

ks. Waldemar Cisto

# **RELIGIE WOBEC PRZEMIAN SPOŁECZNO-MEDIALNYCH**



RELIGIE  
WOBEC PRZEMIAN  
SPOŁECZNO-MEDIALNYCH



KS. WALDEMAR CISŁO

**RELIGIE  
WOBEC PRZEMIAN  
SPOŁECZNO-MEDIALNYCH**



Warszawa 2023



© Copyright by Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej,  
Warszawa 2023

*Recenzenci*

ks. prof. ucz. dr hab. Grzegorz Chojnacki, Uniwersytet Szczeciński  
ks. prof. ucz. dr hab. Mateusz Rafał Potoczny, Uniwersytet Opolski

*Projekt okładki i łamanie*  
Grzegorz Sztandera

*Korekta*  
Iwona Tomczak



Ministerstwo  
Edukacji i Nauki

„Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr MEiN/2021/DP/333 z dnia 14.01.2022”.

Jakość badań naukowych objętych kampanią promocyjną „Nauka w Polsce” jest zgodna z wymaganiami na rzecz innowacyjności i kultury wiedzy w wymiarze teoretycznym, empirycznym i praktycznym prowadzonych w ramach Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

ISBN 978-83-8281-282-4

**Wydawnictwo Naukowe**  
**Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie**  
01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561 88 38; fax (22) 561 89 11  
e-mail: [wydawnictwo@uksw.edu.pl](mailto:wydawnictwo@uksw.edu.pl)  
[www.wydawnictwo.uksw.edu.pl](http://www.wydawnictwo.uksw.edu.pl)

# SPIS TREŚCI

WSTĘP .....	9
-------------	---

## ROZDZIAŁ I

### WOKÓŁ POJĘCIA *RELIGIO*

1. Założenia definicyjne .....	13
2. Od wczesnej do późnej nowoczesności. Kontekst społeczno-kulturowy ....	19
3. Sekularyzacja i desekularyzacja .....	24

## ROZDZIAŁ II

### SPOŁECZEŃSTWO INFORMACYJNE A GLOBALNA KULTURA PÓŻNEJ NOWOCZESNOŚCI

1. Społeczeństwo informacyjne. Szanse, zagrożenia, wyzwania .....	29
2. Kultura ciała a media .....	36
3. Kryzys komunikacji w dobie mass mediów i globalizacji .....	46
4. Rozczarowanie nowoczesnością a koncepcja ponowoczesności .....	58

## ROZDZIAŁ III

### PROCES UNIFORMIZACJI KULTURY A NOWE MEDIA

1. Internet – geneza i pojęcia kluczowe .....	69
2. Globalizacja a osłabienie państwa narodowego .....	76
3. Globalizacja a państwo narodowe .....	81
4. Wizja łączenia globalnego z lokalnym. Wartości podstawowe w dobie procesu globalizacji .....	84

## ROZDZIAŁ IV

**KOMUNIKACJA SPOŁECZNA  
W DOBIE SPOŁECZEŃSTWA MEDIALNEGO**

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Teoretyczne założenia komunikacji i interakcji społecznej ..... | 89  |
| 2. Teoria Jürgena Habermasa .....                                  | 100 |
| 3. Kultura w świecie interakcji i komunikacji społecznej .....     | 106 |

## ROZDZIAŁ V

**PRZEMIANY WARTOŚCI W ŚWIECIE MEDIÓW.  
PARADYGMAT SPOŁECZEŃSTWA KONSUMPCYJNEGO**

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Pojęcie i typologia konsumpcji .....                      | 115 |
| 2. Konsumpcjonizm XXI wieku .....                            | 121 |
| 3. Wizerunek współczesnej rodziny w reklamie medialnej ..... | 129 |

## ROZDZIAŁ VI

**PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI**

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Religijność .....   | 139 |
| 2. Kontekst społeczno-kulturowy przemian religijności<br>w społeczeństwie wiejskim ..... | 145 |
| 3. Kontekst społeczno-kulturowy przemian religijności inteligencji .....                 | 152 |

## ROZDZIAŁ VII

**PRZEJAWY DECENTRALIZACJI RELIGII**

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Przemiany w obszarze <i>sacrum</i> .....  | 157 |
| 2. Nowe ruchy religijne .....  | 161 |
| 2.1. Nowe ruchy religijne wywodzące się z orientalnych<br>tradycji religijnych ..... | 164 |
| 2.2. Nowe ruchy religijne wywodzące się z tradycji chrześcijańskiej ...              | 166 |
| 2.3. Nowe ruchy religijne wywodzące się z tradycji islamu .....                      | 168 |
| 3. Niewidzialna religia .....  | 169 |
| 4. Religia alternatywna – przewaga emocji .....                                      | 173 |

## ROZDZIAŁ VIII

**RELIGIA W RZECZYWISTOŚCI SPOŁECZNEJ**

1. Współczesne przemiany religijności .....	179
2. Indywidualizacja religijna jako wiodąca tendencja przemian w religijności .....	183
3. Aktualny stan badań nad religijnością .....	190
4. Odbiór społeczny nowych form religii .....	193
ZAKOŃCZENIE .....	197
BIBLIOGRAFIA .....	203





## WSTĘP

Niemal każdy przełom wieku jest czasem podsumowań i refleksji. Pod koniec wieku XX wiele pisano o stuleciu pełnym wojen, totalitaryzmów i pogardy dla człowieka, błyskawicznie rozwijającej się globalizacji gospodarczej, społeczno-politycznej oraz kulturowej. Te wszystkie zmiany miały także wpływ na życie Kościoła, religie i religijność. Religia jest bowiem nieodłącznym elementem życia społecznego. Jest powszechna i obecna w każdej kulturze, gdzie obok języka jest integralną, wartościową częścią dziedzictwa ludzkości. Obecnie coraz bardziej powszechnym zjawiskiem staje się indywidualizacja religii, która przybiera różne formy. Otwarcie granic, coraz bardziej popularna i powszechna turystyka stwarzają okazje do poznawania i zgłębiania innych religii, które nierzadko fascynują ludzi z europejskiego obszaru kulturowego. Taka sytuacja przyczynia się do faktu, że ludzie są coraz bardziej świadomi różnorodności religijnej i kulturowej. W związku z tym wraz z biegiem lat coraz więcej ludzi odchodzi od tradycyjnych religii w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania stawiane przez życie. Pokazuje to m.in. gwałtowny rozwój ruchów i wspólnot religijnych po Soborze Watykańskim II. Wielu Europejczyków w końcowych dekadach XX wieku i pierwszych dekadach nowego milenium potrzebowało i potrzebuje nie tyle wiary podtrzymywanej społeczną i kulturową tradycją, choć i ona jest godna szacunku, co wiary bardziej osobistej i dojrzałej, oświeconej i wypływającej z osobistego doświadczenia. Stawia to wymóg także przed teologią, która powinna być bardziej zorientowana na wiernych świeckich i tym samym na posoborowe ruchy odnowy w Kościele. Osoba świecka ma uwiarygodnić przesłania Ewangelii poprzez swoją obecność w życiu społecznym, w życiu małżeńskim i rodzinnym. Być może chodzi tu też i o to, by współczesny człowiek był bardziej przygotowany na wyzwania współczesności i umiał się odnajdywać zarówno w świeckich, jak religijnych obszarach swojego życia. Ich zagrożeniem jest bowiem wiele zachowań konsumenckich i supermarketyzacja, którym ulega obecnie coraz szersza sfera przeżyć religijnych i postaw moralnych współczesnego człowieka.

Niniejsza monografia naukowa pt. *Religie wobec przemian społeczno-medialnych* oscyluje wokół dwóch zasadniczych części składowych problemu naukowego, wyrażonego w pytaniu o miejsce religii – zwłaszcza chrześcijaństwa – w zmieniającym się świecie. Obserwujemy w nim szybkie przemiany wartości moralnych, kreowanych i podtrzymywanych przez religie. Obszarem zagadnień poruszanych w książce jest teologiczna i socjologiczna analiza przemian religijności i moralności w świecie współczesnym, ich oddziaływania na społeczeństwo, jak również próby zdiagnozowania wpływu zmiany społecznej na religijność i jej przejawy w kontekście społeczeństwa nowoczesnego i ponowoczesnego. Z tak ogólnie ujętego problemu badawczego wynika szczegółowa problematyka, stanowiąca główną treść poszczególnych rozdziałów. Głównym problemem badawczym jest zatem odpowiedź na pytanie: Jaka jest kondycja moralności i religijności w rzeczywistości ponowoczesnej? oraz jakie wyzwania w tym kontekście stoją przed Kościołem?

Zakres problematyki podejmowanej w monografii wyznacza analiza takich zagadnień, jak: społeczno-kulturowy, ekonomiczny oraz polityczny kontekst nowoczesności – ponowoczesności; geneza i kontekst tendencji sekularyzacyjnych w Europie; procesy indywidualizacji, liberalizacji, sekularyzacji na kanwie wspomnianej transformacji; funkcje religii w zmieniającej się rzeczywistości. Niniejsza monografia stanowi ważny punkt wyjścia dla rozważań nad przekształceniami, jakie w obszarze religijności następują wskutek procesów charakterystycznych dla nowoczesnych – ponowoczesnych społeczeństw. Nie bez znaczenia dla tych przemian i roli religii jest także aspekt polityczny, a konkretnie relacja państwa do religii czy też Kościoła. Powszechnie uważa się dzisiaj, iż władza polityczna powinna być oddzielona od władzy duchowej (Kościół od państwa). Nie powinno to jednak oznaczać oddzielenia religii od społeczeństwa, co stanowi współcześnie największe zagrożenie. Kościół opowiada się za rozdziałem tych dwóch porządków – „boskiego” i „cesarskiego” i przestrzega przed tworzeniem państwa wyznaniowego, w którym religia i polityka są ze sobą instytucjonalnie powiązane. Państwo świeckie powinno charakteryzować się rozdziałem tych dwóch sfer pod względem formalno-instytucjonalnym. W tego typu państwie żadna religia nie jest uznana jako religia oficjalna państwa. Przy czym w katolickiej nauce społecznej kładzie się nacisk na separację „życzliwą”, skoordynowaną. W tym modelu separacja nie ma charakteru radykalnego, tzn. dopuszcza ona działanie religii skierowane na zagadnienia porządku świeckiego. Występuje też jednak model separacji wrogiej, która nie tylko rozdziela się religię i politykę, ale próbuje całkowicie usunąć religię z życia państwowego i publicznego. Tutaj najczęściej przytacza

się francuski model państwa świeckiego. Niniejsza monografia *nolens volens* odwołuje się także do tego aspektu życia społecznego.

Punktem wyjścia analizy stało się zagadnienie przemian moralności w kontekście społeczeństwa nowoczesnego, ponowoczesnego. Współczesne zmiany oraz procesy globalizacyjne dokonujące się w życiu społecznym, gospodarczym, politycznym implikują również zmiany w systemach wartości społeczeństwa. Procesy modernizacji i rozwoju gospodarczego prowadzą do podważania autorytetu tradycyjnych instytucji, zwłaszcza religijnych, do pluralizacji światopoglądów, sekularyzacji i indywidualizacji wartości. Zgodnie z założeniem przyjętym przez niektórych współczesnych socjologów (Ulricha Becka, Anthony Giddensa, Zygmunta Baumana) żyjemy dziś w podobnym okresie przełomowym, jakim było przejście od społeczeństwa tradycyjnego do współczesnego. Zgodnie z ich teorią społeczeństwo współczesne wchodzi do drugiej fazy, nazywanej drugą, wtórną nowoczesnością, czy nowoczesnością refleksyjną. Indywidualizacja oznacza rosnące uznawanie autonomii jednostek, które dokonują samodzielnego wyboru wartości i norm postępowania kierując się własnym interesem i preferencjami, i jest związana z relatywizacją zasad moralnych i kryteriów odróżniania dobra od zła oraz liberalizacją stylów życia i zachowań, a także ze spadkiem rygoryzmu ocen moralnych i wzrostem permissywizmu (skłonności usprawiedliwiania wykroczeń przeciw normom). Towarzyszy temu instrumentalizacja, fragmentaryzacja i odrębność wartości i norm regulujących działania w różnych sferach życia prywatnego i publicznego (rodziny, pracy, religii, moralności, polityki), w których rozwijają się swoiste, odmienne logiki racjonalności działania.

W wyniku gwałtownych zmian społeczno-kulturowych znacznym przeobrażeniom ulega również religijność. W ponowoczesnych społeczeństwach obserwuje się tendencje świadczące o „odrodzeniu się” religijności, gdyż – jak mówi wielu socjologów – współczesny świat nie jest mniej religijny niż wcześniej, a więc nie jest do końca zsekularyzowany, pomimo znacznych alienacji ludzi wierzących z Kościołów. Europa bez wątplenia znajduje się obecnie w punkcie zwrotnym przemian religijnych, jakie dokonywały się w ostatnich latach.

Przez wiele dziesięcioleci mistrzem narracji w społeczno-naukowych badaniach religii był paradygmat sekularyzacji. Uczeni mocno podkreślali, że religia będzie odgrywać coraz bardziej marginalną rolę polityczną i społeczną we współczesnych społeczeństwach. A jednak globalne odrodzenie religii i jej upolitycznienie od lat osiemdziesiątych doprowadziły do nagłych transformacji poglądów. Obecnie toczą się gorące debaty, czy jesteśmy świadkami

sekularyzacji, czy raczej odrodzenia religii. Zdaniem wielu autorów jesteśmy świadkami zarówno sekularyzacji, jak i odrodzenia religii i powinniśmy je analizować nie jako sprzeczności, ale jako powiązane ze sobą procesy. Powinno się więc ponownie przyjrzeć dwom podstawowym pojęciom: religii i sekularyzacji na kanwie empirycznych doświadczeń świata współczesnego.

Proces desekularyzacji prowadzi nie tylko do znacznych zmian w obrębie Kościoła i jego instytucji. Charakteryzuje się on bowiem przejściem od religijności kościelnej do religijności odinstytucjonalizowanej i religijności pozakościelnej. Religijność kościelna w Europie staje się obecnie sprawą mniejszości. Jest ona postrzegana jako jedna spośród wielu ofert.

Niniejsza praca jest wynikiem długiego procesu poszukiwań, analiz i refleksji. Praca składa się z ośmiu rozdziałów. Pierwszy ma charakter wprowadzający. Kolejne cztery starają się zdiagnozować współczesną sytuację w relacjach pomiędzy religią, etyką i mediami oraz opisać ścieranie się teocentrycznej i antropocentrycznej wizji świata. Kolejne trzy rozdziały (VI–VIII) charakteryzują zjawisko detradycjonalizacji religijności w kontekście socjologicznego paradygmatu desekularyzacji, wypuklając zwłaszcza problematykę indywidualizacji religii. Wydaje się bowiem, iż jest to zjawisko bardzo istotne w życiu współczesnych społeczeństw.

Jak wynika z przebiegu pracy badawczej, w niniejszym studium zastosowano podstawowe metody pracy naukowo-badawczej, a mianowicie metodę analizy i krytyki piśmiennictwa, metodę analizy historycznej i funkcjonalnej oraz metodę opisową. Unikano z reguły metody porównawczej, poszerzającej pole analizy, gdyż pociągnęłoby to za sobą konieczność zastosowania odmiennych metod i kryteriów doboru źródeł.

Podstawową bazę źródłową monografii stanowią publikacje naukowe z zakresu socjologii religii, a także materiały źródłowe dotyczące nowych ruchów religijnych.

## WOKÓŁ POJĘCIA *RELIGIO*

Polska jest krajem o bardzo ciekawej i barwnej historii. W historii Rzeczypospolitej miało miejsce kilka przełomowych momentów, które zmieniły jej bieg. Jednym z takich momentów był niewątpliwie rok 1989, w którym to Polska odzyskała całkowitą niepodległość, nie narażając przy tym życia i zdrowia członków społeczeństwa. Obecnie Polska jest krajem, w którym panuje demokracja, a wszelkie decyzje podejmowane są większością głosów. Wolność słowa i wyznania, niegdyś tak wymarzone, stały się w chwili obecnej sprawą oczywistą i niepodważalną. Polska podobnie jak i inne kraje powoli poddaje się ogólnoswiatowym procesom, które są nieodłącznym elementem towarzyszącym każdemu społeczeństwu. Z rozwojem społecznym jak i gospodarczym wiążą się zmiany postaw całego społeczeństwa. Poniższy rozdział przybliży charakterystykę pojęć niezbędnych do zgłębiania problemów z zakresu socjologii religii, przedstawia kontekst społeczno-kulturowy religii w współczesnych czasach oraz charakteryzuje zjawiska sekularyzacji czy przeciwnej jej desekularyzacji.

### 1. Założenia definicyjne

Punktem wyjścia dla rozważań powinno stać się scharakteryzowanie i zdefiniowanie religii. Jest to zadanie bardzo trudne, ponieważ istnieje bardzo wiele definicji tego terminu. Jednym z najbardziej znanych i przewyżających wszelkie trudności jest określenie Emila Durkheima, który wyróżnia dwie sfery: świecką i świętą. „Rzeczy święte to rzeczy chronione i izolowane przez zakazy; rzeczy świeckie to rzeczy, do których te zakazy się stosują i które nie powinny się stykać z rzeczami świętymi. Wierzenia religijne to wyobrażenia wyrażające naturę rzeczy świętych oraz bądź ich wzajemne

stosunki, bądź stosunki z rzeczami świeckimi. I wreszcie obrzędy to reguły postępowania, określające właściwe postępowanie człowieka w stosunku do rzeczy świętych. Gdy pewna liczba rzeczy świętych pozostaje ze sobą w relacji zgodności i zależności, tworząc pewnego rodzaju systemową jedność, która nie należy jednak do żadnego innego systemu tego rodzaju, wówczas zespół wierzeń i odpowiadających im obrzędów tworzy religię<sup>1</sup>. Ujmując w skrócie definicję Durkheima, religia to wszystko to, co wiąże się ze sferą *sacrum*. Joachim Wach bardzo podobnie zdefiniował religię określając ją jako doświadczenie *sacrum*.

Liczne definicje religii możemy podzielić na dwa rodzaje. Definicje przedmiotowe ujmują religię uwzględniając przedmiot czci religijnej i wiary. Za ich pomocą możemy odróżnić zjawisko religijne od innych zjawisk kultury, jednak posługują się terminami współczesnej kultury, co rodzi wątpliwości, czy można jest stosować w odniesieniu np. do kultur pierwotnych. Definicje funkcjonalne ujmują religię ze względu na pełnione przez nią funkcje. Są otwarte na wszelkie zjawiska, jednak w sposób niejasny odgraniczają to, co religijne od tego, co kulturowe<sup>2</sup>. Słownikowa definicja religii określa ją jako „usystematyzowany zespół przekonań, wierzeń i praktyk dotyczących ponadnaturalnej rzeczywistości oraz jej wpływu na świat, ludzkość człowieka i jego społeczne zorganizowanie”<sup>3</sup>.

Peter Berger religię uznał za formę legitymizacji ludzkiej codzienności w światopoglądzie religijnym. Porządek kosmiczny jest porządkiem świętym, a w społeczeństwie tradycyjnym, w którym religia jest daną każdemu rzeczywistością, ludzkie zasady i kosmos są tożsame. Religia w taki społeczeństwie jest czymś, dzięki czemu to, co kosmiczne nabiera ludzkiego sensu<sup>4</sup>.

Władysław Piwowarski religię definiuje jako system wierzeń oraz wartości i związanych z nimi wartości oraz czynności, które są podzielane przez daną grupę ludzi. Robert Robertson za religię uznaje zbiór wierzeń i symboli, które nawiązują do rozróżnienia rzeczywistości doświadczalnej i emocjonalnej, przy jednoczesnym założeniu, iż sprawy rzeczywistości empirycznej są podporządkowane rzeczywistości nieempirycznej<sup>5</sup>. Według Talcotta Parsonsa religia to zespół wierzeń, praktyk i instytucji, które ludzie wytworzyli w różnych społe-

<sup>1</sup> E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990, s. 35.

<sup>2</sup> *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 2000, s. 289–290.

<sup>3</sup> K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 2001, s. 176.

<sup>4</sup> *Encyklopedia socjologii*, s. 288.

<sup>5</sup> M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004, s. 67.

czeństwach, po to, aby zrozumieć otaczający świat. Definiowana w ten sposób religia powinna posiadać zintegrowany system wierzeń, który odnosi się do nadprzyrodzoności. Clifford Geertz religię ujął jako wyidealizowany system postrzegania rzeczy ostatecznych, który jest pomocny zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych. Na subiektywną funkcję religii zwraca uwagę Robert Bellah, według którego religia, oprócz funkcji integrującej zespalającą jednostkę z środowiskiem, wyznacza również obszary osobowej tożsamości i umożliwia jednostce samoidentyfikację w kategoriach wiary. Thomas Luckmann twierdzi natomiast, że religia dostarcza człowiekowi ostatecznych znaczeń w takim samym stopniu, w jakim dostarczają ich również inne wartości.

Polska jawi się jako kraj, w którym większość społeczeństwa to ludzie wyznający wiarę katolicką. Pielęgnują i wyznają kult wobec jednego Boga<sup>6</sup>. Czym właściwie jest kult i w jaki sposób się przejawia? Termin ten możemy rozpatrywać w sposób wielowymiarowy. Za Edwardem Ciupakiem termin kultu można określić jako specyficzny rodzaj praktyk religijnych, ujawniających się m.in. w czczeniu i pielęgnowaniu obrazów religijnych, jako zachowanie jednostek bądź grup religijnych, jak również jako postawę ludzi wobec przedmiotów niereligijnych<sup>7</sup>. Współcześni teoretycy wskazują na trzy aspekty znaczeniowe tego terminu: teologiczny, psychologiczny i socjologiczny. W samej socjologii termin „kult” definiowany jest w zależności od kierunku i zakresu badań<sup>8</sup>.

Definiując religię należy odnieść się również do zjawiska religijności. Pojęcie to, często używane w socjologii religii, oznacza subiektywną stronę religii. W Polsce na gruncie teorii Piwowarskiego przyjmuje się konkretne parametry religijności, takie jak: globalny stosunek do wiary, wiedzę religijną, ideologię religijną, praktyki religijne, wspólnotę religijną czy w końcu moralność religijną<sup>9</sup>. Socjologia religii, która zajmuje się badaniem związków pomiędzy społeczeństwem a różnym sferami jego funkcjonowania, bardzo często podejmuje w badaniach kwestię religijności<sup>10</sup>.

Potoczna opinia i wiedza „zwykłych” ludzi niejednokrotnie doprowadza do sytuacji utożsamiania kultu z sektą. Takie przekonanie należy sprostować: „kult to grupa religijna o bardziej elastycznej strukturze, aniżeli sekta. Nie

---

<sup>6</sup> A. Mazur, *Turystryka religijno-pielgrzymkowa. Pielgrzymowanie w dziejach człowieka*, „Zeszyty Dydaktyczno-Naukowe WSHGiT”, 2007, z. 2, s. 79–80.

<sup>7</sup> E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce*, Warszawa 1973, s. 58–59, za: Libiszowska-Żółtkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 207.

<sup>8</sup> Libiszowska-Żółtkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 208.

<sup>9</sup> *Encyklopedia socjologii*, s. 294.

<sup>10</sup> Olechnicki, Załęcki, *Słownik socjologiczny*, s. 176.



charakteryzuje się aż tak daleko idącą izolacją od środowiska zewnętrznego<sup>11</sup>. Istotna jest również różnica między kultem a wyznaniem. Howard Becker charakteryzuje wyznanie jako sektę, która ostygła z grupy czynnego sprzeciwu i stała się instytucją, tak jak chrześcijaństwo, które początkowo było sektą żydowską, a z czasem spoważniało i zinstytucjonalizowało się. Wyznania i Kościoły współistnieją na jednej płaszczyźnie, a niekiedy nawet współpracują. Kulty są natomiast zorientowane na bardziej indywidualne doświadczenia i skupiają jednostki, które myślą podobnie. Ludzie skupieni wobec jednego obiektu kultu najczęściej nie tworzą żadnych struktur czy organizacji<sup>12</sup>.

Wyznanie możemy umieścić na swoistego rodzaju osi pomiędzy Kościołem a sektą. Większość funkcjonujących obecnie wyznań mieści się w tym zakresie; pod jednym względem są bardziej sektą, a pod innym bardziej kościołem<sup>13</sup>. Wyznanie, które przybiera taką formę, należy określić mianem denominacji. Jest to pojęcie, którego używa się nader rzadko. Po raz pierwszy termin ten został użyty przez Reinholda Niebuhr, który próbował określić miejsce sekt w strukturze społecznej. Sekta, aby móc funkcjonować w systemie społecznym musi zaakceptować jego wartości i normy, jednak poprzez taką akceptację zatracą swoje atrybuty jako sekty, nabierając powoli cech stabilnej grupy – taką właśnie organizację Reinhold Niebuhr określił mianem „denominacji”<sup>14</sup>.

Denominacja to grupa wyznaniowa, która obejmuje pewien obszar. Władza takiej organizacji jest wybierana poprzez demokratyczne wybory, według zasad obowiązujących wewnątrz organizacji. Przynależność jest naturalna, gdyż wynika z urodzenia się w rodzinie, której członkowie przynależą do danej denominacji. Zasady mają charakter formalny, jednak nie istnieją kary wydalenia z grupy, za niedostosowanie się do nich. „Denominacja akceptuje i przyjmuje wartości kultowe i moralne obowiązujące w danym systemie świeckim, unika konfliktów z prawem i aparatem władzy państwowej. Rytuał jest sformalizowany, przywódcy są profesjonalnie przygotowani do pełnienia funkcji kapłańskiej, aktywna działalność świeckich członków jest ograniczona”<sup>15</sup>. Zjawisko denominacji jest najbardziej rozpowszechnione i popularne w Stanach Zjednoczonych oraz w krajach, gdzie wachlarz wyznań jest urozmaicony i brakuje religii, która dominowałaby wśród wyznawców.

<sup>11</sup> Tamże, s. 105.

<sup>12</sup> Tamże, s. 108.

