domański i in., *Dystynkcje muzyczne...*

Zwraca uwagę, że za specjalistami sytuują się właściciele, a nie pracownicy umysłowi niższego szczebla, jak (można się było spodziewać) „powinni”. Kategoria niższych pracowników umysłowych jest silnie zróżnicowana (w badaniach CBOS oscyluje wokół 30–35%), poza referentami, sekretarkami i innymi pracownikami biurowymi, są tu nauczyciele szkół podstawowych, technicy, policjanci, personel ochrony oraz szeregowi pracownicy handlu i usług uzyskujący stosunkowo niskie zarobki. Trudniej wyjaśnić przewagę właścicieli w hierarchii kultury kojarzącej się raczej z preferencjami estetycznymi, która jest w odczuciu społecznym zaprzeczeniem racjonalności ekonomicznej i dążeń do zysku. Silniejsze preferencje właścicieli do muzyki poważnej mogą być np. konsekwencją potrzeby dowartościowywania, typowej dla przedstawicieli biznesu, ludzi odnoszących sukcesy ekonomiczne, ale żyjących w przekonaniu, że ustępują pod względem „poziomu kultury” osobom zaliczanym do środowiska inteligentckiego. Deklarowane lubienie muzyki poważnej jest formą nadrabiania tych braków, rekompensatą za to, że nie dorównują inteligencji pod względem estymy społecznej. Wynik dla właścicieli wymaga też komentarza metodologicznego. Niewykluczone, że ludziom biznesu szczególnie zależy, żeby dobrze wypaść przed ankieterami, stąd odpowiedzi badanych mogły być bardziej deklaracjami niż odzwierciedleniem faktycznych upodobań.

Wnioski

Celem tej analizy było udokumentowanie roli kultury w kształtowaniu podziałów klasowych. Wynik jest taki, że przynależność do klasy społecznej znacząco różnicuje uczestnictwo w kulturze, mierzone przez preferencje muzyczne, jednak silniej oddziałuje na położenie materialne identyfikowane przez dochody rodziny. Oznaczałoby to, że podziały klasowe znajdują silniejsze odzwierciedlenie w nierównościach ekonomicznych niż w stylu życia. Jest to zgodne z oczekiwaniami, potwierdza również hipotezę, której starałem się dowieść. Wprawdzie wzory spędzania wolnego czasu, takie jak chodzenie do teatru, czytanie literatury pięknej, słuchanie muzyki czy rekreacja sportowa, wzmacniają hierarchię klasową, ale ustępują stratyfikacji opartej na racjonalności rynkowej. Dyspozycje do określonych, codziennych, zachowań regulowane są przez inne aspekty, odwołujące się do wartości symbolicznych i przypisywanych im znaczeń, jednak w ostatecznym rachunku decydują czynniki związane z „szansami ekonomicznymi”. Dotyczy to również reprodukcji hierarchii klasowej w wymiarze międzypokoleniowym, w postaci przekazywania strategii i orientacji życiowych z rodziców na dzieci.

Konstatacje te nie są odkrywcze, pozwalają jednak uporządkować strukturę społeczną, zarówno jeżeli chodzi o czynniki dynamizujące oddziaływanie

kultury, jak i mechanizmy, które osłabiają jej rolę. Wpływ uczestniczenia w kulturze powinien się zwiększać, jak stwierdzają niektórzy autorzy¹⁴, ze względu na procesy towarzyszące konsumpcji masowej. W demokracji rynkowej dobra te są łatwo dostępne, więcej jest ofert świadczących o dobrym guście i wiedzy, można o nie zabiegać. Motywuje to do zabiegania o oznaki estymy społecznej. Oznaki „kultury” stają się również narzędziem awansu społeczno-zawodowego. Pracodawcy częściej biorą pod uwagę cechy pracowników, które są ważne w relacjach z klientami, nawet takie jak umiejętność poprawnego jedzenia czy znajomość dzieł sztuki¹⁵.

Procesy te wzmacniają stratyfikującą rolę kultury. W przeciwnym kierunku oddziałuje atomizacja; zjawisko to, w połączeniu z kulturą masową, wzmacnia potrzebę podkreślania indywidualności, czasami wymusza. Czynnikiem sprzyjającym rozmywaniu podziałów klasowych są również procesy globalizacji, która eksponuje podobieństwa między kulturami, a zmniejsza różnice, zacierając bariery społeczne. Czynnikiem osłabiającym hierarchię klasową jest obecność „niewertykalnych” uczestników kultury, ludzi czerpiących przyjemność z zajmowania się ogrodem, czytaniem literatury pięknej, jeżdżeniem na rowerze, niemających aspiracji, żeby być z tego tytułu kimś lepszym¹⁶.

Ograniczeniem tej analizy było jej zawężenie do trzech zmiennych identyfikujących hierarchię klasową. Oprócz wymiaru ekonomicznego i kluczowego, dla stylu życia, aspektu gustów muzycznych uwzględniłem tylko kapitał społeczny, pomijając uczestniczenie we władzy i inne wskaźniki nierówności, co dotyczy również różnych form spędzania czasu wolnego. W przyszłych analizach należałoby tę listę rozszerzyć. Drugim ograniczeniem, występującym jednak we wszystkich analizach odwołujących się do tak fundamentalnego pojęcia, jakim są nierówności klasowe, jest niebezpieczeństwo tautologii. Pozycja klasowa definiowana jest przez cechy pracy zawodowej i stosunki związane z własnością, związana jest też z wynagrodzeniami, nic więc dziwnego, że silniej determinuje dochody niż spędzanie czasu wolnego. Tylko posłużenie się inną operacjonalizacją pozycji klasowej pozwoliłoby złagodzić ten zarzut.

¹⁴ D. Bell, *The End of Ideology. With the New Afterword of the Author*, Harvard University Press, Massachusetts 1988.

¹⁵ L. Boltanski, E. Chiapello, *Nowy duch kapitalizmu*, przeł. F. Rogalski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2022.

¹⁶ V. Jarness, *Modes of Consumption: From 'What' to 'How' in Cultural Stratification Research*, „Poetics” 2015, nr 53, s. 73–74.

Bibliografia

- Bell D., *The End of Ideology. With the New Afterword of the Author*, Harvard University Press, Massachusetts 1988.
- Bennett T., Wright D., Gayo-Cal M., Silva E., Savage M., Warde A., *Culture, Class, Distinction*, Routledge, London-New York 2009.
- Boltanski L., Chiapello E., *Nowy duch kapitalizmu*, przeł. F. Rogalski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2022.
- Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2022 [1984].
- Childress S., Baumann C., Rawlings M., Nault J.-F., *Genres, Objects, and the Contemporary Expression of Higher-Status Tastes*, „Sociological Sciences” 2019, s. 230–264.
- Domański H., Przybysz D., Wyrzykowska K.M., Zawadzka K., *Dystynkcje muzyczne. Stratyfikacja społeczna i gusty muzyczne Polaków*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2021.
- Flemmen M. i in., *Forms of Capital and Modes of Closure in Upper Class Reproduction*, „Sociology” 2017, nr 51 (6), s. 1277–1298.
- Friedman S., *Comedy and Distinction: The Cultural Currency of a ‘Good’ Sense of Humour*, Routledge, Abingdon-Oxon 2017.
- Giddens A., *The Class Structure of Advanced Societies*, Hutchinson, London 1973.
- Jarness V., *Modes of Consumption: From ‘What’ to ‘How’ in Cultural Stratification Research*, „Poetics” 2015, nr 53, s. 65–79.
- Kraaykamp G., van Eijck K., *The Intergenerational Reproduction of Cultural Capital: A Threefold Perspective*, „Social Forces” 2010, nr 89 (1), s. 209–231.
- Parkin F., *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*, Tavistock, London 1979.
- Prieur A., Savage M., *Emerging Forms of Cultural Capital*, „European Societies” 2013, nr 15 (2), s. 246–267.
- Sørensen A., *Toward a Sounder Basis for Class Analysis*, „American Journal of Sociology” 2000, nr 105, s. 1523–1558.
- The Routledge Companion to Bourdieu’s ‘Distinction’*, red. P. Coulangeon, J. Duval, Routledge, London 2015.
- Toft M., *Mobility Closure in the Upper Class: Assessing Time and Forms of Capital*, „The British Journal of Sociology” 2019, nr 70 (1), s. 109–137.
- Treiman D.J., *Occupational Prestige in the Comparative Perspective*, Academic Press, New York 1977.
- Vassenden A., Jonvik M., *Cultural Capital as a Hidden Asset: Culture, Egalitarianism and Inter-Class Social Encounters in Stavanger, Norway*, „Cultural Sociology” 2018, nr 1 (13), s. 1–20.
- Veblen T., *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. Frentzel-Zagórska, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1998 [1898].
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002 [1922].
- Wright E.O., *Understanding Classes*, Verso, London 2015.

KRZYSZTOF ŁĘCKI*

„Pułapka Tukidydesa” 2.0 (komentarz socjologiczny w spolaryzowanym społeczeństwie)

The Thucydides Trap 2.0 (Sociological Commentary in a Polarised Society)

Abstrakt

Artykuł poświęcony jest próbie odpowiedzi na pytanie: w jakim stopniu konflikt ostatnich kilkunastu lat w Polsce, funkcjonujący w dyskursie społecznym i publicystyce jako „wojna polsko-polska”, spełnia modelowe warunki uprawniające do określania go mianem „wojny domowej”? Jako model tego typu starcia wybrano opis wojny domowej w Korkirze. Zdecydowano się na tę perspektywę z dwu powodów; pierwszy – bo pozwala przedstawić problem podobnego konfliktu *sine ira et studio*. Drugi – w tym samym duchu – pozwala przedyskutować problem statusu poznawczego „zaangażowanego obserwatora” w spolaryzowanym społeczeństwie, a więc także takie kwestie jak obiektywizm, stronniczość czy – tak szeroko dyskutowany w przestrzeni medialnej ostatnich lat – symetryzm. Niniejszy artykuł jest próbą sprawdzenia sensowności pewnego typu analitycznego podejścia do rozumienia silnie spolaryzowanej współczesności. Szczególnym układem odniesienia pozostaje tu interpretacja przyjętych za modelowe przypadków historycznych. Za wyborem takiej właśnie perspektywy zdaje się przemawiać nie tylko możliwość ukazania istotnych socjologicznie, a trwałych konturów interpretowanego zjawiska. Jej zaleta tkwi także w możliwości zdystansowania się od nasyconego emocjami dyskursu aktualnych politycznych sporów.

Słowa kluczowe: Pułapka Tukidydesa, wojna domowa, socjologia polityki, symetryzm, komentarz polityczny

Abstract

This article addresses the question of the extent to which the conflict of recent years in Poland, which in social discourse and journalism is referred to as the “Polish-Polish war” or the “cold civil war”, fulfils

* Dr hab. Krzysztof Łęcki, prof. UŚ – Instytut Socjologii, Uniwersytet Śląski, e-mail: krzysztof.lecki@us.edu.pl, ORCID: 0000-0003-4676-0120.

the model conditions that justify calling it a “civil war”. The description of the civil war in Korkyra was chosen as a model for this type of conflict. This non-obvious perspective was selected for two reasons. Firstly, it allows a similar conflict to be discussed *sine ira et studio*. Secondly, it also makes it possible to examine the cognitive status of the “engaged observer” in a polarised society, thus analysing the issues of reporting objectivity and reporting bias, or the much-discussed of late “symmetrism” (much attacked from various sides). This article attempts to test the validity of a certain analytical approach to understanding a highly polarised modernity. The particular frame of reference is the interpretation of historical cases taken as models. The choice of such a perspective is supported not only by the opportunity to show the sociologically relevant and enduring contours of the interpreted phenomenon. Its advantage also lies in the possibility of distancing oneself from the emotionally saturated discourse of current political disputes.

Keywords: Thucydides’s Trap, civil war, sociology of politics, symmetrism, political commentary

Struktura

Na artykuł składają się trzy, przenikające się w tekście, komplementarne części. Pierwsza dotyczy problematyki opisu modelu konfliktu w silnie spolaryzowanym społeczeństwie. Tu – nieoczywistym, ale i nieprzypadkowym – przewodnikiem będzie *Wojna peloponeska*, w tym charakterystyka statusu poznawczego autora tego dzieła – Tukidydesa. Druga część to refleksja nad figurą „zaangażowanego obserwatora”. Trzecia wreszcie to próba szkicowego odniesienia dwu pierwszych do sytuacji politycznej w Polsce czasu transformacji – od lat 90. XX wieku¹, która nasiliła się w pierwszych dekadach XXI wieku.

Problematyka

Artykuł podejmuje problem poznawczego statusu refleksji nad stanem (i dynamiką zmian) świadomości społecznej w sytuacji kryzysu politycznego. Jest próbą zrozumienia uniwersalności działających wówczas mechanizmów społecznych, jak i barier w dążeniach do obiektywnego ich przedstawienia. Refleksja nad społeczeństwem w czasie kryzysu – jak podpowiada historia myśli społecznej – rozkwita (Platon). Niemniej powstające wówczas komentarze, próbujące na bieżąco opisywać/objaśniać współczesne sobie zdarzenia i procesy społeczne, napotykały na szczególnego rodzaju ograniczenia. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy stają się one – chcąc nie chcąc – elementem bieżącej debaty społecznej. Cel niniejszego artykułu nie jest teoretyczny. Jest podjęta przez socjologa próba zrozumienia przynajmniej niektórych aspektów sytuacji

¹ Zob. np. *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*, red. M. Czyżewski, K. Dunin, A. Piotrowski, Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa 1991; *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, red. M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1997.

(i dynamiki) specyficznego społecznego kryzysu (i konfliktu politycznego) w Polsce po 2005 roku. Przez konflikt rozumiem tu – za Lewisem. A. Coserem – walkę grup społecznych reprezentujących odmienne wartości lub walkę „o dostęp do statusu, władzy czy też ograniczonych dóbr, w której celem oponentów jest nie tylko osiągnięcie pożądanego wartości, lecz także zneutralizowanie, ograniczenie lub wyeliminowanie przeciwnika”². Artykuł jest także próbą refleksji nad optymalną w sytuacji konfliktu postawą poznawczą, która – paradoksalnie – sama może stać się nagłośnionym medialnie, społecznym problemem³.

Hipoteza

Przyjmuje się dość powszechnie w dyskursie społecznym, że mieliśmy (mamy) w Polsce od prawie dwudziestu lat do czynienia z „wojną polsko-polską”. Widowym jest także, że trudno (w wersji silniejszej – nie sposób) poddać tego zjawiska analizie – *sine ira et studio* – nie wikłając się w gorącą publiczną debatę w społeczeństwie – „gdzie wielu ludzi [...] utraciło zdolność wysłuchania opinii bądź argumentów odbiegających od utartej sztampy i niewspółbrzmiających z ich ideologią”⁴. Sytuacji (i form takich sytuacji) w historii jest, rzecz jasna, wiele, niewątpliwie należy do nich także wspomniany okres dziejów III Rzeczypospolitej. Ma to oczywisty wpływ nie tylko na jakość debaty publicznej⁵, ale także na jakość prób rzetelnej charakterystyki tego, co dzieje się w Polsce pierwszych dekad XXI wieku.

Sytuacja taka w kategoriach ogólnych jest – przynajmniej w przybliżeniu – znana i w równie ogólnych kategoriach opisana przez socjologów. Wiadomo zatem, że:

[z]właszcza w okresach wielkich przemian społecznych przyspieszanych przez ostre konflikty socjalne, którym towarzyszy znaczna dezorganizacja i reorganizacja w sferze kultury, rozmaite badania z zakresu socjologii wiedzy dotyczą bezpośrednio problemów zajmujących społeczeństwo. W okresach takich różnice w wartościach, zaangażowaniu i orientacjach intelektualnych zwalczających się grup społecznych pogłębiają się i pro-

² L.A. Coser, *The Functions of Social Conflict*, Free Press, Glencoe–Illinois 1956, s. 8.

³ M. Janicki, W. Władyka, *Symetryści. Jak się pomaga autorytarnej władzy*, Wydawnictwo „Polityka”, Warszawa 2023.

⁴ H. Arendt, *Kryzys republiki*, przeł. P. Nowak, Kronos, Warszawa 2022, s. 401.

⁵ „Polska polityka nuży mnie swoją jałowością. [...] »Dlaczego on to mówi? Dlaczego krytykuje decyzje partii rządzącej? Dlaczego krytykuje ten postulat opozycji? [...] Na pewno jest człowiekiem PiS-u! Na pewno jest człowiekiem Platformy! [...]« Ludzie, którzy sami nie wyobrażają sobie innej formy egzystencji niż w ramach jakiejś partii czy koterii, uważają, że ty musisz działać w ten sposób. [...] Takie nastawienie niszczy dyskurs publiczny w Polsce” J. Bartosiak, P. Zychowicz, *Wojna o Ukrainę. Wojna o świat*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2023, s. 232–233.

wadzą do rozłamów – zarówno społecznych, jak i kulturowych. Gdy społeczeństwo się polaryzuje, pojawiają się także niezgodne ze sobą roszczenia do prawdy. Aktywna i wzajemna nieufność między grupami społecznymi reprezentującymi przeciwstawne bieguny społeczne znajduje wyraz w postawach intelektualnych, które nie mieszczą się wewnątrz tego samego uniwersum językowego. Im głębsza wzajemna nieufność, w tym większym stopniu argumenty przeciwników wydają się jawnie niezadowolające lub absurdalne, tak że nikt już oceniając ich zasadność nie wnika w ich treść i strukturę logiczną. Stawia się natomiast cudzym argumentom zupełnie inne pytania: jak doszło do tego, że w ogóle zostały sformułowane? Myślenie i jego rezultaty ujmuje się w sposób całkowicie funkcjonalny i interpretuje wyłącznie w kategoriach ich przypuszczalnych źródeł i funkcji społecznych, ekonomicznych, czy psychologicznych. W dziedzinie polityki, gdzie reguły często usprawiedliwiają lub wspierają praktykę, prowadzi to do odwzajemnionych ataków na uczciwość przeciwnika; w dyskusjach akademickich, gdzie przyjęte obyczaje nakładają pewne hamulce, prowadzi to do analizy postawy ideologicznej przeciwnika (która często degeneruje się w źle skrywane insynuacje *ad hominem*). W obu przypadkach proces ma swoje źródła w zbiorowym poczuciu zagrożenia i sam z kolei to poczucie wzmacnia⁶.

Otóż stawia się w tym artykule hipotezę, zgodnie z którą: sytuacja w Polsce spełnia warunki stawiane modelowej „wojnie domowej”, gdy za model taki uznać klasyczny opis wojny domowej na Korkirze opisany przez Tukidydesa w *Wojnie peloponeskiej*. Przedstawione przez ateńskiego historyka przyczyny wybuchu drugiej wojny peloponeskiej (431–404 p.n.e.) posłużyły – o czym piszę dalej – jako perspektywa „pułapki Tukidydesa” (Thucydides’s Trap) – analizie historycznych i współczesnych przypadków kryzysów politycznych. Częścią tego obejmującego bez mała trzy dekady cały grecki świat konfliktu była wojna domowa w Korkirze. To z niej wywieść można model wojny domowej, który chciałbym nazwać „pułapką Tukidydesa 2.0”. Rozpocznę jednak od socjologicznej charakterystyki autora *Wojny peloponeskiej* – próby określenia jego statusu poznawczego.

Tukidydes i socjologia

Tukidydes rzadko pojawia się w pracach socjologów, a i wtedy zupełnie marginalnie⁷ bądź w kwestiach niezwiązanych bezpośrednio z przebiegiem opisywanej przez ateńskiego historyka wojny⁸; zwykle zresztą znajduje miejsce

⁶ R.K. Merton, *Członkowie grupy i outsiderzy; rozdział z socjologii wiedzy*, przeł. K. Rosner, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 396–397.

⁷ S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, PWN, Warszawa 1983, s. 237.

⁸ Maria Ossowska podaje przypadek Temistoklesa w kontekście przemian etyki walki. Zob. M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 1963, s. 228.

tylko w podręcznikach myśli społecznej. Howard Becker i Harry Elmer Barnes widzieli w nim badacza migracji i towarzyszących jej zjawisk⁹, a w *Historii myśli socjologicznej* Jerzego Szackiego Tukidydes pojawia się tylko raz – w rozdziale poświęconym ewolucjonizmowi¹⁰. Rozległość pól tematycznych, w których pojawiają się odniesienia do Tukidydesa, nie musi dziwić. W pracy Roberta Flacelière *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa* znaleźć je można nie tylko w części poświęconej wojnie – także w rozdziałach na temat środowiska geograficznego, miasta i wsi; ludności: obywateli, metojków, niewolników; kobiet, małżeństwa, rodziny; pracy fizycznej, handlu i medycyny; toalety i strojów; życia religijnego i teatru; wymiaru sprawiedliwości¹¹. W grę wchodzi nie tylko poszczególne działy życia społecznego. Eric Voegelin proponuje, jak się wydaje, całościową lekturę Tukidydesa poprzez perspektywę „zepsucia polis”¹².

Jednocześnie można, jak się zdaje, odpowiedzialnie mówić o Tukidydesie jako o (pre)socjologu¹³, a jego *Wojna peloponeska* może stanowić interesujący przedmiot badań także dla socjologa literatury¹⁴.

Tukidydes – stronniczość vs. obiektywizm

Spór o obiektywność relacji i analiz autorstwa Tukidydesa nie jest sporem jego współczesnych. Ateński strateg nie publikował wszak swojej relacji z przebiegu wojny peloponeskiej na bieżąco. Nie było zatem możliwości, by przez to spadła na niego bezpośrednia krytyka. Przecież łatwo sobie wyobrazić, że gdyby fragmenty jego dzieła publikowano i czytano w czasie trwania wojny peloponeskiej, mogłyby stać się – właśnie – obiektem krytyki. Punktów zaczepienia byłoby całkiem sporo. Mogłaby na Tukidydesa spaść krytyka, chociażby za niedostrzeżenie fundamentalnej różnicy, która dzieliła demokratyczne Ateny i oligarchiczną Spartę. Taki zarzut mógłby mu pewnie postawić Perykles, zważywszy na jego entuzjastyczną pochwałę Aten wygłoszoną w czasie tzw. mowy

⁹ H. Becker, H.E. Barnes, *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi. Część pierwsza*, przeł. J. Szacki, B. Szacka, A. Molska, J. Possart, PWN, Warszawa 1964, s. 246–248.