<sup>13</sup> *Encyklopedia socjologii*, s. 289–290.

<sup>14</sup> Libiszowska-Żółtkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 209.

<sup>15</sup> Tamże, s. 75.

Konieczne staje się również wyjaśnienie terminu „nowych ruchów religijnych”. Termin ten używany jest do określenia „wewnętrznie zróżnicowanego zespołu organizacji, z których większość pojawiła się w dzisiejszej postaci w drugiej połowie XX wieku, i które oferują zwykle pewien rodzaj odpowiedzi na fundamentalne pytania natury religijnej, duchowej i filozoficznej”<sup>16</sup>. Prób zdefiniowania tego pojęcia jest bardzo wiele, nie wszystkie definicje są jednak ze sobą zbieżne. To, czy dana grupa zostanie określona jako nowy ruch religijny, zależy od wielu czynników. Nowe ruchy religijne to najczęściej określenie wobec ruchów o stosunkowo krótkim czasie działania, niskim poziomie instytucjonalizacji oraz nowoczesnym podejściu do tradycyjnych religii. Prawie każdą z istniejących grup religijnych w początkowej fazie można było określić jako nowy ruch religijny. Niektóre z ruchów sprzeciwiają się określaniu ich jako „nowe”, upatrując swoje pochodzenie w religii tradycyjnej<sup>17</sup>.

W powszechnym przekonaniu istnieje wiele mitów i stereotypów odnośnie do ruchów religijnych i ich członków. Grupy te często obwinia się o kontrolę umysłów, chciwość, oszustwa, seksualne perwersje, molestowanie, nakłanianie do morderstw i samobójstw, a także o handel narkotykami czy bronią. Wiele z ruchów ponosi odpowiedzialność za wymienione czyny, jednak większość z nich nie ma z tym nic wspólnego. Posądzanie osób należących do nowych ruchów religijnych o niegodziwe czyny przysłania widok chęci prowadzenia przez nie życia bardziej moralnego i uduchowionego<sup>18</sup>. Pomijając potoczne opinie, należy wskazać cechy charakterystyczne dla nowych ruchów religijnych: „nowy paradygmat kulturowy, poziom zaangażowania znacznie różniący się od tego, z którym spotykamy się w tradycyjnym Kościele; charyzmatyczne przywództwo; wyznawcy w przeważającej części młodzi, dobrze wykształceni, pochodzący z klasy średniej; umiejętność przyciągania uwagi społecznej; międzynarodowy zasięg; czas aktywności nie dłuższy niż 15 lat”<sup>19</sup>.

Nowo powstała organizacja skupia głównie osoby, które dobrowolnie do niej przystąpiły, z rzadka są to osoby dziedziczące wiarę po rodzicach. Nowe ruchy religijne, w których szeregach są osoby „nowe”, odznaczają się większą gorliwością. Prawda głoszona przez takie grupy jest zazwyczaj bardzo prosto wyłożona, dzięki czemu ludzie, którzy do niej przynależą, otrzymują prostą odpowiedź na złożone pytania dnia codziennego. Powstanie nowego ruchu

<sup>16</sup> E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 2001, s. 51.

<sup>17</sup> Tamże, s. 225.

<sup>18</sup> Tamże, s. 53.

<sup>19</sup> *The Social Impastty of New Religion Movements*, red. B.R Wilson, New York 1981, za: Barker, *Nowe ruchy religijne*, s. 53.

religijnego to najczęściej twór stworzony przez założyciela-twórcę, „któremu przyznaje się szczególną moc lub wiedzę, i któremu wyznawcy zobowiązani są dotrzymywać bezwzględnej wiary i posłuszeństwa”. Przywódcą najczęściej jest osoba charyzmatyczna, której nic ani nikt nie ogranicza. Nie wszystkie ruchy posiadają takich przywódców, z kolei też nie wszyscy przywódcy wykorzystują swój autorytet do niemoralnych celów.

W potocznym ujęciu często wymiennie do nowych ruchów religijnych używa się terminu sekta, który oznacza grupę religijną oderwaną od któregoś z wielkich Kościołów. Do celów analizy socjologowie najczęściej posługują się bardzo szeroką definicją sekty. Do najbardziej znamienitych cech sekty zalicza się przeświadczenie członków o ich wyjątkowości, izolację od świata zewnętrznego, całkowite podporządkowanie się przywódcom oraz fanatyczne wyznawanie prawd i zamknięcie się na jakikolwiek dialog z osobami spoza sekty<sup>20</sup>.

Wielu socjologów uznało pojęcie sekty za bardzo złożone i próbowało stworzyć własną definicję. Max Weber i Ernst Troeltsch sektą określili społeczność opierającą się na dobrowolnej umowie, której członkowie włączani są do niej automatycznie poprzez urodzenie w danej rodzinie, która wyznaje daną religię. Według tych socjologów sekty nie są skutkiem reformy czy buntu, ale powstały niezależnie od większości Kościołów<sup>21</sup>. Inny badacz, Bryan Wilson, twierdził, że sekta jest ruchem protestu religijnego. E. Faris uważała, jest to wysiłek społeczeństwa zmierzający do zintegrowania się, natomiast Joachim Wach zaznaczał, że typ sekty określają postawy, a nie doktryny socjologiczne<sup>22</sup>.

Definicja *stricte* socjologiczna określa sektę jako grupę społeczną charakteryzującą się ostrym odizolowaniem od otoczenia, co wynika z własnego odrębnego systemu wartości takiej grupy. Cechuje ją bardzo silna więź między członkami, a także wymóg bezwzględnej lojalności i posłuszeństwa. Werner Stark, współczesny socjolog, twierdzi, że większość sekt powstaje na skutek niezadowolenia z ekonomiczno-społecznych warunków życiowych. Sekty powstają również jako przejaw niezadowolenia z odseparowania instytucji publicznych od religii<sup>23</sup>.

Istotne staje się również rozgraniczenie definicyjne sekty i Kościoła. Kościół to rozbudowana, stabilna i zinstytucjonalizowana instytucja z systemem urzędów, w której wierni się rodzą i dziedziczą wiarę po rodzicach. Sekta

<sup>20</sup> A. Zwoliński, *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków 2009, s. 455.

<sup>21</sup> D.M. Ugrinowicz, *Wstęp do religioznawstwa teoretycznego*, Warszawa 1977, za: A. Zwoliński, *Anatomia sekty*, Radom 2004, s. 15.

<sup>22</sup> J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, za: Zwoliński, *Anatomia sekty*, s. 15.

<sup>23</sup> Tamże, s. 38–43.

natomiast najczęściej jest reakcją na to, co dzieje się z Kościołem. Jest to mała dobrze zorganizowana grupa wiernych, bez silnie rozbudowanej struktury organizacyjnej, do której wierni przystępują świadomie. Pojęcie „kościół” od lat związane jest z tradycją chrześcijańską, i użycie tego terminu wobec innych grup wyznaniowych nazwanych przez Wacha „formacjami kościelnymi” budzi ogromy sprzeciw dużej części teologów<sup>24</sup>.

Dla dalszych rozważań istotne staje się również wyjaśnienie pojęć zjawiska sekularyzacji i desekularyzacji. Sekularyzacja według Anthony’ego Giddensa jest to proces, w wyniku którego religia traci swój wpływ na różne dziedziny życia społecznego. Przejawia się ona w trzech wymiarach: zmniejszeniu się liczby członków Kościoła, zmniejszeniu się wpływu organizacji religijnych na życie społeczne oraz zmniejszaniu się istotności przekonań i wierzeń religijnych<sup>25</sup>. Desekularyzacja całkowicie zmienia miejsce religii we współczesnym świecie. Zjawiska te bardziej szczegółowo i dokładnie zostaną omówione w dalszej części pracy.

## 2. Od wczesnej do późnej nowoczesności. Kontekst społeczno-kulturowy

Współczesne czasy naznaczają społeczeństwa pewną introwersją. Taka zmiana sprzyja powstawaniu nowych grup religijnych czy parareligijnych<sup>26</sup>. Pojawienie się takich nowych ruchów wywołało wiele konsekwencji społecznych. Do lat siedemdziesiątych XX w. takie zmiany dotyczyły głównie Kościoła, jednak z nadejściem drugiej fali tego zjawiska jego zasięg zmian rozszerzył się na społeczeństwo<sup>27</sup>.

Społeczeństwo tradycyjne charakteryzowało się homogenicznością zarówno pod względem światopoglądowym, jak i wyznaniowym, a religia odgrywała bardzo istotną rolę w codziennym życiu jednostki jak i całego społeczeństwa. Społeczeństwo nowoczesne to twór zróżnicowany pod każdym względem. Coraz bardziej utrwala i pogłębia się pluralizm społeczno-kulturowy, w którym to społeczeństwa stają się społeczeństwem

---

<sup>24</sup> M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin 2001, s. 59–63.

<sup>25</sup> J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Kraków 2006, s. 28.

<sup>26</sup> T. Bąk, *Typologia współczesnych subkultur młodzieżowych*, w: *Społeczeństwo polskie w procesie zmian*, Warszawa 2008, s. 108–109.

<sup>27</sup> J. Verntee, *Sekty*, Warszawa 2000, s. 7–10.

radikalnego wyboru. „Nowoczesna jednostka” przez całe swoje życie staje przed koniecznością wyboru. Pluralizacja poglądów wśród społeczeństwa pociąga za sobą szereg zmian i konsekwencji dotyczących ludzi, którzy mogą a niekiedy muszą wybierać spośród różnych ofert, które daje im życie. Taki przymus wyboru dotyczy również sfery religii. Obecnie nie wyrasta się już w określonej tradycji, która ma swą ugruntowaną pozycję, ale przez całe życie trzeba wybierać wśród różnych preferencji. W społeczeństwie nowoczesnym jednostka dostaje szeroką gamę różnych ofert do wyboru, by znaleźć coś, co najbardziej odpowiada jej życzeniom i potrzebom osobistym, a jakiego wyboru nie dawało społeczeństwo tradycyjne<sup>28</sup>.

Wiele ujęć nowoczesności w swojej genezie pomija kwestię religii, bądź bardzo ją ogranicza. Tymczasem możliwości społecznego wyrazu religii w społeczeństwie nowoczesnym jest bardzo wiele. J. Casanova twierdził, iż jedną z najważniejszych form obecności religii jest jej przejawianie się na poziomie społeczeństwa obywatelskiego, które jest charakterystyczne dla czasów współczesnych. Niewątpliwie można przyjąć, że religia również w czasach współczesnych jest ważnym zasobem kultury i struktury społecznej, z której czerpią jednostki i grupy społeczne. Religia obecnie dostarcza bodźców jak i motywacji do praktycznych zajęć codziennych, ale w dalszym ciągu jest centralnym elementem kodeksu moralnego jednostek i czynnikiem zmiany społecznej.

Nowoczesność to wiara w rozum, technikę, sprawne państwo, kreśląca same pozytywne wizje przyszłości, jednak dosyć szybko okazało się, że nowoczesność skutkuje dwubiegunowo, zarówno z korzyścią, jak i szkodliwie. Najbardziej znana negacja nowoczesności została dokonana przez Karola Marksa, który twierdził, iż niesie ona ze sobą wyobcowanie niemalże we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Emil Durkheim nowoczesność postrzegał jako czas anomii, Ferdynand Tönnies natomiast upatrywał w niej przyczynę upadku „wspólnoty”<sup>29</sup>.

Nowoczesność według Anthony’ego Giddensa to kategoria, która odnosi się do instytucji i wzorów zachowań, a jej początki sięgają europejskiego feudalizmu. Nowoczesność tworzy pewne charakterystyczne formy uspołecznienia, z których najbardziej doniosłą jest państwo narodowe<sup>30</sup>. „Brzmi to

<sup>28</sup> J. Mariański, *Pluralizm religijny w nowoczesnym społeczeństwie*, w: *Sekty jako wyzwanie społeczne i religijne*, red. W. Nowak, S. Ropiak, Olsztyn 2005, s. 48–50.

<sup>29</sup> P. Szotompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2007, s. 82–89.

<sup>30</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2001, s. 22.

dość banalnie, dopóki nie uświadomimy sobie, że «społeczeństwo» stanowi podstawowy przedmiot socjologicznego poznania i temu «społeczeństwu», przynajmniej w odniesieniu do okresu nowoczesności, odpowiada właśnie państwo narodowe – chociaż równoważność ta rzadko jest ujawniana na poziomie teorii, pozostając z reguły założeniem ukrytym<sup>31</sup>. Nowoczesność jest porządkiem posttradycyjnym, w którym przekształcenie czasu i przestrzeni oderwało życie jednostek od gotowych wzorców i ustalonych praktyk. Nowoczesność opiera się na trzech głównych czynnikach: rozdzieleniu czasu i przestrzeni, mechanizmach wykorzeniających, w skład których wchodzi środki symboliczne, oraz refleksyjności instytucjonalnej, w której to twierdzenia czysto naukowe miały przewyciężyć tradycyjne dogmaty oparte na religii<sup>32</sup>.

Analizując zmiany, jakie przyniosła nowoczesność, warto zastanowić się nad zjawiskiem płynnej nowoczesności, która to po raz pierwszy została zdefiniowana przez Zygmunta Baumana. Socjolog ten scharakteryzował płynną nowoczesność jako przejaw prywatyzacji ambiwalencji, poczucia niepewności przez jednostkę, charakteryzujący się fragmentarycznością i epizodycznością<sup>33</sup>. Płynna nowoczesność jest według Zygmunta Baumana z jednej strony kontynuacją, a z drugiej przeciwnością nowoczesności. Trafniej jej istotę może określić stwierdzenie, iż płynna nowoczesność to „nowoczesność pogodzona z klęską swojego projektu, pozbawiona ambicji ładu i twórczej”<sup>34</sup>.

W czasach płynnej nowoczesności indywidualizacja staje się koniecznością, a nie wyborem człowieka. W świecie, w którym możliwy jest wolny wybór, nikt nie może jej uniknąć i niemożliwa jest odmowa udziału w „grze o indywidualność”. Często okazuje się, że samowystarczalność i niezależność to jedynie złudzenie. Natomiast pogłębia się różnica między indywidualnością postrzeganą jako przeznaczenie a indywidualnością jako praktyczną zdolnością do realizacji własnych celów, którą trafniej zobrazuje termin indywidualizacja. W czasach płynnej nowoczesności można zaobserwować powolny rozpad idei obywatelstwa, to co publiczne, zostaje stłumione przez to co prywatne. Zainteresowanie sprawami publicznymi sprowadza się do zainteresowania życiem prywatnym osób publicznych.

Trwające obecnie zmiany kulturowe i społeczne można określić terminem „ponowoczesności”. W tym określeniu zawarte są różne formy współczesnego

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 22.

<sup>32</sup> Tamże, s. 29.

<sup>33</sup> Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 15–21.

<sup>34</sup> Tamże, s. 19.

społeczeństwa: społeczeństwo konsumpcyjne, społeczeństwo osiągnięć, usług, późnego kapitalizmu, informacji, zabawy czy też społeczeństwo indywidualistów<sup>35</sup>. Określenia te wskazują na brak kontynuacji wcześniejszych faz rozwoju społecznego, pomimo iż nowe formy życia społecznego są jedynie konsekwencją i radykalną fazą długo już trwającego procesu przemian.

„Ponowoczesność” jest wobec tego odrzuceniem logiki nowoczesności, jako logiki dopuszczającej ludobójstwo. Stąd się bierze w ponowoczesności relatywizm, brak zaufania do wielkich narracji chcących świat urządzić całkowicie od nowa, wolność jako najwyższa wartość, preferowanie rozwiązań cząstkowych, dotyczących konkretnych, jednostkowych problemów, ale też krótkoterminowość wszystkiego (w tym związków międzyludzkich) – skoro zrezygnowano ze zbyt dalekiej perspektywy w jakichkolwiek działaniach. Ponowoczesność ma tę moralną przewagę nad nowoczesnością, że wskutek powyższych jej cech jest z natury relatywistyczna, w przeciwieństwie do nowoczesności. Bauman różnicę tę definiuje jako różnicę między moralnością a etyką. W jego ujęciu moralność właściwa jest ponowoczesności, a etyka – nowoczesności<sup>36</sup>. W ponowoczesności zaobserwować można również zmiany w religijności. Ponowoczesność modyfikuje tradycję i religię poprzez ograniczenie jej mocy zbiorowej. Pluralizm i indywidualizm zmuszają jednostkę do wyboru i budowy swojej religijnej tożsamości. Doprowadza to do tego, że w rzeczywistości społecznej pojawiają się coraz to nowe wzorce wyjaśniania i interpretacji życia. W ulegających ciągłym zmianom warunkach postmodernistycznego społeczeństwa religia nie traci swojego znaczenia, ale otrzymuje nowe szanse<sup>37</sup>. Zmiany zmierzające ku coraz bardziej pluralistycznemu społeczeństwu nie pozostają bez konsekwencji dla życia religijnego i nie zawsze sprzyjają religiom i Kościołom, często wywierając destrukcyjny wpływ na różne formy życia religijnego, np. na religijność kościelną. Ciągłe zmiany społeczne mogą również pozytywnie wpływać na religijność poprzez minimalizację poczucia niepewności i ambiwalencji. W praktyce stanowią zarówno zagrożenie dla tradycyjnych form religijności, jak i szansę dla nowych form religijności i duchowości<sup>38</sup>.

Obserwując współczesny świat, nie można się oprzeć wrażeniu, że sukcesywnie zmierza on do całkowitej homogenizacji i uniwersalizmu. Kraje bloku wschodniego z zapałem kopiują zachodnie wzorce, gdyż takie produkty czy

<sup>35</sup> T. Bąk, *Młodzież a subkultury w realiach polskiego społeczeństwa*, w: *Kultura polska. Kierunki i dynamika zmian*, red. T. Bąk, W. Majkowski, Warszawa 2009, s. 71–73.

<sup>36</sup> <http://zygmuntbaumann.pl/index.php/roman-kubicki/test4/> [20.03.2013].

<sup>37</sup> Libiszowska-Żółtkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 300–303.

<sup>38</sup> J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 72–73.

zachowania dają mieszkańcom tych państw namiastkę rozwoju i „zachodniego” luksusu. Takie kopiowanie coraz bardziej utrwała i unifikuje proces globalizacji, która jest procesem prowadzącym do coraz większej integracji i współzależności państw, czego skutkiem może być w niedalekiej przyszłości powstanie jednego państwa i jednego społeczeństwa.

Istotę globalizacji najłatwiej zrozumieć zestawiając ze sobą dwa przykłady: społeczeństwo w ujęciu historycznym i współczesnym. Niegdyś społeczeństwo było zróżnicowanym tworem, w obrębie którego istniały zróżnicowane, niezależne jednostki, jak również mnogość heterogenicznych kultur<sup>39</sup>. Obecnie można dostrzec ponadnarodowe bloki polityczne, a środki masowego przekazu dążą do zupełnego ujednoczenia kultury<sup>40</sup>.

Globalizacja ma wpływ na codzienne życie społeczności, i zasadniczo zmienia ona charakter codziennych doświadczeń. Konieczne staje się przededefiniowanie osobistych aspektów naszego życia, co w konsekwencji prowadzi do zasadniczych zmian w sposobie myślenia i życia w grupie<sup>41</sup>. Globalizacja zmusza jednostki do czynnego formowania własnej tożsamości. Znaczenie tradycji maleje wraz z zwiększaniem się związków między lokalnymi społecznościami a porządkiem globalnym. Życie w „globalnej wiosce” zmusza ludzi do bardziej otwartego i refleksyjnego życia<sup>42</sup>. Skutki globalizacji dotyczą niemalże każdego z aspektów życia społecznego. Jest to proces, którego przebieg bardzo trudno kontrolować, ze względu na jego otwartość i istniejące wewnętrzne sprzeczności<sup>43</sup>.

Procesy globalizacyjne istotny wpływ wywierają również na religię. „Perspektywa globalizacji kulturowej sprawia, że kwestia miejsca religii wśród instytucji współczesnych społeczeństw i w duchowości mieszkańców współczesnego świata narzuca nowe pytania, a w związku z tym domaga się nowych odpowiedzi”<sup>44</sup>. Stosunek do wiary w wymiarze globalnym to najczęściej identyfikacja ze wspólnotą wierzących. Kryterium globalnych wyznań nie informuje o wierności religii ani o innej ważnej więzi z Kościołem, ale jedynie o woli zaliczania się do danej zbiorowości. Deklaracje zbiorowości

---

<sup>39</sup> A. Mazur, *Obraz sytuacji ekonomicznej Afganistanu a walka o zachowanie dziedzictwa kulturowego i rozwoju turystyki*, „Turystyka i Zdrowie”, 2009, z. 2, s. 15–17.

<sup>40</sup> Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, s. 93–93.

<sup>41</sup> A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2004, s. 83–84.

<sup>42</sup> A. Mazur, *Możliwości rozwoju turystyki za pomocą Internetu*, „Turystyka i Zdrowie”, 2009, z. 1, s. 73–74.

<sup>43</sup> Giddens, *Socjologia*, s. 87.

<sup>44</sup> Libiszowska-Żółtkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 127.



nie zawsze oddają rzeczywistą sytuację, gdyż w zbiorowościach ludzi deklarujących się jako wierzący znajdują się osoby o intensywnej wierze, jak i przeciętni, których z Kościołem nie łączy osobista i bezpośrednia więź<sup>45</sup>.

Globalizacja przyniosła nowe szanse rozwoju zarówno dla wielkich tradycyjnych religii, jak i dla nowych ruchów religijnych, gdyż oderwała je od określonych terytoriów. Według Ulricha Becka może to prowadzić do wymieszania się religii, a w konsekwencji do wielu konfliktów<sup>46</sup>. Globalizacja sprzyja odrodzeniu religijnemu i ożywieniu ruchów odnowy religijnej, których wyznawcy dążą do przywrócenia swojej wierze pierwotnej rangi i fundamentalnej prawdy, i która to pojawia się we wszystkich religiach świata<sup>47</sup>.

Procesy, które wnosi globalizacja na płaszczyźnie informacji i kultury, przyczyniają się do zacierania barier między jednostkami czy nawet narodami, dzięki czemu możliwa jest wzajemna wymiana doświadczeń i bardziej sprzyjające warunki do zapoznania się z najnowszymi informacjami w różnych dziedzinach. Globalizacja przynosi również skutki negatywne, m.in. podział na dwa światy: McŚwiat i świat Dżihadu; takich obserwacji i wniosków dokonał Benjamin Barber. Mimo wielu negatywnych skutków<sup>48</sup> globalizacja niesie również pozytywne zmiany w aspekcie społecznym, m.in. wydłużenie życia ludzi o 16 lat, spadek liczby analfabetów, jak również zwiększająca się liczba państw demokratycznych<sup>49</sup>. „Globalizacja wpisująca się w syndrom późnej nowoczesności, nie tylko wzmacnia, ale i zwielokrotnia efekty modernizacyjne, pozbawiając je charakterystycznej linearności”<sup>50</sup>.

### 3. Sekularyzacja i desekularyzacja

Słownikowa teoria sekularyzacji określa ją jako proces przejmowania przez władzę świecką majątków, przywilejów i urzędów, będących wcześniej pod kontrolą władz kościelnych, lub jako proces wyodrębniania się obszarów kultury i różnych sfer życia społecznego spod wpływów i dominacji instytucji, wartości i symboli religijnych<sup>51</sup>. Sekularyzacja jako proces społeczno-kulturowy

<sup>45</sup> Tamże, s. 129.

<sup>46</sup> Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, s. 167.

<sup>47</sup> J. Scholte, *Globalizacja. Krytyczne wprowadzenie*, Sosnowiec 2006, s. 293–294; I. Stolarczyk, *Dylematy globalizacji*, Tarnów 2003.

<sup>48</sup> A. Mazur, *Przestępstwa w turystyce i rekreacji*, „Turystyka i Zdrowie”, 2010, z. 3, s. 11–12.

<sup>49</sup> F. Mayor, *Przyszłość świata*, Warszawa 2001, s. 39.

<sup>50</sup> Libiszowska-Żółtkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 130.

<sup>51</sup> Olechnicki, Załęcki, *Słownik socjologiczny*, s. 186.

dokonuje się na wielu płaszczyznach: instytucji, organizacji społecznych czy wreszcie na płaszczyźnie ludzkiej świadomości. Stała się swoistym znakiem czasów współczesnych<sup>52</sup>.

José Casanova wyróżnia trzy znaczenia terminu sekularyzacja. Postrzega ją m.in. jako upadek wierzeń religijnych w społeczeństwa nowoczesnych. W innym aspekcie sekularyzacja ujmowana jest jako prywatyzacja religii, a w jeszcze innym jako dyferencjacja sfer świeckich<sup>53</sup>.

Sekularyzacja to bardzo złożony proces, który bardzo trudno zbadać i zmierzyć. Można ją postrzegać i badać w wielu wymiarach. Jeden z aspektów sekularyzacji dotyczy liczebności członków organizacji religijnych, który dosyć łatwo zmierzyć i wysnuć obiektywne wnioski, gdyż wyniki badań dają jasne statystyczne dane. Drugi wymiar sekularyzacji ocenia, jakie znaczenie Kościoły i organizacje religijne mają obecnie, porównując je z miejscem Kościoła w wcześniejszych etapach rozwoju społeczeństw. Ostatni wymiar łączy się z sferą przekonań i wartości wyznawanych przez społeczeństwo, który jednym słowem można określić jako „religijność”. Teoria sekularyzacji jeszcze niedawno postrzegana była jako jedna z najbardziej ugruntowanych teorii<sup>54</sup>.

Charles Taylor sekularyzację upatruje jako proces przejścia od społeczeństwa, w którym wiara w Boga jest konieczna, do czasów, gdy wiara jest tylko jedną z dróg wyboru. Nowoczesność stworzyła możliwość wyboru życia bez Boga, i coraz więcej ludzi od Niego odchodzi niż powraca. Anthony Giddens sekularyzację postrzega jako proces, na skutek którego religia traci swój wpływ na różne dziedziny życia społecznego. Kaufmann dostrzega w sekularyzacji wiele różnych treści: m.in. zeświecczenie religii, czyli postępujące osłabienie znaczenia Kościoła w codziennym życiu. Innymi przejawami sekularyzacji są: usuwanie kościelnych autorytetów z życia świeckiego, demitologizacja wiary jak również dechrystianizacja współczesnych społeczeństw<sup>55</sup>. Jedną z bardziej znanych teorii jest klasyczna teoria sekularyzacji Petera Bergera, który określił ją jako proces wyzwolenia społeczeństwa spod dominacji symboli i kultury Kościoła. Jest to zjawisko, które występuje dosyć nierównomiernie, a jedynym wyjątkiem jest niemalże w całości zsekularyzowana

---

<sup>52</sup> T. Bąk, *Młdeż v kontexte novej nábožensko-morálnej skutočnosti*, w: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny*, red. K. Kardis, M. Kardis, Prešov 2010, s. 159–160.

<sup>53</sup> Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, s. 97.

<sup>54</sup> Giddens, *Socjologia*, s. 569–570.

<sup>55</sup> Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 27–30.

Europa, określona przez niego jako poddana procesowi „eurosekularyzmu”<sup>56</sup>. Hannah Arendt sekularyzację definiuje jako rozdzielenie religii i polityki, R. Mehl jako podważenie publicznego znaczenia religii i zanik społecznych autorytetów religijnych, z kolei Talcott Parsons ujmuje ją jako przesunięcie religii do sektora prywatnego ludzkiego życia<sup>57</sup>. Benedykt XVI sekularyzację postrzega jako proces osłabiający człowieka, który utrudnia mu dążenie do naturalnej prawdy. Współczesny człowiek hołduje indywidualizmowi i samowystarczalności w dążeniu do zrozumienia i wyjaśnienia świata.

Cały czas żywe są dyskusje nad tezą o sekularyzacji. Socjologowie żyjący w XIX w. przewidzieli proces zmniejszania się znaczenia religii niemalże w każdym z wymiarów.

Religia chrześcijańska, która tak wiele wniosła do kultury europejskiej, powoli traci swoje znaczenie. Najbardziej widocznym wyznacznikiem tego procesu jest zmniejszenie liczby osób uczestniczących w mszach świętych w niedziele i święta, i wzrost liczby osób nie przynależących do żadnego z Kościołów<sup>58</sup>.

Przykładów eliminacji *sacrum* z życia codziennego jest bardzo wiele, jednym z nich choć dosyć prozaicznym jest zaprzestanie czynienia znaku krzyża na chlebie przed przystąpieniem do posiłku. Niepokojące jest również karykaturalne przedstawianie sfery religii przez jej przeciwników. Negujący religię dostrzegają w niej jedynie system arbitralnych wierzeń, które w zderzeniu z nauką muszą zostać odrzucone<sup>59</sup>. Modernizacja różnych dziedzin życia społecznego doprowadziła do stanu, gdzie wiele z nich nie potrzebuje już wytłumaczenia i usprawiedliwienia swoich wartości. Polityka, gospodarka i wiele innych dziedzin stały się niezależne od religii. Nabyły swoje własne systemy regulacji działań, nie powiązane już z moralnością religijną. Interpretacja różnych problemów przez pryzmat religii znacznie straciła na znaczeniu bądź została całkowicie odrzucona<sup>60</sup>. W nowoczesnym społeczeństwie sfera *profanum* zajęła miejsce *sacrum*. Ludzie popierający

---

<sup>56</sup> P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005, s. 209–215.

<sup>57</sup> Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 29.

<sup>58</sup> *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, „Komunikat z badań CBOS”, wrzesień 2009 (oprac. R. Boguszewski).

<sup>59</sup> J. Królikowski, *Dictum Acerbum – dzisiejsi wrogowie sacrum*, <http://www.tarnowskieinfo.pl/news/2650,ks-janusz-krolikowski-dictum-acerbum-dzisiejsi-wrogowie-sacrum.html> [21.03.2013].

<sup>60</sup> Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 30.

życie w pełni sekularyzowane postrzegają siebie jako aktorów, odrzucając w pełni transcendencję, czyli nie uznając innych form życia poza ludzkim, ukształtowanym historycznie. Człowiek stwarza sam siebie, tylko w zupełnie zsekularyzowanym świecie<sup>61</sup>. Błędem teorii sekularyzacyjnych jest pominięcie faktu, iż w czasach społeczeństwa nowoczesnego religie mogą ewoluować i podlegać ciągłym przemianom. Zmiany te mogą wpisywać się w obszar od ateizmu do religijności<sup>62</sup>.

Obecnie teoria sekularyzacji przeżywa dosyć znaczący kryzys. Coraz częściej w opisie przemian religijności socjologowie używają takich terminów jak desekularyzacja, deprywatyzyzacja czy powrót *sacrum*. Już w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Peter Berger podważył teorię, jakoby współczesny świat był zsekularyzowany. Obserwując coraz bardziej przybierające na sile ruchy religijne, zamiast uogólniania zaproponował „zniuanowane badanie przypadku za przypadkiem”<sup>63</sup>. Dziś desekularyzacja jest równie ważnym zjawiskiem co sekularyzacja. Religia coraz częściej powraca do debaty publicznej, co wiąże się z utratą znaczenia i ograniczonymi już możliwościami liberalnego humanizmu<sup>64</sup>.

Religia ponownie najbardziej zyskuje na znaczeniu w krajach pokomunistycznych, a więc tam gdzie zeświecczenie społeczeństwa i wszechobecny ateizm stały się już faktem społecznym. Zjawisko to jest dwuwymiarowe. Z jednej strony znacznie wzrosła liczba nowych ruchów religijnych i odsetek osób przynależących do takich zgromadzeń, z drugiej natomiast nie wiąże się to z manifestowaniem zaangażowania religijnego czy deklarowaniem przynależności do religii tradycyjnych. Obecnie zaobserwować można powrót religii na obszary, z których w obliczu sekularyzacji została usunięta, jak na przykład z sfery życia publicznego. Wielu socjologów, w tym Karl Gabriel zaczyna mówić o wzmacnianiu się pozycji religii w społeczeństwie. Christoph Lienkamp nazywa to epokowym przełomem religii, a José Casanova traktuje to zjawisko jako deprywatyzyzację religii<sup>65</sup>.

José Casanova podkreśla rolę religii w społeczeństwie obywatelskim. Według tej teorii religia może być istotnym argumentem w ważnych debatach,

<sup>61</sup> M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, Warszawa 2008, s. 218–233.

<sup>62</sup> Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, s. 131.

<sup>63</sup> Tamże, s. 112–113.

<sup>64</sup> T. Eagleton, *Kultura i barbarzyństwo. Czy powrót religii pomoże się bronić przed terrorystami?*, „Dziennik”, 2009, nr 108, s. 13–14, za: Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, s. 119.

<sup>65</sup> Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, s. 119–121.

zwłaszcza jeżeli chodzi o kwestie ludzkiej egzystencji. Rola religii w budowie społeczeństwa obywatelskiego jest podkreślana przez wielu socjologów. Kościoły mogą w sposób pośredni bądź nawet bezpośredni wywierać wpływ na jego kształtowanie. Procesy przemian sprzyjają wszelakim przemianom religijności.

Władysław Piwowarski uważa, że *sacrum* nie zanika, a jedynie zmienia swoje miejsce w społeczeństwie. Nie jest ono powiązane jedynie z instytucją religijną, ale również z ruchami czy wspólnotami religijnymi. Zdolność przeżywania emocji w sferze *sacrum* również nie zanika, a wręcz powraca silniejsza. Uogólniając, w społeczeństwach zurbanizowanych nie występuje zjawisko zanikania religijności, ale jedynie zmian w dziedzinie religijno-kościelnej<sup>66</sup>.

Podsumowując należy zauważyć, że obserwacja przemian religii we współczesnym świecie pozwala na dostrzeżenie i wyodrębnienie dwóch kierunków, w których przemiany te podążają, a mianowicie sekularyzację i desekularyzację. Sekularyzację możemy podzielić na marginalizację religii w społeczeństwie i transformację jej roli. Desekularyzacja ujawnia się w kontrtradycji do nowoczesności, i oznacza powrót dawnych tradycji i religii. Oba zjawiska w chwili obecnej funkcjonują na jednej płaszczyźnie, a ich przewaga zależy od badanego w danej chwili społeczeństwa<sup>67</sup>. Benedykt XVI również dostrzegał występowanie tych dwóch zjawisk jednocześnie, mówiąc iż „nie potrzebujemy Boga, wszystko możemy zrobić sami”<sup>68</sup>, a jednocześnie „Chrystus jest obecny w sercu istoty ludzkiej i nie może z niego zniknąć”<sup>69</sup>. Bardzo trudne staje się jasne określenie, który z trendów przemian religii będzie się rozwijał się z większą intensywnością. Cały czas zaobserwować można proces, w którym ludzie tworzą znaczący dla siebie świat wartości, który w zależności o społeczeństwach wpisuje się w teorię sekularyzacji, bądź zmierza bardziej w kierunku procesów desekularyzacyjnych.

<sup>66</sup> Tenże, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 19.

<sup>67</sup> Ł. Kutyło, *Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją*, Łódź 2012, s. 56.

<sup>68</sup> Benedykt XVI, *Konferencja prasowa w samolocie lecącym do Australii*, 13 VII 2008, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/sdm2008\\_konf\\_12072008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/sdm2008_konf_12072008.html) [22.10.2020].

<sup>69</sup> Tamże.

## SPOŁECZEŃSTWO INFORMACYJNE A GLOBALNA KULTURA PÓŻNEJ NOWOCZESNOŚCI

Komunikowanie jako proces wymiany znaków symbolicznych jest fundamentem życia społecznego, a co za tym idzie – kluczowym elementem społeczeństwa informacyjnego. Od jego rozwoju, skomplikowania i sprawności zależy kształtowanie się osobowości człowieka, warunków jego zbiorowego funkcjonowania w społeczeństwie, kultury, nauki, gospodarki. Od początków ludzkości aż do czasów najnowszych, człowiek był ograniczony do komunikowania bezpośredniego: twarzą w twarz. Chociaż takie naturalne komunikowanie to doskonała forma komunikowania – do dzisiaj podstawowa i najbardziej ludzka – nie wystarcza jednak dla większych ludzkich zbiorowości. Przecież ludzie wykonując różne czynności nie mogą stale przebywać w zasięgu swego wzroku i słuchu. Aby grupa istniała i działała wspólnie, muszą funkcjonować sposoby zwoływania się, powiadamiania o najważniejszych wydarzeniach, przekazywania informacji na większą odległość. Pozwoliło to na wytworzenie specyficznych form komunikowania na większą skalę i odległość oraz dostępu do informacji, tj. telefonii komórkowej oraz Internetu. Dzięki temu odległość ma coraz mniejsze znaczenie w przekazywaniu informacji, wiedzy oraz porozumiewaniu się. Obecnie to właśnie informacja jest najcenniejszym dobrem ludzkości, stąd pochodzi nazwa „społeczeństwo informacyjne”, lecz wiele jest definicji tego jeszcze świeżego terminu.

### 1. Społeczeństwo informacyjne. Szanse, zagrożenia, wyzwania

Termin „społeczeństwo informacyjne” (*jahoka shakai*) wywodzi się z Japonii. Pierwszy użył go socjolog – Tadao Umesao w 1963 r., spopularyzował go jednak japoński naukowiec-futurolog – Kenichi Koyame. Kategoria ta

wykorzystana została przez Yuji Masuda do opisu transformacji społeczeństwa japońskiego opartego na sektorze informacji i telekomunikacji. Termin ten bardzo szybko spopularyzował się na terenie Stanów Zjednoczonych<sup>1</sup>.

Jerzy S. Nowak w swoim artykule o społeczeństwie informacyjnym przytacza kilka definicji:

- 1) społeczeństwo charakteryzujące się przygotowaniem i zdolnością do użytkowania systemów informatycznych, skomputeryzowane i wykorzystujące usługi telekomunikacji do przesyłania i zdalnego przetwarzania informacji;
- 2) formacja społeczno-gospodarcza, w której dominującą rolę odgrywają produktywne wykorzystanie informacji oraz intensywna produkcja wiedzy<sup>2</sup>;
- 3) społeczeństwo charakteryzujące się przygotowaniem i zdolnością do użytkowania systemów informatycznych, skomputeryzowane i wykorzystujące usługi telekomunikacji do przesyłania i zdalnego przetwarzania informacji;
- 4) społeczeństwo posiadające rozwinięte środki przetwarzania informacji oraz komunikowania, które są podstawą tworzenia dochodu narodowego i dostarczają źródła utrzymania większości społeczeństwa<sup>3</sup>.

Niezaprzeczalnym faktem jest, iż następuje przekształcanie się społeczeństwa przemysłowego wieku XX w społeczeństwo informacyjne wieku XXI. Wiąże się to z szeregiem procesów o charakterze gospodarczym, technicznym, przemysłowym, społecznym, ekologicznym itd. Proces formowania się cywilizacji informacyjnej postępuje nieuchronnie w skali globalnej. Aktualne tendencje światowej gospodarki wskazują, że warunkiem rozwoju gospodarczego jest powszechny dostęp do informacji. Zachodzące na naszych oczach zmiany nazwać można rewolucją informacyjną.

Rozwój społeczeństwa informacyjnego oraz postępowanie rewolucji informacyjnej niosą ze sobą wiele szans i aspektów pozytywnych w wielu dziedzinach życia.

Społeczeństwo informacyjne stwarza wiele perspektyw dla rozwoju gospodarki, a zatem sposobów produkcji oraz handlu. Charakteryzować

---

<sup>1</sup> R. Kluszczyński, *Społeczeństwo informacyjne. Cyberkultura. Sztuka multimediiów*, Kraków 2002, s. 21.

<sup>2</sup> J.S. Nowak, *Społeczeństwo informacyjne – geneza i definicje*, w: G. Bliźniuk, J.S. Nowak, *Społeczeństwo informacyjne 2005*, Katowice 2005, s. 25–48.

<sup>3</sup> T. Goban-Klas, P. Sienkiewicz, *Społeczeństwo informacyjne: Szanse, zagrożenia, wyzwania*, Kraków 1999, s. 42.

się to może rozwojem systemów komputerowej integracji zarządzania i wytwarzania, wspomaganie przygotowania produkcji, powstaniem elastycznych systemów wytwarzania. T. Goban-Klas i P. Sienkiewicz do szans zaliczają m.in. intelektualizację oraz oszczędność pracy, wzrost wydajności urządzeń i maszyn, skrócenie cykli produkcyjnych, zwiększenie jakości warunków pracy, wzrost jakości wyrobów i usług oraz poprawę gospodarowania środkami technicznymi i materiałowymi. Ponadto rozwój technik teleinformatycznych wpłynąć może pozytywnie na wzrost skuteczności decyzji, efektywności koordynacji działań personelu administracyjnego oraz zarządzania strategicznego, a także postępowanie profesjonalizacji kadr kierowniczych<sup>4</sup>.

Następują również zmiany na płaszczyźnie pracy biurowo-intelektualnej oraz sposobów jej wykonywania. Dynamiczny rozwój zastosowań technologii informacyjnych spowodował gruntowne zmiany w miejscu wykonywania owej pracy. Rozwija się systematycznie sektor usług informacyjnych. Zmienia się stosunek czasu pracy do czasu wolnego.

Rośnie znaczenie wiedzy oraz pracy zdalnej, co przekłada się na zdalne formy pracy biurowej czyli wykonywanie pracy w biurze (lub domu) odległym od biura firmowego, przy wykorzystaniu telekomunikacji komputerowej, eliminującej fizyczny dystans między biurami<sup>5</sup>.

Rozwinięcie form przepływu informacji powoduje także znaczący rozwój pewnych sektorów pracy zawodowej, np. marketing, działalność edytorsko-redakcyjna, księgowość, konsulting, tworzenie baz danych, pewne formy zarządzania, czyli krótko mówiąc wszelkie formy przetwarzania informacji. Rośnie liczba ludzi, maszyn i organizacji, które mają dostęp do sieci globalnej i mogą praktycznie natychmiast wymieniać informacje, mogą też pracować zespołowo nad wspólnymi projektami mimo oddalenia geograficznego poszczególnych osób, zasobów informacyjnych. Może to jednak powodować masową utratę miejsc pracy (lepiej zorganizacja, dostarczanie towarów bez pośrednictwa bezpośrednio od producenta do odbiorcy).

Jednocześnie postępująca internacjonalizacja i globalizacja procesów gospodarczych powoduje rosnącą konkurencję między wewnętrznym i zewnętrznym rynkiem pracy, zmuszając rynek wewnętrzny do wykazywania większej zdolności do adaptacji, przyjmowania innowacji i podnoszenia wydajności w celu odparcia konkurencji zewnętrznej. Z drugiej zaś strony

---

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Goban-Klas, Sienkiewicz, *Społeczeństwo informacyjne*, s. 81.



ilość różnorodnych sygnałów jest tak duża, że wymagane jest posiadanie umiejętności dokonywania wyboru w warunkach nadmiaru informacji<sup>6</sup>.

Globalizacja procesów gospodarczych doprowadziła do pojawienia się światowej sieci ponadnarodowych korporacji. Ich działalność łągodzi nierówności w rozwoju poszczególnych państw i regionów, jak również te nierówności pogłębia przez eksploatację zasobów i ludzi, przez lokowanie szkodliwej dla środowiska naturalnego produkcji, drenaż mózgów, a nawet powodowanie problemów społeczno-politycznych w wyniku np. gwałtownych migracji.

Rozwój społeczeństwa informacyjnego powoduje cały czas postępującą zmianę w formach prowadzenia działalności produkcyjnej i handlowej. Produkcja masowa i seryjna zastępowana jest w wielu przypadkach produkcją zindywidualizowaną, przy czym występuje zjawisko unifikacji produktów. Usługi i produkty stają się coraz bardziej atrakcyjne.

Społeczeństwo informacyjne tworzy nowe formy demokracji dzięki zwiększonemu dostępowi obywateli do informacji, zwielokrotnionym możliwościom wyrażania i badania opinii publicznej oraz łatwości organizowania się i uczestnictwa jednostek i grup w społecznym obiegu informacji. Pojawia się tu jednak niebezpieczeństwo przejmowania przez administrację państwową danych, które mogą być bardzo łatwo użyte instrumentalnie na rzecz, a także przeciw interesom obywateli. Pozostawiamy bowiem coraz więcej niekontrolowanych śladów własnej aktywności, np. poprzez rejestr telefonów, rejestr płatności z wykorzystaniem kart płatniczych, używanie różnego rodzaju kart lokalnych (benzyna, karty rabatowe itd.), nie zdając sobie sprawy, że wszystkie te dane są rejestrowane, przechowywane i mogą być wykorzystane przeciwko nam.

Stale rosnący poziom rozpowszechnienia Internetu oraz telefonii komórkowej daje szansę pracowania na odległość również osobom niepełnosprawnym, zapobiegając rzecz jasna wycofaniu tych osób ze społeczeństwa. Wiąże się to również z rozwojem nowych form edukacji, mianowicie zdobywaniem wiedzy i wykształcenia na odległość. Jest to korzystne zarówno dla uczelni, które mogą pozyskać większą liczbę studentów, jak i dla samych studentów, którzy z różnych przyczyn nie są w stanie stawić się osobiście na zajęciach, a także dla wspomnianych wcześniej osób niepełnosprawnych. Ponadto społeczeństwo informacyjne nie może powstać bez rozwiniętej, nowoczesnej

---

<sup>6</sup> W. Januszko, *Czy podążanie współczesnych społeczeństw w stronę struktur sieciowych stwarza szanse czy zagrożenia?*, w: *Od informacji naukowej do technologii społeczeństwa informacyjnego*, red. B. Sosińska-Kalata, M. Przastek-Samokowa, Warszawa 2005, s. 107–113.

oświaty (zapewniającej m.in. powszechną edukację informatyczną), systemu kształcenia ustawicznego, rozwiniętych badań naukowych oraz prac badawczo-rozwojowych. Warunkiem jego rozwoju jest inwestowanie w wysoce wykwalifikowanych pracowników, potrafiących posługiwać się technikami informacyjno-komunikacyjnymi i stale podnoszących swoje kwalifikacje, zdolnych także nabywać umiejętności w nowych dziedzinach. Brak takiej kadry oraz systemu jej doszkalania i przekwalifikowania tworzy zagrożenie marginalizowania znacznej części społeczeństwa, wzrostu bezrobocia, niezdolności wielu ludzi do korzystania w pracy i w domu z podstawowych technik informacyjno-komunikacyjnych. Praktyczne upowszechnienie szkolenictwa wyższego dochodzi w najbardziej rozwiniętych krajach świata do 50% osób w wieku studenckim. Przekształcenie edukacji masowej w edukację nadzorowaną lokalnie, dostosowaną do lokalnych rynków pracy, przy czym znaczące stają się rzeczywiste umiejętności i gotowość do stałego podnoszenia kwalifikacji, staje się warunkiem rozwoju, gdyż zdobyta wiedza staje się szybko nieaktualna.

Społeczeństwo staje się społeczeństwem informacyjnym, gdy siła robocza składa się w większości z pracowników informacyjnych, a większość dochodu narodowego brutto powstaje w obrębie szeroko rozumianego sektora informacyjnego. W oczywisty sposób ta ewolucja powoduje zasadnicze zmiany w obszarze zatrudnienia, sprawiając, że wiele zawodów czy nawet branż przestaje istnieć, a zatrudnieni w nich pracownicy muszą w szybkim czasie posiąść nowe umiejętności. Istniejącym zagrożeniem jest to, że wielu z nich, pracując latami na tym samym stanowisku nie jest w stanie sprostać nowym wyzwaniom, powiększając grono bezrobotnych. Dzieje się to w krajach będących w okresie transformacji (kraje postkomunistyczne i rozwijające się), dodatkowo utrudniając ich rozwój. Stwarza to zagrożenie załamania procesów demokratyzacji i pojawienie się tendencji populistycznych lub nacjonalistycznych<sup>7</sup>.

Obecnie największym źródłem bogactwa staje się wiedza oraz zasoby informacyjne, nie zaś jak jeszcze do niedawna zasoby ludzkie, naturalne czy terytorialne. Wyraźnie wiąże się to z możliwością sporów i konfliktów spowodowanych dostępem do wiedzy i informacji, a także naruszaniem własności intelektualnej.

Postępująca integracja pracy i życia domowego, czasu pracy oraz czasu odpoczynku i życia prywatnego zmienia więzi i relacje społeczne oraz psy-

---

<sup>7</sup> Tamże.

chologiczne, a także modyfikuje ogólny model życia społecznego. Występuje dezintegracja tradycyjnych struktur społecznych, w tym rodziny. Rośnie wskaźnik rozwodów, a wiele osób w ogóle nie decyduje się na małżeństwo. Występuje liberalizacja zachowań w każdej dziedzinie życia, wyrażająca się w nieskrępowanych możliwościach wyboru począwszy od miejsca zamieszkania, kierunku studiów, sposobu odżywiania, aż do wzorów zachowań i wyborów moralnych.

Technologicznym fundamentem społeczeństwa informacyjnego jest proces powiązania telekomunikacji i informatyki z radiem i telewizją, powstawanie sieci multimedialnych opartych w znacznym stopniu na instalacjach światłowodowych o ogromnej przepustowości oraz przenikanie wynikających z tego technik informacyjno-komunikacyjnych do wszystkich dziedzin życia. Media są z jednej strony elementem szerszego, zintegrowanego sektora telekomunikacyjno-informatycznego, a z drugiej – otwartego, światowego systemu mediów, cechującego się nieskrępowanym przez granice przepływem różnorodnych treści. Stanowią rosnący dział gospodarki, miejsce zatrudnienia rosnącej liczby ludzi, są uczestnikiem międzynarodowego obrotu dziełami audiowizualnymi, źródłem liczącej się części dochodu narodowego.

Wzrost roli mediów, a zwłaszcza Internetu i telewizji, w życiu społecznym oraz ich wpływ na kształtowanie wzorców komunikacji społecznej, przejawia się powstaniem i rozwojem tzw. kultury masowej, będącej zagrożeniem dla narodowych wartości kulturowych i intelektualnych. Występuje zjawisko uzależnienia od mediów oraz wzorców kreowanych przez media. Zalew informacji, na którego odbiór masowi konsumenci są nieprzygotowani, może mieć wpływ na kształtowanie (świadomie lub nieświadomie) nastrojów społecznych<sup>8</sup>.

Ponadto wiele innych zagrożeń społeczeństwa informacyjnego dostrzegają T. Goban-Klas i P. Sienkiewicz, a są nimi: pokusa totalitaryzmu informacyjnego, poczucie ograniczonej wolności i prywatności obywateli, podatność na zewnętrzne zakłócenia informacyjne i poczucie bariery technologicznej między władzą a społeczeństwem<sup>9</sup>.

Wystąpić również może podział społeczeństwa na twórców różnych postaci informacji, czyli kreatorów programów komputerowych i telekomunikacyjnych, i pozostałych, czyli wykluczonych. W związku z tym rodzi się pytanie, czy większość społeczeństwa, która przynależeć będzie do grupy wykluczonych, będzie w stanie posiadać i sprawować władzę w warunkach,

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Goban-Klas, Sienkiewicz, *Społeczeństwo informacyjne*, s. 141.

w których mniejszość będzie decydowała o funkcjonowaniu całego mechanizmu informacyjnego. Przejęcie władzy przez taką mniejszość oznaczać może odrzucenie demokracji i dyktaturę kreatorów-informokracji<sup>10</sup>.

Istnieją również pewne bariery utrudniające dostęp do nowoczesnych technik stanowiących podstawę funkcjonowania społeczeństwa informacyjnego. Wyróżnić można trzy główne bariery: pierwsza to bariera techniczna, czyli brak fizycznego dostępu do infrastruktury teleinformatycznej, druga z nich to bariera ekonomiczna, czyli koszty uzyskania dostępu do nowoczesnych technologii, ostatnią zaś jest bariera edukacyjna oznaczająca brak zrozumienia ze strony ludzi czym są nowoczesne technologie, jakie możliwości oferują oraz jak z nich korzystać. Grupą najbardziej narażoną na wykluczenie są niewątpliwie ludzie nie dysponujący odpowiednimi środkami materialnymi, oraz osoby starsze. Entuzjastami komputeryzacji są głównie ludzie młodzi, oni też najlepiej radzą sobie z opanowaniem coraz bardziej skomplikowanych technicznych umiejętności niezbędnych do pełnego korzystania z dobrodziejstw społeczeństwa informacyjnego. Osoby starsze w większości należą do „komputerowych analfabetów”, co automatycznie skazuje je na społeczny informacyjny margines<sup>11</sup>.