¹⁰ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 288.

¹¹ R. Flacelière, *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa*, przeł. Z. Bobowicz, J. Targalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.

¹² E. Voegelin, *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Teologia Polityczna, Warszawa 2009, s. 26.

¹³ K. Łęcki, *Tukidydes jako (pre)socjolog*, w: *Myśli społecznych splątanie*, red. K. Czekał, J. Sztumski, Z.A. Żechowski, Górnośląska Wyższa Szkoła Handlowa im. Wojciecha Korfańtego, Katowice 2011.

¹⁴ K. Łęcki, *Według Tukidydesa. Rozważania socjologa literatury nad „Wojną peloponeską”*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2019.

pogrzebowej. Jednakże interpretując wystąpienie Peryklesa, można doszukać się dwu diametralnie różnych punktów widzenia. Bronisław Łagowski przekonuje:

Dzisiaj odwołanie do mowy Peryklesa zdobi europejską konstytucję: „[...] odwołanie się do dziedzictwa greckiego pozostało w konstytucji europejskiej w formie cytatu z mowy Peryklesa zrelacjonowanej przez Tukidydesa w *Wojnie peloponeskiej*. Jest to najpiękniejsze przemówienie męża stanu, jakie w ogóle znamy. Perykles opisał Ateny jako państwo demokratyczne, szanujące wolność i godność jednostki, otwarte dla cudzoziemców, szanujące prawa i chwalebne tradycje”¹⁵.

Zupełnie inaczej czyta mowę ateńskiego przywódcy Ryszard Legutko: „Sławna obrona demokratycznych Aten wygłoszona przez Peryklesa w *Wojnie peloponeskiej* Tukidydesa jest w istocie obroną ducha ateńskiego i ateńskiego imperializmu, nie zaś demokracji jako ustroju politycznego”¹⁶. Mijają wieki, a problem pozostaje nierozstrzygnięty: Ateny to przede wszystkim demokracja czy mimo wszystko imperium?

Imperium? Ależ tak:

[...] stronnictwo Peryklesa było zdecydowane przekształcić Związek Morski w podległe Atenom państwo. Poddanie jego mieszkańców tutejszemu sądownictwu było ważnym krokiem w tym kierunku. Odtąd można było wtrącać się w sprawy wewnętrzne państw związkowych oraz karać lub nagradzać ich obywateli w zależności od nastawienia do ateńskiej władzy¹⁷.

Niemniej, kiedy Łagowski, odwołując się do mowy Peryklesa, przekonywał, że „Jedno jest pewne [...], rację miał Tukidydes, pisząc: być tyranem to niesprawiedliwe, ale przestać nim być to bardzo niebezpieczne”¹⁸, to przyjmuję, że miał na myśli ten sam sposób ujęcia, jaki prezentował historyk idei Isaiah Berlin, gdy pisał nie o Peryklesie, ale właśnie o „Peryklesie Tukidydesa”¹⁹.

Co do obiektywizmu relacji Tukidydesa zdania są podzielone. Karl Raimund Popper przekonuje, że:

[c]zytając Tukidydesa, nie wolno [...] zapominać, że sercem był przy Atenach, swym rodzinnym mieście. Chociaż, jak się zdaje, nie należał do skrajnego skrzydła oligarchii ateńskiej, był niewątpliwie członkiem partii oligarchicznej i wrogiem zarówno ludu

¹⁵ B. Łagowski, *Spór o ducha Europy*, w: tegoż, *Duch i bezdusność III Rzeczypospolitej. Rozważania*, Universitas, Kraków 2021, s. 399.

¹⁶ R. Legutko, *Triumf człowieka polspolitego*, Zysk i S-ka, Poznań 2012, s. 88.

¹⁷ A. Krawczuk, *Perykles i Aspazja*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, s. 152.

¹⁸ B. Łagowski, *Falszywa historia, błędna polityka*, Fundacja Oratio Recta, Warszawa 2017, s. 79.

¹⁹ I. Berlin, *Wolność*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2017, s. 371.

ateńskiego, który go wypędził, jak i jego imperialistycznej polityki. (Nie chcę tym stwierdzeniem pomniejszać Tukidydesa, największego historyka wszystkich czasów. Ale, jakkolwiek dbał o prawdziwość podawanych faktów i bezstronność ocen, jego sądy i komentarze są jednak interpretacjami, stanowiąc wyraz jego własnych poglądów; z tymi zaś nie mamy obowiązku się zgadzać.) [...] Wspomniałem powyżej, że Tukidydes był antydemokratą. Wynika to jasno z jego opisu imperium ateńskiego oraz nienawiści, z jaką do Aten odnoszono się w różnych miastach greckich. [...] Zdając relacje z tego, co się nazywa opinią publiczną w okresie wybuchu wojny peloponeskiej, Tukidydes bardzo łagodnie krytykuje Spartę, bardzo ostro natomiast Ateny²⁰.

Podobne opinie nie są odosobnione:

Agresywność demokracji ateńskiej dostrzegali nie tylko Sokrates i Platon, ale także inni Grecy. [...] Jedno z najbardziej symptomatycznych świadectw w tym względzie znajdujemy u Tukidydesa w *Wojnie peloponeskiej* [...]. Oczywiście stanowisko Sokratesa, Platona, Tukidydesa nie musi być całkowicie bezinteresowne i niewykluczone, że było ono często podyktowane bardziej antydemokratycznymi uprzedzeniami niż opisem rzeczywistości²¹.

Zupełnie odmienne stanowisko w tej kwestii zajmuje Lawrence A. Tritle. Dla niego „Tukidydes jako adwokat Aten i ateński imperialista przedstawił Ateńczyków stronniczo, nie uwzględniając innych punktów widzenia (dotyczy to zwłaszcza kwestii Koryntu)”²².

Jednak może to właśnie dynamiczna równowaga dwu nastawień: Tukidydes-Ateńczyk i Tukidydes-antydemokrata, zbliżała Tukidydesa do obiektywizmu:

Historyk, a także historyk idei, z zazdrością spoglądać musi na wielkie dzieło Tukidydesa, który pomimo zaangażowania w wojnę peloponeską potrafił opisać ją niczym fizyk relacjonujący wyniki swoich badań — chłodno, bez zbędnych emocji i stawiania wroga w niekorzystnym świetle, słowem: *wie eigentlich gewesen*²³.

Niemniej – niezależnie od rozstrzygnięcia, które z powyższych argumentacji najtrafniej oddają charakterystykę Tukidydesa jako pisarza, wydawałoby się, że stronniczość nie jest cechą, która łączona jest zwykle z dziełem autora

²⁰ K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, *Platon*, przeł. H. Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 201–203.

²¹ R. Legutko, *Pięć wcieleń Sokratesa*, „Res Publica” 1987, nr 1, s. 71.

²² L.A. Tritle, *Tukidydes a zimna wojna*, przeł. P. Morawski, „Przegląd Polityczny” 2012, nr 113, s. 107.

²³ W. Buchner, *Ład utracony, szkice z historii myśli politycznej*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2017, s. 246.

Wojny peloponeskiej. A przecież Donald Kagan pisze, że (i to kolejne dające się zauważyć w literaturze przedmiotu stanowisko):

[b]adania nad myślą Tukidydesa, celem jego pisarstwa, nad jego intencjami i stosowanymi metodami sprawiły, że dziś traktuje się autora *Wojny peloponeskiej* nieomal jak bezcielesny umysł, a nie człowieka przynależnego do rzeczywistości, której doświadczał i której podlegał wpływom. [...] Twierdzę, że celem Tukidydesa było zrewidowanie krążących opinii na temat wydarzeń z czasów wojny peloponeskiej; opinii, które z wściekłością odrzucał. [...] Tukidydes był taki jak każdy z nas – był stronniczy i miał skłonność skupiania się na tych aspektach rzeczywistości, które wydawały mu się ważne, choć wiele innych osób mogłoby się z tym wyborem, a także z jego ustaleniami, nie zgadzać²⁴.

Wreszcie jeszcze jedno, odmienne od pozostałych, ujęcie: „Świadomość Ateńczyka trudności, czy wręcz niemożliwości zdystansowanego, bezstronnego oglądu samego siebie powoduje w zasadzie wyeliminowanie własnej osoby z narracji. Jego sławie to nie zaszkodziło. Wręcz przeciwnie – budząc najpierw zdumienie, a zaraz potem uznanie – potężnie ją wzmocniło”²⁵.

Bezstronność można przedstawiać na różne sposoby. Raymond Aron pisze na przykład:

Historyk [Tukidydes] z rzadka tylko przerywa ciągłość opowieści, by zabrać głos samemu. Jeśli to robi, to niemal zawsze, aby podać komentarz widza, któremu dystans pozwala na bezstronność. Na przykład pod koniec księgi VII znajdujemy takie epitafium Nikiasza: „ze wszystkich współczesnych mi Hellenów najmniej na taki los [śmierć z rąk nieprzyjaciół, którym oddał się do niewoli – R.A.] zasłużył, ze względu na swe prawe postępowanie w ciągu całego życia”²⁶.

Sam Tukidydes pisał o jednym z momentów charakteryzujących jego bezstronność: „Tak się złożyło, że po mej strategii pod Amfipolis musiałem dwadzieścia lat spędzić z daleka od ojczyzny. Miałem wtedy sposobność dokładniej śledzić wypadki zarówno po jednej, jak i po drugiej stronie, a na skutek wygnania szczególnie po stronie peloponeskiej”²⁷.

²⁴ D. Kagan, *Tukidydes, czyli ponowne wynalezienie historii*, przeł. P. Morawski, „Przegląd Polityczny” 2012, nr 113, s. 125.

²⁵ P. Kimla, *Historycy-politycy jako źródło realizmu politycznego. Tukidydes – Polibiusz – Machiavelli*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 79.

²⁶ R. Aron, *Tukidydes i opowieść historyczna*, przeł. W. Dłuski, „Przegląd Polityczny” 2013, nr 121/122, s. 174.

²⁷ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 279–280.

Jak píše Henri-Irénée Marrou:

Nawet jeśli podziwiamy geniusz Tukidydesa, to z pełną świadomością potrafimy dziś określić i zdefiniować jego formę i ograniczenia, jego *Historia* to historia „Tukidydesa Ateńczyka”, Tukidydesa, syna Olorosa, potomka Miltiadesa [...]. Prostota, jaką wydobyl ze swojego przedmiotu, osiągnął dostępnymi mu środkami, narzędziami, które otrzymał od sofistów, schematami, które zawarte są w tragediach Ajschylosa, łatwo więc dostrzec, jak owa konstrukcja powstała, niemniej jednak jej cechy jednostkowe nie umniejszają w niczym ogólnej prawdzie²⁸.

Zaangażowany obserwator

Zdaje się, że dla postawy Tukidydesa można zarezerwować kategorię „zaangażowanego obserwatora”. Określenie to nawiązuje do wywiadu-rzeki z francuskim socjologiem, Raymondem Aronem (autor polskiego tłumaczenia, Adam Zagajewski, wybrał formułę „widz i uczestnik”), jednym z najbardziej przenikliwych komentatorów zdarzeń, zjawisk i procesów społecznych drugiej połowy XX wieku – „Postanowiłem, że będę »zaangażowanym obserwatorem«, to znaczy będę oglądał historię w jej stawaniu się, będę się starał patrzeć na nią możliwie obiektywnie, a jednocześnie nie zajmę postawy kogoś obojętnego, niezaangażowanego. Chciałem być zarazem widzem i aktorem”²⁹. Skądinąd, warto przypomnieć, w pokoleniu Arona wzorem zaangażowania był zupełnie ktoś inny – szkolny kolega Arona – Jean-Paul Sartre – „Sartre stał się wzorem zaangażowania, myślenia i mówienia dla przeważającej części francuskiej inteligencji humanistycznej we Francji”³⁰. Stał się nim tak bardzo (i to w sposób tak dalece wykraczający poza granice krytyki), że ukuto nawet – w pozytywnym sensie – paradoksalny slogan: „Lepiej mylić się z Sartrem...”³¹, niż mieć rację z Aronem. Czy Sartre się mylił? Ciekawych, szczegółowych i fundamentalnych pomyłek można szukać w faktografii, z której wynika, że Sartre mylił się bardzo często. Jak píše Bronisław Łagowski, Jean-Paul Sartre „[p]o wojnie przez wiele lat zwalczał faszyzm, a rządy de Gaulle’a porównywał do najokrutniejszych tyranii. Ale przebywając w Berlinie w roku 1934, w ogóle nie zauważył

²⁸ H.I. Marrou, *O poznaniu historycznym*, przeł. H. Łaskiewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2001, s. 264.

²⁹ R. Aron, *Widz i uczestnik. Z Raymondem Aronem rozmawiają Jean-Louis Missika i Dominique Wolton*, przeł. A. Zagajewski, Polonia, Londyn 1984, s. 196.

³⁰ B. Łagowski, *Co jest lepsze od prawdy?*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 17.

³¹ J. Kurski, *Pokój z widokiem na historię. Biografia polityczna Raymonda Arona*, Wydawnictwo Sprawy Polityczne, Wołomin 2002, s. 74.

żadnego faszyzmu”³². Jak wspominają interlokutorzy Arona ze wspomnianego już wywiadu rzeki: „O Sartrze mówi Aron, że był przede wszystkim moralistą. Dlatego też Sartre potępiał moralnie tych, którzy mieli inne niż on zdanie”³³.

„Najmroczniejsze czeluście piekiel zarezerwowane są dla tych, którzy zdecydowali się na neutralność w dobie kryzysu moralnego”... To często powtarzany przez polityków w Polsce na przełomie drugiej i trzeciej dekady XXI wieku fragment z *Boskiej komedii* Dantego. Warto przypomnieć, że jest on mottem niezwykle popularnej, sensacyjnej powieści Dana Browna *Inferno*³⁴ – co miało wytwarzać atmosferę Armageddonu. W ostatecznej bitwie pomiędzy siłami dobra i zła nie ma miejsca na subtelne analizy, raczej na bojowe hasła. Nieprzypadkowo redaktor naczelny tygodnika „Polityka”, Jerzy Baczyński, pisał z emfazą:

Czasami publicyści mają szczęście znaleźć frazę, która staje się znakiem czasu, przechodzi do języka polityki i historii. [...] I oto jest nowa fraza, właśnie wymyślona przez znanego i aktywnego autora, socjologa, współpracownika m.in. POLITYKI. [...] Musiała trafić bezbłędnie w jakąś powszechną myśl, intuicję, emocję, nadając jej werbalną formę³⁵.

Oczywiście – Sartre był filozofem. Ale i socjologowie miewali (miewają), jeśli nie tak bardzo emocjonalne, to pod względem poznawczym na pewno zbliżone poczucie bycia „zaangażowanym obserwatorem”. Zdarza się jednak przy tym, że z perspektywy czasu dostrzegają mielizny takiego podejścia. Anna Giza-Poleszczuk przyznaje:

Myśmy nie chcieli być tylko biernymi obserwatorami transformacji 1989 r. Uważaliśmy, że naszym oczywistym obowiązkiem jest nie tylko opisać modernizację, ale aktywnie ją poprzeć, tak jak wcześniej popierało się *Solidarność*. Dlatego jako socjologowie byliśmy jednymi z gorętszych promotorów nowego środkowoeuropejskiego ładu. Wszystkie te idee zachodnie – jak merytokracja, postindustrializm czy teorie rozwoju – były wówczas przez nas bezkrytycznie przyjmowane, bo przyszły do nas z innego, lepszego świata. Stanowiły oczywistą przeciwwagę dla socjalizmu, więc musiały być dobre³⁶.

Postawa Raymonda Arona, francuskiego filozofa i socjologa, oraz komentarze do współczesności – kiedyś kontrowersyjne, zawsze niekonwencjonalne i (choć nie płynęły z „duchem czasu”) wpływowe – stanowić dziś mogą wzór

³² B. Łagowski, *Co jest lepsze...*, s. 16.

³³ R. Aron, *Widz i uczestnik...*, s. 10.

³⁴ D. Brown, *Inferno*, przeł. R.J. Schmidt, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2014.

³⁵ J. Baczyński, *Szczyt i wstyd*, „Polityka” nr 29 (3068), 13–19.07.2016, s. 6.

³⁶ K. Mazur, *Giza-Poleszczuk: Jako socjologowie straciliśmy zdolność prawdziwej analizy [ROZMOWA]*, Klub Jagielloński, 20.05.2018, <https://klubjagiellonski.pl/2018/05/20/giza-poleszczuk-jako-socjologowie-stracilismy-zdolnosc-prawdziwej-analazy-rozmowa/> (dostęp: 23.07.2019).

intelektualnego nonkonformizmu w odkrywaniu istotnych sensów szybko zmieniającej się rzeczywistości. To nie przypadek, że Raymond Aron poświęcił w swej twórczości całkiem sporo miejsca myśli i piśmiennictwu autora *Wojny peloponeskiej*. Nie tylko dlatego bywa nazywany Tukidydesem XX wieku³⁷. O fascynacji Tukidydesem, jaką prezentował francuski filozof i socjolog, pisał Émile Perreau-Saussine³⁸.

Zaznaczmy – zaangażowany obserwator nie musi oznaczać nieobiektywnego obserwatora. Podobnie jak stronniczość – paradoksalnie – nie musi oznaczać braku obiektywizmu.

Rzeczywiste dzieje to pasmo rywalizacji, starań i walk o dobra materialne i psychiczne, wymuszanie uznania dla siebie i obdzieranie z prestiżu tych drugich. Ze względu na taki charakter dziania się historii ani akademicka historiografia oparta na archiwalnych świadectwach, ani subiektywne pamiętnikarstwo nie mogą być w pełni bezstronne. Co do mnie, większe zaufanie mam do pamiętników i żadna książka tzw. naukowa nie dała mi takiego wniknięcia w rzeczywistość jak sławne pamiętniki Saint-Simona, człowieka w życiu bardzo stronniczego, który jednak w opisywaniu życia swojej kasty tak rozkładał pochwały i zjadliwe charakterystyki, że w sumie osiągnął rzadko spotykany stopień obiektywizmu³⁹.

Bardzo często jego znakiem rozpoznawczym bywa odrębność proponowanych przezeń diagnoz i prognoz z dominującymi w przestrzeni publicznej ocenami i emocjami.

Przypadek Algierii

Aron w wywiadzie-rzece „Widz i uczestnik” wspomina swoją analizę sytuacji Francji przedstawioną w jednej z publikacji z końca lat 50. XX wieku. Podległa Francji Algieria wybijała się właśnie na niepodległość. W 1984 roku Aron pisał:

W grę wchodziły tylko dwa możliwe rozwiązania. Jedno to niepodległość Algierii, drugie uczynienie Algierii integralną częścią Francji. [...] To właśnie oznaczała sławna formuła „Francja od Dunkierki do Tamanrasset”. Muzułmanie algierscy liczyli wówczas 10 milionów, nieco mniej niż jedna czwarta całej populacji francuskiej. W r. 1980 jest ich już więcej niż 20 milionów. Pod koniec stulecia będzie ich trzydzieści parę milionów. I gdyby taka liczba muzułmanów stanowiła integralną część społeczeństwa

³⁷ Zob. np. M. Gacek, *Raymond Aron – Tukidydes XX wieku*, „Opcje. Kwartalnik Kulturalny” 2011, nr 4.

³⁸ É. Perreau-Saussine, *Raymond Aron et Carl Schmitt lecteurs de Clausewitz*, „Commentaire” 2003, nr 103 (Automne), s. 617.

³⁹ B. Łagowski, *Piszcie pamiętniki*, „Przegląd”, 6–12.06.2016, s. 17.

francuskiego, w parlamencie zasiadałoby 40% lub 50% muzułmanów. [...] Francuskie prawodawstwo socjalne dostosowane jest do populacji o małej liczbie urodzin. [...] Jeśli we Francji wspomaga się specjalnie matki, to jest to walka przeciw spadkowi stopy urodzeń. Ale w Algierii trzeba raczej hamować rozrodczość. [...] Nie można stosować tego samego prawodawstwa wobec dwóch społeczności różniących się i religią, i stopą przyrostu naturalnego.

D.W. – W sumie więc był Pan zwolennikiem niepodległości Algierii, raczej ze względów ekonomicznych niż moralnych.

R.A. – Nie, nie można ująć tego w ten sposób.

D.W. – A jednak wtedy argumentował Pan właśnie tak.

R.A. – Nie było powodu, dla którego miałbym opowiadać się przeciwko kolonializmowi. Nie brakowało przeciwników kolonializmu. I ja byłem przeciw niemu z powodów zasadniczych, moralnych, jeśli Pan chce. Co jednak liczyło się, to konieczność przekonania tych, którzy byli po drugiej stronie. Pamiętam, jak pewien były premier powiedział mi: „Gdy Algieria uzyska niepodległość, we Francji będzie bezrobocie”. Wyjaśniłem im, że to absurdalne. I tak właśnie trzeba argumentować. Moja broszura [*Tragedia algierska* – K.Ł.] nie była traktatem filozoficznym, przeznaczonym dla przyszłych pokoleń. Była aktem politycznym. Niektórzy czytelnicy raz jeszcze umocnili się w przekonaniu, że jestem człowiekiem prawicy, gdyż buduję moją politykę w oparciu o rzeczywistość. Nie wiem jednak, na czym innym można budować politykę⁴⁰.

Na marginesie: to, co dla Arona było „nie do pomyślenia”, w połowie drugiej dekady XXI wieku przedstawił w wersji literackiej Michel Houellebecq w głośnej powieści *Uległość*⁴¹.

Oczywiście można sformułować zastrzeżenie co do przekonania Arona, że „politykę można budować tylko w oparciu o rzeczywistość”. Można wszak przekonywać, że zawsze istnieje pokusa budowania polityki w oparciu o ideologię (IX teza o Feuerbachu: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”). Tyle że łatwo wysunąć tu kontrargument – wszak ideologia jest częścią rzeczywistości.