Mimo wielu optymistycznych wizji związanych ze społeczeństwem informacyjnym, budowanie w Polsce takiego społeczeństwa napotkać może na szereg różnego rodzaju barier, które zauważają B. Jałowicki i M. Szczepański:

- niekorzystny poziom kapitałów ludzkich i społecznych, opóźnienia w budowie społeczeństwa obywatelskiego, złe wskaźniki rozwoju cywilizacyjnego;
- niski poziom produktu krajowego brutto (PKB);
- archaizm techniczno-technologiczny i niski poziom innowacyjności, zwłaszcza w państwowych sektorach gospodarki;
- przestarzała struktura zatrudnienia (stosunkowo mała w porównaniu do krajów zachodnich rola sektora usług);
- anachroniczne stosunki własności (nadal dosyć znaczny udział własności państwowej przy jednoczesnym braku spójnej i czytelnej polityki prywatyzacyjnej, a co za tym idzie, licznych błędach podczas prywatyzacji);
- niekorzystna struktura eksportu (eksportujemy głównie artykuły nisko przetworzone, importujemy natomiast artykuły wysoko przetworzone takiej jak maszyny, urządzenia czy elektronikę);

<sup>10</sup> J. Muszyński, *Społeczeństwo informacyjne. Szkice politologiczne*, Toruń 2006, s. 24.

<sup>11</sup> Z. Łęski, Z. Wieczorek, *Społeczeństwo wirtualne – czy mamy jakiś wybór?*, Elbląg 2005, s. 14.

- marnotrawstwo zasobów i środków w sektorze państwowym, zwłaszcza w przemyśle ciężkim;
- niska wydajność pracy i brak logicznego związku między wkładem pracy, kwalifikacjami a płacą, zwłaszcza w sferze budżetowej;
- nierówność w rozwoju regionalnym<sup>12</sup>.

Rozwój informatyki i telekomunikacji, technologii informacyjnych: komputerów i sieci teleinformatycznych, wreszcie powstanie i rozwój społeczeństwa informacyjnego niesie wielkie nadzieje, którym towarzyszą też obawy i zagrożenia. Zmiany, jakie się dokonują, mogą być dogłębnie rozważane na wielu płaszczyznach. Przede wszystkim zauważamy, że niektóre nowe media zmieniają tradycyjne pojęcia przestrzeni społecznej, tworząc tzw. cyberprzestrzeń, oraz czasu, w istocie likwidując czas za pomocą możliwości komunikowania natychmiastowego.

Poza tym analiza zachodzących zmian nie może być jednakowa dla każdego społeczeństwa, gdyż indywidualne cechy każdego państwa muszą być brane pod uwagę przy badaniu przekształcania się społeczeństw przemysłowych w społeczeństwa informacyjne.

## 2. Kultura ciała a media

Dbanie o ciało, chęć poznania go, upiększenia, wręcz udoskonalenia jest równie stare jak ludzkość<sup>13</sup>. Dość powszechne zdaje się być przekonanie, iż szczególne zainteresowanie ciałem, a nawet jego uwielbienie to wytwór ostatnich dziesięcioleci, a olbrzymią rolę w tej kwestii odegrały środki masowego przekazu, przedstawiające jako wzory do naśladowania głównie młodych, pięknych, zdrowych oraz sprawnych ludzi. Nigdy wcześniej, przed pojawieniem się mediów, zainteresowanie własnym ciałem nie było tak powszechne, a także możliwości wpływania na nie tak obszerne jak obecnie<sup>14</sup>.

Wizerunki kobiecego oraz męskiego ciała prezentowane w mediach skazują odbiorców na ciągłą kontrolę, dyscyplinowanie i ulepszanie własnych ciał, na nieustanne dążenie do przedstawianego ideału. Niemożność osiągnięcia danego celu bądź możliwość jedynie chwilowego utrzymania względnie

---

<sup>12</sup> B. Jałowicki, M. Szczepański, *Syndrom spóźnionego przybysza. Polska wobec wyzwania społeczeństwa informacyjnego*, w: *Społeczeństwo informatyczne. Szansa czy zagrożenie*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2003, s. 117.

<sup>13</sup> Por. B. Łaciak, *Obyczaje dotyczące ciała w Polsce okresu transformacji*, w: *Praktyki cielesne*, red. J.M. Kurczewski, Warszawa 2006, s. 69.

<sup>14</sup> Por. tamże.

niskiej wagi stawia większość osób, zarówno obojga płci, z góry na przegranej pozycji i skazuje na poczucie nieadekwatności. Spełnienie kreowanych, medialnych norm, określających pożądany obecnie wygląd ciała, oznacza społeczną, kulturową zauważalność jednostki. Natomiast niedopasowanie się, niespełnienie ich, stawia członka społeczeństwa w pozycji nieadekwatnej, w poczuciu niemocy dostosowania się do oczekiwanych wymagań, mówi się o kulturowej niewidzialności danej osoby. W definiujących sztukę granicach pewne określone typy ciała skazane są na niewidzialność. Kobiety o ciałach nieodpowiadających obowiązującym normom znalazły się na zewnątrz artystycznego pola widzenia. Jeżeli traktuje się sztukę jako prawomocny wskaźnik społecznej widzialności, to fakt pomijania pewnych typów ciała będzie odbijał życiowe doświadczenia kobiet w społeczeństwie, w jakim dominuje kultura fizycznej perfekcji. Można tu jeszcze dopisać dodatkowo życiowe doświadczenia mężczyzn<sup>15</sup>.

O konsekwencjach postrzegania ciała w kulturze konsumpcyjnej zdominowanej przez obrazy pisał także Mike Featherstone; Honorata Jakubowska przywołuje jego twierdzenia. Uważał, że ciało czyni odbiorców świadomymi znaczenia wyglądu zewnętrznego oraz odpowiedniej prezentacji siebie i uczy, w jaki sposób skupiać na nich uwagę. A wiąże się to z okocentrycznym charakterem współczesnej kultury, gdzie pierwsze miejsce przypisywane jest zmysłowi wzroku. Z tego względu koncentrując się na fizyczności danej osoby, na początku dostrzega się jej wygląd, a dopiero następnie inne jej cechy, jakie jest się w stanie odebrać poprzez kolejne zmysły, takie jak: zapach czy głos danej osoby. Druga konsekwencja, jaką zauważył M. Featherstone, to wprowadzenie elementu porównania i konkurencji, gdyż obrazy medialne przedstawiają i uświadamiają odbiorcom, kim oni obecnie są, a kim mogliby być. Ludzie nierzadko porównują siebie z postaciami znanych osobistości, jakie uwidacznia się na wielu fotografiach, przy czym zapominają, iż wizerunki te są efektem pracy wielu specjalistów i często nie mają wiele wspólnego z rzeczywistym odzwierciedleniem niejednego idola<sup>16</sup>. W Stanach Zjednoczonych oraz w większości państw kultury zachodniej określenie osoby mianem pięknej oznacza bycie smukłym, gibkim, wiotkim porównywalnie do baletnicy i w podobnej mierze jak ona zdolnym do poświęceń i wyrzeczeń<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Por. H. Jakubowska, *Od-medialne wizerunki ciała. Socjologia ciała*, Poznań 2009, s. 41.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 42.

<sup>17</sup> N. Etcoff, *Przetrwają najpiękniejsi*, Warszawa 2000, s. 274.

Kobiecość przedstawiana w kulturze masowej w głównej mierze jest oparta na estetycznym, wyidealizowanym i głównie na nienaturalnym ciele. Ciało to we współczesnych przekazach kulturowych postrzega się jako centrum przyjemności seksualnej. Atrakcyjność kobiety widzi się wyłącznie przez pryzmat zgrabnego, wymodelowanego, pobudzającego zmysły ciała. W dawnych czasach piękna kobieta była symbolem płodności oraz zdrowia, współcześnie zaś obserwuje się odwrócenie tych ról: od funkcji biologicznej, reprodukcyjnej istotniejsze stają się estetyka, ekscytacja i seksualność<sup>18</sup>.

Odchudzanie oraz dbanie o smukłą linię są współcześnie dość powszechne. W większości czasopism obok artykułów i porad znajdują się reklamy przeróżnych zabiegów kosmetycznych, a także ziołowych czy farmakologicznych środków wspomagających odchudzanie. Bohaterzy reportaży prasowych to osoby często znane, które rozpoczęły bądź już pomyślnie ukończyły kuracje odchudzające i tym samym pozbyły się nadwagi. Autorzy piszący reportaże odnoszą się do nich z uznaniem. W artykułach prasowych uzyskanie szczupłej sylwetki to recepta na piękną aparycję, zwiększenie własnej atrakcyjności oraz poprawa zdrowia, ale także podaje się ją jako przyczynę radości z życia, pewności siebie i poczucia kontroli nad własnymi sprawami, losem. Felietoniści używają sformułowań, że odchudzanie to trening silnej woli, którego nagrodą jest wymarzona figura. Jednakże podkreślane jest, iż nie tylko osoby borykające się z problemem nadwagi powinny zatroszczyć się o jej skorygowanie, ale również te szczupłe, nakłaniane są do kontrolowania swej masy ciała oraz wyszukiwania sposobów na doskonalenie sylwetki<sup>19</sup>.

Ciało nowoczesne to przede wszystkim ciało wizualizowane, wielokrotnie i natrętnie reprodukowany obraz, oglądany w reklamach, filmach, prasie czy na billboardach. Zatem, zwykło się mówić nie tyle o wielostronnej oraz wielowymiarowej obecności ciała we współczesnej kulturze, ile o jego nadobecności. Media przyczyniły się do budowania znaczenia cielesności i jej wizerunków. Dla podkreślenia tej funkcji wprowadzono termin zmedializowania rzeczywistości bądź mówi się o zmedializowanym społeczeństwie. Honorata Jakubowska przywołuje zdanie Marka Krajewskiego, który wytłumaczył to w następujący sposób: „elektroniczne techniki komunikacyjne określają, czym jest rzeczywistość, w jaki sposób należy w niej działać, jak oceniać zjawiska w niej występujące, w co wierzyć i komu ufać, [...] społeczeństwo

<sup>18</sup> A. Gromkowska, *Kobiecość w kulturze globalnej. Rekonstrukcje i reprezentacje*, Poznań 2002, s. 103–104.

<sup>19</sup> Por. Łaciak, *Obyczaje dotyczące ciała w Polsce okresu transformacji*, s. 81–82.

zmedializowane to również społeczeństwo, w którym każdy z jego elementów, zjawisk i wydarzeń musi zaistnieć najpierw w mass mediach, aby zaistnieć w rzeczywistości, aby mieć znaczenie i wywierać wpływ<sup>20</sup>.

Media pełnią dwie istotne funkcje. Pierwsza z nich, wzorcotwórcza, dzieli się na dwa zadania: dostarczanie wzorów i ich hierarchizacja. Media tworzą pewnego rodzaju bank wzorów, przy czym jednocześnie sugerują odbiorcom, po który warto bądź wręcz należy sięgać, wskazują na te, które są najbardziej pożądane i posiadające największą wartość kulturową czy społeczną. Dostarcza wzorów, punktów docelowych, do których powinno się dążyć. Druga funkcja przypisana mediom to przekazywanie umiejętności niezbędnych do spełnienia obowiązujących norm, podpowiada dając praktyczne wskazówki, jak dotrzeć do zamierzonego celu. Głównie w reklamach telewizyjnych i programach przedstawiane jest, jak ciało powinno wyglądać, a także prezentuje się metody oraz narzędzia przydatne do osiągnięcia upragnionego efektu.

Współczesny ideał ciała ludzkiego propagowany przez mass media określa się następującymi cechami: młodość, szczupłość, piękno, atrakcyjność seksualna oraz odpowiednio utrzymana forma, czyli właściwa kondycja fizyczna. Ostatnia jest możliwa do osiągnięcia poprzez połączenie kilku elementów: wytrzymałości, siły, zgrabności, ruchliwości, zręczności, a także zdolności do relaksu. W pewnym stopniu media nakładają obowiązek urody na wszystkich<sup>21</sup>.

Ciało prezentowane w mediach, wykreowane przez nie, jest nienaturalne i sztuczne, a mimo to uznawane za obowiązujący ideał obecnej cielesności<sup>22</sup>. Kobiety starając się upodobnić do bohaterki z kinowych ekranów, stawiają je sobie za wzór i poprzez zmiany własnego wyglądu stają się do nich coraz bardziej podobne, wirtualne, sztuczne. Także ideałem współczesnego piękna stała się nienaturalna i niemożliwa do osiągnięcia figura lalki Barbie. Proporcje jej sylwetki mimo tego, iż należą do świata fantazji, kreacji i wyobrażeń, funkcjonują w realnym świecie jako cel do osiągnięcia, którego próby ucieleśnienia mogłyby przynieść tragiczne konsekwencje. Nienaturalna szczupłość Barbie to element ideału, jaki rozpowszechniają mass media i tym samym przyczyniają się do epidemii anoreksji, obsesyjnego odchudzania się prowadzącego nierzadko do głodowej śmierci<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Jakubowska, *Od-medialne wizerunki ciała*, s. 38.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 39.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 40.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 40–41.



Na kanałach telewizyjnych, gdzie emitowane są relacje z pokazów mody ujrzyć można modelki o smukłych ramionach, płaskich brzuchach, a także chłopięcych biodrach bez kobiecych zaokrąglonych kształtów. Można stwierdzić, iż nową gwiazdą królującą w świecie mody stało się ciało i to ono odgrywa rolę narzędzia ostentacyjnej konsumpcji<sup>24</sup>.

Przykładem współczesnego ciała, które jest uznawane za wzór, jednak stale podlegające szeregowi reżimów, jest ciało modelki. Musi być ono wyselekcjonowane spośród grupy mniej doskonałych ciał i spełniać odpowiednie warunki, takie jak proporcje wagi, wzrostu, obwód pasa, bioder, biustu. Stale podlegające pomiarom. Ciała modelek są przedstawiane jako doskonałe, zdrowe, fotogeniczne, z których tworzy się obrazy będące ikonami współczesnej kultury. Takie obiekty umieszczane są na wybiegu, nazwanym przez Jolanę Brach-Czainę – ołtarzem i stają się wówczas obiektami ubóstwiania<sup>25</sup>. W stronę top modelek często kierowane są oskarżenia o przyczynianie się do występowania zaburzeń łaknienia i tym samym poważnych zachorowań wśród młodych kobiet próbujących dorównać im rozmiarem<sup>26</sup>. Modelki mierzące 175 centymetrów wzrostu i ważące 50 kilogramów stały się ideałem kobiecego ciała, ale jednocześnie szkodliwym wzorem do naśladowania. Te postawy ukształtowały sposób prezentowania urody przez środki masowego przekazu<sup>27</sup>.

W momencie, kiedy kreowany przez media wizerunek tak szczupłej, nienaturalnej sylwetki uzyskał wysoką pozycję, środowiska feministyczne oraz publicystyczne zaczęły go potępiać. Tłumaczyły swe niezadowolenie i załopotanie faktem, że wizerunek ten staje się źródłem stresów oraz zagrożeń dla życia młodych kobiet. Uważają, iż modelki przedstawiają niewłaściwy wizerunek kobiety, niedojrzałej, kruchej. Twierdzą również, że wyglądają jak uzależnione od narkotyków, a reklamy je wykorzystujące ocierają się o dziecięcą pornografię<sup>28</sup>.

Mass media narzucają odbiorcom wizerunek szczupłej sylwetki, poprzez środki wspomagające zachowanie smukłego ciała oraz kreowanie atrakcyjnego wyglądu będącego źródłem satysfakcji i sukcesu. Media kształtują wizerunek piękna ciała ludzkiego w sposób przerysowany, nienaturalny, a skutkiem tego działania jest wzrastająca liczba młodzieży chorej na anoreksję, bulimię czy depresję.

<sup>24</sup> Por. Etcoff, *Przetrwają najpiękniejsi*, s. 313.

<sup>25</sup> Por. J. Brach-Czaina, *Ciało współczesne*, „Res Publica Nowa”, 2000, nr 11, s. 3.

<sup>26</sup> Por. Etcoff, *Przetrwają najpiękniejsi*, s. 271.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 282–283.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 283.

## Wzory zachowań kreowane przez media

Zanim spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, jakie wzory zachowań oraz wartości młodego pokolenia kształtuje się w przekazie medialnym, należy zadać sobie pytanie, czym jest przekaz medialny. Wśród środków masowego przekazu możemy wyróżnić m.in. radio, telewizję, prasę czy też Internet. Wszystkie te drogi charakteryzują się sposobem dotarcia, które nadawane jest poprzez jednostki do masowego odbiorcy. Przekaz ten ma bardzo silne oddziaływanie, które przekazuje odbiorcom wzory postaw i zachowań, bardzo często podparte przez ich autorytety. Nie rzadko przekaz ten jest subiektywny i stronniczy, ukazujący tylko jeden z wielu możliwych poglądów. Coraz szersze oddziaływanie mediów oraz ich wszechstronna obecność w codziennym życiu sprawia, że jest to coraz częstszy temat badań i zainteresowań różnych dyscyplin naukowych. Badania pokazują, że przeciętny Polak spędza przed telewizorem średnio trzy godziny dwanaście minut dziennie<sup>29</sup>, jeśli chodzi o Internet jest to dwie godziny dwadzieścia minut dziennie<sup>30</sup>. Przekaz medialny jest zatem coraz częściej obecny w naszym życiu, a przez to może kształtować wzory zachowań i wartości, szczególnie wśród młodego pokolenia, które jest dopiero w fazie kształtowanie owych wzorców i wartości.

Byron Reeves oraz Clifford Nassa przeprowadzili badania na temat reakcji ludzi na media. Okazuje się, że media mogą uaktywniać i utrwalać stereotypy – np. związane z płcią – są obecne w naszej przestrzeni osobistej i często nadajemy im osobowość pasującą do naszej. Autorzy badań twierdzą, że świat mediów przenika do naszej rzeczywistości automatycznie, gdyż mózg ludzki nie odróżnia rzeczywistości medialnej od tej realnej. Jest to wynikiem naszej historii i przeszłości, w której to postrzegany przez nas przedmiot był rzeczywiście tym przedmiotem<sup>31</sup>.

Bardzo ciekawe badanie, ukazujące jak media mogą kształtować nasze postawy, zostało zaprezentowane w książce Mieczysława Gałuszki. Pod koniec 1999 roku w polskiej telewizji wyemitowano film fabularny pod tytułem „W końcu czyje to życie”, w którym bohater po wypadku samochodowym zostaje całkowicie sparaliżowany. W filmie pokazane są retrospekcje jego

<sup>29</sup> <http://www.banzaj.pl/Polacy-coraz-dluzej-spedzaja-czas-przed-telewizorem-7370.html> [17.04.2012].

<sup>30</sup> <http://www.wprost.pl/ar/232036/Polacy-spedzaja-w-internecie-140-minut-dziennie/> [17.04.2012].

<sup>31</sup> <http://www.profesor.pl/publikacja,13319,Artykuly,Wplyw-przekazu-medialnego-na-zachowanie-mlodziezy> [17.04.2012].

wcześniejszego życia, pełnego szczęścia, sukcesów, radości itp. Na koniec filmu bohater prosi o wypisanie ze szpitala, co w przypadku jego stanu jest równoznaczne ze śmiercią. Film zatem dotyka problemu śmierci na życzenie i zmusza do refleksji. Po filmie zadano widzom pytanie: „czy mamy prawo do śmierci na własne życzenie?”. 2144 widzów odpowiedziało pozytywnie, 518 – negatywnie. Porównując te wyniki z wynikami opinii publicznej na temat deklaracji odnośnie do eutanazji, będziemy mieć ponad 30% więcej zwolenników eutanazji po obejrzeniu filmu<sup>32</sup>. To pokazuje, jak silnie media (tu akurat telewizja) oddziałują na postawy i wartości odbiorców.

Jednak nie każdy z nas jest tak samo podatny na przekaz medialny. Na tę podatność mają wpływ takie czynniki pośredniczące, jak:

- cechy osobowe odbiorcy;
- postawy odbiorcy wobec mass mediów;
- oddziaływanie grup odniesienia;
- przeżywane interakcje;
- kultura;
- wychowanie;
- czas<sup>33</sup>.

Dodatkowo wpływ mass mediów według Janiny Koblewskiej możemy podzielić na bezpośredni, kumulatywny i podświadomy. Bezpośredni to nasze reakcje intelektualne i emocjonalne na publikowane treści (śmiech, smutek, lęk). Reakcje te są nietrwałe i pojawiają się w trakcie odbioru treści oraz w krótkim okresie po ich odbiorze. Wpływ kumulatywny, jak sama nazwa wskazuje, działa na zasadzie kumulacji. Każdy przekaz wywiera jakiś wpływ, który kumuluje się pod wpływem poprzednich przekazów i w ten sposób powoduje w psychice odbiorcy zmiany. Wpływ podświadomy to przekaz, który wpływa do naszej psychiki bez naszej wiedzy i ujawnia się dopiero w różnych sytuacjach życiowych np. podczas zakupów, dokonywania różnych decyzji, podczas stresu itp.<sup>34</sup>

Wzory zachowań i postaw mogą przyjmować różne formy Adam Lepa opisał cztery kierunki zmian kształtujących się pod wpływem przekazu medialnego. Pierwszym z nich jest kierunek polegający na zaniknięciu niektórych z dotychczasowych postaw i opinii. Drugim – utworzenie nowych postaw i opinii.

<sup>32</sup> M. Gałuszka, *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, Łódź – Warszawa 2002.

<sup>33</sup> Por. F. Adamski, *Siła, zakres i skutki oddziaływania masowego przekazu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 25(1978), z. 6, s. 85–103.

<sup>34</sup> J. Koblewska, *Środki masowego oddziaływania*, Warszawa 1972.

Kolejny kierunek polega na wzmocnieniu istniejących już postaw i opinii. Ostatni natomiast przewiduje osłabienie istniejących postaw i opinii<sup>35</sup>.

### POSTAWA AGRESYWNA

Współczesne media niosą za sobą kilka różnych wzorów zachowań i wartości, które oddziałują na młode pokolenie. Niestety większość z nich ma charakter negatywny. Pierwszym, który postaram się naświetlić, jest agresja występująca w przekazie medialnym, której niewątpliwie odbiorcą jest m.in. młode pokolenie. Agresja i przemoc są obecne zarówno w telewizji (filmy animowane, fabularne, wiadomości), jak i w prasie. Dodatkowo coraz częściej młodzież styka się z postawami agresywnymi w Internecie na różnego rodzaju portalach, gdzie każdy może umieścić dowolny film lub zdjęcia, oraz w grach komputerowych. Nie bez znaczenia są również miejsca w Internecie, gdzie można wyrazić swoje opinie, które często odwołują się do przemocy (fora, grupy dyskusyjne, zamieszczane komentarze itp.). Oddziaływanie scen przemocy i destrukcji jest tym silniejsze, im bardziej programy są nimi nasycone.

Mimo zastosowanych regulacji prawnych – Ustawa o Radiofonii i Telewizji oraz Konwencja Rady Europy o Telewizji Ponadgranicznej, stanowiącej, że programy, „które mogłyby zagrozić fizycznemu, psychicznemu lub moralnemu rozwojowi dzieci i młodzieży” nie mogą być emitowane w chronionym czasie antenowym (między 6:00 a 23:00) – kreskówki i programy skierowane do dzieci i młodzieży zawierają w sobie agresję i przemoc. Obecnie programy dla dzieci w polskiej telewizji zostały zdominowane przez brutalne kreskówki. Stacje telewizyjne prześcigają się w podsuwaniu przedszkolakom filmów animowanych pokazujących skrajnie brutalny sposób zachowania. Wciąż obecne są słynne Pokemony, w których fabuła opiera się na pojedynkach między bohaterami. Powstają specjalne telewizje, które emitują od rana do wieczora tego rodzaju kreskówki, gdzie królują drastyczne sceny czy dialogi. Sposobem rozwiązywania konfliktów, zamiast dialogu, staje się bezlitosne łamanie kończyn, sztyletowanie czy efektowne spalenie przeciwnika. Oprócz zachowań typowo skrajnych, filmy dla najmłodszych nie stronią od scen pełnych grozy. Wszystkie zaprezentowane obrazy można spotkać nie tylko w telewizji, ale również w cieszącym się coraz większym zainteresowaniem grach komputerowych oraz na stronach Internetu<sup>36</sup>. Obecnie jedynie tele-

<sup>35</sup> A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 1998.

<sup>36</sup> S. Juszczak, *Człowiek w świecie elektronicznych mediów – szanse i zagrożenia*, Katowice 2000.

wizja publiczna w swojej ramówce skutecznie unika tego rodzaju „bajek” skupiając się na baśniach, opowiadaniach i innych historiach, które propagują pozytywne postawy.

Ciekawe badania przeprowadzono w Instytucie Psychiatrycznym Stanu New York oraz Uniwersytetu Columbia. Badacze obserwowali losowo wybrane rodziny przez okres 25 lat. Podczas badań rejestrowano m.in. częstotliwość oglądania telewizji przez nastoletnich uczestników. Gdy badani osiągnęli wiek 20 lat, sprawdzono ich rejestry policyjne i skłonność do agresywnego zachowania. Wyniki badań wykazały, że demoralizujący wpływ telewizji widoczny jest we wszystkich środowiskach rodzinnych. Zdaniem naukowców wśród nastolatków oglądających do jednej godziny telewizji dziennie, 6% będzie uczestniczyć w aktach przemocy. Natomiast wśród oglądających ponad trzy godziny – prawie 30%.

Według Arsona „przeciętny dwunastolatek zdążył obejrzeć w ciągu swego życia na ekranie telewizyjnym ponad 100 000 aktów agresji”<sup>37</sup>. Główną przyczyną postaw agresywnych według Arsona jest naśladownictwo, które z biegiem lat może się nasilać: „nie tylko stwierdzono istnienie wysokiej korelacji między liczbą oglądanych brutalnych filmów a skłonnością do zachowań agresywnych, ale stwierdzono także, że wraz z upływem lat badanego korelacja ta staje się silniejsza”<sup>38</sup>. Należy zatem stwierdzić, że nawet dzieci nie przejawiające agresji mogą pod wpływem ciągłej styczności z prezentowaną przemocą nabyć postawy agresywne, które będą utrwalane. Utrwalanie zachowań i postaw agresywnych prowadzi do „uodpornienia się” i nabrania dystansu na tego rodzaju zachowania. Jeśli ciągle jesteśmy „atakowani” przez media krwawymi scenami, sensacją i mordem, przestajemy z czasem uważać to za coś niezwykłego, staje się to dla nas codziennością, a przez to zwiększa się poziom naszej akceptacji. Tym bardziej, że w większości przypadków taka agresja i mord w przekazie medialnym nie mają żadnych konsekwencji prawnych, a co gorsze – moralnych. Bohaterowie filmów zabijają ludzi i nie rodzą się w nich żadne wyrzuty sumienia, następnego dnia wiodą normalne życie jak gdyby nigdy nic.

Nie bez znaczenia jest również wychowanie przez rodziców. W końcu to oni odpowiadają za to, co dziecko robi w wolnym czasie, jakie programy ogląda, na jakie strony internetowe wchodzi. Kilka lat temu swego rodzaju pomocą dla rodziców stały się symbole ukazujące się w górnym rogu ekranu

<sup>37</sup> E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna, serce i umysł*, Poznań 1998, s. 513.

<sup>38</sup> Tamże.

telewizora, które wskazywały do jakiej kategorii należy dany program/film. Dzięki temu rodzic mógł od razu wiedzieć, że w danym filmie, który z pozoru miał rodzinny wydźwięk, będą sceny, których dziecko nie powinno oglądać. Rodzą się jednak dwa pytania: ilu z rodziców rzeczywiście zwracało uwagę na symbole i stosowało się do nich, oraz kto klasyfikował owe filmy/programy. Czy serial nadaje się do oglądania przez dzieci/młodzież tylko dlatego, że jest animowany? Według mnie to rodzic ma obowiązek zapoznać się z daną kreskówką, zanim pozwoli ją oglądać swoim dzieciom.

#### POSTAWA KONSUMENCKA

Kolejną, dość niebezpieczną postawą propagowaną w mediach jest tzw. postawa konsumencka, w której podstawową wartością dla odbiorcy staje się „mieć”, a nie „być”. Kształtowana jest ona między innymi przez reklamy nawołujące do kupna poszczególnych produktów i przekonujące nas, że bez tych produktów, nasze życie jest gorsze i mniej wartościowe. W reklamach widzimy idealne życie, idealną pracę, hobby, rodzinę, wygląd, do którego chcemy dążyć. Reklamy mają na celu wmówienie nam, że po kupnie określonego produktu, nasze własne życie zacznie właśnie tak wyglądać.

Reklama skierowana do młodych odbiorców jest tym bardziej niebezpieczna, gdyż są oni bardziej na nią podatni niż dorośli. Dzieci często czują się gorsze od innych, gdyż nie posiadają modnej i reklamowanej zabawki, co może prowadzić do zaniżonej samooceny u dziecka. Potwierdzeniem tego może być eksperyment przeprowadzony w 1978 roku przez Goldberga i Gorna. Podzielili oni dzieci w wieku 4–5 lat na dwie grupy. W pierwszej z nich puszczono 10-minutowy film bez reklam, drugiej grupie puszczono ten sam film z reklamą atrakcyjnej zabawki. Po badaniu dzieci zostały zaproszone do zabawy, gdzie mogły się bawić z rówieśnikami lub z reklamowaną zabawką. 70% dzieci z pierwszej grupy wybrało zabawę w piaskownicy z innymi dziećmi zamiast samotnej zabawy z zabawką. W grupie, która oglądała reklamę, tę formę zabawy wybrało zaledwie 35%. Może to pokazywać, jak silny wydźwięk ma reklama i jak łatwo dzieci przekładają materialne posiadanie reklamowanego przedmiotu nad interakcją z innymi. Eksperyment ten był również krytykowany. Nie wzięto w nim między innymi pod uwagę tego, czy badane dzieci na co dzień oglądają reklamy i jak często. A to może powodować przekłamanie w badaniach i pochopne wyciąganie wniosków.

Badania pokazują, że im dziecko starsze, tym skuteczniej potrafi oddzielić reklamę od rzeczywistości. Kossowski zwraca uwagę na tę rozbieżność: do bezwarunkowej aprobaty wobec reklam proporcjonalnie częściej przyzna-

wały się dzieci przedszkolne – 50% grupy badanych – u dzieci z młodszych klas szkolnych ten wynik wynosił 36%. Wśród dzieci starszych (8–10 lat) pojawiają już się umiejętności różnicowania reklam oraz próba ich oceny<sup>39</sup>.

Nie tylko jednak reklamy szerzą i propagują postawę konsumencką wśród młodych odbiorców. Tego rodzaju wzorce są utrwalane również w różnego rodzaju serialach i filmach skierowanych do młodzieży. Tutaj bohaterami są zazwyczaj przystojni chłopcy oraz piękne dziewczyny. Młodzież pochodzi najczęściej z bogatych rodzin, jeździ drogimi samochodami, używa najnowszych sprzętów (laptopy, telefony komórkowe, odtwarzacze mp3 itp.) i nie zdobywa tych dóbr poprzez własną pracę i wysiłek, a jedynie od rodziców. Sprzyja to utrwalaniu się postawy „mieć” kosztem „być”.

Przenikająca postawa konsumencka jest widoczna w naszym codziennym życiu. Większość z nas wie, jak wyglądają dzisiejsze oczekiwania dzieci co do prezentów komunijnych, wydarzenie to straciło na swój duchowy wymiar i przegrało z podejściem typowo materialistycznym, które dodatkowo jest utrwalane przez rodzinę i najbliższych. Rolą rodziców jest pokazywanie, chociażby swoją własną postawą, co w życiu powinno mieć znaczenie, a co jest jedynie próbą sfałszowania otaczającej nas rzeczywistości.

Zagrożenia wynikające z postawy konsumenckiej zostały trafnie opisane przez Obuchowskiego: „rozwój osobowości każdej jednostki ludzkiej jest możliwy tylko w wyniku dostrajania się struktur informacyjnych do własnych zadań dalekich”<sup>40</sup>, a postawa konsumencka sprawia, że człowiek gubi dalszą perspektywę swoich działań. Efektem może być zagubienie celu życia, niemożność właściwego nim kierowania. Żyjemy w ciągle zmieniającym się świecie, dzięki środkom masowego przekazu mamy styczność z różnorodnością kultur, poznajemy najrozmaitsze systemy wartości. Każdy człowiek, pragnąc zachować stabilność swej osobowości i kierować racjonalnie swoimi działaniami, musi stale odwoływać się do nadrzędnej, abstrakcyjnej, prywatnej filozofii życia<sup>41</sup>.

### 3. Kryzys komunikacji w dobie mass mediów i globalizacji

Swoistym paradoksem w dobie globalnej wioski oraz zalewu informacji jest kryzys komunikacji; w czasach portali społecznościowych tracimy umiejętność porozumiewania się.

<sup>39</sup> P. Kossowski, *Dziecko i reklama telewizyjna*, Warszawa 1999.

<sup>40</sup> K. Obuchowski, *Człowiek intencjonalny*, Warszawa 1993, s. 65.

<sup>41</sup> Tamże, s. 70.

Słowo „kryzys” pochodzi z języka greckiego *krisis*, w którym oznaczało „decyzję”<sup>42</sup>. Obecnie używane jest zwykle dla określenia trudności i cierpień. G. Parry, psycholog w sposób szczególnie zgłębiająca to zagadnienie, podała następującą jego definicję: „Kryzys oznacza w rzeczywistości moment na podjęcie decyzji, punkt zwrotny, decydującą chwilę [...]. Używamy tego słowa, gdy stajemy wobec nagłej stresującej sytuacji, która wydaje się nas przerastać. Kryzysy przytrafiają się jednostkom, rodzinom, organizacjom i narodom”<sup>43</sup>. Pomimo iż jest to dosyć szerokie ujęcie, wydaje się być niezwykle trafne. Samo słowo stało się dosyć modne w czasach, gdy ludzie napotykają na swojej drodze rozmaite problemy. Obecnie mówi się więc wiele na temat kryzysu gospodarczego, ekonomicznego i społeczno-moralnego. Z tym ostatnim wiąże się cała masa dylematów o tyle specyficznych, że dotyczących przede wszystkim sfery duchowo-psychicznej człowieka. Rzeczywistość społeczno-moralna jest tym samym o tyle ważniejsza od pozostałych, że wszelkie, nawet najmniejsze „drgania tektoniczne” w jej wnętrzu odbijają się echem na każdej innej płaszczyźnie życia człowieka. Te „drgania” rodzą się w samym sercu i umyśle człowieka. Wszelkie trudności są więc tak naprawdę kryzysami ludzkiej wolności i wynikającej z niej mentalności. Trudno z nimi walczyć. Stosunkowo szybko się rozprzestrzeniają, podobnie jak fala tsunami, powstała po starciu płyt tektonicznych w oceanach. Trzeba jednak przyznać, że sfera społeczna jest także najwartościowsza ze wszystkich, bowiem jej głównym bogactwem i zasobem jest sam człowiek, a nie pieniądze czy nieruchomości.

Kryzysy społeczne w mniejszej lub większej mierze istniały od zawsze, jednak dopiero ostatnie dwa wieki stały się rzeczywistą areną pokazową, na której niczym grzyby po deszczu „wysypały się” osobliwe i trudne do okiełznania problemy społeczne. Jednym z nich był szeroko pojęty kryzys komunikacyjny, który wyewoluował i do dnia dzisiejszego wiedze niezbity prym. Jego istota i jednocześnie niebezpieczeństwo polega przede wszystkim na tym, że przenika całość życia ludzkiego, bowiem kryzys dialogu to w rzeczy samej kryzys nie tylko szeroko pojętych relacji międzyludzkich, ale i kryzys słowa w ogóle, a jak wiadomo „słowo” w dzisiejszych czasach jest obecne wszędzie.

Kompetencje komunikacyjne podlegały procesowi przemian wraz z procesem ewolucji biologicznej i rozwojem społecznym. W świecie zwierząt zachowania komunikacyjne występowały niemalże od zarania początków kształtowania się życia na ziemi. Zwierzęta posługiwały się jednak jedynie

<sup>42</sup> Por. C. Sutton, *Psychologia dla pracowników socjalnych*, Gdańsk 2004, s. 130.

<sup>43</sup> Tamże.



drogą niewerbalną. Dopiero *homo sapiens* wyewoluował w sobie możliwość komunikacji werbalnej. Z czasem, ludzka kultura wytwarzała coraz to nowsze formy porozumiewania się. T. Goban-Klas wyróżnił następujące epoki komunikowania się w dotychczasowej historii rozwoju społecznego:

- a) era znaków i sygnałów, w której protoludzie komunikowali się jedynie niewerbalnie, podobnie jak wyższe ssaki;
- b) era języka i mowy, która została zapoczątkowana około sto tysięcy lat przed naszą erą;
- c) era druku i komunikowania masowego, zapoczątkowana około pięćset lat temu, a wiążąca się z wynalezieniem ruchomej czcionki, druku, książki i gazety;
- d) era telekomunikacji i informatyzacji, która rozpoczęła się w połowie XIX wieku wraz z wynalezieniem telegrafu, aparatu, płyty gramofonowej, filmu, radia, telewizji, komputera;
- e) era komputera i telekomputera, zapoczątkowana na przełomie XX i XXI wieku i kreująca kulturę społeczeństwa informacyjnego<sup>44</sup>.

Ostatnia spośród wymienionych przez Goban-Klasa era została określona mianem ery społeczeństwa informacyjnego, ze względu na fakt, że status kulturalny, polityczny, ekonomiczny i psychospołeczny w dużej mierze został uzależniony od dynamiki rozwoju technik telekomunikacyjnej i teleinformatycznej, które stworzyły nieograniczone wręcz możliwości poszukiwania, gromadzenia, przetwarzania, kreowania oraz odtwarzania informacji<sup>45</sup>. Owa informacja dla społeczeństw stała się *summum bonum*, dlatego też społeczeństwo informacyjne zostało określone również mianem „społeczeństwa powszechnej, totalnej komunikacji masowej”<sup>46</sup>. Ostatnia epoka w klasyfikacji Goban-Klasa stała się rzeczywistością, która w olbrzymim stopniu zmodyfikowała funkcjonowanie tradycyjnych wzorów komunikacji społecznej. Wytworzył się swoisty dysonans pomiędzy tym, co tradycyjne, a tym, co nowoczesne. Aby jednak móc opisać zjawisko współczesnego kryzysu komunikacyjnego, należałoby wpiąć przedstawić kontekst społeczny i wynikające z niego wszelkie przeobrażenia materialno-duchowe społeczeństw, zwłaszcza na gruncie samych rodzin. Te ostatnie były bowiem ewidentnym zaczątkiem zmian mentalnościowych, bez których największy nawet postęp techniczny nie byłby w stanie wyrządzić społecznych szkód.

<sup>44</sup> Cyt. za: J. Borkowski, *Podstawy psychologii społecznej*, Warszawa 2003, s. 92.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże.

Przechodzenie od społeczeństwa „starego” – patriarchalnego do społeczeństwa nowoczesnego było procesem długim i skomplikowanym. Największe zmiany można było jednak zaobserwować po II wojnie światowej. Wtedy to na sile przybrały: industrializacja, urbanizacja, migracje społeczne, rozwój szkolnictwa, a także szeroko pojęte przeobrażenia obyczajowo-kulturowe<sup>47</sup>. Uprzemysłowienie stało się powodem zmian w charakterze pracy i trybu życia. Modne i często konieczne stało się życie w mieście. Nastąpiła zmiana modelu rodziny z typu produkcyjnego na konsumpcyjny. Migracje stały się zacznym do osłabienia więzi społecznych i rodzinnych. Nastąpiło tym samym wykorzenie społeczno-kulturowe. Rodzina przestała być ogniwem cementującym środowiska. Przystała być również uzależniona od układów sąsiedzko-środowiskowych, zarówno tych obciążających, jak i wspierających<sup>48</sup>. Znaczna ilość rodzin została naznaczona anonimowością i tak zwanym „blokowym życiem”. Stało się to szansą na zwiększenie personalizacji rodziny, lecz także stanowiło wewnętrzne zagrożenie zamknięcia się na otoczenie<sup>49</sup>. Zanikowi uległ więc w znacznej mierze ważny niegdyś mechanizm kontroli i opinii społecznej, będący niezawodnym regulatorem zachowań w społeczności lokalnej. Presja przed opinią starszego pokolenia została zredukowana do prawie minimum.

Lata powojenne przyniosły wiele nowych zdobyczy technicznych i cywilizacyjnych, unowocześniając społeczeństwa. Wynalazki zaczęły wyznaczać nowy styl życia rodzin i całych społeczeństw. Zmianie zaczęły ulegać relacje i role rodzinne, w tym podział pracy i obowiązków. Przyczyniło się to do wzrostu emancypacji i równouprawnienia kobiet, co z kolei ułatwiło im dostęp do zarobku, edukacji i innych praw. Niezależność finansowa zmieniła wiele, jeśli chodzi o ich pozycję w rodzinie, udział w sprawowaniu władzy i podejmowaniu decyzji. Kobiety stały się bardziej odważne i zdecydowane. Częściej niż kiedyś zabierały głos w sprawach publicznych, z czasem stając się coraz bardziej niezależne od mężczyzn. Zaczęło się wtedy mówić o problemach komunikacyjnych małżeństw. Skrajni antyfeminiści do dziś uważają, że stało się to głównym powodem problemów komunikacyjnych wśród całych społeczeństw<sup>50</sup>. Rodzina z formy wielopokoleniowej, stała się

---

<sup>47</sup> Por. T. Biernat, P. Sobierajski, *Młodość wobec małżeństwa i rodziny. Raport z badań*, Toruń 2007, s. 11.

<sup>48</sup> Por. E. Jabłońska-Deptuła, *Współczesne zagrożenia rodziny. Czynniki destabilizujące rodzinę, w: Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych*, oprac. A. Podsiad, A. Szafrąńska, Warszawa 1986, s. 300.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Por. Biernat, Sobierajski, *Młodość wobec małżeństwa i rodziny*, s. 11.

tak zwaną rodziną „nuklearną”, odizolowaną przestrzennie i coraz częściej mentalnie od pozostałej części wspólnoty rodzinnej. Praca zawodowa i pogoń za pieniędzmi zaczęły mocno rzutować na życie małżeńsko-rodzinne. Permanentny brak czasu i ciągły wzrost rytmu życia odbiły się mocnym echem na kondycji małżeńsko-rodzinnej. Z czasem relacje stały się na tyle rozluźnione, że w wielu rodzinach każdy z poszczególnych jej członków zaczął żyć „swoim życiem”. Stosunki zawodowe rodziców bądź koleżeńskie dzieci niejednokrotnie stawały się zastępnikami stosunków rodzinnych.

Na sile przybrał proces desakralizacji rodzin, a tym samym całych społeczeństw. Z czasem, liberalizm w dojrzałszej formie stał się realną filozofią, która dosłownie zainspirowała i wciąż inspiruje procesy globalizacji i w tejże postaci stała się swoistą ideologią współczesnego kapitalizmu<sup>51</sup>. Po niedługim czasie globalizacja stała się powszechnym procesem, zmierzającym do ujednoczenia organizacji życia ekonomicznego w skali całego globu. Pod wpływem szeregu przeobrażeń gospodarczo-ekonomicznych, zaczęła jednak dosięgać także wielkich obszarów kultury społecznej, obejmującej „całokształt wytworów twórczej działalności człowieka na wszystkich polach jego społecznego życia”<sup>52</sup>. W ten sposób mocno ujednoliciły się kultury państw, tworząc tak zwaną kulturę globalną. Wspólna stała się tym samym także rzeczywistość językowa i kultura bycia w ogóle.

Współcześnie globalizacja dotyka zwłaszcza ludzi młodych, którzy przybrali tak zwaną „tożsamość globalnego nastolatka”, który jest w znacznie większym stopniu kształtowany przez kulturę popularną i ideologie konsumpcji, aniżeli przez rodzime wartości narodowe i państwowe<sup>53</sup>. Młodzież taka jest nacechowana (niezależnie od kraju) podobną tożsamością i podobnym stylem życia. Są to osoby bardzo pragmatyczne i łatwo komunikujące się ze sobą dzięki najnowszym technikom informacyjnym. Cechuje je maksymalna tolerancja przy jednoczesnym dużym sceptycyzmie wobec idei jakiegokolwiek głębszego zaangażowania i uczestnictwa<sup>54</sup>. Rzeczywistość jest dla nich powierzchnią „wytwarzania przyjemności”. Młodzież taka żyje w nieustannym „natychmiast”, nie uznając niczego za stałe, nawet tak fundamentalnych wartości jak dom i rodzina<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Por. T. Ślipko, *Ideologiczne podstawy globalizacji*, „Horyzonty Wychowania”, 2(2003), nr 3, s. 129.

<sup>52</sup> Tamże, s. 120.

<sup>53</sup> Por. Z. Melosik, *Globalny nastolatek: (re)konstrukcje tożsamości w ponowoczesnym świecie*, „Horyzonty Wychowania”, 2(2003), nr 3, s. 135.

<sup>54</sup> Tamże, s. 137.

<sup>55</sup> Tamże, s. 138.

Nastąpiła szybka „makdonaldyzacja” społeczeństwa<sup>56</sup>. Coraz większe obszary działalności człowieka zaczęły działać na bazie idei „fast-food”, opartej na jak najszybszym dostarczeniu człowiekowi tego, czego potrzebuje. Makdonaldyzacji uległo więc szereg rozmaitych płaszczyzn ludzkiego życia, nastawionych na sprawność, wymierność, przewidywalność i możliwość sterowania. Centra handlowe stały się „świątyniami konsumpcji”, w których ludzie praktykują swą „konsumencką religię”<sup>57</sup>. Podobna mentalność zaistniała w sferze ludzkich kontaktów (zwłaszcza w sferze ludzkiej seksualności). Seks-telefony, strony pornograficzne z rozmaitymi zdjęciami i filmami pozwalają bowiem osiągnąć ową sprawną, wymierną, przewidywalną i możliwą do sterowania przyjemność. W takim świecie drugi człowiek i prawdziwy dialog z nim nie istnieje.

Spółeczeństwa przybrały charakter „mas”, którymi według José Ortegi y Gasset są ludzie „przeciętni” charakteryzujący się zbiorowym, jednakowym myśleniem<sup>58</sup>. W kontekście komunikacyjnym, problem „mas” tkwi w tym, że tracą one swą wartość i swoistość, która należy się ludziom jako pojedynczym jednostkom. Według Dwighta Macdonalda są to ludzie niezdolni wyrazić siebie jako istoty ludzkie, ponieważ nie łączą ich ani stosunki właściwe jednostkom, ani członkom wspólnoty – „naprawdę nie łączy nic jednego z drugim, więzią jest coś odległego, abstrakcyjnego, nieludzkiego: gra w football czy wyprzedaż w przypadku tłumu, partia czy państwo w wypadku mas”<sup>59</sup>. Społeczeństwo masowe, podobnie jak tłum jest niezróżnicowane i tak luźno powiązane, że „jego moralność obniża się do poziomu najbardziej brutalnych i prymitywnych jego członków”<sup>60</sup>. Macdonald porównuje tym samym wewnętrzny charakter i odniesienie do drugiego człowieka „ludzi mas” ze wspólnotą: „Człowiek masy jest samotnym atomem, takim jak miliony, nie różniącym się od milionów, które składają się na «samotny tłum» [...]. Folk czy lud to natomiast wspólnota, tj. grupa jednostek powiązanych wspólnymi interesami, pracą, tradycją, poczuciem wartości, uczuciami, coś jak rodzina, każdy z członków której ma specjalne miejsce i funkcję jako jednostka a zarazem bierze udział w interesach grupy (rodzinny budżet), uczuciach (rodzinne kłótnie) i kulturze (rodzinne żarty)”<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> Por. G. Ritzer, *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 2005, s. 14.

<sup>57</sup> W.S. Kowinski, *The Malling of America: An Inside Look at the Great Consumer Paradise*, New York 1985, s. 218.

<sup>58</sup> Por. J.O. y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przekł. P. Niklewicz, Warszawa 1982, s. 471.

<sup>59</sup> D. Macdonald, *Kultura masowa*, przekł. Cz. Miłosz, Paryż 1959, s. 489.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Tamże.

Zmiany w kulturze pracy i atomizacja więzi społecznych, będące w znacznej mierze efektem „urzeczowienia” i anonimowości stosunków międzyludzkich, wytworzyły tendencje do stosowania różnorodnych form indywidualizacji. Zdaniem L. Korporowicza było to przede wszystkim konsekwencją:

- a) rozluźnienia stosunków wewnątrzrodzinnych;
- b) zwiększenia liczby osób żyjących samotnie;
- c) powszechnego wzrostu poziomu wykształcenia i wiążącą się z tym potrzebą samorealizacji;
- d) wzrostu procentu ludności zatrudnionej w sektorze publicznym i naukowym, promującym model indywidualnej i błyskotliwej kariery<sup>62</sup>.

Przeprowadzone przez Schulza analizy wykazały jednak, że nawet najbardziej zaawansowana indywidualizacja stylu życia wbrew pozorom nie rozwiązuje, a wręcz pogłębia problemy społeczno-egzystencjalne człowieka<sup>63</sup>.

Współczesna komunikacja interpersonalna stała się niejako zwierciadłem stanu komunikacji intrapersonalnej poszczególnych jednostek i społeczeństw. Człowiek w czasach ponowoczesności oddalił się sam od siebie, przestał się wsłuchiwać w swoje naturalne ludzkie potrzeby i pragnienia, zaczął lekceważyć głos sumienia zaduszając niejako kontakt z samym sobą. Odciął się od siebie. Przełożyło się to na jego relacje i rozmowy z otoczeniem. W życiu społecznym (nieraz także rodzinnym), dochodzi więc coraz częściej do tak zwanej „powierzchniowej” formy komunikacji, w której spostrzega się partnera interakcyjnego przez pryzmat skonwencjonalizowanych wymogów i ról społecznych. Wielka waga wtenczas zostaje przywiązana do samych zachowań komunikacyjnych oraz sposobu i form ich realizacji, po to, by mogły zmieścić się one w formalnej strukturze konwencji. W ten sposób powstaje wiele ograniczeń, a sama rozmowa staje się często „suchym” monologiem dwojga osób. Jest to poniekąd skutek jakże częstego w dzisiejszych czasach podejścia utylitarystycznego w komunikacji. Powoduje ono, że słowne procesy interakcyjne pomiędzy ludźmi są traktowane instrumentalnie, bowiem z założenia mają prowadzić do „rzeczowych”, uchwytnych rezultatów. Jest to prosta droga do równie instrumentalnego traktowania ról komunikacyjnych oraz samych treści przekazu, których wartość rozpatrywana jest z punktu widzenia skuteczności ich oddziaływania<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Por. L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*, Warszawa 1996, s. 16.

<sup>63</sup> Tamże, s. 20.

<sup>64</sup> Tamże, s. 19.