„Być tam” – pomiędzy socjologią a antropologią

Uniwersalizm zarysowanego w *Wojnie peloponeskiej* modelu konfliktu dostrzegali nie tylko historycy, specjaliści z zakresu stosunków międzynarodowych, ale także antropologdy kulturowi⁴². Clifford Geertz w swoim studium *Dzieło i życie. Antropolog jako autor* poddaje szczegółowej analizie związek terenowych

⁴⁰ R. Aron, *Widz i uczestnik...*, s. 124–125.

⁴¹ M. Houellebecq, *Uległość*, przeł. B. Geppert, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2015.

⁴² M. Sahlins, *Z przeprosinami dla Tukidydesa: rozumienie historii jako kultury i odwrotnie*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

badan etnologicznych z uprawianiem sztuki pisarskiej przez prowadzących je antropologów. Geertz dystansuje się od przekonania, że o kształcie dzieła decyduje „(s)ilnie umiejscowiona natura opisu etnograficznego – ten właśnie etnograf, w tym czasie, w tym miejscu, z tymi właśnie informatorami, zobowiązaniami i takimi doświadczeniami, przedstawiciel określonej kultury, członek pewnej klasy – nadaje temu, co zostało powiedziane, jakoś »bierzesz wszystko, albo nic«⁴³. Niemniej dla wielu antropologów to jednak argument decydujący, wszak „(o)ni tam byli, oni widzieli. O czym więc tu mówić”⁴⁴.

Tukidydes był w czasie wojny peloponeskiej pomniejszym ateńskim dowódcą strategiem na wyspie Tazos, skazanym na dwudziestoletnie wygnanie, bo nie dotarł na czas z odsieczą pod Amfipolis⁴⁵. Jednak swoją historię zaczął pisać znacznie wcześniej – „Tukidydes z Aten opisał wojnę, którą prowadzili między sobą Peloponezyjczycy i Ateńczycy. Zabrał się do dzieła zaraz z początkiem wojny, spodziewając się, że będzie ona wielka i ze wszystkich dotychczasowych wojen najbardziej godna pamięci”⁴⁶.

Co było pierwotnym materiałem, na którym pracował Tukidydes i jaka była jego metoda pracy? Zaczniemy od mów. Obszerne mowy zamieszczone w tekście *Wojny peloponeskiej* same są formą działania wojennego – zdobywania sojuszników, dodawania otuchy własnym wojskom i obywatelom. Mają więc owe mowy, z natury rzeczy, charakter perswazyjny. Piotr Kimla zwraca uwagę, że w zderzeniach mów Kleona i Diodotosa (sąd nad buntem Mityleny po jej kapitulacji), Nikiasza i Alkibiadesa (spór o sensowność tzw. wyprawy sycylijskiej) czy Archidamosa i efora Steneladesa (spór o to, czy rozpocząć wojnę z Atenami) „znajduje wyraz tak zwana *antilogia* – jeden z ulubionych zabiegów stosowanych przez sofistów”⁴⁷.

Tukidydes przyznaje, że:

[w]ierne odtworzenie przemówień, wygłoszonych przez poszczególnych mówców bądź przed wojną, bądź w czasie jej trwania, było rzeczą trudną zarówno dla mnie, który ich sam słuchałem, jak i dla tych, którzy mi je przekazywali; toteż ułożyłem je tak, jakby – według mnie – najodpowiedniej do okoliczności mógł przemówić dany mówca, trzymałem się jednak jak najbliżej zasadniczej myśli mów rzeczywiście wypowiedzianych⁴⁸.

⁴³ C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 14.

⁴⁴ N. Barley, *Niewinny antropolog*, przeł. E.T. Szyler, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 8.

⁴⁵ K. Kumaniecki, *Przedmowa*, w: Tukidydes, *Wojna peloponeska*, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 5–6.

⁴⁶ Tukidydes, *Wojna peloponeska...*, s. 17.

⁴⁷ P. Kimla, *Historycy-politycy jako źródło realizmu...*, s. 24.

⁴⁸ Tukidydes, *Wojna peloponeska...*, s. 27.

Gdy zaś idzie o faktografię, to stanowisko autora *Wojny peloponeskiej* jest takie:

Jeśli zaś idzie o wypadki wojenne, nie uważałem za słuszne spisywać tego, czego się dowiedziałem od pierwszego lepszego świadka, lub tego, co mi się zdawało, ale tylko to, czego sam byłem świadkiem, albo to, co słysząc od innych, z największą możliwie ścisłością i w każdym szczególe zbadałem; trudno zaś było dojść prawdy, ponieważ nie zawsze świadkowie byli zgodni w przedstawianiu tych samych wypadków, lecz podawali je zależnie od sympatii dla jednej lub drugiej strony walczącej i zależnie od swej pamięci⁴⁹.

Problem zbierania materiału, sposobu jego analizy (w tym kompozycji), a także akcentu położonego na (różnie rozumiane, ale zawsze związane z pobytami w środowisku, które się charakteryzuje) badania terenowe lub umiejętność precyzyjnej analizy, jest znacznie szerszy. I dotyczy – jak najbardziej – sytuacji nam współczesnych.

Problem ten pojawia się w dyskusji z Ryszardem Kapuścińskim:

ŁĘCKI: Raymond Aron na początku lat sześćdziesiątych w książce *Tragedia algierska* na zimno i, jak się później miało okazać, bezbłędnie zanalizował możliwe związki Francji z Algierią; domagał się, wbrew francuskiej opinii publicznej, przyznania Algierii niepodległości. Tylko on dowodził wówczas, że niepodległość Algierii leży w interesie Francji. [Sytuacja, w której Algieria w latach sześćdziesiątych stałaby się integralną częścią Francji, doprowadziłaby do tego, że za kilkadziesiąt lat większość w parlamencie francuskim stanowiliby muzułmanie. I oni mieliby okazję narzucić całemu społeczeństwu, także jego niemuzułmańskiej części, swoje prawa. Jak można się domyślać, pewnie nienadmiernie liberalne]. Aron zapytany po latach, czy wybrał się do Algierii, powiedział – „Ależ nie jestem reporterem [...] Pojechać do Algierii, i co miałbym tam znaleźć? Zobaczyłbym, że w wielu regionach kraju panuje spokój. Przekonywano by mnie, pokazywano by mi... itd. [...] Nie napisałem więc reportażu z Algierii. Wszystkie dzienniki to robiły. Moja rola polegała na tym, by poddać analizie problem polityczny i dowieść, że określone rozwiązanie jest najmniej złe, choć niezmiernie trudne [...]. To był akt polityczny. Reportaż z Algierii nic nie znaczył w porównaniu z takim aktem politycznym”. Ta elegancka, oparta na demografii, ekonomii, socjologii analiza Arona robi wrażenie, i z perspektywy to jemu właśnie przyznano w tym sporze rację... Wydaje się, że Pana reportaż oparte są na takiej regule, że jeżeli jest dyktatura i są bici, to wiadomo – uczciwy człowiek powinien stanąć po stronie tych drugich. Ale powiada się dzisiaj, że np. Augusto Pinochet, dokonując krwawego przewrotu, właściwie zrobił jednak w Chile dobrą robotę, że była to próba modernizacji, trochę to oczywiście kosztowało, ale... Że, innymi słowy, historia przyznała mu rację; rację, której zaślepieni współcześni nie byli w stanie dostrzec. Nie chcę porównywać tu jednego z najwybit-

⁴⁹ Tamże.

niejszych analityków XX wieku z przywódcą junty, ale ich perspektywa wydaje mi się pod pewnymi względami zbliżona...

KAPUŚCIŃSKI: Tyle że ja nie jestem w stanie jej przyjąć. Jest pewna granica kosztów historycznych, tą granicą są dla mnie zadawanie tortur, wysyłanie na śmierć. Dla tzw. rządów autorytarnych można szukać uzasadnień w kulturze danego społeczeństwa, ale tam, gdzie wchodzi w grę mord, zabójstwo, nie znajduję żadnego usprawiedliwienia. Ja w Chile byłem, to naprawdę było straszne, Pinochet jest odpowiedzialny za śmierć tysięcy ludzi... A nade wszystko w warunkach systemu chilijskiego przewrót nie był konieczny. Chile było jednym z niewielu krajów Ameryki Łacińskiej, który miał przeszłość czysto demokratycznego systemu, typu Europy Zachodniej, tzn. – wolne wybory, partie polityczne. W ramach normalnych wyborów wygrał niewielką liczbą głosów Allende. I właśnie nadchodził czas następnych wyborów, które Allende na pewno by przegrał – taki musiał być efekt bojkotu ekonomicznego, dezorganizacji. Była kwestia roku, nie było zatem żadnego problemu z tym, żeby kontynuować 150-letnią tradycję demokratyczną. Przewrót uzasadniał tylko i wyłącznie lęk powtórzenia przypadku Kuby. Ale to był lęk nie chilijski, lecz amerykański. I Pinochet dokonał przewrotu w interesie, tak jak go wówczas rozumiano, Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Powtarzam, nic nie uzasadniało tego przewrotu, rząd Allende był demokratycznie wybrany, był parlament, wolna prasa, wszystkie partie polityczne działały, nie było więźniów politycznych. A przy tym przewrót, który był absolutnym zaskoczeniem dla wszystkich, żadna logika wewnętrzna sytuacji go nie usprawiedliwiała, był niezwykle okrutny, potwornie represywny. Tłumy ludzi spędzonych na stadion, trzymanych tam w upale; straszna policja, straszne wojsko [...]⁵⁰.

Choć Tukidydesa zaliczano niekiedy do kategorii reporterów⁵¹ czy też kronikarzy wojennych⁵², nie był on wszak reporterem w typie Kapuścińskiego. Tego ostatniego lokować można raczej w tradycji Herodota i to nie tylko dlatego, że napisał książkę *Podróże z Herodotem*⁵³ czy pewnej wersji antropologii⁵⁴.

Dzieło Tukidydesa – wbrew pozorom i opiniom – niewiele ma wspólnego z reporterską relacją ostatnich dekad XX wieku prezentowaną np. przez Timothy Garton Ash'a, którego *Historię na gorąco. Eseje i reportaże z Europy lat 90.* recenzował w tym duchu Stefan Bratkowski⁵⁵. Ash już w swojej książce

⁵⁰ Zob. „Socjologia łuskana”. O formach i stylach komentarza socjologicznego, red. M. Gacek, Studio Grafpa, Kraków 2018, s. 602–603.

⁵¹ V.J. Hunter, *Thucydides: The Artful Reporter*, Hakkert, Toronto 1973; K. Mroziewicz, *Korespondent czyli jak opisać pelzający koniec świata*, Zysk i S-ka, Poznań 2013, s. 128.

⁵² J. Keegan, *Historia wojen*, przeł. G. Woźniak, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 259.

⁵³ R. Kapuściński, *Podróże z Herodotem*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.

⁵⁴ Z. Bauer, *Antropologiczne strategie w późnej twórczości Ryszarda Kapuścińskiego*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historiolitteraria” 2008, t. 8.

⁵⁵ S. Bratkowski, *Tukidydes naszych dni*, „Nowe Książki” 2000, nr 6, s. 8–9.

o rewolucji solidarności przywołuje ostrzeżenie Waltera Raleigha: „Kto pisząc historię współczesną, będzie starał się deptać prawdzie po piętach, ten może dostać w zęby”⁵⁶. W rzeczywistości pozostawił jednak relację, którą określić można jako literacki obraz rewolucji⁵⁷. Jerzy Szacki⁵⁸ pisał o mitach, jakie wiązały się z próbą zakorzenienia młodej polskiej demokracji w mitach najnowszej polskiej rewolucji, czyli właśnie „Solidarności”. Owe mity zanotowane przez socjologa z perspektywy 1991 roku, czyli okresu przełomu, to:

- skłonność do jednostronnego ujmowania zachodzącej zmiany;
- dychotomiczne przeciwstawienie Narodu Władzy;
- rola mitu społeczeństwa obywatelskiego (zmiana rządu jako moment uwolnienia nagromadzonej energii);
- złudzenie jedności;
- złudzenie, że emancypujące się społeczeństwo jest głęboko moralne i rozumne;
- złudzenie, że wynik rewolucji jest – rzekomo, rzecz jasna – przesądzony, rewolucja prowadzi do ustroju zasadniczo lepszego, natura społecznego świata zmierza no normalności, a normą jest Europa.

Pułapka Tukidydesa – wersja klasyczna i współczesność

Dzieło Tukidydesa jako prolegomena do prób zrozumienia pogrążonej w kryzysie politycznym współczesności nie jest pomysłem nowym ani tym bardziej ekstrawaganckim. Nie dotyczy tylko XXI wieku i tylko Polski. Jest to skądinąd stan zgodny z przewidywaniami i zaleceniami ateńskiego historyka, który pisał:

[j]eśli chodzi o słuchaczy, to dzieło moje, pozbawione baśni, wyda im się może mniej interesujące, lecz wystarczy mi, jeśli uznają je za pożyteczne ci, którzy będą chcieli poznać dokładnie przeszłość i wyrobić sobie sąd o takich samych lub podobnych wydarzeniach, jakie zgodnie ze zwykłą kolejną spraw ludzkich mogą zajść w przyszłości⁵⁹.

Ateńskiemu historykowi szło rzecz jasna o całość wojny peloponeskiej (a właściwie drugiej wojny peloponeskiej w latach 431–404 p.n.e.), ale stosuje się ona także do mało w gruncie rzeczy znaczącego epizodu tej wojny, jakim była wspomniana właśnie wojna domowa w Korkirze.

⁵⁶ T.G. Ash, *Polska rewolucja. Solidarność*, przeł. M.K., Polonia, Londyn 1987.

⁵⁷ Zob. K. Łęcki, G. Łęcka, „Polska rewolucja. Solidarność 1980–1981” Timothy G. Asha jako literacki obraz rewolucji, „Opcje. Kwartalnik Kulturalny” 1996, nr 4 (15).

⁵⁸ J. Szacki, *Złudzenia i rzeczywistość polskiej demokracji*, „ResPublica” 1991, nr 5, s. 10–17.

⁵⁹ Tukidydes, *Wojna peloponeska...*, s. 27.

Wersja klasyczna gdy idzie o sytuację określaną w XXI wieku jako „pułapka Tukidydesa”⁶⁰, w pierwszej księdze *Wojny peloponeskiej* brzmi tak: „Otóż za najistotniejszy powód, chociaż przemilczany, uważam wzrost potęgi ateńskiej i strach, jaki to wzbudziło u Lacedemończyków”⁶¹. W innej wersji tego samego dzieła: „Lacedemończycy podjęli uchwałę o zerwaniu układu i konieczności wojny nie tyle z namowy sprzymierzeńców, ile ze strachu przed Ateńczykami. Widząc bowiem, że wielka część Hellady jest już opanowana przez Ateńczyków, bali się, żeby ich potęgą jeszcze bardziej nie wzrosła”⁶².

Tukidydes i jego dzieło jest współcześnie nie tylko przedmiotem zainteresowania historyków – także politologów czy specjalistów z zakresu stosunków międzynarodowych. Głośny – nie tylko w kręgach akademickich – był kierowany przez Grahama Allisona wieloletni projekt badawczy Harvard Thucydides’s Trap⁶³, w którym przeanalizowano znane (i mniej znane) sytuacje z historii powszechnej, które warunkami zbliżały się do wskazanej wyżej „pułapki Tukidydesa”. Ta ostatnia zajmowała przy tym na równi naukowców, polityków i publicystów. W tygodniku „Polityka” w leadzie artykułu Łukasza Wójcika *Idzie wojna?* można było przeczytać: „*Wojna peloponeska* Tukidydesa stała się najgorętszą książką tego lata w Waszyngtonie. Czy to oznacza, że Amerykanie pójną na wojnę z Chinami z powodu Korei Północnej?”. Dalej czytamy:

Wojną zaczytuje się niemal całe najbliższe otoczenie prezydenta Donalda Trumpa. Doradca do spraw bezpieczeństwa narodowego gen. McMaster uważa, że to fundamentalna książka [...]. Gen. James Mattis zna Tukidydesa na wrywki. Do *Wojny* nawiązywał kilkakrotnie podczas przesłuchania w Kongresie przed zaprzysiężeniem na sekretarza obrony. Fascynacji *Wojną peloponeską* nie ukrywa też główny strateg Białego Domu Steve Bannon (przez lata jego mailowym hasłem była „Sparta”). Pierwszy grecki historyk do tego stopnia zawiądnął wyobraźnią Waszyngtonu, że na początku lata został bohaterem nadzwyczajnego posiedzenia Narodowej Rady Bezpieczeństwa. Najważniejsi ludzie obecnej administracji zaprosili na nie profesora Harvardu i znawcę *Wojny peloponeskiej* Grahama Allisona. Wydał on właśnie książkę o Tukidydesie (*Destined for War*) i twierdzi w niej, że istnieje coś takiego jak „pułapka Tukidydesa”, która bez względu na czasy prowadzi mocarstwa do wojny⁶⁴;

Prezydent Xi Jinping podczas wizyty w USA w 2015 r. [...] odniósł się do obaw o nieuchronne starcie obu gigantów. Przemawiając w Seattle, uspokajał, że „nie ma

⁶⁰ G. Allison, *Skazani na wojnę? Czy Ameryka i Chiny unikną pułapki Tukidydesa?*, przeł. R. Mościcka, M. Waclaw, M. Żbikowska, Wydawnictwo Pascal, Bielsko-Biała 2018.

⁶¹ Tukidydes, *Wojna peloponeska...*, s. 28.

⁶² Tamże, s. 59.

⁶³ Zob. *Destined for War: Can America and China Escape Thucydides’s Trap?*, Harvard Kennedy School, <http://belfercenter.org/thucydides-trap/> (dostęp: 4.04.2018).

⁶⁴ Ł. Wójcik, *Idzie wojna?*, „Polityka” 2017, nr 34 (3124), 23.08.2017, s. 42–44.

czegoś takiego jak pułapka Tukidydesa. Ale jeśli wzorem mocarstw z przeszłości nie nauczymy się właściwie oceniać swoich zamiarów strategicznych, to bez wątpienia stworzymy taką pułapkę dla samych siebie⁶⁵;

Premier Australii M. Turnbull przywoływał nauki Tukidydesa podczas wizyty w Waszyngtonie w styczniu 2016 roku, cytując sławną frazę o uniknięciu wojny pomiędzy Spartą a Atenami, jakby chcąc wpłynąć na Amerykanów, by jednak rozważyli koncesje na rzecz wschodzących Chin⁶⁶.

Chodzi tu jednak nie tyle o „uniknięcie wojny”, ile o „możliwość uniknięcia wojny”⁶⁷.

Perspektywę „pułapki Tukidydesa” stosowano zresztą nie tylko do polityki sprowadzanej do kwestii militarnych. Tomasz Wróblewski pisał:

Niemiecki model ekonomiczno-polityczny genialnie służy Berlinowi nie tylko do pomnażania rezerw i oszczędności, lecz także wymusza całkowite przemodelowanie post-zimnowojennego porządku politycznego i wypchnięcie Ameryki z Europy, w której dwóm mocarstwom robi się już za ciasno. Tak jak w pułapce Tukidydesa – coś, na co Ameryka nie jest jeszcze gotowa, a z czego Niemcy ani myślą rezygnować⁶⁸.

Wojna domowa w Korkirze

Tukidydes pisał: „Wiele też dotkliwych klęsk spadło na różne państwa z powodu walk partyjnych, które się zdarzają i zawsze zdarzać się będą, jak długo natura ludzka pozostanie niezmienna, choć może w mniejszym nasileniu i w innych formach, stosownie do zmieniających się okoliczności”⁶⁹. Idzie tu, rzecz jasna, nie o przedstawienie dziejów wojny domowej w Korkirze. Nie jest nim także rekonstruowanie dynamiki zdarzeń, czy to tych, które do korkirejskiego konfliktu doprowadziły, czy tych, które złożyły się na jego dzieje. Celem jest podanie zarysu modelu „domowej” wojny, który może być z niego wywiedziony.

Jako socjolog literatury odwołam się w tej części tekstu do pewnego rysu polifonii, którą Michaił Bachtin odkrył w powieściach Fiodora Dostojewskiego⁷⁰ – tj. w tym przypadku umożliwieniu przedstawienia Tukidydesowi swojego widzenia świata zdarzeń, gdy autor artykułu wstrzymuje się od komentarza.

⁶⁵ T. Targański, *Pułapka Tukidydesa*, „Polityka” 2019, nr 17/18 (3208), 24.04.–7.05.2019, s. 93–95.

⁶⁶ J. Bartosiak, *Pacyfik i Eurazja. O wojnie*, Asian Century, Warszawa 2018, s. 485.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ T. Wróblewski, *Europejska pułapka Tukidydesa*, „Do Rzeczy” 2017, nr 32 (234), 7–13.08.2017, s. 88–90.

⁶⁹ Tukidydes, *Wojna peloponeska...*, s. 182.

⁷⁰ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.

Zmiana znaczenia wyrazów (nowomowa)

Wtedy również zmieniano dowolnie znaczenie wielu wyrazów. Nierozumna zuchwałość uznana została za pełną poświęcenia dla przyjaciół odwagę, przezorna wstrzeźliwość – za szukające pięknego pozoru tchórzostwo, umiar – za ukrytą bojaźliwość, a kto z zasady radził się rozumowi, uchodził za człowieka wygodnego i leniwego; bezmyślną zuchwałość uważano za cechę prawdziwego mężczyzny, a jeśli ktoś się nad czymś spokojnie zastanawiał, sądzono, że szuka dogodnego pretekstu, aby się wycofać⁷¹.

Absolutyzacja znaczenia natężenia emocji

Ten, kto się oburzał i gniewał, zawsze znajdował posłuch, ten, kto się mu sprzeciwiał – był podejrzan⁷².

Zanik znaczenia tradycyjnych więzi społecznych

Związki krwi stały się słabsze od związków partyjnych, gdyż przyjaciel partyjny chętniej ważył się na rzeczy śmiałe i bezwzględne. Związków bowiem tego rodzaju nie zawierano zgodnie z istniejącymi prawami dla ogólnego pożytku, lecz wbrew prawom dla egoistycznych celów, wzajemne zobowiązania między uczestnikami nie opierały się na prawach religijnych, lecz na współuczestnictwie w zbrodni.⁷³

O zjawisku tym w kontekście polskim pisano niejednym raz⁷⁴ – odwołując się zresztą do Tukidydesa.