Współczesna kultura wciąż podważa podstawy wychowania i komunikacji. M. Dziewiecki pisze wręcz o paraliżu komunikacji. „W ponowoczesnych systemach demokratycznych, opartych na nihilizmie i pustce aksjologicznej, próbuje się «wychowywać» człowieka i wpływać na jego myślenie oraz postępowanie głównie za pomocą odpowiednio spreparowanego języka oraz za pomocą profesjonalnie opracowanych manipulacji w komunikacji międzyludzkiej”<sup>65</sup>. Słowo od zawsze raniło, jednak teraz rani jakby podwójnie, bo pomimo rozbudowanych praw człowieka, nagminnie depreczuje się jego godność znieważając lub zniesławiając publicznie, bardzo często opierając się jedynie na informacjach „wyspanych z palca”. Słowo tym samym staje się najstraszniejszym „oreżem” umożliwiającym przeprowadzanie podstępnie zakamuflowanej dyktatury przekonań. Faktem jest bowiem, że sprawujący władzę w globalizujących się społeczeństwach trzymają w rękach potężnie rozbudowane środki masowego przekazu posługując się nimi, by stosować metody „maskowanej” indoktrynizacji. Wszystko to odbywa się na gruncie ogólnospołecznej bezmyślności i bezrefleksyjności.

Korzystając z ludzkiego braku zastanowienia i braku krytycznego podejścia do rzeczywistości wypacza się sens podstawowych słów. Manipuluje się nimi, by uzyskać określony, ogólnospołeczny efekt. Tak się dzieje na przykład ze słowem „tolerancja”, o której mówi się tak, by w konsekwencji nie odróżniać dobra od zła. Tego typu manipulacje językowe nie mają wręcz granic i prowadzą do takich form cynizmu i przewrotności, jakich nie stosowano wcześniej. W prostej linii, komunikacja ludzka stała się narzędziem fikcji i ucieczki od tego, co jest naprawdę na skalę światową. Kłamliwe aspekty światopoglądowe otrzymują tym samym opasły ciąg argumentacji, który ludzie (niejednokrotnie raz zasłyszany) przekazują dalej.

Tak oto, komunikacja przyczynia się częstokroć do budowania mitów społecznych, którymi żyją nie tylko młodzi, niedoświadczeni ludzie, ale także osoby starsze, wykształcone. Ta mitologizacja języka ma za cel przemycić pięknie brzmiące, ale zupełnie utopijne i szkodliwe społecznie treści dążące do uznania ich za „poprawne” ideologicznie i politycznie. W ten sposób można bowiem skutecznie zniekształcić ludzkie przekonania, postawy, wartości i więzi. Chora kultura tworzy chory język, bo posługuje się komunikacją międzyludzką nie po to, by przekazywać prawdę i wychowywać, ale po to,

---

<sup>65</sup> E. Osewska, *Religious Education as Accompanying: from Superficiality to Spirituality to Personal Acquaintance with God Incarnate*, „The Person and the Challenges”, 6(2016), nr 2, s. 21–34; M. Dziewiecki, *Kryzys komunikacji wychowawczej w ponowoczesności*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/ID/komunikacja\\_postmodern.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/ID/komunikacja_postmodern.html) [17.04.2012].

by uciekać od rzeczywistości oraz utrzymywać promowane przez siebie mity i iluzje<sup>66</sup>. Jan Paweł II w numerze 13. Listu do Rodzin pisze: „Nikt nie może zaprzeczyć, że epoka ta jest czasem wielkiego kryzysu, a jest to na pierwszym miejscu «kryzys prawdy». Kryzys prawdy – to znaczy najpierw kryzys pojęć. Czy bowiem pojęcia takie jak: «miłość», «wolność», «dar bezinteresowny», a nawet samo pojęcie «osoby» i w związku z tym także «prawa osoby» – czy pojęcia takie istotnie znaczą to, co wyrażają?»<sup>67</sup>.

Kultura ponowoczesności stała się kulturą doznań, jednak wniosła za sobą także wyizolowanie, zagubienie i osamotnienie. „Lawinowo” rozwinęło się poczucie beznadziejności i absurdalności świata oraz życia<sup>68</sup>. Współcześnie mówi się wiele o dialogu kulturowym, politycznym i religijnym, a w większości przemilcza się kwestię rosnącej plagi ludzkiej samotności wynikającej najczęściej z kryzysu lub zupełnego braku szczerego i uczciwego dialogu człowieka z człowiekiem. Dzisiejsze czasy to w dużej mierze rozbieżności i paradoksy. Bodaj największym z nich jest właśnie to, że ludzie z całych sił pragną miłości i akceptacji, a z drugiej strony na wiele możliwych sposobów oddalają się od innych, zwłaszcza tych najbliższych. Próbują rozwiązywać problemy bez pomocy kogokolwiek i tym samym zamykają innym drogę do siebie. Wiele osób i nawet rodzin żyje w ten właśnie sposób. Jest to albo ustawiczny konflikt, lub odwrotnie: pozorna zgoda. Społeczeństwa mają doskonale przygotowaną bazę komunikacyjną, jednak ludzie w rzeczywistości przestają ze sobą rozmawiać. Coraz częściej wymieniają wyłącznie informacje lub płytkie i niewiele znaczące gesty. Kulturowany indywidualizm za wszelką cenę wypielegnował jednak także inną rzeczywistość: egoistycznych, często wyrachowanych ludzi, dla których najważniejszy jest interes własny. Kryzys słowa, dialogu i relacji międzyludzkich stał się oczywistością.

Mass media stały się trwałym elementem ludzkiego środowiska, wciąż wykształcając obraz bieżącego życia zawodowego i prywatnego, wyznaczając jednocześnie wszelkie „trendy” komunikacyjne. Bezpośrednia styczność i interakcja wpisujące się w konkretne ramy demograficzno-terytorialne została już w znacznym stopniu zastąpiona komunikacją w wymiarze medialnym, łamiącym bariery językowe, kulturowe i czasowo-przestrzenne. Stało się tak ze względu na:

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Jan Paweł II, *List do Rodzin*, n. 13, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/gratissimam.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html) [30.04.2012].

<sup>68</sup> Por. F. Adamski, *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. tenże, Kraków 1978, s. 369.

- a) bezpośredniość dostępu;
- b) szybkość działania;
- c) interaktywność<sup>69</sup>.

Niestety, pomimo wielu dobrodziejstw wynikających z tego faktu, media zaimplikowały także wpływy bardzo negatywne. Przykładowo, Internet zacierza podziały na nadawców i odbiorców upodabniając elektroniczny kontakt (czaty, skype, e-maile, blogi) do rzeczywistego i pozwala zarazem wyznaczyć obszar własnej interpersonalnej sfery. Komunikacja wirtualna chroni zatem prywatność, w którą ingeruje kontakt bezpośredni. Narzuca tym samym pewne ograniczenia w postaci zawężonego pola wniosku i dozowania informacji. Najważniejsze jednak jest to, że depersonalizuje związki<sup>70</sup>. Internet okazuje się więc być medium interaktywnym, ale nie interpersonalnym. Odrzuca takie ważne obszary interakcyjne jak dotyk. Umyka też cała gama sygnałów niewerbalnych. Pomimo że w rzeczywistości nigdy nie zastąpi autentycznego dialogu twarzą w twarz, staje się często dominującą formą kontaktu pomiędzy ludźmi. W tym kontekście szczególnie niebezpieczne wydaje się być zjawisko mieszania wątków z obu „światów”, lub wręcz utożsamiania wirtualności z rzeczywistością. Często doprowadza to do tego, że ludzie uzależniają się od „niezobowiązującego” świata, w którym mogą być kim chcą na rzecz realnego życia. Niepostrzeżenie, wytwarza się w ten sposób nowy rodzaj samotności. Wygodniejszy od rzeczywistego, wirtualny kontakt potrafi bowiem zaangażować do tego stopnia, że brakuje czasu i ochoty na podtrzymywanie normalnych kontaktów interpersonalnych. Zaniedbywanie kontaktów prowadzi więc w prostej linii do odczuwania pustki egzystencjalnej, która dodatkowo wzmacnia internetową aktywność. Ów syndrom „błędnego koła” dosięga już nie tylko starszych, ale i najmłodszych<sup>71</sup>.

„Komfort internetowy” jest o tyle większy, że pomija konieczność odpowiadania za swoje słowa i zachowania interakcyjne. Sprzyja to powstawaniu rozmaitych nadużyć, które na dłuższą metę przyczyniają się do obniżenia kultury słowa i kultury osobistej w ogóle. Staje się to powolnym, ale konsekwentnym budulcem kultury społecznej. Świat wirtualny zwalnia niejako z odpowiedzialności za siebie. Słowo staje się bezkarne. Internet rodzi także pokusę fałszowania osobowej tożsamości, co należałoby rozpatrywać także

---

<sup>69</sup> Por. B. Maj, *Komunikacja wirtualna a rzeczywiste kontakty interpersonalne*, w: *Wybrane aspekty komunikacji społecznej*, red. M. Wawrzak-Chodaczek, Toruń 2007, s. 34.

<sup>70</sup> Tamże, s. 35.

<sup>71</sup> Tamże, s. 34–35.



w kategoriach społecznych, bowiem coraz częstszą praktyką jest fałszowanie obrazu siebie także w „realu”, a więc przybierania na co dzień rozmaitych masek i burzenia zaufania do siebie<sup>72</sup>.

Z drugiej strony Sieć ośmiela do mówienia o sprawach bardzo osobistych, co wiąże się z poczuciem bezpiecznej anonimowości. Dla wielu, zjawisko to staje się rzeczywistym sygnałem kryzysu relacji międzyosobowych, w którym człowiek nie doświadcza bliskich i ciepłych relacji w bezpośredniej bliskości z innymi. Co więcej, „komunikacja internetowa stwarza warunki do wzajemnego przenikania wszystkich wariantów potocznej odmiany języka”<sup>73</sup>. Często bowiem wypowiedzi przybierają formę gramatyczno-leksykalną, nacechowaną niezwykle ekonomicznym zużyciem języka, zdrobnieniami, skrótowcami, uniwersalizacjami i neologizmami środowiskowymi<sup>74</sup>.

Dla wielu użytkowników coraz trudniejsze okazuje się ponadto budowanie komunikatów opisujących stany emocjonalne, stąd powszechne zastosowanie znalazły emotioikony i inne formy lingwistyczne. Wszystko to nie odbywa się bez bezpośredniego wpływu na komunikację werbalną, która systematycznie nabiera nowych cech: uboższe słownictwo, rozwija się niedbałość językowa, niepoprawność gramatyczna wypowiedzi i niedbała składnia<sup>75</sup>. Bezpośrednim skutkiem chaotycznych internetowych rozmów są problemy w świecie rzeczywistym z dłuższą koncentracją uwagi na określonym temacie oraz budowaniem logicznych, poprawnych i pełnych wypowiedzi. Niesie to swoje negatywne skutki także w kwestii nieumiejętności wyrażania osobistych stanów emocjonalnych.

Innym przykładem postępującego kryzysu dialogu i szeroko pojętych relacji interpersonalnych jest wzmożona popularność seriali telewizyjnych, a zwłaszcza tak zwanych oper mydlanych, dzięki którym widzowie zaspokajają swoje niespełnione potrzeby i pragnienia<sup>76</sup>. Coraz częściej stają się one bowiem formą ucieczki od własnego życia w fikcyjną rzeczywistość. Badania audytorium telewizyjnego jedynie to potwierdzają<sup>77</sup>. Seriale:

<sup>72</sup> Tamże, s. 39.

<sup>73</sup> W. Lubaś, *Polskie gadanie. Podstawowe cechy i funkcje potocznej odmiany polszczyzny*, Opole 2003, s. 159.

<sup>74</sup> Maj, *Komunikacja wirtualna a rzeczywiste kontakty interpersonalne*, s. 39.

<sup>75</sup> Tamże, s. 40.

<sup>76</sup> Por. M. Wyźlic, *Communio małżeńskie wobec ekspansji seriali telewizyjnych*, w: *Sens i wartość sakramentu małżeństwa*, red. A. Czaja, M. Wyźlic, Lublin 2008, s. 171.

<sup>77</sup> Por. G. Stachówna, *Seriale-opowieści telewizyjne*, w: *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, red. D. Czaja, Kraków 1994, s. 78; por. W. Godzic, *Płeć, władza i kłopotliwe przyjemności: przypadek opery mydlanej*, w: *Telewizja jako kultura*, red. tenże, Kraków 1999, s. 129.

- a) „dają” poczucie bezpieczeństwa (ciągłość serialu, stosunkowa duża przewidywalność, działanie „na życzenie widza”);
- b) pozwalają zapomnieć o własnych problemach;
- c) zaspokajają potrzebę bliskości z drugim człowiekiem<sup>78</sup>.

Problem kryzysu komunikacyjnego dotyka zwłaszcza rodzin, w których telewizja, radio, komputer i Internet pełnią w szerokim zakresie funkcję kompensującą braki środowiska rodzinnego i lokalnego, realizując tym samym funkcję poznawczą, rozrywkową, komunikacyjną i w konsekwencji zaspokajając silnie odczuwane potrzeby domowników. Niepokojącym wychowawczo zjawiskiem jest zastępowanie bądź też wyręczanie przez media rodziców w pełnieniu przez nich wielu funkcji rodzicielskich, głównie opiekuńczo-wychowawczych. Media stają się więc nieraz „elektroniczną niańką”, sprawiając, że dziecko o wiele chętniej słucha ich zamiast własnych rodziców. Zwłaszcza telewizja „wyręcza”, odbierając zainteresowanie i autorytet. Nieracjonalne korzystanie z mediów redukuje tym samym czas właściwych dialogów rodzinnych. Dla wielu osób, a najczęściej dzieci, „elektronika” wypełnia pustkę dnia codziennego, jaka powstaje przez niedobór właściwego kontaktu międzyosobowego<sup>79</sup>. Przez zanikanie komunikacji rodzinnej domownicy oddalają się od siebie, a dzieci uczą, jak w przyszłości „postępować” ze swoimi najbliższymi. W takich domach nie ma miejsca na wytworzenie prawdziwej wspólnoty miłości i zaufania<sup>80</sup>.

Świat człowieka ustawicznie poszerzając swoje granice napotkał bariery tkwiące nie tyle w kolejnych obszarach jego ekspansji, ile w nim samym, w sposobie, w jaki postrzega sam siebie. Do takiego wniosku doszli nie tylko filozofowie i moralści, ale także realnie myślący ludzie praktyki. Wszelkie skutki aktywności technologiczno-społecznej człowieka wciąż na nowo do niego powracają i domagają się zwrócenia uwagi na te jej cechy, które zostały przesłonięte cywilizacyjną filozofią postępu. W obszarze zainteresowania znalazła się więc jednostka, pojedynczy człowiek i jego prawdziwe potrzeby. Niemal paradoksalnie, pokonywanie technicznych i przestrzenno-organizacyjnych granic działalności produkcyjnej, handlowej i kulturalnej, przejawiającej

<sup>78</sup> Wyżlic, *Communio małżeńskie*, s. 171–176.

<sup>79</sup> Por. J. Izdebska, *Media elektroniczne we współczesnej rodzinie. Wartości, zagrożenia, potrzeba rodzinnej edukacji medialnej*, w: *Rodzina w kontekście współczesnych problemów wychowania*, red. B. Suchacka, Kraków 2008, s. 305–309; E. Osewska, *Rodzina i szkoła w Polsce wobec współczesnych wyzwań wychowawczych*, Kraków 2020.

<sup>80</sup> Por. G.P. Di Nicola, A. Danese, *Dyskretny Przyjaciel. Duch Święty umacnia i ożywia miłość małżeńską*, Kraków 2003, s. 84.

się w nasileniu procesów globalizacji, wzmogło potrzebę nie tyle postępu, ile integralnie pojętego rozwoju, poprzez który człowiek obroniłby swoje poczucie wolności, ale i godności, sprawstwa ale i samorealizacji<sup>81</sup>. Taki pogląd zdaje się najbardziej „pasować” do rodzin i ich wspólnotowego rozumienia. Wiele komunikacyjnych problemów wzięło swój początek właśnie w rodzinach i to w nich na nowo powinien się odrodzić prawdziwy dialog człowieka z człowiekiem.

#### 4. Rozczarowanie nowoczesnością a koncepcja ponowoczesności

Zdefiniowanie w łonie nauk społecznych zagadnienia nowoczesności poprzez jej historyczny aspekt, pomimo wartości utylitarnych, nie jest wystarczające. Jest to dyskurs o tyle trudniejszy, że również wcześniejsze dychotomie straciły na aktualności i całkowicie nie przystają do obrazu współczesnych czasów. Specyfika i nasilenie obecnych w życiu społecznym zjawisk może nie czyni z ładu społecznego formy amorficznej, ale wymaga określonej percepcji badawczej. Aktualnym w socjologii zabiegiem mającym operacjonalizować charakter obecnego społeczeństwa jest podnoszenie szczególnych dla jego porządku społecznego właściwości lub cech, które konsekwentnie przeobrażają życie jego członków.

Wokół takich rozgraniczeń, nigdy nie traktowanych w sposób wyłączny i arbitralny, do inwentarza refleksji i optyki społecznej weszło wiele dziś już uznanych koncepcji stanowiących podstawowy zasób tematyki procesów modernizacyjnych. Nie należy rościć pretensji co do słuszności tylko jednego z modeli, gdyż konstrukty te mają moc objaśniającą złożoność mechanizmów, jakim poddaje się świat społeczny. Odnieść można wrażenie, że samo zagadnienie ściśle określa sposób, w jaki się o nim pisze i próbuje uchwycić. Ambivalencja, jaka się z tym zagadnieniem wiąże, jednoznacznie informuje o wieloznacznej naturze procesu, jakim jest modernizacja.

Omówienie najbardziej doniosłych i innowacyjnych dla nauk społecznych konstrukcji teoretycznych ujmujących widzenie współczesnego społeczeństwa ułatwia dostrzeżenie, że pomimo odrębności stanowisk pojawiają się wśród nich cechy uniwersalne. Zasadne wydaje się jednak zobrazowanie ich nie tyle poprzez podobieństwa, co poprzez uwagi, które czynią je rozłącznymi w myśl zasad interpretacyjnych postaci nowoczesności. Paradoksalnie arty-

---

<sup>81</sup> Por. L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*, Warszawa 1996, s. 16.

kułowanie wieloznaczności i pojęciowego rozmycia precyzyjnie wpisuje się w nurt skategoryzowany jako ponowoczesność.

Problematyka modernizacji w teorii socjologicznej nie ma wyraźnej cezury, jednakże wydaje się, że omówienie zagadnienia poprzez opozycję do nowoczesności pozwoli uchwycić jego definicyjne ramy. Nie należy także utożsamiać podejmowanych analiz jako kwestii stopnia istoty, mówiącej nie o linearności, a można by rzec inności, odrębności w rozumieniu nowoczesności<sup>82</sup>. Jak zauważa Zygmunt Bauman, jedną z rudymenarnych cech zjawiska, jakim jest nowoczesność, jest jego ładotwórcza tendencja, a raczej postulat: „Wśród licznych niemożliwych do zrealizowania zadań, które postawiła sobie nowoczesność i które uczyniły ją tym, czym jest, zadanie wprowadzenie ładu (mówiąc dokładnie: uznanie ładu jako zadania)”<sup>83</sup>. Wyszczególnienie orientacji na porządek i zwalczanie chaosu jest ściśle powiązane z przypisywanymi nowoczesności skłonnościami racjonalizowania praktyk życia społecznego. Piotr Sztompka natomiast przytacza poglądy Krishama Kumara, który „racjonalność” wymienia obok indywidualizmu, dyferencjacji, ekonomizmu i ekspansywności jako konstytutywne cechy społeczeństwa nowoczesnego<sup>84</sup>.

Nowoczesność jako formacja światopoglądowa związana jest z wydarzeniami wieku XVIII. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje Wielka Rewolucja Francuska, rewolucja przemysłowa w Anglii i prawna w Ameryce. Perturbacje społeczne, jakie miały z tymi wydarzeniami związek, przeobraziły aspekty formułujące widzenie nowoczesnego życia społecznego tj. dziedzinę ekonomii, strukturę klasową, politykę i kulturę<sup>85</sup>:

- Ekonomia
  - wysoka prędkość wzrostu gospodarczego;
  - dominacja sektora przemysłowego gospodarki;
  - urbanizacja i industrializacja;
  - rozwój technologiczny;
  - konkurencyjność rynków pracy najemnej;
  - przedsiębiorczość.
- Stratyfikacja
  - własność materialna determinująca status społeczny;
  - proletaryzacja i pauperyzacja;

<sup>82</sup> Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 44.

<sup>83</sup> Tenże, *Wieloznaczność nowoczesność. Nowoczesna wieloznaczność*, Warszawa 1995, s. 15.

<sup>84</sup> P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2007, s. 81–85.

<sup>85</sup> Tamże.

- polaryzacja nierówności społecznych przez kapitalistyczne reinwestowanie zysków przez elitę posiadaczy kapitału;
- rozwój klasy średniej w administracji, transporcie, edukacji, nauce i sektorze usług.
- System polityczny
  - centralna rola państwa i rządów prawa;
  - pojawienie się kategorii obywatelstwa;
  - bezosobowy i racjonalny system administrowania.
- Kultura
  - sekularyzacja legitymowana przez rozum;
  - osiowa rola nauki;
  - egalitaryzacja i demokratyzacja edukacji;
  - pojawienie się i zakorzenienie kultury masowej wraz ze swoimi usługami adresowanymi do szerokiej publikli.

Jak powyższa kategoryzacja pozwala dostrzec, racjonalność, Oświecenie, kult rozumu i nauki oraz wynikająca z tego technokracja, jak ujmie to Neil Postman w książce *Technopol*, jest naczelnym czynnikiem programu nowoczesności, tego szczególnego etapu dziejów cywilizacji zachodniej, organizującym życie codzienne. Tak rozumiany wymiar społeczno-kulturowy dał przyzwolenie dla rozszerzenia się sfery pracy wraz z postępującym kapitalizmem, który następnie otworzył drogę do orientacji konsumenckiej (zarówno w jej wydaniu utylitarnym, jak i symbolicznym, czyli rozłącznej od samej potrzeby nabywania). Pomimo niekompletności owej listy nakreśla ona przyjętą jedną z wielu definicji nowoczesności, na tle której zarysowywać się będą teorematy społeczeństwa postnowoczesnego.

Społeczeństwo płynnej nowoczesności jest terminem wprowadzonym przez Zygmunta Baumaną. Jest próbą uchwycenia procesów modernizacyjnych życie społeczne poprzez metaforę wymagań, jakie stawia bytom społecznym poprzez swoją zmienność, lotność czy też niestałość. Według autora czasy, w których współcześnie przyszło podejmować strategie życiowe są pozbawione punktów orientacyjnych, którymi można by się kierować, z uwagi na ich rozmycie lub wpisaną w charakter życia społecznego zmienność<sup>86</sup>. Stan tak wysokiego tempa zmian nie tyczy się tylko poziomu egzystencjalnego podmiotów społecznych, lecz jest właściwością nadrzędną, która „organizuje” również normy postępowania, wzory i strukturę społeczną w makroskali oraz jej postrzeganie i recepcję. Autor dzieła *Płynna nowocze-*

<sup>86</sup> Parafrazując znane spostrzeżenie „Jedyną stałą rzeczą jest zmiana”.

sność dostrzega: „Dzisiaj wzorce i porządki społeczne nie są już «dane» a tym samym bardziej «oczywiste». Jest ich zbyt wiele; zderzają się ze sobą, a ich przykazania przeczą sobie wzajemnie [...]. Byłoby nieroztropnie podważać, czy choćby bagatelizować głęboki wpływ, jaki na warunki ludzkiego życia wywarło nadejście «płynnej nowoczesności». Nieobecność i niedostępność struktur systemowych w połączeniu z nieuporządkowanym, płynnym stanem bezpośredniego kształtowania strategii życiowych w zasadniczy sposób zmieniają ludzkie życie i zmuszają do ponownego przemyślenia dawnych pojęć, używanych zwykle do ich opisu”<sup>87</sup>. Charakter bytowania w społeczeństwie płynnej nowoczesności wymusza na jednostkach zachowania adaptacyjne, w przeciwnym razie wymusza znaczne koszty i konsekwencje egzystencjalne.

Bauman podejmując refleksję nad kondycją człowieka uwikłanego w płynną rzeczywistość podejmuje analizę pięciu podstawowych pojęć służących jednostce w narracji własnej osoby w obecnych realiach: emancypacja i jednostka, czas/przestrzeń, praca i wspólnota.

Emancypacja, czyli wyzwolenie się spod przemożnego wpływu ograniczających i utrudniających powrozów społeczeństwa w rozumieniu uzyskania pełnej wolności w kontekście płynnej rzeczywistości nosi dwojakie, obciążone ambiwalencją implikacje. Przy utrzymywaniu się napędzającego życia społeczne tempa fluktuacji, wszystkie jego stałe elementy jawią się jako obciążenia (rodzina, przywiązanie do tradycji czy określonego terytorium). W strukturze społecznej, gdzie akcentuje się wartość ruchu i nieustanną, uporczywą niekiedy zmienność, wolność jest narzędziem, którym właściwe posługiwanie się otwiera drogę do samorealizacji i samozadowolenia. Niegdyś artykułowana jako dobro szczególnego rodzaju, lokowana wysoko w hierarchii wartość, jaką jest wolność, w społeczeństwie płynnej nowoczesności nie do końca jest dobrowolna i nie wymaga poniesienia proporcjonalnych kosztów<sup>88</sup>.

Analogicznie całą problematykę dochodzenia do wolności jednostkowej postrzega Erich Fromm, a ową dialektykę rzeczowo analizuje w dziele *Ucieczka od wolności*. Akcentując dysproporcje charakterystyczne dla bieżących czasów pomiędzy wolnością pozytywną „do” i negatywną „od” zarysowuje możliwe reperkusje dla jednostek takie jak np. zobojętnienie. Paradoksem, z jakim borykają się podmioty społeczne, jest dwuznaczna natura bycia wolnym człowiekiem, która stanowi o równie silnej chęci bycia pod zwierzchnictwem i przewodnictwem (społeczeństwa, grup odniesienia czy autorytetów), nawet

<sup>87</sup> Bauman, *Płynna nowoczesność*, s. 14–15.