Deficyt (brak) zaufania

Słuszne wnioski przeciwników politycznych przyjmowano jedynie wtedy, jeśli mieli oni także istotną przewagę, a nie z uczuciem prawdziwego zaufania [...] Wszelkie układy zawarte w przymusowej sytuacji i zaprzysiężone miały wartość tylko do chwili, gdy jedna ze stron nie poczuła się silniejsza; przy pierwszej zaś sposobności ten, kto zyskał na sile, widząc przeciwnika bezbronnego nie dotrzymywał układu. Zamiast bowiem otwarcie wrogo występować, chętniej łamano układy, nie tylko dlatego, że nie narażało to na duże niebezpieczeństwa, ale że jeszcze w nagrodę za podstęp przynosiło sławę przebiegłości. Większość bowiem ludzi woli uchodzić za przebiegłych nicponiów niż dobrodusznych pocziwców: pierwszym się chełpią, drugiego się wstydzą. [...] wszędzie spotkać można

⁷¹ Tukidydes, *Wojna peloponeska...*, s. 182.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ M. Suchodolska, *Rodzina polityką podzielona*, „Dziennik Gazeta Prawna” 2016, nr 248, 23–26.12.2016, s. 6–8.

było wrogą i nieufną postawę; na to bowiem, żeby usunąć brak zaufania, żadne słowo nie było dostatecznie silne, żadna przysięga dostatecznie groźna. Ponieważ nie można było zaufać nikomu, każdy starał się sam przezornie zabezpieczyć przed krzywdą, a nie ufać obcym zapewnieniom⁷⁵.

Rosnące znaczenie (rola) retorsji (zemsty)

Większą też radość sprawiało móc się na kimś zemścić, niż w ogóle nie doznać od nikogo krzywdy [...] Na Korkirze po raz pierwszy popełniono wiele z tych strasznych czynów. Straszne były zarówno akty zemsty dokonane przez lud mszczący się na tych, którzy w czasie swych rządów okazali więcej buty niż rozsądnego umiaru, jak i bezprawia dokonane dla uwolnienia się od nędzy, a przede wszystkim z chęci obrabowania współobywateli⁷⁶.

Dominująca chęć panowania i odrzucenie reguł

Źródłem tego wszystkiego była żądza panowania, dążąca do zdobycia bogactw i zaspokojenia ambicji, a stąd wybuchały rywalizacje, wkraczały w grę namiętności. Przywódcy polityczni jednej i drugiej partii ... Używając wszelkich metod w walce o pierwszeństwo odważali się nawet na największe okropności, a w zemście nie oglądali się ani na prawo, ani na interes publiczny, lecz kierowali się wyłącznie samowolą⁷⁷.

(Nie)sprawiedliwość i przemoc

Czy to przy pomocy niesprawiedliwych wyroków sądowych, czy też przemocą gotowi byli zaspokajać swe namiętności⁷⁸.

Typy ludzkie w sytuacji kryzysu

Przeważnie też górą byli ludzie ograniczeni: w poczuciu słabości, w obawie przed przewagą umysłową przeciwników, śmiało przystępowali do czynu wiedząc, że jeśli zawczasu nic nie zrobią, ulegną wymowie i bystrej inteligencji przeciwnika. Ci zaś, którzy uważali, że nie trzeba stosować siły tam, gdzie wyniki można osiągnąć inteligencją, lekceważyli sobie takie postępowanie i skutek tego, często bezbronni⁷⁹.

Typowy obywatel skoro wkracza w sferę polityki, spada na niższy poziom sprawności umysłowej. Argumentuje on i analizuje w sposób, który w zastosowaniu do sfery

⁷⁵ Tukidydes, *Wojna peloponeska...*, s. 182–183.

⁷⁶ Tamże, s. 183–184.

⁷⁷ Tamże, s. 183.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże.

swoich realnych interesów sam bez trudu uznałby za infantylny. Staje się na powrót prymitywem⁸⁰.

Rola ideologii

Okrutnych i bezlitosnych czynów dopuścili się także i ci, co nie działali z chęci zysku, lecz pod wpływem bezkarności i roznamiętnienia występowali w imię równości⁸¹.

Totalność konfliktu

Jeśli zaś ktoś tak się urządził, że nie musiał ani zastawiać na nikogo sideł, ani ich unikać, uchodził za zdrajcę swych towarzyszy partyjnych i człowieka bojącego się partii przeciwnej⁸².

Bezpartyjnych zaś obywateli gnębiły obie strony, dlatego że nie brali udziału w walce i zazdrozczono im spokoju⁸³.

Nawet kobiety wzięły odważnie udział w walce, rzucając z domów cegłami i wbrew kobiecej naturze dzielnie wytrzymując zgiełk wojenny⁸⁴.

Dygresja o symetrizmie

Trudno w kontekście omawianej tu problematyki nie wspomnieć o zjawisku, które publicyści tygodnika „Polityka” nazwali i rozpropagowali jako symetryzm. Zdarza się bowiem, że i dążenie do bezstronności podlega społecznej krytyce, która chce widzieć w tym podejściu oportunizm i koniunkturalizm (i chce do swego stanowiska przekonać). Dzieje się tak zwłaszcza w interesującej nas sytuacji, w której:

[t]eoretycznie dostrzegają oni [symetryści] antydemokratyczne tendencje w partii Kaczyńskiego, nie usprawiedliwiają ich *en block*, wyrwani do odpowiedzi niby pozostają krytykami obozu władzy. Ale jednocześnie stale i konsekwentnie rozmywiają kontury wielkiego sporu o ustroj państwa, relatywizują oceny, porzucają systemowe wartości w imię tzw. obiektywizmu, traktując walkę o demokratyczne pryncypia jak pasjonującą grę, gdzie „niech wygra lepszy”. Czyli skuteczniejszy, może bardziej bezwzględny,

⁸⁰ J.A. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 327.

⁸¹ Tukidydes, *Wojna peloponeska...*, s. 184.

⁸² Tamże, s. 182.

⁸³ Tamże, s. 183.

⁸⁴ Tamże, s. 178. W kontekście polskim zob. M. Jurek, *100 godzin samotności albo rewolucja październikowa nad Wisłą*, Wydawnictwo Dębogóra, Dębogóra 2021.

sprytniejszy pozbawiony skrupułów. Bo w gruncie rzeczy, ich zdaniem, obaj zawodnicy tego pojedynku na wizje państwa powinni mieć takie same взгляды, tego wymaga przyzwoitość bezstronnego obserwatora. Racja leży gdzieś pośrodku, w jakiejś „szarej strefie”, jakby z kłamstwa i prawdy dało się wyciągnąć średnią⁸⁵.

Co ciekawe autorzy – Janicki i Władyka – w dalszej części swej książki zdają się zaprzeczać przynajmniej niektórym elementom charakterystyki krytykowanej przez siebie strony „wojny polsko-polskiej”:

Przed czterema laty ukazało się opracowanie Centrum Badań nad Uprzedzeniami pod kierunkiem prof. Michała Bilewicza. [...] Bilewicz cieszy się po niepisowskiej stronie dużą renomą. Wynikało z tego raportu, że elektorat opozycji jest o wiele bardziej „nie-nawistny”, walczący, nietolerancyjny, skłonny do hejtowania przeciwnika niż wyborcy PiS, w sumie spokojniejsi, zajęci swoimi życiowymi sprawami...⁸⁶.

Funkcja symetrystów dla sympatyków obozu tzw. opozycji demokratycznej jest jasny – symetryści:

[...] służą władzy [...] ze zwykłej głupoty w imię czegoś, co nazwano symetryzmem. Bardzo zazdroścę kolegom z „Polityki”, którzy wymyślili to słowo, bo zrobiło bezdyskusyjną karierę. Symetryści chyba je nawet lubią. Uznali, że symetryzm to nie synonim oportunisty i tchórzostwa, ale obiektywizmu i bezstronności. Symetryzm jednak, z całym szacunkiem dla moich kolegów z „Polityki”, to zdecydowanie za ładne słowo na opis postawy, której istotą jest intelektualne szalbierstwo, tchórzostwo, cwaniactwo, cynizm i nihilizm przebrany za intelektualną niezależność⁸⁷.

W Polsce anno Domini 2023 (a i wcześniej też) symetryzmu nie lubi nikt, także strona konserwatywna. Bronisław Wildstein w tekście *Nędzia symetryzmu* z podtytułem „*Odwracanie się od świata czy naiwne określanie swojej w nim szczególnej roli zawsze pozostanie tylko iluzją*” pisze:

Czy można traktować poważnie „symetryzm”? Czytam pochwały tej postawy i zdumiewam się. Przecież to jakiś specyficzny rodzaj oportunisty, którego rzecznicy nie zajmują się ani prawdą, ani dobrem, a jedynie wyliczają swoją odległość do głównych graczy na scenie politycznej. Rozumiem zmęczenie zwłaszcza młodych ludzi cywilizacyjną wojną, która określa dziś stan zachodniego świata (również Polski) i w przeważającej mierze determinuje ich przeznaczenie. Rozumiem pragnienie kształ-

⁸⁵ M. Janicki, W. Władyka, *Symetryści...*, s. 15–16.

⁸⁶ Tamże, s. 195.

⁸⁷ T. Lis, *Czwarta pseudowładza*, „Newsweek” 2022, nr 21, 22–29.05.2022, s. 2–5.

towania własnego losu oraz rozmaite wybiegi, które dają iluzję dystansu do polityki i zbiorowego istnienia, ale odwracanie się od świata czy naiwne określanie swojej w nim szczególnej roli – bo tym jest założenie symetrycznego dystansu do zmagających się w nim sił – zawsze pozostanie tylko iluzją⁸⁸.

Oczywiście pojawiają też głosy niejako spoza partyjno-plemiennej polaryzacji, jak tekst Tomasza Sawczuka:

Symetryści to stwory mityczne. Nikt ich nie widział, ponieważ nie istnieją, a tak sformułowany zarzut „symetryzmu” jest w istocie pozbawiony sensu. Osoby, którym przypina się tę łatkę, zgodziłyby się za to na trzy twierdzenia, których nie przyjmuje ani dzisiejsza opozycja, ani jej publicystyczni sprzymierzeńcy, a które powinni rozważyć we własnym interesie.

Po pierwsze: Obrona demokracji i bicie w PiS to dwie różne sprawy.

Po drugie: Nie każda krytyka PiS-u rzeczywiście uderza w PiS.

Po trzecie: Powinniśmy bronić standardów i wartości, a nie partii⁸⁹.

Na nieco inny aspekt sprawy zwracają uwagę publicyści „Kultury liberalnej”, Jarosław Kuisz, Karolina Wigura, w tekście zatytułowanym *Symetryzm, którego nie ma*:

Widmo „symetryzmu” krąży wśród publicystów i polityków. To kolejny nowotwór językowy, który pełni funkcję inwektywy, a którego znaczenie wydaje się tak trudne do uchwycenia, że w końcu trzeba powiedzieć: król jest nagi, żaden symetryzm nie istnieje. Zwracanie uwagi, iż pomysły i praktyka polityczna PO budzi poważny niepokój, nie oznacza, że kładzie się na jednej szali z poczynaniami PiS-u z ostatnich dwóch lat. Trudno jednak zamykać oczy na groźbę, jaką będzie kolejna radykalna wymiana elit po ewentualnej przegranej PiS-u i wygaszanie instynktu propanstwa w Polsce⁹⁰.

Jeszcze bardziej radykalnie stawia sprawę znany publicysta Rafał Woś:

Polskie elity prą do wojen kulturowych. Chodzi o wmówienie ludziom, że mamy się nienawidzić i sobą gardzić. Tęczowy biało-czerwonym. A biało-czerwony tęczowym. Z wojnami zawsze jest tak, że elity wywołują je w imię własnych korzyści. A potem

⁸⁸ B. Wildstein, *Nęda symetryzmu. „Odwracanie się od świata czy naiwne określanie swojej w nim szczególnej roli zawsze pozostanie tylko iluzją”*, w Polityce.pl, 15.08.2021, <https://wpolityce.pl/spoleczenstwo/562524-nedza-symetryzmu-naiwne-okreslanie-swojej-szczegolnej-roli> (dostęp: 1.09.2022).

⁸⁹ T. Sawczuk, *Trzy poglądy, które uczynią cię „symetrystą”*, Kultura Liberalna, 19.06.2017, <https://kulturaliberalna.pl/2017/06/19/sawczuk-pis-symetryzm-janicki-wladyka/> (dostęp: 17.09.2021).

⁹⁰ J. Kuisz, K. Wigura, *Symetryzm nie istnieje*, Kultura Liberalna, 19.06.2017, <https://kulturaliberalna.pl/2017/06/19/kuisz-wigura-symetryzm-po-pis-polska/> (dostęp: 18.09.2022).

posyłają na front zwykłych ludzi w charakterze mięsa armatniego. Robią to oczywiście z ustami pełnymi górnolotnych sloganów. Nie inaczej jest dziś z wojnami kulturowymi w Polsce. Ale szczególnie mocno harcownicy są reprezentowani w mediach, dla których polityka wyczerpuje się na ostrych opozycjach: rodzina vs. LGBT, wiara vs. gender, naród vs. kosmopolityzm, związki partnerskie vs. zaostrenie ustawy aborcyjnej, groźba laicyzacji vs. świeckie państwo. Może czas powiedzieć, że wojny, które ich kręcą, nie są wojnami, którymi żyje większość społeczeństwa. Nie dajmy się dzielić, by oni mogli dalej rządzić⁹¹.

Kłamstwo w polityce

To, co napisała o kłamstwie w polityce Hannah Arendt, wyczerpuje temat na poziomie rozważań teoretycznych⁹². Podkreślmy – idzie o kłamstwo w polityce. Kiedy Arendt przekonuje bowiem, że „[t]o wcale nie jest oczywiste, że możemy „powiedzieć”: »słońce świeci«, podczas gdy w rzeczywistości pada deszcz”⁹³, to odnosi się to do sfery polityki tam, gdzie w istotnych dla całego społeczeństwa krzyżują się argumenty, albo coś, co za argumenty próbuje się przedstawić. Nieprzypadkowo znakomity logik Willard van Orman Quine wybrał dla swojej książki poświęconej filozofii logiki motto dziełka Lewisa Carrolla *Alicja po drugiej stronie lustra* – „»Wręcz przeciwnie«, ciągnął Tweedledee »jeśli tak było, to mogło być, a gdyby było, to mogłoby być; ale skoro tak nie jest, to nie jest. To jest logika«”⁹⁴.

Otóż wojna domowa stwarza sytuację specjalną – która sytuuje się poza logiką, i sprawia, że oczywistym staje się, iż „możemy powiedzieć »słońce świeci« podczas gdy w rzeczywistości pada deszcz”. A może tak być, ponieważ sama kategoria rzeczywistości zostaje zawieszona. Istotne staje się tylko – kto? kogo? W tym sensie przekonanie amerykańskiego polityka Hirama Johnsona o tym, że pierwszą ofiarą polityki staje się prawda – w przypadku wojny domowej zdaje się obowiązywać z tym większą siłą.

Socjologia i współczesność

Na pewno powiedzieć można, że Tukidydes zapisał diagnozy na tyle odległe od jednostronnych partyjnych nastawień, że przetrwały jako forma diagnozy nieulotnej z natury rzeczy propagandy aż dwadzieścia cztery stulecia. Wybrałem

⁹¹ R. Woś, *Nie idźcie na wojnę kulturową*, „Super Express” 2019, nr 247, 22.10.2019, s. 5.

⁹² H. Arendt, *Kryzys republiki...*

⁹³ Tamże, s. 124.

⁹⁴ W.O. Quine, *Filozofia logiki*, przeł. H. Mortimer, PWN, Warszawa 1977, s. 5.

akurat ten, a nie inny fragment *Wojny peloponeskiej* nieprzypadkowo. Trudno o tak bardzo zrównoważony, bezstronny komentarz do wydarzeń czasów sobie współczesnych. Ucieka się w nim od tak znaczącego współcześnie zjawiska, jak nowomowa:

Procedurą w nowomowie najistotniejszą jest narzucanie wyrazistego znaku wartości; znak ten prowadzący do przejrzystych polaryzacji, nie ma prawa budzić wątpliwości, jego punktem docelowym jest zdecydowana, niepodlegająca zakwestionowaniu ocena. Częstokroć oceny prowadzące do podziałów dychotomicznych stają się ważniejsze od znaczenia. Znaczenia mogą być niejasne i nieprecyzyjne, oceny zaś – muszą być wyraziste i jednoznaczne. W konsekwencji powstaje zjawisko, które określiłbym jako luźną semantykę. Znaczenie zostaje podporządkowane ocenie; czasem nie jest ważne, co dane słowo znaczy, ważne jest, jakie kwalifikatory z nim się wiążą (dobry/zły, nasz/obcy, postępowy/wsteczny itp.)⁹⁵.

Zakończenie

Jak ma się przedstawiony w tekście model wojny domowej do problemów socjologicznej praktyki opisu i analizy sytuacji, w której naprzeciw siebie stoi nie arystokracja i lud (jak na Korkirze), ale dwa obozy – konserwatywny i progresywny? Jak przekonuje Habermas:

Na wyłaniające się z praktyki pytania socjologowie mogą odpowiadać technicznymi zaleceniami, uzyskiwanymi z metodycznie ścisłej analizy relacji mających postać „jeśli – to”. Krytyczny lub konserwatywny charakter socjologii nie zależy naturalnie od samego stopnia organizacyjnego spożytkowania tych zaleceń, lecz raczej od tego, czy instrumenty badawcze *per se* służą obecnie istniejącym instytucjom i autorytetom, czy też są używane po to, żeby je zmienić albo nawet obalić. [...] Socjologia jako nauka empiryczna, trzymająca się w swej budowie logicznej i metodologicznych procedurach systemów teoretyczno-empirycznych (lub przynajmniej do tego dążąca), pozostaje neutralna wobec możliwych następstw politycznych, które pociąga za sobą zastosowanie jej wyników w praktyce. Wprawdzie – jak brzmi kontrargument – może ona dodatkowo badać również polityczne znaczenie swych praktycznych oddziaływań, lecz nie może z góry czynić ich swoim właściwym zadaniem – chyba żeby porzuciła pozytywistyczny model nauki, którym się obecnie kieruje (z nielicznymi, choć niebłahymi wyjątkami) W ramach tego metodologicznego samo rozumienia socjologowie pozostaje co najwyżej możliwość grania podwójnej roli naukowca i roli obywatela. Zadania, które chce poddać analizie socjologicznej, może wybierać, kierując się kryterium politycznej istotności.

⁹⁵ M. Głowiński, *Nowomowa po polsku*, PEN, Warszawa 1990, s. 8.

Te podejmowane w roli obywatela decyzje nie mogą mieć jednak żadnego wpływu na samą pracę naukową⁹⁶.

Habermas pisze, że instrumenty badawcze *per se* służą obecnie istniejącym instytucjom i autorytetom czy też są używane po to, żeby je zmienić albo nawet obalić. Nie brak wszak postulatów, aby metodologia badawcza zerwała z „obiektywizmem” i „dystansem”, gdyż sprzyja on nierównościom społecznym, gdy powinna opierać się na „zaangażowaniu”.

Warto przypomnieć trzy uwagi Erica Voegelina, nie dlatego, że będą odkrywcze, ale dlatego, że tak często są zapomniane:

1. Nauka wolna od wartości, w ujęciu Webera, to badanie przyczyn i skutków, tworzenie typów idealnych, pozwalających na odróżnienie prawidłowości i nieprawidłowości funkcjonowania instytucji, oraz konstruowanie typowych związków przyczynowych. Nauka tego rodzaju nie może nikomu zaoferować rozstrzygającej odpowiedzi na pytanie, czy ma być liberalnym ekonomistą, czy socjalistą, demokratycznym konstytucjonalistą, czy też rewolucjonista spod znaku Marksa, ale jest w stanie powiedzieć jakie skutki przyniesie jego wizja polityczna przełożona na praktykę⁹⁷.
2. Jeśli się twierdzi, że naukowiec bada fakty, odnosząc je do wartości, to okaże się, że tyle będzie historii politycznych i nauk politycznych, ilu jest naukowców posiadających odmienne skale wartości. Inne bowiem fakty będą wchodzić pole widzenia progresy wisty, inne konserwatyści, jeszcze inne liberalnego ekonomisty czy marksisty⁹⁸.
3. Stworzone dla polityki kategorie „odpowiedzialności” i „demonizmu” ukazują nowy sens teoretycznych odniesień. Weber uznaje „wartości” za to, czym one są, to znaczy – jego zdaniem – za idee porządkujące sferę polityczną. Zarazem Weber przypisuje im też cechy demoniczne, co oznacza, że ich wybór jest poza racjonalną argumentacją. Nauka może dać sobie rację z demonizmem polityki, uświadamiając politykom skutki ich działań i rozbudzając w nich poczucie odpowiedzialności⁹⁹.

Na koniec dwie uwagi o charakterze praktycznym.

Peter L. Berger przekonywał, że są ludzie, którzy wierzą we własną propagandę. Socjologowie są ludźmi, więc i socjologom się to zdarza. Tak więc:

- jeżeli ani razu komentarz socjologa/socjolożki nie różni się od opinii jego środowiska, to jest to powód, by się nad tym zastanowić;

⁹⁶ J. Habermas, *Krytyczne i konserwatywne zadania socjologii*, przeł. Z. Krasnodębski, w: tegoż, *Teoria i praktyka*, przeł. różni, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 338–339.

⁹⁷ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1992, s. 25.

⁹⁸ Tamże, s. 24.

⁹⁹ Tamże, s. 26.

- jeśli socjologiczne diagnozy i prognozy są zawsze, powiadam zawsze, za-barwione perspektywą jego/jej opcji politycznej, to również jest powód do głębszej refleksji, a nawet niepokoju.

Bibliografia

- Allison G., *Skazani na wojnę? Czy Ameryka i Chiny unikną pułapki Tukidydesa?*, przeł. R. Mościcka, M. Waclaw, M. Żbikowska, Wydawnictwo Pascal, Bielsko-Biała 2018.
- Arendt H., *Kryzys republiki*, przeł. P. Nowak, Kronos, Warszawa 2022.
- Aron R., *Tukidydes i opowieść historyczna*, przeł. W. Dłuski, „Przegląd Polityczny” 2013, nr 121/122, s. 172–187.
- Aron R., *Widz i uczestnik. Z Raymondem Aronem rozmawiają Jean-Louis Missika i Dominique Wolton*, przeł. A. Zagajewski, Polonia, Londyn 1984.
- Ash T.G., *Polska rewolucja. Solidarność*, przeł. M.K., Polonia, Londyn 1987.
- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- Baczyński J., *Szczyt i wstyd*, „Polityka” nr 29 (3068), 13–19.07 2016, s. 6.
- Barley N., *Niewinny antropolog*, przeł. E.T. Szylar, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Bartosiak J. *Pacyfik i Eurazja. O wojnie, Asian Century*, Warszawa 2018.
- Bartosiak J., Zychowicz P., *Wojna o świat. Wojna o Ukrainę. Wojna o świat*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2023.
- Bauer Z., *Antropologiczne strategie w późnej twórczości Ryszarda Kapuścińskiego* „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria” 2008, t. 8, s. 75–89.
- Becker H., Barnes H.E., *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi. Część pierwsza*, przeł. J. Szacki, B. Szacka, A. Molska, J. Possart, PWN, Warszawa 1964.
- Berlin I., *Wolność*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2017.
- Bratkowski S., *Tukidydes naszych dni*, „Nowe Książki” 2000, nr 6, s. 8–9.
- Brown D., *Inferno*, przeł. R.J. Schmidt, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2014.
- Buchner W., *Ład utracony, szkice z historii myśli politycznej*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2017.
- Coser L.A., *The Functions of Social Conflict*, Free Press, Glencoe–Illinois 1956.
- Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*, red. M. Czyżewski, K. Dunin, A. Piotrowski, Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa 1991.
- Destined for War: Can America and China Escape Thucydides’s Trap?*, Harvard Kennedy School, <http://belfercenter.org/thucydides-trap/> (dostęp: 4.04.2018).
- Flacelière R., *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa*, przeł. Z. Bobowicz, J. Targalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.
- Gacek M., *Raymond Aron – Tukidydes XX wieku*, „Opcje. Kwartalnik Kulturalny” 2011, nr 4, s. 6–9.
- Geertz C., *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Głowiński M., *Nowomowa po polsku*, PEN, Warszawa 1990.
- Habermas J., *Krytyczne i konserwatywne zadania socjologii*, przeł. Z. Krasnodębski, w: tegoż, *Teoria i praktyka*, przeł. różni, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 338–356.
- Houellebecq M., *Uległość*, przeł. B. Geppert, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2015.
- Hunter V.J., *Thucydides: The Artful Reporter*, Hakkert, Toronto 1973.
- Janicki M., Władyka W., *Symetryści. Jak się pomaga autorytarnej władzy*, Wydawnictwo „Polityka”, Warszawa 2023.
- Jurek M., *100 godzin samotności albo rewolucja październikowa nad Wisłą*, Wydawnictwo Dębogóra, Dębogóra 2021.

- Kagan D., *Tukidydes, czyli ponowne wynalezienie historii*, przeł. P. Morawski, „Przegląd Polityczny” 2012, nr 113, s. 124–130.
- Kapuściński R., *Podróże z Herodotem*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Keegan J., *Historia wojen*, przeł. G. Woźniak, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.
- Kimla P., *Historycy-politycy jako źródło realizmu politycznego. Tukidydes – Polibiusz – Machiavelli*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Krawczuk A., *Perykles i Aspazja*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967.
- Kuisz J., Wigura K., *Symetryzm nie istnieje*, Kultura Liberalna, 19.06.2017, <https://kulturaliberalna.pl/2017/0619/kuisz-wigura-symetryzm-po-pis-polska/> (dostęp: 18.09.2022).
- Kumaniecki K., *Przedmowa*, w: Tukidydes, *Wojna peloponeska*, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 5–15.
- Kurski J., *Pokój z widokiem na historię. Biografia polityczna Raymonda Arona*, Wydawnictwo Sprawy Polityczne, Wołomin 2002.
- Legutko R., *Pięć wcieleń Sokratesa*, „Res Publica” 1987, nr 1, s. 62–72.
- Legutko R., *Triumf człowieka pospolitego*, Zysk i S-ka, Poznań 2012.
- Lis T., *Czwarta pseudowładza*, „Newsweek” 2022, nr 21, 23–29.05.2022, s. 2–5.
- Łagowski B., *Co jest lepsze od prawdy?*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986.
- Łagowski B., *Falszywa historia, błędna polityka*, Fundacja Oratio Recta, Warszawa 2017.
- Łagowski B., *Piszcie pamiętniki*, „Przegląd”, nr 23, 6–12.06.2016, s. 17.
- Łagowski B., *Spór o ducha Europy*, w: tegoż, *Duch i bezduszność III Rzeczypospolitej. Rozważania*, Universitas, Kraków 2021, s. 278–291.
- Łęcki K., *Tukidydes jako (pre)socjolog*, w: *Myśli społecznych splątanie*, red. K. Czekaj, J. Sztumski, Z.A. Zechowski, Górnośląska Wyższa Szkoła Handlowa im. Wojciecha Korfańtego, Katowice 2011, s. 278–291.
- Łęcki K., *Według Tukidydesa. Rozważania socjologa literatury nad „Wojną peloponeską”*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2019.
- Łęcki K., Łęcka G., *„Polska rewolucja. Solidarność 1980–1981” Timothy G. Asha jako literacki obraz rewolucji*, „Opcje. Kwartalnik Kulturalny” 1996, nr 4 (15), s. 93–96.
- Marrou H.I., *O poznaniu historycznym*, przeł. H. Łaskiewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2001.
- Mazur K., *Giza-Poleszczuk: Jako socjologowie straciliśmy zdolność prawdziwej analizy [ROZMOWA]*, Klub Jagielloński, 20.05.2018, <https://klubjagiellonski.pl/2018/05/20/giza-poleszczuk-jako-socjologowie-stracilismy-zdolnosc-prawdziwej-analizy-rozmowa/> (dostęp: 23.07.2019).
- Merton R.K., *Członkowie grupy i outsiderzy; rozdział z socjologii wiedzy*, przeł. K. Rosner, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Mroziewicz K., *Korespondent czyli jak opisać pełzający koniec świata*, Zysk i S-ka, Poznań 2013.
- Ossowska M., *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 1963.
- Ossowski S., *O osobliwościach nauk społecznych*, PWN, Warszawa 1983.
- Perreau-Saussine É., *Raymond Aron et Carl Schmitt lecteurs de Clausewitz*, „Commentaire” 2003, nr 103 (Automne), s. 617–622.
- Popper K.R., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1, *Urok Platona*, przeł. H. Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Quine W.O., *Filozofia logiki*, przeł. H. Mortimer, PWN, Warszawa 1977.
- Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, red. M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1997.
- Sahlins M., *Z przeprosinami dla Tukidydesa: rozumienie historii jako kultury i odwrotnie*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Sawczuk T., *Trzy poglądy, które uczynią cię „symetrystą”*, Kultura Liberalna, 19.06.2017, <https://kulturaliberalna.pl/2017/06/19/sawczuk-pis-symetryzm-janicki-wladyka/> (dostęp: 17.09.2021).
- Schumpeter J.A., *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

- „*Socjologia łuskana*”. *O formach i stylach komentarza socjologicznego*, red. M. Gacek, Studio Grafpa, Kraków 2018.
- Suchodolska M., *Rodzina polityką podzielona*, „Dziennik Gazeta Prawna” 2016, nr 248, 23–26.12.2016, s. 6–8.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*. Wydanie nowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Szacki J., *Złudzenia i rzeczywistość polskiej demokracji*, „ResPublica” 1991, nr 5, s. 10–17.
- Targański T., *Pułapka Tukidydesa*, „Polityka” 2019, nr 17/18 (3208), 24.04.–7.05.2019, s. 93–95.
- Tritle L.A., *Tukidydes a zimna wojna*, przeł. P. Morawski, „Przegląd Polityczny” 2012, nr 113, s. 98–109.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1991.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1992.
- Voegelin E., *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Teologia Polityczna, Warszawa 2009.
- Wildstein B., *Nędza symetryzmu*. „Odwracanie się od świata czy naiwne określanie swojej w nim szczególnej roli zawsze pozostanie tylko iluzją”, wPolityce.pl, 15.08.2021, <https://wpolityce.pl/spoleczenstwo/562524-nedza-symetryzmu-naiwne-okreslanie-swojej-szczegolnej-rol-i> (dostęp: 1.09.2022).
- Woś R., *Nie idźcie na wojnę kulturową*, „Super Ekspres” 2019, nr 247, 22.10.2019, s. 5.
- Wójcik Ł., *Idzie wojna?*, „Polityka” 2017, nr 34 (3124), 23.08.2017, s. 42–44.
- Wróblewski T., *Europejska pułapka Tukidydesa*, „Do Rzeczy” 2017, nr 32 (234), 7–13.08.2017, s. 88–90.

ANDRZEJ TARCZYŃSKI*

Narracja jako kreacja rzeczywistości społecznej. Przypadek Lope de Aguirre na tle historii wyprawy Pedra de Ursúi 1560–1561

Narrative as Creation of Social Reality.
The Case of Lope de Aguirre in the Context of the
Expedition of Pedro de Ursúa 1560–1561

Abstrakt

Tekst artykułu zawiera prezentację szczególnego przypadku kreowania rzeczywistości społecznej przez pryzmat relacji sporządzonych *ex post*, w większości przypadków autorstwa uczestników opisywanych wydarzeń. Relacjonowaną przez nich materią była historia wyprawy, która wyruszyła z Peru we wrześniu 1560 roku pod dowództwem Pedra de Ursúi w poszukiwaniu bogatej krainy określanej jako „Omagua i El Dorado”, a która niebawem przekształciła się w bunt pod wodzą Lope de Aguirre. Przekraczanie przez przywódcę buntu kolejnych granic prawnych, moralnych, społecznych i kulturowych stało się podłożem dla interpretacji tych działań i osoby Aguirra przez autorów relacji. Szczególną okolicznością jawi się tu sama liczba zachowanych relacji (obecnie znamy 15, które zostały wydane drukiem), niemająca odpowiednika w dziejach innych przedsięwzięć odkrywczych i zdobywczych Nowego Świata w XVI wieku. Wspomniano także – choć nie jest to główny wątek tekstu – o późniejszych o kilkaset lat interpretacjach postaci i działań Lope de Aguirre. Celem pozostaje ukazanie praktyk interpretowania rzeczywistości społecznej, w tym szczególnym przypadku, gdy dokonywane działania zdają się kwestionować i stają się wyzwaniem dla ugruntowanego porządku społecznego (w tym przypadku, ukształtowanego w wyniku podboju, kolonialnego społeczeństwa Hispanoameryki).

Słowa kluczowe: narracja, struktura społeczny, rebelia, dewiacja, kolonializm

* Dr hab. Andrzej Tarczyński, prof. UKW – Instytut Komunikacji Społecznej i Mediów, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, e-mail: a.tarczy@ukw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-4571-3007.

Abstract

This article presents a particular case of the creation of social reality through the prism of accounts drawn up *ex post*, in most cases by participants in the reported events. They describe the story of an expedition that set out from Peru in September 1560 under the command of Pedro de Ursúa in search of a rich land called “Omagua and El Dorado”, which soon turned into a rebellion led by Lope de Aguirre. The rebellion leader’s crossing of successive legal, moral, social and cultural boundaries provided the ground for the interpretation of these actions and Aguirre himself by the authors of the accounts. The sheer number of surviving accounts (15 are now known to have been published in print), unparalleled in the history of other exploration and conquest ventures of the New World in the 16th century, appears to be a singular circumstance. Reference is also made – although this is not the main focus of the text – to interpretations of Lope de Aguirre’s character and actions several hundred years later. The aim continues to be to show the practices of interpreting social reality in this particular case, where the actions performed seem to question and challenge the established social order (in this case, shaped by the colonial conquest of Hispanic American society).

Keywords: narrative, social structure, rebellion, deviance, colonialism

Relacjonowanie dokonanych wypadków, doświadczonych przeżyć, ujranych osobliwości, choć od wieków było sposobem budzenia ciekawości słuchaczy albo czytelników relacji sporządzonych przez samych uczestników i świadków tych wydarzeń (lub choćby ich przedstawicieli czy kontynuatorów), było jednocześnie sposobem osvajania i interpretowania rzeczywistości, zwłaszcza gdy ta niosła ze sobą piętno niezwykłości, odmienności od rutyny i praktyk dnia codziennego. Opowiadając, zakreślano granice, ustanawiano reguły, rozstrzygano dylematy, tworząc tym samym rzeczywistość, której narracja nigdy tak naprawdę nie była prostym, zwierciadlanym odbiciem. „Opowiadać znaczyło zdobywać. Opowiadać znaczyło ustanawiać prawo, legalność, prawowitość. Znaczyło odnajdywać sposób rozumowania, który porządkował rzeczywistość, ustanawiał źródła władzy, która nią rządziła”¹.

Narracja o pewnych wypadkach zawsze jest organizowaniem rzeczywistości, której te wypadki są częścią, a narrator nieodwołanie – i czasami nie do końca świadomie – staje się współtwórcą społecznego uniwersum (w ten sposób, że istniejące normy i struktury społeczne legitymizuje lub przeciwnie jako ten, kto je kwestionuje i przygotowuje grunt pod ich przekształcenia). Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, gdy te same obiekty stają się przedmiotem relacji pochodzących od różnych osób, a w dodatku współczesnych sobie i będących uczestnikami tego samego wydarzenia. Odmienności poszczególnych narracji nie powinny być objaśniane w takich przypadkach tylko selektywnością ludzkiej pamięci, bo w ten sposób pomija się cały bagaż społecznych uwarunkowań, dążeń, interesów i przekonań, które właśnie stają się najważniejszym i zasadniczym podłożem

¹ T. Eloy Martínez, S. Rotker, *Prólogo*, w: *Historia de la conquista y población de la Provincia de Venezuela*, red. J. Oviedo y Baños, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1992, s. XVII.

różnic optyki i w rezultacie samego kształtu i ogólnej wymowy snutego opowiadania. Zwracano już uwagę na tę okoliczność, iż badacz, zwłaszcza w naukach społecznych nie musi ograniczać swych wysiłków tylko do tego, co jest treścią narracji i jak ta treść została przedstawiona, ale ponadto narracje mogą służyć jako narzędzie zarówno przedstawianiu własnej biografii, jak i przedstawianiu życia innej osoby², a ta właśnie okoliczność znajduje zastosowanie w tym artykule.

Przedmiotem niniejszego tekstu będzie próba pokazania różnorodności przedstawień jednego wydarzenia przez pryzmat wielości relacji go dotyczących. Przypadek ten wszakże – zdaniem niżej podpisanego – jest szczególnie z dwóch zresztą powodów. Po pierwsze, sama materia relacjonowana to wydarzenie będące wprawdzie tylko epizodem w historii hiszpańskiej eksploracji i podboju Nowego Świata, ale epizodem w swym radykalizmie szczególnym. Chodzi mianowicie o historię wyprawy Pedra de Ursú z 1560 roku do „Kraju Omagua i El Dorado”, która szybko przekształciła się w bunt i pełną okrucieństw wędrowną w poprzek kontynentu pod wodzą Lope de Aguirre. Jakkolwiek w dziejach hiszpańskiej konkwisty spotykamy niejednego bunt czy nawet wojny domowe między hiszpańskimi zdobywcami, przekraczające ramy zwykłego współzawodnictwa o prawo zajęcia jakiegoś terytorium, jednak chyba żaden z tych krwawych epizodów nie dorównuje radykalizmowi działań Lope de Aguirre, a jego postać i działania, nawet po upływie wielu dziesięcioleci i całych wieków, będą przypomniane, na nowo interpretowane, analizowane, stając się także punktem odniesienia i tworzywem dla różnego rodzaju twórczości (i to najczęściej na przestrzeni ostatnich stu lat). F. Carrillo, autor wyboru tekstów źródłowych dotyczących także Lope de Aguirre, wyraża opinię, że jego potworne czyny dokonane w głębi puszczy, dały początek cyklowi literackiemu, który do dziś nie dobiegł końca³.

Drugim powodem, dla którego przypadek ekspedycji Ursúa-Aguirre należy uznać za wysoce osobliwy, to liczba pozostawionych relacji, w znakomitej swej większości pochodzących od uczestników i naocznych świadków – ogółem to aż kilkanaście tekstów, które z wyjątkiem dwóch – o czym będzie więcej szczegółów w dalszej części tekstu – są właśnie narracjami sporządzonymi *post factum* przez byłych członków wyprawy. Ten osobisty, spersonalizowany i partykularny sposób przedstawiania minionych wypadków przez ich uczestników pozwoliłby nazwać je kronikami, w odróżnieniu od historii, które są konstruowane na mocy bardziej lub mniej sumiennego gromadzenia, zestawiania i porównywania danych i informacji pochodzących z różnych źródeł, a dokonujący tej syntezy autor próbuje przedstawić to, co rzeczywiście wydarzyło się w danym miejscu

² P. Kulas, *Narracja jako przedmiot badań oraz kategoria teoretyczna w naukach społecznych*, „Kultura i Społeczeństwo” 2014, nr 4 (58), s. 120 i 124.

³ F. Carrillo, *Cronistas de las guerras civiles asi como del levantamiento de Manco Inca y e de don Lope de Aguirre llamado „la Ira de Dios”*, Editorial Horizonte, Lima 1989, s. 279.

i czasie⁴. Oczywiście nie można ulegać pochopnie wrażeniu, że narracje pochodzące od naocznych świadków (*de visu*) są zawsze bardziej wiarygodne od tych, które sporządza ktoś inny na podstawie wysłuchanych relacji o minionych wydarzeniach (*ex auditu*), choć zazwyczaj narratorzy będący uczestnikami wydarzeń są głęboko przekonani o szczególnej wartości swych przekazów, które często wprost nazywają „prawdziwymi relacjami”, tworzywem dla sporządzenia których były przeżyte wypadki. Wszak „widzieć, być tam, przypominać sobie, co widzieli, było tym – jak mniemali – co czyniło ich wersje prawdziwymi. Fakt, że uczestniczyli w historycznych wypadkach, było z ich perspektywy tym, co potwierdzało i uprawomocniało ich relacje”⁵.

W tym miejscu nieodzowne wydaje się jednak przypomnienie pewnej ilości podstawowych danych i informacji historycznych dotyczących samej wyprawy pod dowództwem pierwotnie Pedro de Ursú, a później Lope de Aguirre, bez czego prowadzone dalej analizy i wywody mogą nie być dostatecznie jasne i zrozumiałe.

W początkach 1559 roku ówczesny wicekról Peru Andrés Hurtado de Mendoza, markiz de Cañete, wydał na początku pozwolenie na zorganizowanie wyprawy zdobywczej, której celem miały być krainy „Omagua i El Dorado”. Już sama nazwa celu ekspedycji pokazuje w istocie brak jasnego rozeznania nawet wśród jej organizatorów – wszak Omagua to nazwa jednego z plemion amazońskich, którą Hiszpanie w Peru wzięli za nazwę krainy po tym, gdy w 1549 roku dotarła do Peru od wschodu grupa Indian, co było rezultatem walk toczonych przez nich ze swoimi pobratymcami. Z kolei nazwa kraju Poziłcanego Kacyka (El Dorado) była rezultatem swoistej fuzji obserwacji, niewłaściwie interpretowanych informacji oraz idei i wątków fabularnych, które po raz pierwszy dokonały się w Quito około 1540 roku, i od tego momentu zaczęła żyć własnym życiem mitu napędzającego aktywność Hiszpanów w pewnych rejonach Nowego Świata⁶. Sama ekspedycja z jednej strony była próbą kontynuacji – tak przynajmniej deklarowano – działań Francisco de Orellany, który blisko dwadzieścia lat wcześniej jako pierwszy Europejczyk spłynął Amazonką do oceanu, lecz przy próbie powrotu na spenetrowane tereny z własną flotyllą bezpośrednio z Hiszpanii, poniósł kompletną klęskę i stracił życie. Z drugiej strony, wicekról, wydając zezwolenie na organizację wyprawy, uciekał się, jak wielu innych wysokich przedstawicieli Korony hiszpańskiej w Ameryce, do praktyki – a dziś powiedzielibyśmy zabiegu socjotechnicznego – określanego

⁴ Por. G. Benavides de Rivero, *Prólogo*, w: *Crónica del Perú. Cuarta Parte, vol. 2 – Guerra de Chupas*, red. P. de Cieza de León, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, Lima 1994, s. XVIII.

⁵ T. Eloy Martínez, S. Rotker, *Prólogo...*, s. XVIII.

⁶ Najpełniejszym i najbardziej erudycyjnym studium dotyczącym historii tej kreacji fabularnej jest klasyczne dzieło Demetrio Ramosa, *El mito de El Dorado*, Colegio Universitario Ediciones Istmo, Madrid 1988.

wówczas jako *descargar la tierra*, co należałoby tłumaczyć jako „uwolnienie kraju” (od nadmiaru pozbawionych zajęcia, a skłonnych do niepokojów żołnierzy).

Dowództwo wyprawy ostatecznie przypadło pochodzącemu z Nawarry szlachcicowi, Pedro de Ursúi, niejako w uznaniu poprzednich jego działań i zasług w Nowym Świecie. Ekspedycja jednak już od samego początku przebiegała wybitnie niepomyślnie. Ursúa potrzebował aż półtora roku, aby zgromadzić potrzebne środki, zwerbować uczestników wyprawy i zbudować flotyllę rzeczną na Hualladze. Już wówczas doszło do pierwszego z licznych zabójstw w dziejach wyprawy, którego ofiarą padł zastępca Ursúi, Pedro Ramiro, zamordowany przez dwóch innych kapitanów zawiedzionych tym, że nie przypadły im ważniejsze funkcje.