<sup>88</sup> Tamże, s. 29–36.

jeśli miałyby to odbywać się sumptem kształtu indywidualnej tożsamości. Niemiecki badacz ujmuje to zjawisko w bardzo namacalny sposób: „[...] równocześnie ludzie stracili ową więź, która zapewniała im bezpieczeństwo, wówczas rozbieżność ta sprawia, że wolność staje się nieznośnym ciężarem. Staje się równoznaczna ze zwątpieniem, z życiem pozbawionym sensu i celu. Wtedy rodzi się potężna tendencja ucieczki od tego rodzaju wolności, bądź ku podporządkowaniu się, bądź też w stronę jakiegokolwiek związku z ludźmi i ze światem, który zapewniłby uwolnienie się od niepewności, nawet za cenę utraty własnej wolności”<sup>89</sup>.

W kontekście rozważanej przez Baumaną emancypacji, budowanie własnej tożsamości nie może odbywać się bez braku kontaktu z innymi ludźmi i poza społeczeństwem, które na zasadzie reakcji zwrotnej służy wyszczególnianiu się jako odrębnego, indywidualnego bytu. Jak ukazują obydwaj badacze, wolność nie jawi się jako wartość absolutna w warunkach, gdzie bezpieczeństwo egzystencjalne może zostać łatwo podważone. Strach przed życiem na własny rachunek, gdzie wszelka odpowiedzialność za działania spada na barki osób podejmujących się tego ryzyka, stanowi o pragnieniu istnienia zewnętrznych punktów rozprężających tego rodzaju lęki czy frustracje. Trwanie i kultywowanie więzi z instancjami wyższymi od pojedynczych ludzi nosi swoje funkcjonalne, lecz dwoiste znamiona w narracjach osobowościowych. W tym obszarze refleksja nad wolnością człowieka podnosi ważne, pojawiające się również w zagadnieniu płynnej nowoczesności, właściwości ładu społecznego, jakim jest niepewność<sup>90</sup>.

Odpowiedzią na płynące z zewnątrz bodźce jest określona postawa reagowania i korzystania z wolności, będąca swojego rodzaju defektem jednostek. Oto jak przedstawia to autor *Płynnej nowoczesności*: „Bycie nowoczesnym zaczęło oznaczać to, co oznacza dzisiaj: niezdolność do zatrzymania się w miejscu i wytrwania w bezruchu. Poruszamy się i nie możemy przestać, nie dlatego, że jak sądził Max Weber, że chcemy «odwlec moment zaspokojenia», ale raczej dlatego, że samo zaspokojenie okazuje się niemożliwe: chwila spełnienia [...] są dla nas niedościgłe. Spełnienie czeka zawsze w przyszłości, a wszelkie zdobycze tracą swą atrakcyjność i moc przyciągania w chwili ich osiągnięcia – o ile nie wcześniej [...]. Tożsamość może istnieć jedynie jako niedokończony projekt”<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2007, s. 51.

<sup>90</sup> Tamże, s. 44–53.

<sup>91</sup> Bauman, *Płynna nowoczesność*, s. 45–46.

Wszechogarniająca emancypacja jawi się jako obowiązek i do tego nosi ze sobą nie do końca akceptowalne cechy – pozostawia jednostki same sobie *sensu stricto*, bez normatywnych ochron – oczekując aprobaty w imię konieczności. Ponadto frustracje tego stanu rzeczy z tego samego powodu, który je stanowi, czyli indywidualizacji, nie mają charakteru addytywnego (pozostając zawsze kwestią indywidualną, podejmowaną indywidualnymi środkami) i nigdy nie będą w stanie stworzyć sprawy wspólnej. To zjawisko nosi określenie atomizacji społeczeństwa i co prawda tyczy się samostwarzających się podmiotów, które jednak płacą cenę, jaką jest alienacja<sup>92</sup>.

W teorii płynnej nowoczesności pojawia się szczególnie pojmowanie czasu i przestrzeni. Przy jej immanentnej zmienności, szybkość nabiera osobliwej wartości. W zestawieniu z mijającą epoką, którą Bauman nazywa epoką *hardware* lub ciężką nowoczesnością, miejsca przeistaczają się i przewaloryzują, niemalże będąc poza zasięgiem zdolności percepcyjnych poszczególnych jednostek. W dziedzinie rynku jawi się to jako błyskawicznie zmieniający się kapitał, którego nieustanne lokowanie czyni jedne przestrzenie atrakcyjnymi, by w niedługim ciągu czasu odwrócić tendencje i skierować koniunkturę w inny region. Ponadto sam fakt obrotu giełdowego pieniędzmi czyni z nich jednostkę metryczną abstrakcyjną i płynną, przestając wymagać obecności w danym obszarze, w którym podejmuje się transakcje.

Administrowanie indeksami z oddalonych przestrzennie punktów globu zawiesza wymóg bycia „w pobliżu” inwestycji i przewartościuje odległości jako uległe i niestanowiące przeszkody, podsumowuje to myśl: „W przekładzie na kategorie czasowo-przestrzenne oznacza to, że skoro do każdego miejsca w przestrzeni da się dotrzeć w jednakowym czasie (tzn. «bezzwłocznie»), to żadne miejsce nie jest uprzywilejowane, żadne nie posiada «szczególnej wartości». Jeśli w każdej chwili można być wszędzie, nie ma powodu, aby być gdziekolwiek w jakimkolwiek określonym czasie”<sup>93</sup>. Przestrzeń kurczy się w tempie, w jakim poszerzają się technologiczne i percepcyjne umiejętności w jej poskramianiu, co również nie pozostaje bez następstw dla pojemności czasu społecznego i mentalności form krótkotrwałych<sup>94</sup>.

Mówiąc o pojemności autor zwraca uwagę na rozszerzenie zasad przemieszczania się i związane z tym pojmowanie przestrzeni, zmienia przeżywanie danej chwili i czyni z czasu inny użytek, który można wypełnić szerszymi

<sup>92</sup> Tamże, s. 78.

<sup>93</sup> Tamże, s. 184.

<sup>94</sup> Tamże, s. 171–201.



praktykami, zmieniając jego realną, pragmatyczną funkcję, np. zamiast czekać na odpowiedź listowną wykonać telefon czy jednego dnia polecić w sprawach biznesowych w dwa różne zakątki świata albo komunikować się za pomocą konferencji w sieci z wieloma przestrzennie oddalonymi miejscami naraz. Ponadto Bauman spekuluje, że wyczerpanie się mocy trwałości może mieć kolosalne następstwa dla produktów kulturowych, z uwagi na przelotność działań ludzkich, nie rokujących szans na utrwalenie jakichkolwiek doznań, co może skutkować pozbawieniem kultury ciągłości lub demontażem, dekompozycją tradycyjnych więzi. Nie należy tutaj postrzegać tej zależności jako pozbawionej zapalnych ogniwi konfliktu. Bauman przytacza tutaj teorię konfliktu Lewisa Cosera, zwracając uwagę na to, że antagonizm grupowy na dobre spaja obydwie strony wzajemnie ze sobą poprzez zarysowanie własnych granic w oparciu o opozycyjną grupę odniesienia.

Życie zawodowe w płynnej epoce jest przede wszystkim inne niż te, którym postać nadał „ciężki” kapitalizm. Odtwarzanie modelu, który tyczył się ścisłego związku robotników – pracy – pracodawcy, gwarantowała transakcja kupna i sprzedaży, czyli upraszczając, najmowanie siły roboczej, by pomnażać kapitał. Stosunki te były jasne i nie można było ich swobodnie kształtować bez szkody dla żadnej ze stron. Sytuacja zyskała inne oblicze w momencie, gdy procesy zmian wtargnęły w formy zatrudnienia, a dłuższy angaż stał się rzadkością. Pracodawcy zmuszeni są wciąż odnajdywać nowe miejsca potencjalnego zysku, przekwalifikując kadry lub przyjmując tych o innych, adekwatnych do nowej sytuacji ekonomicznej kompetencjach.

Po stronie zatrudnianych sytuacja wcale nie ma się gorzej, albowiem w perspektywie każdego z nich jest rozbudowywanie kapitału zawodowego, kompetencji i zdolności, przystosowujących ich do wykonywania innych zadań i prac. Tego rodzaju dekompozycję życia zawodowego Bauman ilustruje metaforą małżeństwa, nie jak kiedyś do „grobowej deski”, lecz małżeństwa tymczasowego. Rzadkością staje się spędzanie całego życia w jednym zakładzie pracy, co potwierdza cytat: „Wg najnowszych szacunków średnio wykształcony młody Amerykanin przynajmniej jednaście razy zmieni pracę – a tempo i częstotliwość tych zmian wzrosną niemal na pewno zanim obecne pokolenie zakończy swoją aktywność zawodową”<sup>95</sup>.

Zdekomponowana autoidentyfikacja grup zawodowych, jak ujmuje to Henryk Domański pisząc o śmierci klasy, generowana i odtwarzana przez wymogi rynku, skutkuje dezintegracją dla pojmowania wspólnoty interesów

---

<sup>95</sup> Tamże, s. 229.

i potrzeb<sup>96</sup>. Uwagi te dają kolejne przeświadczenia o dynamice postrzegania własnego miejsca w strukturze społecznej, ujmowanej w teoremacie płynnej nowoczesności<sup>97</sup>.

Innym przykładem teorii starającej się ubrać w teoretyczne ramy realia ponowoczesne jest społeczeństwo ryzyka, propozycja niemieckiego socjologa Ulricha Becka. Beck zasady organizującej całokształt współczesnych form społecznych dopatruje się w percepcji rozmiaru i szczególnego charakteru ryzyka, jakim obarczone są systemy społeczne i życie jednostkowe. Nadrzędność owej właściwości społeczeństwa przejawia się najdobitniej w rozwoju technologiczno-ekonomicznym i instytucjach społecznych.

Twierdzenia autora książki *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne (Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności)* opierają się na wnioskach wysnutych ze zdehumanizowanych świadectw katastrof poprzednich dekad (Czarnobyl, Bhopal czy Hiroshima). Główną przyczynowością jednak upatrując nie w samym rozumieniu techniki, tylko w ludzkiej wiedzy i niewiedzy, które czynią ryzyko globalnym i ponadklasowym. Systemowe niedociągnięcia, oceniające niebezpieczeństwo i niepresuponujące zawodności czynnika ludzkiego, nadają możliwemu błędowi, jak ujmuje autor „niepojęte siły zniszczenia”<sup>98</sup>. W tym kontekście główna linia krytyki wobec produkcji ryzyka skierowana jest w stronę niewystarczalności wiedzy eksperckiej i praktyki, jaką jest maskowanie rzeczywistego formatu zagrożenia. Podniesienie tych kwestii wydaje się mieć na celu diagnozę obecnego stanu nauki, jej możliwych konsekwencji oraz wpisuje się w nurt postmodernistyczny, jeśli chodzi o faktyczne oczekiwania i zakładaną uprzywilejowaną rolę (jaką niegdyś przypisywał jej oświeceniowy racjonalizm)<sup>99</sup>.

W społeczeństwie ryzyka, samozagrożenie staje się nie sytuacją wyjątkową, lecz normalną, z którą każdy się liczy i postrzega jako prawdopodobną do naruszenia własnego bezpieczeństwa. Kontrastująca wobec historycznie przeszłych form społecznych jest także sama definicja słowa ryzyko, gdzie wcześniej było konotujące z odwagą i własnym wyborem. Produkowane ryzyko posiada dwie cechy: globalizuje i egalitaryzuje. Rozmiary możliwych katastrof technicznych znoszą kwestie różnic społecznych, stawiając wszystkie warstwy społeczne niezależnie od pozycji w jednakowo uniwersalistycznej

<sup>96</sup> H. Domański, *Struktura społeczna*, Warszawa 2004.

<sup>97</sup> Bauman, *Płynna nowoczesność*, s. 224–237.

<sup>98</sup> U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2002, s. 11.

<sup>99</sup> J. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 2004, s. 692–699.

sytuacji podważenia bezpieczeństwa egzystencjalnego. Przemyslenia związane z koncepcją społeczeństwa ryzyka wyraźnie eksponują wątek sterowności i kontroli wytworów wiedzy ludzkiej czy poznania reperkusji zawartych w formule rozwoju i postępu techniki. Podobny fakt podnosi Anthony Giddens i José Ortega y Gasset.

Giddens w analizach intensyfikacji skutków procesu nowoczesności zauważa, wynikającą z progresu wiedzy eksperckiej, abstrakcyjność systemów, które są przez owych specjalistów zarządzane, a które są kluczowe dla życia społecznego, np. ekonomia, medycyna, technika itp. Postępująca złożoność funkcjonowania tych dziedzin powoduje wyrwanie ich z ram wiedzy powszechnej. Abstrakcyjność owych zagadnień rodzi się poprzez wymuszone zawierzenie w poprawność ich działania pomimo niepełnej znajomości ich reguł, których wielość rodzi potrzebę specjalizacji i wykracza poza poznanie szerszych kręgów społecznych. Operatorzy takich systemów, strzegąc mechanizmów działania swojej dziedziny, rozwijają formy zależności pomiędzy ludźmi, do tego stopnia, że chronicznie obezwładnia bytowanie w ich obrębie grup społecznych. Pozostawia miejsce tylko na dwie metody przystosowania: zaufanie lub ontologiczną niepewność. Styczność z systemami eksperckimi następuje tylko w wyjątkowych sytuacjach, skrywając za zasłoną specjalistycznego języka niejako sam fakt ich sterowności, co dodatkowo wzmacnia moc ich wyabstrahowania i zmusza jednostki do egzystowania w nieznaney do końca dla nich rzeczywistości<sup>100</sup>.

Zdecydowanie bardziej krytyczny ton przybiera Gasset. W koncepcji mas spostrzega pewną zależność związaną z procesem specjalizacji wiedzy ludzkiej, stojącą niejako w zgodzie z duchem ponowoczesności. Mianowicie autor uważa specjalizację w naukach za niemożliwą do uniknięcia, jednak czyniącą szkody dla intelektualnego rozwoju człowieka.

Ograniczenie czynione w zakresie poznania Gasset określa mianem barbarzyństwa specjalizacji. Tłumaczy to następująco: „ludzie nauki, zmuszeni w każdym następnym pokoleniu do coraz większego ograniczenia zakresu swojej pracy, tracą umiejętność całościowej interpretacji wszechświata [...]”<sup>101</sup>. Akceptacja takiej postawy, „daje schronienie i hołubi w swoim łonie ludzi intelektualnie poślednich [...]”<sup>102</sup>, powodując tym samym zmierzch wszechstronności i idee humanistycznego rozumu. Ludzie nauki, nie obejmując wszelkich

<sup>100</sup> A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008, s. 57–70.

<sup>101</sup> J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Warszawa 2008, s. 117.

<sup>102</sup> Tamże, s. 119.

aspektów otaczającego ich świata, według konstatacji Gasseta, zadowoleni z pozycji ekspertów, są ignorantami wobec powszechnej wiedzy, podczas gdy reprezentują przeciętną umysłowość. Rozwój naukowy, dziedziny tak ważnej dla społeczeństwa, jest podyktowany nie przez jednostki wybitne, co ma przełożenie na zachwiane postrzeganie dyktującej postęp roli intelektualisty<sup>103</sup>.

Specyficzną cechą organizacji społeczeństwa determinowanego ryzykiem jest paradoksalność ukrywania zagrożenia czy nawet jego ignorowania na mocy społecznej legitymizacji wiedzy specjalistów. Beck podnosi kwestię katastroficznego tego procesu opisując efekt bumerangowy ryzyka czy utajone skutki uboczne.

Efekt bumerangowy jest projektowany przez krótkowzroczność „operatorów modernizacji”, świadomie bądź nie, ignorujących to, że „zostają gwałtownie wciągnięci w wir niebezpieczeństw, które sami wywołali i z którego czerpią korzyści”<sup>104</sup>. Obserwacje Becka można uzupełnić stwierdzeniami Giddensa, że percepcja ryzyka we współczesnym świecie nie jest mierzona w kategoriach prawdopodobieństwa zajścia, tylko rozmiaru zagrożenia ludzkiego życia; unaocznia to komentarz: „Niebezpieczeństwa te są z konieczności nierealne, ponieważ moglibyśmy je zobaczyć tylko, gdyby doszło do katastrof, które są zbyt straszne, by w ogóle o nich myśleć”<sup>105</sup>. Niemożność wyobrażenia sobie faktycznych skutków, wsparta staraniami świata nauki w spychaniu zagrożenia jako nieistotnego dla dyskursu naukowego i świadomości społecznej, należy do reakcji przystosowawczych, których celem jest zaspokojenie bezpieczeństwa ontologicznego.

Krytyka godząca w zorganizowany w nowoczesnych ramach świat społeczny stoi wydaje się w zależności od pokładanych w niej nadziei na polepszenie jakości życia, zapewnienie szerszym kręgom dobrobytu społecznego i bezpieczeństwa. Zawód pojawia się w percepcji jednostek i odnosi się głównie do wynaturzeń sfery socjalnej, ekologicznej, międzyludzkich relacji, zawodowej, tożsamościowej czy aksjologicznej. Stąd też uprawomocnione zdaje się upatrywanie na horyzoncie jakościowych przeobrażeń organizacji społecznej; częściowo te potrzeby zaspokajają wyłanianie się w długotrwałym procesie ponowoczesności.

Diagnozy podnoszone przez humanistów i intelektualistów budzą również nowe złoza niepewności i lęku, utrudniając orientację i alokację wysiłków

<sup>103</sup> Tamże, s. 114–120.

<sup>104</sup> Beck, *Spółczesność ryzyka*, s. 49

<sup>105</sup> Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, s. 94.

w odpowiednie strategie życiowe. Nie wydaje się, aby funkcją oczekiwanego ładu społecznego było łagodzenie frustracji w formie niemalże „zażywanego doustnie” medykamentu czy rodzaju terapii. Kondycja ludzka poddana we współczesnym świecie wielorakim prądom i wpływom, będąca zależna czy represjonowana trudami płynności, ulotności, ryzyka, niepewności, braku bezpieczeństwa czy cierpieniem i konfliktem, coraz częściej konstatuje fakt, że są to wytwory wbrew pozorom bynajmniej niezależne od podmiotów działających. W tym kontekście kategoria refleksyjności staje się ważkim środkiem do zharmonizowania i zbilansowania życia społecznego wciąż na nowo, aby w czasie rzeczywistym je aktualizować. Kwestionowanie rzeczywistości zastanej należy do instrumentarium „radzenia sobie” z integralnością tożsamości i jest zabiegiem o charakterze kulturotwórczym (burzyć, by projektować i budować *novum*). Podsumowując to słowami Baumana, można rzec: „[...] prawo do artykulacji uznaniowych roszczeń i społecznej do nich uwagi jest niezbędnym, a pewnie kluczowym warunkiem autonomii, czyli zdolności do samokonstytuowania się społeczeństwa, w którym żyjemy”<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011, s. 111.

## PROCES UNIFORMIZACJI KULTURY A NOWE MEDIA

Politykom nie udało się pogodzić globalizacji z demokracją chroniącą prawa człowieka. Ustrój demokratyczny opierający się na suwerennym państwie, określanym mianem narodowego, od pewnego czasu jest z tego powodu gwałtownie atakowany. Społeczeństwa nadal charakteryzuje dominacja dynamiki narodowej – państwo narodowe uznaje się za podstawową formę organizacji społecznej, tożsamość narodowa określa osobowość jednostek, a gospodarkę narodową uważa się za jedyną spójną i zintegrowaną formę ekonomiczną. Cechy narodowe (np. język, kultura, systemy transportowo-komunikacyjne, system edukacyjny, drużyny sportowe) są kluczowymi elementami społeczeństwa ludzkiego.

Postępująca globalizacja niesie z sobą wyzwania, którym pojedyncze państwa narodowe nie są w stanie sprostać. Nie należy sądzić, iż globalizacja dokonuje się wyłącznie na rynkach gospodarczych i finansowych. Istotną rolę odgrywają w tym względzie media.

### 1. Internet – geneza i pojęcia kluczowe

Współczesny świat społeczny w dużej mierze opiera się o przekazywane i odpowiednio przetwarzane przez kulturę informacje, pochodzące z najróżniejszych części globu. Nawet współcześnie proces ten stanowi niezwykle wyzwanie technologiczne, gdyż zapewnienie nieprzerwanego połączenia oraz możliwości wymiany niewyobrażalnie olbrzymich ilości danych lub wiadomości stawia przed operatorami zadania, których wykonanie wiąże się nie tylko z zagadnieniami organizacyjnymi, ale także ze względu na różnice występujące pomiędzy różnymi krajami; chodzi tu o infrastrukturę, możliwości technologiczne, a także różnice językowe. Ze względu na duże

odległości oraz nieuniknione rozbitcie terytorialne, jakie potrafi występować pomiędzy nadawcą a odbiorcą, rozumianym nie tylko jako jednostka, ale również grupa, społeczeństwo czy kultura wraz z jej produktami, Internet musi sprostać tym różnicom. Z takim problemem zmierzli się Amerykanie, którzy, w ramach powstałej w 1958 roku ARPA (Advanced Research Project Agency), poszukiwali projektów w związku ze wzmocnieniem obronności oraz wspierali prace badawcze obiecujących naukowców oraz ich działania, które mogłyby być wykorzystane dla rozwoju sektora zbrojeniowego. Naukowcy jednakże znajdowali się w odseparowanych od siebie, nie tylko strukturalnie, ale również terytorialnie, instytucjach czy ośrodkach, które były zaopatrzone w odpowiednią aparaturę oraz komputery, a te z kolei były ówczesnie trudno dostępne oraz zajmowały powierzchnię całych budynków lub sal. Ważnym dla pracy badaczy była możliwość szybkiej komunikacji pomiędzy poszczególnymi oddziałami, stąd też koniecznym było stworzenie odpowiedniego rozwiązania, dającego możliwość zagwarantowania jednoczesnej, nieustannej i efektywnej wymiany informacji pomiędzy oddalonymi od siebie miejscami i ludźmi. W związku z tym stworzono sieć komputerową, która z czasem rozrosła się do znanych współcześnie rozmiarów – pod nazwą Internet<sup>1</sup>. Zanim jednak przedstawiona zostanie precyzyjna definicja Internetu, należy zrozumieć czym dokładnie jest sama sieć (net – sieć); przede wszystkim jest to pojęcie funkcjonujące w języku od bardzo dawna i początkowo oznaczało „plecionkę z nici lub sznurka służącą do łapania ryb, rzadziej do chwytania zwierząt lub pułapki, zasadzki na kogoś”<sup>2</sup>. Wraz z rozwojem społeczeństwa, a w jego ramach nauki, oraz jego potrzeb, znaczenie definicyjne tego słowa zaczęło obejmować swoim zakresem nowe przedmioty, jak i dziedziny, w tym: pajęczą sieć, siatkę do gry, opisy korelacji między zdarzeniami czy wyżej omawianą sieć komputerową. Należy również zauważyć, że socjologia skorzystała z elastyczności definiens tego hasła i sformułowało pojęcia: pierwsze – sieci społecznej, rozumianej jako osobne znaczeniowo wyrażenie, oznaczające powiązane relacyjnie ze sobą jednostki. Za drugie należy przyjąć teorię społeczeństwa sieci, która w ramach swojej definicji zawiera sieć społeczną. Jest to relatywnie młoda koncepcja postrzegania, rozumienia i obserwowania

<sup>1</sup> Niektóre źródła jako oficjalną datę początkującą rozwój sieci komputerowych podają rok 1957 r., w którym to ZSRR wystrzeliło w kosmos Sputnika, co mocno wpłynęło na postawę Amerykanów wobec rozwoju technologicznego i *de facto* zaowocowało stworzeniem ARPA, która z kolei stworzyła i rozwinęła wyżej wspomnianą sieć. Por. M. Podgórski, *Wirtualne społeczności i ich mieszkańcy. Próba e-etnografii*, w: *Wielka sieć*, red. J. Kurczewski, Warszawa 2006, s. 80. 76–209.

<sup>2</sup> <http://sjp.pwn.pl/slownik/2520370/sie%C4%87> [7.05.2013].

społeczeństwa, jak też jego rzeczywistości, życia oraz dynamiki zachodzących w nim zdarzeń i procesów. Odnosi się ona do funkcjonowania społeczeństwa w ramach powiązanych sieci społecznych, które oddziałują wzajemnie na siebie i tworzą relacje społeczne w oparciu o interakcje. Pełna definicja oraz rozumienie tej teorii zostanie przedstawione w następnym podrozdziale.

Zarysowanie koncepcji rozumienia sieci w różnych ujęciach poznawczych stanowi wyjście dla koncepcji rozumienia Internetu jako pewnego bytu, który *de facto* stanowi swoistą kategorię sieci połączonych ze sobą komputerów. Co ciekawe, pomimo że powstała ona w oparciu o potrzeby naukowców ARPA, jej infrastruktura bazowała na schemacie komunikacji stworzonym dla armii Stanów Zjednoczonych w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku. Jednym z głównych jej założeń było zachowanie funkcjonalności oraz przetrwania infrastruktury umożliwiającej komunikację w przypadku ataku nuklearnego<sup>3</sup>. Zasady tak opracowanego modelu stanowią podwaliny współcześnie pojmowanego i funkcjonującego Internetu. W ramach takiej sieci wymienia się następujące cechy:

1. zdecentralizowana struktura – należy przez to rozumieć, że sieć komputerowa nie wykorzystuje tylko jednego ośrodka przetwarzającego oraz nadającego wszystkie informacje lub komunikaty pomiędzy poszczególnymi jej elementami składowymi, podobnie jak nie istnieje żadna centralna jednostka zarządzająca działaniem połączonych w sieć urządzeń. Miało to na celu wyeliminowanie groźby utracenia pełnej i całościowej komunikacji w przypadku utraty jednostki centralnej, która stanowi najczęstszy cel ataków. Dodatkowo brak centralnego ośrodka zwiększa elastyczność tak skonstruowanej sieci przez możliwość relatywnie łatwego zwiększenia jej rozmiarów oraz stworzenia alternatywnych i nowych dróg komunikacyjnych bez narażenia się na scentralizowany obieg informacji. Odwołując się do funkcjonowania współczesnego Internetu, jego użytkownik ma możliwość decydowania o sposobie łączenia pomiędzy nadawcą a odbiorcą, nie tylko poprzez korzystanie z usług odpowiedniego dostawcy, ale również poprzez

---

<sup>3</sup> Naturalnie model ten posiadał pewne ograniczenia, takie jak konieczność zapewnienia niezależnej i stałej dostawy prądu czy zabezpieczenia urządzeń elektronicznych przed promieniowaniem elektromagnetycznym, które mogłoby spowodować jego przepalenie, a w rezultacie zniszczyć sieć. Co nawet dzisiaj stanowi poważne wyzwanie – źródła prądotwórcze, na przykład elektrownie są podatne na ataki i zniszczenie w przypadku agresji, ponieważ stanowią obiekt strategiczny. A same urządzenia w celu ich zabezpieczenia przed niebezpiecznymi wyładowaniami elektromagnetycznymi musiałyby się znajdować w specjalnie izolowanych pomieszczeniach – na przykład podziemnych bunkrach.



możliwość wykorzystania odpowiedniej aplikacji lub serwera, który może przekierować przepływ informacji w wybranym przez jednostkę kierunku docelowym. Sama sieć<sup>4</sup> składa się obecnie z wielu urządzeń posiadających własne adresy numeryczne (sieciowe), tzw. adresy IP – Internet Protocol, służące do identyfikacji poszczególnych urządzeń, między innymi w celu nawiązania precyzyjnego połączenia. Jednakże sam Internet składa się z mniejszych sieci, które łączą się między sobą za pomocą specjalnych urządzeń<sup>5</sup> przekazujących, które mogą odpowiednio zaadresowane dane przesyłać do określonego odbiorcy.