Z kolei większość – sześć lub siedem z ogólnej liczby dziewięciu⁷ – zbudowanych głównie dla transportu zwierząt, płaskodennych jednostek (szaland), zatoneła w czasie wodowania, w rezultacie czego Ursúa był zmuszony pozostawić większą część koni, zabierając tylko dwadzieścia siedem, które zmieściły się na jednej z trzech ocalałych barek. Oprócz tego flotylla obejmowała jeszcze tylko jedną brygantynę. Całość ekspedycji stanowiło 300 Hiszpanów oraz kilkaset osób służebnych – niektórzy mówią o ogólnej liczbie 600, inni określają ich liczebność na 100 służby murzyńskiej i metyskiej oraz 300 zhispanizowanych Indian z Peru (*indios mansos*).

Wyruszono 26 września 1560 roku, płynąc w dół Huallagi i dalej Marañonem (Amazonką), choć już w początkowych dniach lipca – ze względu na brak w okolicy odpowiedniej ilości żywności dla całości sił ekspedycji – część ludzi wysłano przodem, aby ci zgromadziwszy odpowiednie zapasy żywności, oczekiwali na resztę ekspedycji przy ujściu Ukajali. W trakcie dalszej żeglugi, podczas zarządzonego postoju na wyspie rzecznej, położonej poniżej ujścia Napo, utracono kolejną z szaland. Niebawem nastroje uczestników ekspedycji uległy dalszemu pogorszeniu. Po pierwsze, rozwiewały się bowiem wielkie nadzieje, z jakimi wyruszano z Peru, ponieważ zarówno wskazówki indiańskich przewodników, jak i biorącego udział w wyprawie jednego z dawnych podwładnych Orellany, rozmijały się z rzeczywistością, a zniechęcenie dosięgło także samego dowódcę, który tracił z każdym dniem inicjatywę, co jeszcze wzmacniała choroba (być może malaria). Zapewne błędem Ursúi było zabranie na wyprawę swej kochanki, pięknej Metyski Inés de Atienza, której obecność, wedle części kronikarzy, tylko zaostrzała i tak już napięte relacje między Ursúą a jego oficerami. Kiepska kondycja i brak stanowczości dowódcy w połączeniu z pogarszającymi się nastrojami uczestników wyprawy w naturalny niemal sposób przygotowywały grunt pod bunt, gdy pod koniec grudnia 1560 roku ostatecznie zawiązało się,

⁷ Uczestnicy wyprawy, którzy pozostawili po sobie pisane relacje, twierdzą, że ogółem było jedenaście okrętów, lecz nie są zgodni co do liczby szaland, które uległy zniszczeniu przy wodowaniu.

z udziałem kilkunastu ludzi, sprzysiężenie, którego uczestnicy 1 stycznia 1561 roku zamordowali Ursuę. Po jego śmierci dokonano nowego rozdziału funkcji wśród członków wyprawy – nominalnie dowództwo przypadło młodemu (miał wówczas około dwudziestu pięciu lat), niedoświadczonemu i próżnemu Hernando de Guzmanowi, będącym w istocie tylko marionetką w rękach spiskowców, spośród których szybko wysunął się na pierwszy plan jako rzeczywisty kreator rzeczywistości Lope de Aguirre (po śmierci Ursui mianowany obożnym).

Ekspedycja ruszyła dalej, pozostawiając jednak kolejną szalandę, która nie nadawała się do dalszej żeglugi, wobec czego w następnej osadzie, do której przybyło jeszcze tego samego dnia, postanowiono zbudować dwie nowe brygantyny. Prace trwały trzy miesiące w miejscu, które zyskało nazwę Osady Brygantyn (*Pueblo de los Bergantines*). W tym czasie Lope de Aguirre, zastraszając przy pomocy kilkudziesięciu zaufanych ludzi resztę uczestników wyprawy, doprowadził do ogłoszenia Guzmana „księciem Peru”, wypowiedzenia posłuszeństwa królowi Hiszpanii i podjęcia decyzji o spłynięciu do Atlantyku tylko po to, aby stamtąd udać się do Panamy i po przekroczeniu Przesmyku, zawładnąć Peru i zerwać więzy z Hiszpanią. Wówczas to ostatecznie wyprawa przestała być już przedsięwzięciem odkrywczym, a przybrała charakter otwartego, zbrojnego buntu przeciw Koronie. W pięć miesięcy od śmierci Ursui Aguirre odrzucił ostatnie pozory, doprowadzając 22 maja 1561 roku do zamordowania Guzmara i sześciu innych ludzi, a miejsce to nazwano Osiedlem Masakry (*Pueblo de la Matanza*). Kilkanaście dni później uciekli też indiańscy przewodnicy. Spirala przemocy ulegała wszakże nakręceniu i zabójstwa stały się niemal codziennością (z czasem z trzynastu osób bezpośrednio odpowiedzialnych za zamordowanie Ursui, przy życiu nie pozostał prawie nikt poza samym Aguirrem). Ostatecznie, gdy w początkach lipca dotarli do Atlantyku, okazało się, że w wyniku chorób, głodu, potyczek z Indianami, zabłądzenia w puszczy i wreszcie okrucieństw Aguirra, życie straciła znaczna część uczestników wyprawy⁸, a niewiele wcześniej Aguirre nakazał wysadzenie na ląd ponad setki towarzyszących wyprawie Indian z Peru, porzucając ich na pastwę losu. Nie był to jeszcze koniec tragicznej epopei – po zawinięciu na wyspę Margarita, na której załoga została czterdzieści dni, terroryzowano mieszkańców, zabijając m.in. tamtejszego gubernatora. Podczas pobytu na wyspie z rozkazów Lope de Aguirre pozbawiono życia 25 osób, zarówno spośród mieszkańców wyspy, jak i spośród członków ekspedycji.

Karta się wszakże odwróciła i zaczęły się pierwsze dezercje z szeregów Aguirra, a dzięki temu zostały zaalarmowane władze wszystkich hiszpańskich posiadłości w regionie. Zachowało się zeznanie jednego z dezercerów, który

⁸ Autor jednego ze studiów literacko-historycznych na temat Aguirra przedstawia następujący bilans strat: 100 osób zmarłych w wyniku chorób, 40 w potyczkach z tubylcami, 10 zaginionych w puszczy i ponad 40 ofiar zabitych lub straconych z rozkazu Aguirra jako domniemych buntowników – por. M. Lacarta, *Lope de Aguirre. El loco de Amazonas*, Alderabán Ediciones, Madrid 1998, s. 150.

przed trybunałem *Audiencii* w Santo Domingo 26 sierpnia 1561 roku wyliczył, iż Aguirre jest odpowiedzialny za śmierć 36 osób w czasie żeglugi Amazonką oraz dodatkowo jeszcze sześciu po zawinięciu na Margaritę⁹. Z kolei autor jednej z relacji znanych jako *Relacja Anonimowa* wymienia z nazwiska 60 członków wyprawy jako ofiar okrucieństw Aguirra, jednocześnie poprzedzając ten rejestr krótką informacją, że w czasie wyprawy zginęło z chorób i głodu kolejne 60 osób (oczywiście mając na myśli tylko hiszpańskich uczestników ekspedycji)¹⁰. Wprawdzie po wkroczeniu na obszar Wenezueli Aguirre jeszcze posunął się na zachód przez Valencię aż po Barquisimeto, ale tam 27 października 1561 roku, w obliczu otoczenia przez siły karnej ekspedycji wysłanej przez gubernatora Wenezueli pod dowództwem Gutierrez de la Peña i oboźnego Diega Garcí de Paredesa doszło, na skutek kolejnych dezercji, do dekompozycji sił Aguirra, który został ostatecznie osaczony i opuszczony. W ostatniej chwili, świadomy poniesionej klęski, prosił Garcíę de Paredesa o oszczędzenie go, aby mógł stanąć przed gubernatorem i odbyć z nim rozmowę. Jednak w tym momencie został zabity przez dwóch ze swych podkomendnych, którzy, jak pisze jeden z kronikarzy, „nie mało sami byli winni, gdy usłyszeli te słowa i z obawy, aby nie powiedział [Aguirre] czegoś na ich szkodę”, wypalili, jeden po drugim, z arkebuzów.

Uczestnicy buntu Aguirra rozproszyli się po okolicy, ale gdy miesiąc później do Wenezueli przybył nowy gubernator Juan Bernáldez de Quirós, uznał, że mimo iż Aguirra nie było już wśród żywych, należy mu jako buntownikowi przeciw monarsze wytoczyć proces *post mortem*, a sentencja wyroku wydana przez sędziego nakazała – skoro obwiniony już nie żył – poćwiartowanie jego zwłok. Inne postawienie tego wyroku mówiło o zburzeniu każdego domu, w którym zamieszkiwała za życia Lope de Aguirre, aż do fundamentów, a miejsca te miały być zaorane i posypane solą wraz z publicznym ogłoszeniem tej sentencji. Na wieczną hańbę skazano też wszelkie męskie potomstwo Aguirra, jeśli by takie było, legalne lub pozamałżeńskie, wykluczając sprawowanie przez takie osoby jakichkolwiek funkcji publicznych i dziedziczenie po jakichkolwiek krewnych. Inna to sprawa, że postanowienia te nie mogły być wykonane wobec swojej bezprzedmiotowości (brak było potomków skazanego, jak też nieruchomości doń należących), niemniej rzecz cała miała niemałe znaczenie symboliczne – pokazywano w ten sposób, jakie niebezpieczeństwo dla istniejącego porządku społecznego miały działania skazanego i ich podłoże ideowe. Na wieczną niesławę i zapomnienie skazywano oczywiście samego Aguirra – jako zdrajcę, uzurpatora i winnego zbrodni obrazu majestatu – w ten sposób symbolicznie wymazując postać Lope de Aguirre ze społecznego uniwersum¹¹. Dodajmy, że

⁹ Dokument ten w całości jest zamieszczony w: *Lope de Aguirre y la rebelión de los marañones*, red. B. Pastor, S. Callau, Clásicos Castalia, Madrid 2011, s. 388–390.

¹⁰ Tamże, s. 337–339.

¹¹ Tamże, s. 403–408.

poćwiartowane zwłoki Aguirra trafiły w charakterze przestrogi do różnych miast Wenezueli – odcięta głowa, umieszczona w żelaznej klatce, trafiła do El Tocuyo, natomiast lewą i prawą rękę przeznaczono odpowiednio dla Valencii i Méridy.

Surowość represji obliczonych, jako się rzekło, na wymazanie z ludzkiej pamięci osoby sprawcy największych zbrodni i okrucieństw nie była wszakże na tyle skuteczna, aby postać Aguirra – co prawda jako istoty demonicznej – nie przetrwała w zbiorowym doświadczeniu i folklorze. W Wenezueli w El Tocuyo do pewnego czasu w rocznicę śmierci Aguirra (27 października) organizowano procesję dziękczynną, a jedna z zatok na wyspie Margarita (Zatoka Paraguachí) nosiła wśród okolicznej ludności nazwę Portu Zdrajcy (*Puerto del Traidor*), w okolicy Barquisimeto i Borburaty prości ludzie nieraz na widok błędnych ogników mówili zaś z lękiem, iż to błąkająca się dusza Aguirra, która nie może zaznać spokoju z powodu ogromu popełnionych okrucieństw¹². Podobno i współcześnie w Wenezueli postać Aguirra służy nieraz jako monstrum, którym straszy się nieposłuszne dzieci¹³. Z kolei w peruwiańskiej Amazonii, miejsce nad Huallagą, gdzie skały tworzą przewężenie, które spienia szumiące wody rzeki, nazywane jest „przełomem Aguirra”, przy czym wierzy się, że na tamtejszych skałach Lope de Aguirre, w chwili niebezpieczeństwa, wyrył tajemnicze znaki, przy których mijaniu ludowa mądrość każe przeżegnać się i zmówić modlitwę¹⁴.

Z drugiej strony, po upływie kilkuset lat postać Lope de Aguirre przyciąga uwagę historyków i badaczy innych specjalności, ale też pisarzy, działaczy, ideologów, ludzi kina i teatru, przy czym różne mogą być motywy kierujące uwagę współczesnych na osobę, mówiąc ogólnie, wysoce kontrowersyjną, jeśli nie wprost mówiąc, jednostkę patologiczną i zbrodniczą. Będzie jeszcze mowa o tej kwestii nieco dalej, choć już w tym miejscu można przytoczyć, w charakterze krótkiego wyjaśnienia, słowa S. Ossowskiego, iż niekiedy „wizja tyрана przekształca się w bohatera, co narodowi bezcenną puściznę pozostawił”¹⁵. Analiza osoby i działań Lope de Aguirre na tle jego własnej epoki rodzi zupełnie różne interpretacje – dla jednych to wręcz typowy przedstawiciel swego stanu społecznego, epoki i otoczenia, w którym przyszło mu działać, którego tylko wysoki poziom społecznej frustracji, gdy działania w trzech pełnionych rolach – odkrywcy, żołnierza oraz zdobywcy i kolonisty (*encomendero*) – nie przyniosły zadowalających efektów¹⁶, a także własna impulsywna natura w połą-

¹² R. Arciniega, *Dos rebeldes españoles en el Perú*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1946, s. 271–272.

¹³ *Lope de Aguirre y la rebelión...*, s. 40.

¹⁴ R. Arciniega, *Dos rebeldes...*, s. 271; B. Matamoro, *Lope de Aguirre. La aventura de El Dorado*, Historia 16, Madrid 1986, s. 10.

¹⁵ S. Ossowski, *O przeszłości*, w: *Dzieła*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1970, s. 27.

¹⁶ E. Mampel González, N. Escandell Tur, *Lope de Aguirre. Crónicas 1559–1561*, Editorial 7 ½ S.A., Barcelona 1981, s. II (Prólogo).

czeniu z koniecznością sprostania sytuacji wyniosły, bez wcześniejszych planów i kalkulacji, na poziom zbrodniczego przedsięwzięcia¹⁷. Nie brakowało wszak w historii hiszpańskiego podboju Ameryki nieudanych wypraw, których niepowodzenie, wraz z innymi motywami, otwierało drogę do buntu przeciwko dowódcy¹⁸. Jednak inni twierdzą, że działania Lope de Aguirre wydają się znacznie bardziej radykalne niż w przypadku innych buntów¹⁹, a i sama postać wśród konkwistadorów hiszpańskich jawi się jako zupełnie nietypowa i zasługująca na miano „być może, pierwszego nihilisty czystej wody (w dziejach) Ameryki”²⁰.

Tym, co jednak najbardziej zastanawia, jest wspomniana już wcześniej ogromna mnogość sporządzonych *post factum* relacji, w znakomitej większości przez samych uczestników wyprawy, w zestawieniu z okolicznością, iż ich materia są dzieje nieudanego przecież przedsięwzięcia (których, nawiasem mówiąc, w dziejach hiszpańskiej konkwisty nie brakowało), a z drugiej strony, nawet największe sukcesy hiszpańskich zdobywców z podbojem Meksyku i Peru na czele nie zrodziły, proporcjonalnie, takiej obfitości tekstów pochodzących od bezpośrednich uczestników wydarzeń. Stąd należałoby w tym miejscu rzucić nieco światła na charakter tych narracji i okoliczności ich powstania.

Badaczom i specjalistom znanych jest obecnie aż 15 pisanych relacji oddających dzieje wyprawy Pedra de Ursú i będącej jej swoistym przedłużeniem rebelii Lope de Aguirre, z których tylko trzy nigdy nie doczekały się wydania drukiem. Zdecydowana większość powstała krótko po opisywanych wydarzeniach, gdy były one świeże w pamięci ich uczestników – między sierpniem 1561 roku a końcem 1562 roku. Późniejsze są przede wszystkim dwie relacje, które nie pochodzą od bezpośrednich uczestników *El Marañón* autorstwa Diega de Aguilar y Córdoby (z 1573 roku) oraz relacja Toribio de Ortiguery (z 1586 roku). Do późniejszych należy też relacja Portugalczyka Lopeza Vaza, po raz pierwszy opublikowana po hiszpańsku w 2012 roku, wraz z inną relacją, niesłusznie dotychczas identyfikowaną jako *Relacja kapitana Altamirano*, stanowiącą część dzieła spisanego już w początkach XVII wieku przez Vazqueza de Espinozę²¹. Jakkolwiek różna jest objętość tych relacji, to właśnie sam fakt ich znacznej liczby pozwala traktować je jako komplementarne względem siebie (nie wszyscy ich autorzy relacjonują dokładnie te same wydarzenia, zwłaszcza wobec faktu, że wielu z nich porzuciło szeregi Aguirra w końcowym etapie wyprawy), ale zdarza się też, że pewne szczegóły znane są dzięki odpowiedniej wzmiance w zaledwie jednej relacji.

¹⁷ M. Lacarta, *Lope de Aguirre...*, s. 87–88, 125–126.

¹⁸ *Lope de Aguirre y la rebelión...*, s. 9–10.

¹⁹ Tamże, s. 10.

²⁰ E. Tijeras, *Juan de Garay*, Historia 16, Madrid 1987, s. 23.

²¹ J. Martínez Tolentino, *Dos crónicas desconocidas de Lope de Aguirre*, Editorial Fundamentos, Madrid 2012.

Niniejszy tekst bazuje na analizie wszystkich 12 wydanych drukiem relacji, stąd nieodzowna jest w tym miejscu ich zwięzła charakterystyka. Jako najstarsza jest identyfikowana relacja Pedra de Monguía spisana między 10 a 20 sierpnia 1561 roku, a więc jeszcze ponad dwa miesiące przed ostatecznym pokonaniem sił Aguirra, i wręczona prowincjałowi dominikanów Francisco de Montesinosowi, którego statek przybił do brzegów Margarity. Montesinos próbował dać w ten sposób możliwość ucieczki ludziom z szeregów Aguirra, który – ze swej strony – chciał przechwycić jednostkę i wysłał w tym celu właśnie Pedra de Monguía. Ten jednak tego zadania nie wykonał i sam zdezerterował z szeregów Aguirra (pierwsze dezercje zaczęły się zresztą już pod koniec lipca 1561 roku). Jest to jedna z krótszych relacji (jej objętość nie przekracza 20 stron druku), pozbawiona większej ilości szczegółów, co wszakże jest rezultatem głównej funkcji tej narracji, czyli usprawiedliwienia autora i uwolnienia go od odpowiedzialności za akty okrucieństwa, jakie popełniono w czasie wyprawy.

Druga relacja, autorstwa Gonzala de Zúñiga także pochodzi z okresu, gdy rebelia Aguirra jeszcze nie dobiegła końca. Formalnie jest ona listem autora skierowanym do swego ojca i zawiera fakty znane autorowi z autopsji jako uczestnikowi wyprawy, ale też – w swej drugiej części – znane dzięki informacjom uzyskanych od innych (Zúñiga był bowiem jednym z tych, którzy zdezerterowali na Margaricie i za którego głowę Lope de Aguirre wyznaczył nagrodę, wobec czego mógł wyjść z ukrycia, gdy ten ostatni opuścił już wyspę, stąd nie uczestniczył w ostatnich epizodach rebelii na wybrzeżu Wenezueli). Relacja ta jest już wyraźnie obszerniejsza od tekstu sporządzonego przez P. de Monguía, choć ma podobny charakter (szukanie usprawiedliwienia), tym bardziej że Zúñiga był jednak bardziej uwikłany w akty przemocy. Uwięziony na Santo Domingo został później odesłany do Hiszpanii, gdzie orzeczony wyrok w procesie zakazywał mu powrotu do Nowego Świata.

Podobnie mocno uwikłany w okrucieństwa i akty przemocy w czasie ekspedycji był Custodio Hernández, który zresztą został ujęty w styczniu 1562 roku wraz z kilkunastoma innymi uczestnikami buntu Aguirra i podobnie jak dwaj wyżej wspomniani autorzy, swoją relację sporządził w analogicznym celu – usprawiedliwienia i zrzucenia z siebie odpowiedzialności (nie jest znana dokładna data sporządzenia relacji, ale najprawdopodobniej nie jest wiele późniejsza od ujęcia i uwięzienia jej autora).

Charakter relacji-listu skierowanego do krewnych ma tekst, którego autorem jest Juan de Vargas Zapata. W tym przypadku autor podaje w zakończeniu swego tekstu dokładną datę (1 sierpnia 1542 roku) i miejsce (Puerto Rico), widać więc pewien, choć niewielki dystans, z którego relacja została spisana. Objętościowo jest to jeden z najkrótszych tekstów, które wyszły spod ręki uczestników wyprawy Ursúa-Aguirre.

Podobnie niewielką objętość posiada tekst znany i publikowany jako *Relacja Anonimowa*, której autorem jest nieznany z imienia i nazwiska członek ekspedycji. Nie do końca wiadomo, kiedy została spisana, choć przyjmuje się, że musiało to być krótko po śmierci Aguirra, a więc zapewne pod koniec 1561 roku.

Jeszcze wcześniejsza, datowana na sierpień 1561 roku, jest relacja, której autorem jest Álvaro de Acuña. Zbiegł on z szeregów Aguirra na Margaricie, podobnie jak Monguía, ale w odróżnieniu od niego udał się na statku prowincjała Montesinosa do Santo Domingo, gdzie uwięziony złożył zeznania przed członkami tamtejszego trybunału (*Audiencii*), których treść stanowi właśnie wspomniana relacja.

Z 1562 roku pochodzą dwie relacje, które nieraz traktuje się jako różne wersje jednej narracji – chodzi o teksty spisane przez Francisco Vazqueza i Pedrariasa de Almesto. Każdy z nich sporządził niezależnie własną relację z udziału w wyprawie, lecz Almesto po zapoznaniu się z tekstem napisanym przez Vazqueza stworzył nową relację, która była po prostu zmienionym w kilku fragmentach opowiadaniem Vazqueza (pierwotna relacja Almesto, chociaż się zachowała, nigdy nie została opublikowana drukiem). Sprawę dodatkowo komplikuje okoliczność, że i sam tekst relacji Vazqueza zachował się w dwóch, nieznacznie różniących się wersjach, a zdarzało się też (i to trzykrotnie), że relacja Almesto była opublikowana jako tekst autorstwa Vazqueza²². Wobec tych licznych i silnych powiązań między oboma tekstami nieraz pisze się ogólnie o „relacji Vazqueza-Almesto”, precyzując najwyżej, o jaką wersję tej narracji chodzi²³. Abstrahując od tych szczegółów, należy uznać, iż jest to najobszerniejsza relacja z wyprawy Ursúa-Aguirre, która stała się też tworzyszem dla historyków doby kolonialnej, takich jak Pedro de Aguado (piszącego w drugiej połowie XVI wieku) oraz Pedro Simón (który pisząc pół wieku później, pełnymi garściami czerpał z tekstu Aguado, choć nieraz wzbogacał swe opowiadanie szczegółami zaczerpniętymi ze źródeł, których tamten nie znał).

Jeszcze obszerniejszym tekstem jest *Jornada del río Marañón...*, napisana ćwierć wieku po zakończeniu ekspedycji i śmierci Aguirra przez historyka Toribio de Ortiguere, który jakkolwiek zamieszcza w swym tekście wiele szczegółów, nie był członkiem wyprawy i nie zawsze podawane przez niego informacje są zgodne z faktami, a całe opowiadanie nie zawsze wolne od literackiej emfazy. Drugim tekstem, nie pochodzącym od bezpośredniego świadka wydarzeń, jest *El Marañón* autorstwa Diega de Aguilara de Córdoba, pisany również w późniejszym okresie, choć nieco krótszym (tekst powstał w 1578 roku). Warto

²² R. Díaz, *Introducción*, w: *La aventura de Amazonas*, red. G. de Carvajal, P. de Almesto, A. de Rojas, Historia 16, Madrid 1986, s. 19–20.

²³ Por. E. Mampel González, N. Escandell Tur, *Lope de Aguirre...*, s. 201–203.

nadmieniĆ, że jest to także tekst, z którego korzystał, wspomniany już wcześniej, dziejopisarz Pedro Simón.

W ostatnich latach korpus relacji dotyczących wyprawy Ursúa-Aguirre wzbogacił się o jeszcze dwa teksty, opublikowane w 2012 roku dzięki wysiłkom badawczym i staraniom J. Martíneza Tolentino jako *Dwie nieznanne kroniki o Lope de Aguirre* (*Dos crónicas desconocidas de Lope de Aguirre*). Jak już wspomniano, wydanie to obejmuje po pierwsze, relację sporządzoną przez Portugalczyka Lopeza Vaza, który dostał się w 1587 roku do angielskiej niewoli, a której tekst nigdy wcześniej nie był publikowany po hiszpańsku (jest to najkrótsza, licząca zaledwie kilka stron narracja). Drugim tekstem zawartym w tym wyborze jest tak zwana *Relacja kapitana Altamirano*, a historia recepcji tego tekstu jest sama w sobie ciekawym przypadkiem. Otóż jej tekst został wykorzystany przez zakonnika ze zgromadzenia karmelitów bosych Antonio Vazqueza de Espinozę i umieszczony w kilku miejscach dzieła *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, którego całość nie została wydana drukiem po przedwczesnej śmierci autora. Całość dzieła została odnaleziona w manuskrypcie, który zachował się w Bibliotece Watykańskiej, przez amerykańskiego badacza Charlesa Upsona Clarka dopiero w latach czterdziestych XX wieku i wydana najpierw w wersji angielskiej, a później hiszpańskiej odpowiednio w latach 1942 i 1948. Później zostało w Hiszpanii wydane również dzieło Vazqueza de Espinozy, dopiero jednak Martínez Tolentino przed kilkunastu laty stwierdził, w sposób niebudzący wątpliwości, kto był w istocie autorem tej relacji i w jaki sposób trafiła ona do rąk Vazqueza de Espinozy.

W rzeczywistości tekst tej relacji został przez Pedro Antonio Galeasa, uczestnika wyprawy Ursúa-Aguirre, który należał do tych, którzy opuścili szeregi Aguirra na Margaricie. I choć rok później, w toku toczących się postępowań przeciwko uczestnikom buntu, został uwolniony od wszelkiej winy (podobnie jak dwaj inni autorzy relacji, Vázquez i Almesto), to jednak starał się on w ciągu dalszego życia nie eksponować tego wątku swojej biografii, zwłaszcza że z czasem uzyskał znaczną pozycję w założonym właśnie mieście Caracas i pełnił tam przez wiele lat kilka funkcji publicznych. Z piątki dzieci, jakie pozostawił, żadne też nie nosiło jego nazwiska Galeas, lecz jedynie nazwisko matki Mendoza. Spośród trzech synów, dwóch zostało duchownymi, a jeden z nich, Gabriel de Mendoza, stanowi – jak ustalił Martínez Tolentino – ogniwo łączące autora relacji z autorem dzieła, w którego obręb została ona włączona. Otóż właśnie Gabriel de Mendoza zdołał przekazać w 1615 roku Vazquezowi de Espinozie tekst relacji swego, nieżyjącego już wówczas od kilkunastu lat, ojca z prośbą, aby jeśli go wykorzysta w swoim dziele, był przedstawiony jako relacja sporządzona przez kapitana Altamirano²⁴.

²⁴ J. Martínez Tolentino, *Dos crónicas...*, s. 86–88.

Duża ilość miejsca poświęcona przeglądowi wszystkich relacji odnoszących się do wzmiankowanego epizodu historii Ameryki ma swoje uzasadnienie w samej ich liczbie i w reperkusjach, jakie ich odczytanie, zwykle z perspektywy kilku wieków, wywołuje. Dość powiedzieć, że o postaci Lope de Aguirre powstała w ciągu ostatnich stu lat bogata literatura i co więcej, paradoksalnie jest on trzecią – po Cortesie i Franciscu Pizarro – najczęściej przywoływaną w publikacjach postacią spośród konkwistadorów. Paradoks bierze się stąd, że efekty wyprawy, która ruszyła pod dowództwem Ursúí, a tym bardziej działania samego Aguirra, są zupełnie nieporównywalne z działaniami nie tylko zdobywców Meksyku i Peru, ale i wielu innych ważniejszych uczestników hiszpańskiej konkwisty. Z kolei część autorów piszących o postaci Lope de Aguirra pociąga w nim to, co raczej nietypowe, albo co jawi się – patrząc z późniejszej perspektywy – jako wręcz będące zapowiedzią nowych idei i sposobów oglądu społecznej rzeczywistości. Dość często – zwłaszcza w opinii autorów hispano-amerykańskich – rebelia Lope de Aguirre jawi się jako pierwszy akt procesu emancypacji Ameryki od Hiszpanii, a działania i teksty listów Aguirra – o czym jeszcze będzie dalej mowa – zostają wypromowane na zapowiedź późniejszych (o przeszło dwa stulecia) wydarzeń. W ramach takiej optyki niejednokrotnie podkreśla się okoliczność, iż niemal wszystkie relacje pochodzące od bezpośrednich uczestników wyprawy wywodzą się od osób, które zdezerterowały z szeregów Aguirra w ostatnim etapie, i że wobec tego sama postać Aguirra jest przedstawiana stroniczo przez tych, którzy, szukając usprawiedliwienia swojej własnej roli w wydarzeniach, tworzą odpowiedni – w stosunku do własnych interesów i obaw – obraz rzeczywistości.

Z kolei hiszpański badacz Emiliano Jos, który jeszcze w okresie międzywojennym opublikował bardzo znaczące dla poznania dziejów wyprawy Ursúa-Aguirre opracowanie, po niespełna ćwierćwieczu poczuł się zobligowany do napisania kolejnego studium, którego zawartość, niemal w całości, sprowadza się do polemiki z narosłymi wokół postaci Aguirra publikacjami, a prezentującymi nieuprawnione – zdaniem tego badacza – wnioski²⁵. Jednocześnie kolejne lata i dziesięciolecia przynosiły następne publikacje, a także teksty literackie czy nawet obrazy filmowe²⁶.

Objętość i charakter niniejszego artykułu nie pozwalają wprawdzie na dokonanie drobiazgowego zestawienia dwunastu wydanych drukiem relacji we wszystkich szczegółach snutej przez ich autorów narracji, ale możliwe jest

²⁵ Druga pozycja to E. Jos, *Ciencia y osadía sobre Lope de Aguirre El Peregrino con documentos ineditos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla 1950.

²⁶ Jeśli chodzi o ostatnią sprawę, to temat ten podjęło dwóch wielkich reżyserów – W. Herzog, tworząc w 1972 roku obraz *Aguirre, gniew boży* (*Aguirre – Zorn des Gottes*), oraz kilkanaście lat później C. Saura w filmie *El Dorado*.

wszakże odniesienie się do wybranych momentów i problemów ekspedycji Ursúa-Aguirre przez pryzmat tekstów owych relacji. Takim pierwszym wyróżnionym i charakterystycznym momentem będzie zawiązanie spisku przeciw dowódcy wyprawy, Pedro de Ursúi i zamordowanie go 1 stycznia 1561 roku. W tym przypadku sama sekwencja wydarzeń jest dość zgodnie podawana przez niemal wszystkie relacje, a występujące różnice dotyczą głównie ilości przytaczanych szczegółów (wyjątkami są tylko *Relacja Anonimowa*, gdzie cała sprawa jest skwitowana dosłownie jednym zdaniem, a także relacja Álvaro de Acuña oraz Pedro Alonso Galeasa („kapitana Altamirano”), którzy nie byli obecni w obozie, obaj bowiem znaleźli się w kilkudziesięcioosobowym oddziale pod wodzą Sancho Pizarro wysłanym nieco wcześniej na rekonesans po okolicy).

Różni autorzy wskazują, że już u schyłku grudnia 1560 roku zawiązało się sprzysiężenie części członków wyprawy skłonnych – wobec braku namacalnych efektów dotychczasowej eksploracji – porzucić dowódcę i na własną rękę powrócić do Peru. Ostatecznie jednak sprzysiężeni, pod wpływem Lope de Aguirre, zdecydowali się zabić Ursúa i zawładnąć całością sił ekspedycji, a dowódcą uczynić Fernando de Guzmána, w którym spiskowcy widzieli powolne narzędzie dla swych planów. Niektóre narracje wspominają o tym, że Ursúa ze swej strony nabrał podejrzeń co do lojalności części podwładnych, lecz jego decyzja – ukaranie podejrzanych koniecznością wiosłowania na brygantynie, na której pokładzie płynęła jego kochanka (Inés de Atienza) – wydała się im karą uwłaczającą ich godności i w efekcie jeszcze zaostrzyła wewnętrzne relacje (teksty Vazqueza i Alместo oraz Aguilara y Córdoby i Ortiguery). Podobnie te same narracje – z wyjątkiem wszakże opowiadania Aguilara y Córdoby – wspominają o epizodzie próby ostrzeżenia Ursúi przez murzyńskiego niewolnika, która na skutek niekorzystnego zbiegu okoliczności zakończyła się niepowodzeniem; ponadto motyw ten występuje – choć w postaci bardzo lakonicznej wzmianki – w relacji Custodio Hernandeza²⁷.

Sama scena śmierci Ursúi także przedstawiana jest bardzo podobnie (różnice dotyczą literalnego brzmienia wypowiedzianych słów i zupełnie drugorzędnych szczegółów) – miało to być w nocy (choć różnie szacowana jest godzina: ósma wieczorem według P. de Monguía, druga-trzecia w nocy według Alместo i Vazqueza lub około trzeciej w nocy według Ortiguery) – za sprawą kilkunastu najbardziej zdeterminowanych członków sprzysiężenia²⁸, którzy zakłuli przebywającego w swej kwaterze Ursúa, po czym zaczęli wznosić okrzyki, na których

²⁷ *Lope de Aguirre y la rebellion...*, s. 347.

²⁸ W pięciu relacjach (P. de Monguía, P. de Alместo, F. Vazqueza, J. Vargasa Zapaty oraz T. de Ortiguery) wymienia się 13 nazwisk uczestników zabójstwa Ursúi. G. de Zúñiga wymienia tylko siedem nazwisk tych, o których wiedział w momencie sporządzania swojej relacji, że już nie żyli, wspominając, że przy życiu są jeszcze sam Lope de Aguirre oraz „czterech lub pięciu innych”, natomiast w dwóch innych tekstach wymienia się tylko jednego z zabójców Alonsa de Montoya jako

odgłos przybyli inni, pozostający w zмовie z tamtymi członkowie wyprawy, tak że bardzo szybko sytuacja stała się dla niewtajemniczonych rozstrzygnięta i praktycznie nieodwracalna. Jedynie w relacji Alместo jej autor twierdzi, że był świadkiem tego zabójstwa, ponieważ przebywał właśnie u Ursúі, a nawet stanął w jego obronie z bronią w ręku, lecz widząc przebieg wypadków i wezwany do złożenia broni, uczynił to i zachował życie²⁹. O stanięciu w obronie Ursúі przez Alместo i zakończeniu w końcu oporu wobec przewagi przeciwników wspomina też Ortiguera³⁰. Autor, piszący po latach i korzystający tylko z opowiadań członków wyprawy, stwierdza dość stanowczo:

Miał czas i sposobność Pedro de Ursúa aby uniknąć śmierci samemu i innych, których [wówczas] zabito, ale nadmiar jego dobroci i zaufania nie pozwoliły na to. Wszyscy twierdzą, że gdyby ściał głowy czterech wiadomych osób, nie zginąłby jak zginął. W takich przypadkach dobrzy dowódcy nigdy nie powinni odkładać na później ukarania takich niegodziwości, lecz winni to robić bez zwłoki, korzystając z dobrych rad swych zaufanych i przyjaciół...³¹.

W tym miejscu Ortiguera, który na ogół w całej swej narracji bardzo wyraźnie przeciwstawia szlachetnego i dobrego Ursúę niegodziwemu i okrutnemu Aguirrowi, pośrednio jednak przyznaje, że Ursúa zaniedbał to, czego od stojącego na czele ekspedycji się wymaga.

Podobnie tylko nieznaczące szczegóły różnią opis zabicia przez spiskowców zastępcy Ursúі – Juana de Vargasa. Jedynie w relacji Vargasa Zapaty znajdujemy informację, że i jej autor był bliski śmierci jako idący wówczas w towarzystwie właśnie Juana de Vargasa³², a potwierdzeniem tego jest wzmianka w relacji Zuñigi, że „inny żołnierz nie zginął, ponieważ był dobrze leczony [z zadanych ran – A.T.]”³³. Guzmán został oczywiście obwołany nowym dowódcą, przy czym – jak wyraźnie stwierdza to w swej relacji Pedro de Monguía – działo się to pod przemożną presją (grożono wręcz karą śmierci tym, którzy przysięgi na wierność Guzmanowi nie złożą)³⁴. Jednocześnie autorzy poszczególnych relacji zgodnie twierdzą, że po zgładzeniu dowódcy wyprawy i jego zastępcy nie doszło już do innych aktów przemocy, ponieważ Guzmán na to nie zezwolił. Z kolei w trzech relacjach (P. de Monguía, J. Vargasa Zapaty oraz G. de Zuñigi) jest

tego, który szczególnie silną urazę czuł do Ursúі (*Relacja Anonimowa*) lub jako tego, kto wymierzył pierwszy cios (relacja C. Hernandez).

²⁹ E. Mampel González, N. Escandell Tur, *Lope de Aguirre...*, s. 215.

³⁰ Tamże, s. 72.

³¹ Tamże, s. 79.

³² *Lope de Aguirre y la rebelión...*, s. 282.

³³ Tamże, s. 117.

³⁴ Tamże, s. 86.

wzmianka o tym, że jeszcze tej samej nocy zabójcy Ursúi urządzili sobie ucztę z wykorzystaniem zapasów wina, które zgłodzony gubernator miał zmagazynowane, m.in. do celów liturgicznych).

Ciekawą kwestią jest reorientacja celów wyprawy. Z reguły autorzy poszczególnych narracji dają do zrozumienia, że od śmierci Ursúi członkowie sprzysiężenia z Lope de Aguirre na czele (Guzmán był wszak tylko figurantem) zamierzali powrócić do Peru z bardziej lub mniej wyraźną chęcią uzyskania korzyści, których dotychczas nie uzyskali, choć we własnej opinii na nie zasłużyli. Jednak zaledwie kilka godzin po zabiciu Ursúi i jego zastępcy, na zwołanej radzie deklarowano jeszcze chęć kontynuacji wyprawy, której dotychczasowe niepowodzenie miało być skutkiem braku wytrwałości dotychczasowego dowódcy (Ursúi). Przygotowano nawet odpowiedni dokument wykładający te racje, ale gdy przyszło do jego podpisania, uczynił to tylko Fernando de Guzmán oraz Lope de Aguirre, dodając do swego nazwiska określenie „zdrajca” (*el traidor*) i następnie krytykując sam ten akt jako dowód naiwności, iż uwolni podpisujących go od odpowiedzialności za zabicie gubernatora królewskiego (bo taki tytuł przysługiwał Ursúi). Po tych słowach nikt już nie podpisał rzeczzonego dokumentu. Epizod ten jest relacjonowany tylko w trzech narracjach – C. Hernandezza oraz bardzo bliskich sobie tekstach Vazqueza i Almesto³⁵.

Natomiast Pedro Alonso Galeas – czyli faktyczny autor *Relacji kapitana Altamirano* – bardzo syntetycznie, lecz znacząco zaznacza, że sprzysiężeni „kazali wypuścić Indianki, które przyprowadziliśmy, mówiąc, że [teraz] nie trzeba się już zajmować szukaniem [krain] Dorado i Omagua”³⁶. Trzeba tu wyjaśnić, że autor tej relacji był członkiem oddziału rekonesansowego Sancho Pizarro, który powrócił do obozu już po śmierci Ursúi, prowadząc kilka Indianek, od których miano uzyskać obiecujące – zdaniem narratora – informacje o pobliskich krainach. Rezygnacja z usług miejscowych informatorów była zatem jasnym sygnałem porzucenia pierwotnych, eksploratorsko-zdobywczych planów wyprawy.

Co ciekawe, w relacji G. de Zuñigi znajdujemy z kolei *passus*, który świadczyłby, że sam Ursúa zaczął wątpić w powodzenie przedsięwzięcia wobec niepewności i braku potwierdzenia informacji, z jakimi ruszał na wyprawę, w rezultacie czego był coraz bardziej zniechęcony, stając się bardzo obcesowy w kontaktach z podwładnymi, nie szukając z nikim bliższego kontaktu, a nawet niektórych znieważał słownie, „co nigdy nie przytrafiło mu się przed wyprawą w stosunku do nikogo, bowiem przeciwnie był [poprzednio] przez wszystkich lubiany i kochany, przez żołnierzy jak nikt inny, gdziekolwiek się zwrócił”³⁷.

³⁵ E. Mampel González, N. Escandell Tur, *Lope de Aguirre...*, s. 194, 219–220; *Lope de Aguirre y la rebellion...*, s. 189–190.

³⁶ J. Martínez Tolentino, *Dos crónicas...*, s. 99.

³⁷ *Lope de Aguirre y la rebelión...*, s. 115–116.

Z kolei Aguilar y Córdoba twierdzi³⁸, że gdy pojawiły się wątpliwości co do szans powodzenia wyprawy, Ursúa miał publicznie stanowczo wyrazić się, „aby nikt nawet nie myślał o przerwaniu podróży, ponieważ on oświadcza, że ci, którzy są teraz młodzieńcami, zestarzeją się, raczej szukając krainy Omagua lub zginą w tej podróży”³⁹. Wprawdzie tekst ten pochodzi od autora, który nie był naocznym świadkiem, uczestnikiem wyprawy i pisany był w dodatku z perspektywy kilkunastu lat, ale odpowiednie frazy znajdujemy także w relacjach Vazqueza i Alместo⁴⁰ oraz w tekście *Relacji Anonimowej* – w tym ostatnim przypadku narrator posługuje się frazą mówiącą, iż Ursúa zapowiedział: „Prędzej osiwieją, niż wydostaną się z tej rzeki [krainy]”, co wszystkim bardzo się nie spodobało”⁴¹.

Kolejny kluczowy punkt historii wyprawy to ostatnia dekada marca 1561 roku, gdy dokonały się dwa wydarzenia o charakterze formalnym i symbolicznym zarazem. Najpierw 23 marca dotychczasowy – wybrany po zabójstwie Ursúi – dowódca Fernando Guzmán został ogłoszony oficjalnie generałem i uznany za przyszłego władcę Peru, gdy wyprawa tam dotrze. Tekst tego dokumentu zachował się w całości i jest nieraz dołączany do zbiorów relacji lub opracowań dotyczących Lope de Aguirre. Czytamy tam m.in., że Guzmán jako dowódca pozwala każdemu z żołnierzy czynić to, co wydaje mu się stosowne, ci zaś ze swej strony – czyniąc użytek z tej wolności działania – wybierają Guzmána „księciem i panem, aby udał się do królestwa Peru i je zdobył, odbierając je tym, którzy obecnie nim rządzą”, po czym podpisujący dokument wyrażają nadzieję, że tam (tj. w Peru) zostaną odpowiednio wynagrodzeni za trudy poniesione w czasie podboju tego kraju⁴².

Takie plany stały się z kolei podstawą do ogłoszenia w drugim już dokumencie odrzucenia podległości królowi Hiszpanii i przysiężenia wierności Guzmanowi jako „księciu i naturalnemu władcy Peru”. W istocie były to dwa dokumenty, których wydanie dzieliło pięć lub sześć dni, o czym wszakże wspomina tylko autor *Relacji Anonimowej*⁴³. Pierwszy dokument został podpisany przez zdecydowaną większość członków wyprawy. W dodatku, jak wyjaśnia Custodio Hernández w tekście swego opowiadania – w tym przypadku nie ma powodów, aby uznać jego relację za stroniczną – drugi z dokumentów, w którym już wprost wypowiediano posłuszeństwo hiszpańskiemu monarsze i tytułowano Guzmána Księciem Peru, został przygotowany później na żądanie Aguirra, przy czym

³⁸ Cały tekst relacji Aguilara y Córdoba jest opublikowany w: E. Amezaga, *Yo, demonio Lope de Aguirre. Andanzas y naveganzas del fuerte caudillo de los invencibles marañones*, Ediciones Vascas, San Sebastián 1977.

³⁹ Tamże, s. 262.

⁴⁰ *Lope de Aguirre y la rebelión...*, s. 179; E. Mampel González, N. Escandell Tur, *Lope de Aguirre...*, s. 214.

⁴¹ *Lope de Aguirre y la rebelión...*, s. 326.

⁴² Tamże, s. 370.

⁴³ Tamże, s. 328.

wykorzystano listę z podpisami, które członkowie wyprawy złożyli – na czystej karcie – na dowód poparcia pierwszego z dokumentów⁴⁴. W istocie więc drugi z dokumentów okazał się rezultatem manipulacji ze strony Lope de Aguirre, który w ten sposób miał w garści ludzi, którzy – w istocie nieświadomie – podpisali dokument stawiający ich w roli buntowników przeciwko Koronie.

Nawet w przypadku pierwszego z dokumentów trudno mówić o wolnym od przymusu i całkowicie świadomym wyborze, co potwierdzają słowa autorów kilku relacji. W tekście Pedra de Monguía czytamy m.in.: „Jedni zrobili to całkiem dobrowolnie, inni zaś niechętnie, lecz nie mogli inaczej uczynić, by pozostać tam bezbronnymi, co byłoby rzeczą rozpaczliwą”⁴⁵. Podobnie mówi C. Hernández: „I zaczęli podpisywać, wszyscy kapitanowie i zwolennicy, a inni przeciw sobie, bo nie mogli nic innego zrobić i [w efekcie – A.T.] podpisali wszyscy”⁴⁶. Z kolei Zúñiga pisze, że Aguirre bacznie patrzył na reakcje podpisujących żołnierze, „przez co wszyscy nie pokazywali innego niż wesołe oblicze i pochwalali całą sprawę”⁴⁷.

Tylko w relacji Vargasa Zapaty znajdujemy bezpośredni dowód na to, że jednak zdarzały się wyjątki. Pisze on bowiem:

Oświadczyłem, że chcę wrócić do Hiszpanii i że nie porzucam służby mojemu władcy, królowi Hiszpanii, jak to zrobili inni, z wyjątkiem czterech czy pięciu krewnych i przyjaciół gubernatora Pedro de Ursú, którzy tak jak i ja, począwszy od tego dnia, znosiliśmy niezliczone cierpienia i każdego dnia spodziewaliśmy się śmierci i prawie wszystkich ich zabili⁴⁸.

Autor tych słów rzeczywiście dzięki szczęśliwemu dlań biegowi wypadków zachował życie. Potwierdzeniem powyżej przytoczonych słów Vargasa Zapaty jest wzmianka, jaką można znaleźć w jednej z wersji relacji Vazqueza, gdzie narrator mówi:

Zebrało się trzech żołnierzy, którzy oświadczyli jasno i otwarcie tyranom [tj. uczestnikom buntu], że nie chcą postępować za nimi przeciw Waszej Wysokości, z których jednym był Francisco Vázquez, drugim Juan de Cabañas, a trzecim Juan de Vargas Zapata i nie chcieli oni złożyć podpisów ani przysięgi. Niebawem rzeczeni tyrani i ich General [tj. Guzmán] powiedzieli tym trzem żołnierzom, że skoro nie chcą dalej wojować, nie potrzebna im broń i rozkazali, aby odtąd już jej nie nosili⁴⁹.

⁴⁴ Tamże, s. 355.

⁴⁵ Tamże, s. 89.

⁴⁶ Tamże, s. 352–353.

⁴⁷ Tamże, s. 125.

⁴⁸ Tamże, s. 285.

⁴⁹ E. Mampel González, N. Escandell Tur, *Lope de Aguirre...*, s. 222.

Ostatecznie, czy to pod presją, czy też z własnej woli podpisy złożyło 186 spośród 270 będących wówczas przy życiu członków ekspedycji⁵⁰. O tym, że jednak nie wszyscy złożyli swe podpisy, pośrednio świadczy jedno z ostatnich zdań narracji Vazqueza: „Tę relację sporządził bakałarz Francisco Vázquez, żołnierz rzezonego tyrana, jeden z tych, którzy nie chcieli uznać Fernanda de Guzmána za Księcia [Peru] i nie wyrzekli się królestwa Kastylii i nie porzucili swego króla i pana”⁵¹.

Zatrzymujemy się tu nad kwestią wolnego wyboru bądź jego braku, ponieważ ten akt Lope de Aguirra obrósł w nowszych czasach licznymi interpretacjami, które jednak trudno nie uznać za obciążone błędem prezentyzmu. Otóż porównawszy od wczesnych dekad XX stulecia, stosunkowo często przedstawia się ten dokument wygenerowany przez Aguirra pod koniec marca 1561 roku jako „[pierwszy] akt emancypacji Ameryki”⁵², zapowiedź stworzenia paralelnego, niezależnego od monarchii hiszpańskiej porządku społecznego w Nowym Świecie. Nie mogąc w tym miejscu przytaczać całej dyskusji toczony na ten temat od co najmniej stulecia, wypada wszakże zwrócić uwagę, że bardzo często obraz przeszłości jest naginany do aktualnych celów, idei i dążeń tych, którzy do przeszłości się odwołują, głównie po to, aby szukać w niej precedensów czy zapowiedzi tego, co sami uważają za istotne w chwili jak najbardziej współczesnej. Bardzo podobnie sprawa wygląda z tekstem listu, jaki Aguirre skierował do samego króla Filipa II w końcowym etapie ekspedycji, już na terytorium Wenezueli, a w którym to liście chce się niejednokrotnie widzieć odrzucenie wręcz całego hiszpańskiego systemu kolonialnego z wszystkimi jego funkcjonariuszami aż po szczebel najwyższy, czyli osobę samego monarchy (tekst tego listu zamieszczają w swych relacjach Zúñiga, Vázquez, Almesto oraz Aguilar y Córdoba).

Oczywiście różne mogą być powody, dla których te dokumenty, wytworzone w połowie XVI wieku i to w warunkach, jakby nie było, ekstremalnych, będą odczytywane na nowo przez osoby czy całe środowiska, które ujrzą w użytych sformułowaniach refleksy idei, które im samym są bliskie i drogie. Stąd próbuje się widzieć w osobie Lope de Aguirra wyraziciela zarówno wolnościowych tradycji baskijskich (był wszak stuprocentowym Baskiem), jak i prekursora niepodległości Hispanoameryki, rzecznika pokrzywdzonych, uciśnionych i wyzyskiwanych, a nawet prekursora idei wolnościowych i obywatelskich, które w pełni wyartykułuje dopiero Rewolucja Francuska. Jeżeli po zabójstwie Guzmána, Aguirre, według kroniki Ortiguery, miał nazwać się „Gniewem

⁵⁰ J. Martínez Tolentino, *Dos crónicas...*, s. 23.

⁵¹ *Lope de Aguirre y la rebelión...*, s. 277.

⁵² Nieraz przypomina się, że Simón Bolívar kazał opublikować tekst tego listu w 1821 roku, zaledwie trzy miesiące po decydującej o niepodległości Wenezueli bitwie pod Carabobo – por. M. Otero Silva, *Lope de Aguirre. Príncipe de la libertad*, Editorial Seixs Barral S.A., Barcelona 1980, s. 251–252.

bożym i księciem wolności Stałego Łądu i krain Chile”, co, jak wyjaśnia autor, obejmowało w istocie posiadłości hiszpańskie w Ameryce od Przesmyku Panamskiego po Cieśninę Magellana⁵³, to ostatecznie był to przydatny precedens dla niepodległościowców epoki Bolívara dwa i pół stulecia później.

Jeden z autorów współczesnego studium poświęconemu Lope de Aguirre wylicza nawet aż jedenaście kwestii ideowych, które mogą być odczytane z jego wypowiedzi, pism i działań. Jednocześnie stwierdza, że w zdecydowanej większości próby uczynienia z Aguirra bohatera ucieleśniającego konkretne, a w istocie współczesne idee nie dają się pogodzić z rzeczywistymi skutkami jego działań i wobec elementu przymusu, w jakiego warunkach działali członkowie wyprawy⁵⁴. Nawet w owym zuchwałym liście skierowanym do króla należy za centralną kwestię uznać manifestację uczuć zawodu i rozczarowania poddanych wobec niewdzięczności biurokracji kolonialnej, a bunt, jaki stąd bierze początek, można interpretować jako protest przeciw niewypełnieniu przez jedną ze stron postanowień umowy⁵⁵. Wszelako najbardziej syntetyczne wyjaśnienie całej kwestii można – moim zdaniem – znaleźć w pismach klasyka socjologii Stefana Czarnowskiego. Pisał on bowiem m.in.: „Skądinąd wszyscy, którzy mają powody do uskarżania się na istniejący porządek rzeczy, skłonni są widzieć nawet w przestępcach buntowników, bojowników ich spraw, mścicieli odwiecznych krzywd”⁵⁶.

Wracając zaś do analizowanych tekstów narracji, ostatnią już kwestią, na której poruszenie pozwalają ramy i charakter niniejszego artykułu, jest charakterystyka i znaczenie postaci Lope de Aguirre. Mamy tu bowiem jakby dwie warstwy tworzonych wizerunku. Pierwsza ma charakter opisowy i powtarza się w kilku relacjach, a dotyczy cech wyglądu fizycznego lub posiadanych dyspozycji – był niskiego wzrostu, o mizernej twarzy, choć o przejmującym spojrzeniu czarnych oczu, że chodząc, kulał, na skutek odniesionych wcześniej ran, a jednocześnie był bystry i przenikliwy, jak na człowieka nieuczonego, silny i nadzwyczaj wytrzymały fizycznie (mógł dźwigać wiele sztuk broni i długi czas funkcjonować bez snu) – w różnych konfiguracjach te charakterystyki powtarzają się w relacjach G. de Zúñigi, F. Vazqueza i P. de Almesto, L. Vaza i w *Relacji Anonimowej*.

Natomiast na drugą warstwę składają się określenia oraz informacje, które mają charakteryzować go jako jednostkę odpowiedzialną w istocie za losy całej wyprawy i albo głównego sprawcy, albo przynajmniej inicjatora i promotora wszystkich niegodziwości, intryg i zbrodni, jakie się w jej czasie wydarzyły.

⁵³ E. Mampel González, N. Escandell Tur, *Lope de Aguirre...*, s. 109.

⁵⁴ B. Matamoro, *Lope de Aguirre...*, s. 118.

⁵⁵ Tamże, s. 121.

⁵⁶ S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii*, w: *Dziela*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956, s. 16.

Dodajmy, że dwa z analizowanych tekstów, *Relacja Anonimowa* oraz zeznanie Álvara de Acuña, kończą się listą osób pozbawionych życia przez Aguirra bądź z jego rozkazu, a w relacjach Vazqueza, Almesto i Aguilara y Córdoba syntetycznie stwierdza, że od czasu zabójstwa Guzmána do swej kłęski – tj. w ciągu pięciu miesięcy i pięciu dni – Aguirre zabił ponad 70 mężczyzn (w tym trzech duchownych) oraz cztery kobiety⁵⁷. Z kolei G. Zúñiga włącza do swojej narracji balladę, w której wspomina ofiary, pisząc m.in.: „Nie było mężczyzny ni kobiety/ Kto nie byłby źle potraktowany/ Przez tego zabójcę okrutnego/ Aguirrem nazywanego”⁵⁸. Nawet w skądinąd bardzo zdawkowej relacji L. Vaza znajdujemy następującą frazę: „Gdybym miał wyliczyć wszystkie okrutne morderstwa tego niegodziwego człowieka jedno po drugim, byłoby to zbyt dla was odrażające”⁵⁹. Ten sam autor, będąc Portugalczykiem, wyraża też taką opinię o Aguirre: „Urodził się w Kraju Basków, krainie [położonej] blisko Francji, z czego wnoszę, że mógł być bardziej Francuzem niż Hiszpanem, bo w sercu Hiszpana nie może być tyle okrucieństwa, ile pokazał [w czynach] ten człowiek”⁶⁰.

Na ogół Lope de Aguirre jest nazywany przez autorów relacji tyranem (często z przymiotnikiem „okrutny” lub „przewrotny”). Trzeba jednak mieć na uwadze, że słowo *el tirano* w dawnej hiszpańszczyźnie nie tyle oznaczało okrutnika, ile uzurpatora, kogoś bezprawnie sprawującego władzę. Tyranem, ale także szalonym nazywa w swej relacji Aguirra Vázquez – „nie nazywano go innym imieniem, jak tylko Aguirre Szalony (*Aguirre el Loco*)”⁶¹, a powtarzają to za nim autorzy tych relacji, które wobec narracji Vazqueza były wtórne (Almesto oraz Aguilar y Córdoba). U wszystkich tych trzech autorów znajdujemy praktycznie jednobrzmiącą charakterystykę Aguirra, której podsumowaniem jest fraza: „Ostatecznie nie było takiej przywary [na świecie], która by nie znalazła się w jego osobie”⁶².

Zdarzają się jednak w charakterystyce Aguirra inne elementy, o których wspominają tylko autorzy pojedynczych narracji, co nie znaczy, że nie zasługują one na baczniejszą uwagę. G. de Zúñiga, autor skądinąd bardziej niż inni zwracający uwagę na niuanse wzajemnych relacji, animozji i knutych intryg, wskazuje na zadziwiający instynkt Aguirra, pozwalający mu z jednej strony na czas wykryć zagrożenie względem siebie i swojej pozycji, a z drugiej stworzyć psychozę strachu wśród pozostałych uczestników wyprawy: „I tak zabijał

⁵⁷ *Lope de Aguirre y la rebelión...*, s. 272; E. Mampel González, N. Escandell Tur, *Lope de Aguirre...*, s. 269; E. Amezaga, *Yo, demonio Lope de Aguirre...*, s. 340–341.

⁵⁸ *Lope de Aguirre y la rebelión...*, s. 148–149.

⁵⁹ J. Martínez Tolentino, *Dos crónicas...*, s. 53.

⁶⁰ Tamże, s. 52.

⁶¹ Tamże, s. 275.

⁶² Tamże, s. 275; E. Mampel González, N. Escandell Tur, *Lope de Aguirre...*, s. 271; E. Amezaga, *Yo, demonio Lope de Aguirre...*, s. 340–342.

wszystkich jednego po drugim, nie odważając się zabić wszystkich naraz, wobec których udawał dobrą wolę, aż znalazł stosowny moment, aby zabić ich wedle swego uznania i bez ryzyka”. Po czym stwierdza, że jakkolwiek było kilka prób zgładzenia Aguirra, to jednak zawsze okazywał się szybszy, dowiadywał się o wszystkim zawczasu, bo – „jakby był w zмовie z diabłem” – i wyprowadzał skuteczną kontrakcję. Ponadto dawał posłuch wszystkim pogłoskom i temu, co mówiono między ludźmi, tak że „choćby mu donosił najmniejszy rangą żołnierz na osobę najlepszą i najbardziej zaufaną, zaraz tego [ostatniego] zabijał bez wysłuchania go”⁶³.

Wreszcie zobaczymy, że jakkolwiek sam Lope de Aguirre niemal od razu po zamordowaniu Ursúí porzuca wszelkie plany eksploracyjno-zdobywcze, z jakimi ekspedycja ruszała, a w liście do króla pisze z głębokim przekonaniem:

Na trasie, którą przemierzyliśmy [rzeka – A.T.] ma więcej niż sześć tysięcy wysp. Bóg jeden wie jak wydobędziemy się z tego straszego rozlewiska. Bacz na to Królu i panie, aby nie zezwalać, aby jakokolwiek flotylla wyprawiała się na tę nieszczęsną rzekę, bo klnę się na to co najświętsze Królu i panie, że choćby przybyło sto tysięcy ludzi, żaden nie ujdzie (z życiem), bo wiadomość (o bogatych królestwach – A.T.) jest fałszywa...⁶⁴.

Mogłoby się wydawać, że jest to świadectwo całkowitej dyskredytacji mitu o El Dorado, zidentyfikowanego właśnie jako mit (rozumiany jako niewiarygodne świadectwo o fikcyjnej rzeczywistości). Jednak w swej relacji Pedro Alonso Galeas („kapitan Altamirano”) nie waha się stwierdzić, że sam szatan, „widząc, jak tyle dusz, nad którymi on panował i panuje w tych stronach, zostanie wyrwanych z jego mocy, zapanował nad sercem Aguirra, jak drugiego Judasza, czyniąc z niego swoje narzędzie, aby zabił Generała [tj. Ursúę]”⁶⁵. Oczywiście trzeba tu uwzględnić okoliczność, że autor tych słów był uczestnikiem rekoniesansu, który przyniósł, jak się wydawało, obiecujące wieści, ale i tak jest to znamieny dla epoki sposób interpretowania rzeczywistości, także w obliczu nieoczekiwanych zdarzeń i okoliczności.

Ostatecznie we wszystkich opowiedzianych przez autorów narracjach należy widzieć – zdaniem piszącego te słowa – nawarstwianie się i swoiste przerastanie jednych definicji i ram interakcji w inne, dające w rezultacie monstrualne nagromadzenie nadużyć, cierpień, namiętności i zbrodni. Rozczarowanie i zawód brakiem spodziewanych rezultatów przechodzi w chęć wyreklamowania dawniejszych zasług i uzyskania stosownych gratyfikacji poprzez powrót do punktu wyjścia wyprawy (Peru), co z kolei przechodzi w bunt przeciw Koronie

⁶³ *Lope de Aguirre y la rebelión...*, s. 124.

⁶⁴ Tamże, s. 78.

⁶⁵ J. Martínez Tolentino, *Dos crónicas...*, s. 98.

i administracji królewskiej, a w końcu w zbójcki rajd, którego część uczestników, z Lope de Aguirre na czele, uległa zupełnej radykalizacji, a pozostali zostali zastraszeni i zmajoryzowani przez tamtych. Prowadziło to, obiektywnie rzecz biorąc, do zakwestionowania obowiązujących wzorów kulturowych i działań subwersywnych wobec struktury społecznej. Autorzy relacji, jeśli byli uczestnikami wyprawy, granicy tej jednak nie przekroczyli, bo same teksty pisane ich ręką są wszak – co podkreśla się niemal powszechnie – próbą szukania usprawiedliwienia i/lub przebaczenia ze strony władz kolonialnych. Tym bardziej potępienie dla postaci i czynów Aguirra będzie przebiegać z kart relacji, których autorzy nie byli naocznymi świadkami, a pisząc z pewnego dystansu czasowego, byli skłonni jeszcze mocniej akcentować wątki moralizatorskie. Natomiast dopatrywanie się w tych wypadkach, powtórzmy to raz jeszcze, głębszego podłoża ideowego, będzie jednak zawsze tylko naginaniem rzeczywistości historycznej do całkiem aktualnych problemów, dylematów i planów tych, którzy takiej interpretacji dokonują.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Amezaga E., *Yo, demonio Lope de Aguirre. Andanzas y naveganzas del fuerte caudillo de los invencibles marañones*, Ediciones Vascas, San Sebastián 1977.
- Carrillo F., *Cronistas de las guerras civiles Asi como del levantamiento de Manco Inca y El de don Lope de Aguirre llamado „la Ira de Dios“*, Editorial Horizonte, Lima 1989.
- Díaz R., *Introducción*, w: *La aventura de Amazonas*, red. G. de Carvajal, P. de Almesto, A. de Rojas, Historia 16, Madrid 1986.
- Historia de la conquista y población de la Provincia de Venezuela*, red. J. Oviedo y Baños, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1992.
- Lope de Aguirre y la rebelión de los marañones*, red. B. Pastor, S. Callau, Clásicos Castalia, Madrid 2011.
- Mampel González E., Escandell Tur E., *Lope de Aguirre. Crónicas 1559–1561*, Editorial 7 ½ S.A., Barcelona 1981.
- Martínez Tolentino J., *Dos crónicas desconocidas de Lope de Aguirre*, Editorial Fundamentos, Madrid 2012.

Opracowania

- Arciniega R., *Dos rebeldes españoles en el Perú*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1946.
- Benavides de Rivero G., *Prólogo*, w: *Crónica del Perú. Cuarta Parte, vol. 2 – Guerra de Chupas*, red. P. de Cieza de León, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, Lima 1994.
- Czarnowski S., *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii*, w: *Dzieła*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956.
- Jos E., *Ciencia y osadía sobre Lope de Aguirre El Peregrino con documentos ineditos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla 1950.
- Kulas P., *Narracja jako przedmiot badań oraz kategoria teoretyczna w naukach społecznych*, „Kultura i Społeczeństwo” 2014, nr 4 (58), s. 111–130.
- Lacarta M., *Lope de Aguirre. El loco de Amazonas*, Alderabán Ediciones, Madrid 1998.
- Matamoro B., *Lope de Aguirre. La aventura de El Dorado*, Historia 16, Madrid 1986.

- Ossowski S., *O przeszłości*, w: *Dzieła*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1970, s. 22–29.
Otero Silva M., *Lope de Aguirre. Príncipe de la libertad*, Editorial Seixs Barral S.A., Barcelona 1980.
Ramos D., *El mito de El Dorado*, Colegio Universitario Ediciones Istmo, Madrid 1988.
Tijeras E., *Juan de Garay*, Historia 16, Madrid 1987.

SPIS TREŚCI (CONTENTS)

Zeszyty Naukowe KUL 67 (2024), nr 1 (265)

ARTYKUŁY (ARTICLES)

Księżda Profesora Jana Szymczyka narracja socjologiczna o wartościach

Professor Jan Szymczyk's Sociological Narrative on Values

Janusz Mariański 5–23

Narcyzm a autodeklaracja religijna i wartości.

Czy istnieją przesłanki empiryczne za powiązaniem tych aspektów?

Narcissism, Religious Self-Declaration and Values.

Is There Empirical Evidence to Link These Aspects?

Justyna Kurtyka-Chałas 25–42

Wobec dobra uroczystego. Religijność uczniów szkół białostockich

Facing the Ordained Good. Religiosity of Białystok School Students

Mariusz Zemło 43–60

Hierarchia kultury na tle nierówności ekonomicznych i kapitału społecznego

Stratification of Culture against Economic Inequalities and Social Capital

Henryk Domański 61–74



**„Pułapka Tukidydesa” 2.0 (komentarz socjologiczny
w spolaryzowanym społeczeństwie)**

The Thucydides Trap 2.0 (Sociological Commentary
in a Polarised Society)

Krzysztof Łęcki 75–103

Narracja jako kreacja rzeczywistości społecznej.

Przypadek Lope de Aguirre na tle historii wyprawy

Pedra de Ursú 1560–1561

Narrative as Creation of Social Reality. The Case of Lope de Aguirre
in the Context of the Expedition of Pedro de Ursúa 1560–1561

Andrzej Tarczyński 105–128