**2. rozporozszona moc obliczeniowa** – założeniem tej cechy jest możliwość pełnej i kompatybilnej współpracy pomiędzy poszczególnymi elementami sieci komputerowej. Dodatkowo ich zasoby obliczeniowe, na przykład: przestrzeń dyskowa lub dostępne prędkości współpracujących procesorów powinny móc sumować się ze sobą w celu wykonania wspólnej pracy. Przykładem jest dokonanie złożonych obliczeń, wymagających zaangażowania kilku urządzeń, czy też jednoczesny zapis kopii bezpieczeństwa danych na dwóch fizycznie odrębnych dyskach twardej, w odseparowanych urządzeniach. Działanie takie zwiększa wydajność sieci oraz pozwala na wzrost jej możliwości obliczeniowych. Należy tutaj zauważyć, że wraz z rozrostem sieci komputerowej, a przez to Internetu, wymagana jest większa moc obliczeniowa (również ilość urządzeń), w celu obsługi zwiększonej liczby przesyłanych danych. Oznacza to, że rozrastająca się sieć generuje nie tylko większą wydajność, która może zostać wykorzystana na jej potrzeby, ale również pojawia się zapotrzebowanie na nią w celu utrzymania i obsłużenia generowanego przez nią ruchu komunikacyjnego.

**3. redundancja funkcji sieci** – jest to zapewnienie w globalnej sieci<sup>6</sup> więcej niż jednej ścieżki łączącej poszczególne komputery lub mikrosieci,

---

<sup>4</sup> Słowo „sieć” w niniejszym opracowaniu będzie posiadało kategorialnie różne znaczenie, uzależnione od kontekstu i może być rozumiane jako Internet – co ma miejsce w niniejszym przypadku, ale również jako sieć społeczna, itp.

<sup>5</sup> Mogą się do nich zaliczać takie urządzenia jak routery, switche, a nawet całe kompleksy, tzw. serwerownie czy węzły komunikacyjne, które służą kierowaniu ruchem oraz gwarantowaniu stałego dostępu do Internetu. Jak również stanowią ważniejszą część sieci, ponieważ odpowiadają za „ruch” komunikacyjny pomiędzy składowymi ich sieciami. W przypadku ich uszkodzenia, wyłączenia oraz braku zapewnienia ich redundancji może nastąpić przerwanie dostępu do Internetu dla urządzeń podległych danej części sieci, za którą odpowiada niedziałający węzeł.

<sup>6</sup> Przez globalną sieć można rozumieć sieć komputerową o zasięgu w skali makro: osiedlowym, wydziałowym, firmowym, wojewódzkim, krajowym, międzynarodowym, światowym, itd. Rozumienie globalności jest zależne od definicji całkowitego obszaru jakim określa się tę sieć.

zwane również sieciami lokalnymi, mającymi mniejszy zasięg lub obejmującymi ograniczoną ilość urządzeń. Dodatkowe połączenia zapewniane są poprzez tworzenie odrębnych infrastruktur lub wykorzystywanie istniejących już sieci do przekierowania ruchu informacji w przypadku uszkodzenia dotychczasowej ścieżki komunikacyjnej. Korzystanie z alternatywnego połączenia pomiędzy dwoma urządzeniami nie zawsze jest wynikiem niedostępności dotychczasowej ścieżki, ale może wynikać z konieczności ominięcia konkretnego urządzenia, przykładowo: w celu zachowania bezpieczeństwa i poufności przekazywanej informacji<sup>7</sup>. Współcześnie taka funkcjonalność sieci może znaleźć zastosowanie w przypadku piractwa elektronicznego w celu nielegalnego udostępniania plików poprzez sieci będące poza zasięgiem prawa lub je skutecznie omijając<sup>8</sup>.

Pierwsza w pełni działająca sieć komputerowa powstała w 1969 roku, łączyła pomiędzy sobą cztery amerykańskie uniwersytety: UCLA, Stanford Research Institute, UC Santa Barbara i University of Utah oraz nosiła nazwę ARPAnet<sup>9</sup>. Po tym osiągnięciu nastąpił zintensyfikowany rozwój sieci. I tak w 1973 roku do APRAnetu przyłączono pierwsze zagraniczne instytuty badawcze w Wielkiej Brytanii i Norwegii. Z czasem idea tego rodzaju komunikacji zaczęła zyskiwać zwolenników dzięki rozwojowi technicznemu, między innymi dzięki miniaturyzacji komputerów, a tym samym stopniowym zmniejszaniu ich kosztów oraz zwiększeniu użyteczności, co przełożyło się na rozpowszechnienie tych urządzeń. W tym samym czasie zwiększenie liczby komputerów spowodowało samorzutne tworzenie się sieci komputerowych w ramach ośrodków naukowych i sieci firmowych, a te z kolei w czasie zaczęły się łączyć w większe sieci wymiany danych. Dodatkowo silnymi czynnikami rozwojowymi, które ostatecznie przyczyniły się do powstania Internetu w obecnie znanym kształcie są:

- pojawienie się interfejsu graficznego, który byłby zrozumiały w obsłudze dla przeciętnego użytkownika; należy pamiętać, że pierwsze komputery służyły złożonym obliczeniom matematycznym, a informacje generowały za pomocą kart perforowanych, które później były odpowiednio inter-

---

Stąd też sieć globalną należy rozumieć jako całościową dla zdefiniowanych granic badanego lub omawianego obszaru. Należy jednak zauważyć, że w mowie potocznej sieć globalna jest rozumiana jako Internet i/lub sieć komputerowa o zasięgu ogólnosiwiatowym.

<sup>7</sup> Większość sieci posiada odpowiednie systemy rejestrujące ruch informacji i tak zwanych pakietów danych, co może zostać wykorzystane w celu ich przechwycenia. Dodatkowo, niektóre sieci mogą być niewystarczająco zabezpieczone, co również może spowodować przechwycenie tych danych.

<sup>8</sup> Por. M. Castells, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, Poznań 2003, s. 28.

<sup>9</sup> Por. <http://inventors.about.com/library/weekly/aa091598.htm> [7.05.2013].

pretowane. Z drugiej zaś strony informacje oraz instrukcje działań dla komputera były przekazywane w podobny sposób. Stąd też wymagały odpowiedniej wiedzy i ilości czasu aby wykonać na nim interesujące z punktu użytkownika działania, dlatego stanowiło to barierę dla rozprzestrzenienia się komputerów. W związku z tym wynalezienie wyświetlaczy, czyli monitorów, oraz opracowanie zrozumiałego interfejsu graficznego, który ułatwiał zarządzanie urządzeniem, pozwoliło na znalezienie większego grona odbiorców;

- należy tutaj również podkreślić znaczącą rolę pojawienia się przeglądarek internetowych – oprogramowania pozwalającego na łatwe, zwizualizowane korzystanie z Internetu oraz nawiązywanie przez niego komunikacji;
- sam Internet i jego sukces osadzone są w pewnej rzeczywistości społeczno-kulturowej, ponieważ jego początki są powiązane z powstaniem komputerów osobistych (PC – Personal Computer), których twórcami niejednokrotnie byli ludzie czerpiący z idei hippisowskich, jakie towarzyszyły im w okresie dojrzewanania i studiów. Choć sami hippisami nie byli, to myśl o wolności i transformacji społecznej towarzyszyła im nieustannie podczas opracowywania urządzeń komputerowych. Howard Reinhold jako przykład wskazuje Steve’iego Jobsa – współzałożyciela Apple, który w poszukiwaniu „oświecenia” wyruszył do Indii. Początkowo komputery miały służyć nie tylko jako narzędzie komunikacji, ale również jako nowa płaszczyzna walki ideowej, która ułatwiała wymianę światopoglądową oraz myślową pomiędzy osobami o podobnych zainteresowaniach, a tym samym przyczyniała się do pojawiania nowych trendów i całych ruchów kontrkulturowych<sup>10</sup>.

Tak powstała sieć internetowa; poprzez swój gwałtowny rozwój wywołany jej atrakcyjnością staje się obecnie najbardziej dominującym medium komunikacyjnym oraz symbolem postępującej globalizacji. Ten rozwój sprawił, że jest obecnie bardzo złożona i wciąż się powiększa. Należy również zauważyć, że obecnie połączenie z Internetem lub przyłączenie się do niego może nastąpić z dowolnego zakątka świata, co zawdzięczamy rozwojowi techniki satelitarnej. W naszym kraju rozwinął się w znaczącym tempie, o czym może mówić przykładowo poziom stałej dostępności tego medium w gospodarstwach domowych na terenie Polski, który według Głównego Urzędu Statystycznego, w 2012 r. wynosił 71%<sup>11</sup> (podczas gdy w 2007 r.

<sup>10</sup> Por. <http://rheingold.com/vc/book/2.html> [7.05.2017].

<sup>11</sup> [http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbr/gus/nts\\_spolecz\\_inform\\_w\\_polsce\\_10-2012.pdf](http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbr/gus/nts_spolecz_inform_w_polsce_10-2012.pdf) [7.05.2017].

wynosił tylko 41%<sup>12</sup>), czyli niemal się podwoił. Co ważniejsze, prognozy powstałe na podstawie tego i podobnych mu raportów wskazują, że tendencja rozwojowa będzie się pogłębiać.

Dodatkowo jako egzemplifikację powyższej tendencji można wskazać poziom dostępnej sieci światłowodowej, za pomocą której dostarczany jest Internet. Wskazana poniżej sieć jest siecią główną, szkieletową i nie uwzględniającą połączeń realizowanych za pomocą przewodów o niższej przepustowości lub udostępnianych lokalnie, a podłączonych bezpośrednio do sieci światłowodowej. Należy ona do największej firmy tego typu na polskim rynku: Orange, kiedyś Telekomunikacji Polskiej:

### Sieć światłowodowa Telekomunikacji Polskiej



Źródło: <http://webhosting.pl/Sieci.swiatlowodowe.w.Polsce> [7.05.2017].

<sup>12</sup> [http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/nts\\_spolecz\\_inform\\_w\\_polsce\\_2007-2011.pdf](http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/nts_spolecz_inform_w_polsce_2007-2011.pdf) [7.05.2017].

Jak wskazuje powyższy rysunek, sieć ta zawiera wiele redundantnych połączeń z poszczególnych węzłami znajdującymi się w dużych miastach lub rozlokowanych wzdłuż granicy Polski w celu udostępnienia międzynarodowych połączeń internetowych do sieci globalnej kraju i poza nim. Należy zauważyć, że stan powyższej sieci dotyczy jednej tylko firmy i pochodzi sprzed co najmniej 10 lat, stąd też należy założyć, że mogła się ona znacząco rozrosnąć, co niejednokrotnie było zapowiadane, a dodatkowo komunikowane przez zarząd i inwestorów (jednakże obawa przed wywiadem gospodarczym powoduje, że wiele z tych danych pozostaje tajemnicą). Dodatkowo owa sieć stanowi tylko fragment realnie dostępnej, ponieważ na polskim rynku znajduje się duża ilość firm dostarczających Internet w ramach własnej lub dzierżawionej infrastruktury. A konkurencja z kolei wpływa na sam rynek oraz jego rozwój, a to dzięki możliwości wyboru oraz współzawodnictwu oferowane przez różne firmy rozwiązania mogą trafić do większej ilości odbiorców, a tym samym przyczynić się do wzmocnienia pozycji Internetu jako medium komunikacyjnego w kraju. Należy też pamiętać, że podobne tendencje pojawiają się na całym świecie, co jest wynikiem nie tylko globalizacji, ale również naturalnej potrzeby komunikowania się jednostek i pozyskiwania jak najbardziej wartościowych informacji w jak najkrótszym czasie.

## 2. Globalizacja a osłabienie państwa narodowego

Żyjemy w świecie, który coraz bardziej przypomina globalną wioskę. Świat ten charakteryzuje m.in. zacieśnianie więzi politycznych, gospodarczych i kulturalnych, szybki przepływ informacji i kapitału. Istotnym znamieniem globalizacji i zacieśniania więzi jest istnienie złożonego systemu relacji między różnymi częściami świata i różnymi sferami życia człowieka, przez co destabilizacja jednego elementu powoduje destabilizację innych, a w następstwie tego zachwianie całym systemem. Wielki kryzys z końca lat dwudziestych XX wieku był tylko zapowiedzią tego, co mogłoby się zdarzyć, gdyby jakiś poważniejszy element obecnej układanki uległ szybkiemu tąpnięciu. Doskonale pokazują to obejmujące cały świat konsekwencje ostatniego kryzysu ekonomicznego w Stanach Zjednoczonych, które szybko dały się odczuć w całym świecie i jeszcze nie wiadomo, jakie ostatecznie pociągnie to za sobą skutki. A przecież obok ekonomii są też polityka czy bezpieczeństwo. Rodzi się więc pytanie: jak globalizacja i tendencje do tworzenia ponadnarodowych centrów władzy przy już istniejących ponadnarodowych

powiązaniach gospodarczo-finansowych może wpłynąć na istnienie i sposób działania tradycyjnych państw narodowych?

Na tle globalizacji jako konsekwencji rewolucji przemysłowo-technologicznej istnieje tendencja do szerzenia ideologii globalizmu, która proces zacieśniania więzi międzynarodowych w określonych sferach życia podporządkowuje zamysłowi ścisłej integracji w sferach pozostałych w celu zbudowania jednej struktury politycznej z trudnymi do przewidzenia skutkami dla dotychczasowych państw, kultur i narodów<sup>13</sup>. Wyprowadzenie z integracji rynkowo-ekonomicznej pomysłu powołania struktury o charakterze politycznym, wyposażonej w środki do sprawowania władzy politycznej na całym globie, ale również mającej wpływ na kulturę, moralność czy religię jest bez wątpienia rezultatem ideologii. A znamieniem każdej ideologii jest jej praktyczne ukierunkowanie, a więc nastawienie na ukształtowanie świata stosownie do zawartej w niej doktryny niezależnie od jej spójności z rzeczywistością. Początki działań idących w kierunku powołania władzy o charakterze globalnym możemy zaobserwować już dziś. Przejawia się to w liczbnym rozroście organizacji o charakterze międzynarodowym, coraz większej ilości międzynarodowych uregulowań, którym stopniowo muszą się podporządkować dotychczasowe państwa narodowe, czy powoływanie ponadnarodowych władz, którym w miarę upływu czasu przyznaje się coraz więcej kompetencji, jak to ma miejsce w przypadku Komisji Europejskiej na Starym Kontynencie.

Pojęcie globalizacji pojawiło się w słowniku Webstera w 1961 roku. W powszechnym użyciu znalazło się w połowie lat osiemdziesiątych XX w., aby określić przeobrażenia w gospodarce światowej, które powstały w wyniku liberalizacji stosunków gospodarczych, zmniejszenia roli państw w gospodarce, internacjonalizacji kapitału, rewolucji informatycznej, a także wzrostu znaczenia międzynarodowych korporacji. Globalizacja jest zjawiskiem wieloaspektowym. Obejmuje płaszczyznę gospodarczą, polityczną, społeczną, kulturową, naukową, prawną oraz wiele innych. Nie ma zatem jednej, jednoznacznej definicji danego pojęcia. Martin Wolf napisał: „Globalizacja jest jak podróż. Ale jest to podróż do nieosiągalnego miejsca przeznaczenia: zglobalizowanego świata. Zglobalizowaną gospodarkę zdefiniować można jako taką, w której ani odległość, ani narodowe granice nie krępują transakcji gospodarczych. To byłby świat, w którym koszty transportu byłyby równe zeru, a bariery stworzone przez zróżnicowane jurysdykcje znikłyby”. Wielu

<sup>13</sup> S. Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa*, Radom 2003, s. 201.

autorów, którzy zajmują się globalizacją, twierdzi, że jest to proces, który zaczął się już w XIX w. i dzisiejsza globalizacja to kontynuacja tamtych procesów otwierania się gospodarek narodowych. L. Thurow szuka jej początku w powojennym ładzie dzielącym świat na Wschód i Zachód. J. Sachs i A. Warner przypisują latom sześćdziesiątym XX w. „burzenie” barier, co w efekcie umożliwiło globalizację. Jeszcze inni podkreślają, że obecny etap globalizacji zaczął się dopiero wraz z upadkiem systemu socjalistycznego. Według nich w latach sześćdziesiątych XX w. co najmniej 1/4 populacji świata żyła w systemie socjalistycznym, a globalizacja wymaga jednego typu systemu ekonomicznego by mogła być wszechobecna. Dlatego o początku ery globalizacji można mówić około roku 1980. Tedy to Chińska Republika Ludowa przyjęła politykę „otwartych drzwi”. Wówczas także rozpoczęły się przemiany w krajach socjalistycznych, które doprowadziły do upadku systemu socjalistycznego, a także do zapanowania systemu kapitalistycznego opartego na rynku i prywatnej własności. U podstaw globalizacji ekonomicznej leżą dwie kwestie. Pierwsza z nich to postęp techniczny, który prowadzi do zmniejszenia kosztów komunikowania się i transportu. Druga natomiast to liberalizacja przepływów towarów, usług, kapitału, a także pracy. Postęp techniczny uczynił globalizację widoczną, natomiast liberalizacja przyczyniła się do jej pogłębienia. Niektórzy autorzy podkreślają jeszcze upadek komunizmu i upowszechnienie się jednego systemu opartego na gospodarce rynkowej. Definiujący pojęcie globalizacji różnie podchodzą do tego fenomenu. Jedni piszą o nim jako o procesie, inni podkreślają fakt wejścia w erę globalizacji. Przeglądając te różne definicje, można określić globalizację jako stan oraz jako proces<sup>14</sup>.

Podejście statystyczne określające globalizację jako stan to uznanie jej za kolejny okres w gospodarce światowej. Charakteryzuje się znacznym stopniem zintegrowania podmiotów, które w niej występują, w jeden zespolony organizm z nowymi prawidłowościami zachowań całościowych. Stan pełnej globalizacji to brak występowania między gospodarkami narodowymi ograniczeń, przejawów dyskryminacji, to spójna globalna jurysdykcja i niekępowanie działalności gospodarczej narodowymi granicami. Obecnie statyczne ujęcie pojęcia globalizacji polega na uchwyceniu aktualnego stopnia zglobalizowania. Możliwe jest to przy wykorzystaniu wskaźników i profili informujących o intensywności i stopniu zglobalizowania podmiotu gospodarki światowej:

<sup>14</sup> *Globalizacja i regionalizacja w gospodarce światowej*, red. R. Orłowska, K. Żołądkiewicz, Warszawa 2012, s. 17–20.

gospodarki narodowej, korporacji transnarodowej itd. W tym kontekście używa się terminu „era globalizacji”<sup>15</sup>.

Podejście dynamiczne natomiast określa globalizację jako proces polegający na dalszym pogłębianiu się międzynarodowego podziału pracy i równoczesnym przekształcaniu tego podziału w nowy ład globalny, gdzie role i zadania dzielone są niekonięcznie „międzynarodowo”, ale także „transnarodowo” czy „ponadnarodowo”<sup>16</sup>.

Według A. Zorskiej „Globalizacja polega na długofalowym integrowaniu działalności na poziomie gospodarek, przemysłów/sektorów oraz przedsiębiorstw ponad granicami państw dzięki rozszerzaniu, pogłębianiu i intensyfikowaniu różnego rodzaju powiązań (handlowych, inwestycyjnych, kooperacyjnych, informacyjnych), co prowadzi do tworzenia się współzależnego systemu ekonomicznego w skali światowej, czyli globalnej gospodarki”<sup>17</sup>.

B. Liberska natomiast definiuje globalizację ekonomiczną jako: „Postępujący proces integrowania się krajowych i regionalnych rynków w jeden globalny rynek towarów, usług i kapitału”. Podkreśla, że globalizacja ekonomiczna to proces „Poszerzania i pogłębiania się współzależności między krajami i regionami wskutek rosnących przepływów międzynarodowych oraz działalności korporacji transnarodowych, co prowadzi do jakościowo nowych powiązań między firmami, rynkami i gospodarkami”<sup>18</sup>.

Richard Sennett zauważa, że „Pokolenie wcześniej polityka społeczna opierała się na przekonaniu, że państwa narodowe i miasta w ich obrębie potrafią kontrolować swój los; obecnie dochodzi do rozdziału między państwem a gospodarką”. G.H. von Wrigth podkreśla, że państwo narodowe ulega erozji czy też obumiera. Siły powodujące rozpad mają charakter pozanarodowy. Jednak w związku z tym, że państwa narodowe pozostają jedyną ramą zachowania równowagi między blokami politycznymi i jedynym źródłem skutecznych inicjatyw politycznych, „poza-narodowość” powodujących rozpad sił umieszcza je poza zasięgiem przemysłanego działania. Von Wright ujmuje to następująco: „Siły o pozanarodowym charakterze są w dużej mierze anonimowe, a przez to trudne do określenia. Nie tworzą jednolitego systemu

<sup>15</sup> Tamże, s. 20.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> A. Zorska, *Korporacje transnarodowe. Przemiany, oddziaływania, wyzwania*, Warszawa 2007, s. 17.

<sup>18</sup> B. Liberska, *Współczesne procesy globalizacji gospodarki światowej*, w: *Globalizacja. Mechanizmy i wyzwania*, Warszawa 2002, s. 17.



czy porządku. Są raczej zlepkiem systemów, którymi poruszają «niewidzialni» aktorzy. [...] siły, o których mowa, nie działają razem ani nie współpracują ze sobą celowo [...] «Rynek» jest nie tyle opartą na konkurencji interakcją rywalizujących ze sobą sił, ile działaniem przeciwstawnie ukierunkowanych bodźców, płynących z manipulowania popytem, sztucznie stworzonych potrzeb i pragnienia szybkiego zysku<sup>19</sup>.

Max Weber państwo definiował jako podmiot roszczący sobie prawa do monopolu na stosowanie przymusu na terenie suwerennego terytorium oraz do posiadania służących do tego celu środków. Cornelius Castoradis przestrzega przed myleniem państwa z władzą społeczną jako taką. Według niego termin państwo odnosi się do specyficznego sposobu podziału władzy społecznej i jej koncentracji, w którym chodzi właśnie o zwiększenie „potencjału porządkowania”. Jest jednostką wyodrębnioną ze zbiorowości i ustanowioną tak, by utwierdzić to wyodrębnianie. Nazwę „państwo” należy zachować więc „dla takich wypadków, gdy przyjmuje ono postać aparatu państwowego, co pociąga za sobą oddzielne, choćby bardzo elementarne, struktury biurokracji cywilnej, kościelnej czy wojskowej; mówiąc innymi słowy, powoduje powstanie hierarchicznej organizacji o określonym zakresie kompetencji”<sup>20</sup>.

Globalizacja jest nieodwracalną tendencją rozwojową porządku międzynarodowego. Wśród implikacji globalizacji dla polityki państw narodowych należy przede wszystkim wskazać na takie problemy jak erozja suwerenności. Państwo traci kontrolę nad swym potencjałem, nad instrumentami polityki gospodarczej. Następuje ograniczenie autonomii państwa w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym. Pojawia się zjawisko określane jako deterytorializacja suwerenności. Ma ono związek z działalnością korporacji transnarodowych, a także z istnieniem przestrzeni elektronicznej i informatycznej. Centrale głównych korporacji międzynarodowych i przedsiębiorstw wytwarzających informacje i sterujące ich przepływem znajdują się na terytorium kilku zaledwie państw wysoko rozwiniętych. Kolejny problem stanowi erozja fundamentów demokracji. W gospodarce światowej coraz większą rolę odgrywają korporacje wielonarodowe i globalne organizacje międzynarodowe. Główną rolę w komunikowaniu społecznym odgrywają media, które reprezentują światopogląd, a także interesy wąskich grup ze świata polityki i ekonomii. Trzeci problem to zacieranie granicy między tym, co zagraniczne, a tym co

<sup>19</sup> Z. Bauman, *Globalizacja*, Warszawa 2006, s. 67–69.

<sup>20</sup> Tamże, s. 74.

wewnętrzne. Wymienione wyżej zjawiska mają daleko idące konsekwencje z punktu widzenia państw narodowych<sup>21</sup>.

### 3. Globalizacja a państwo narodowe

Jednym z widocznych przejawów postępującego procesu globalizacji i szerzącej się ideologii globalizacji jest deklaracja końca dotychczasowych państw narodowych. W związku z tym powstaje pytanie: co będzie po państwie narodowym, czy trafi raczej do kategorii z politycznego lamusa niż do rzeczywistości. Być może państwo w coraz mniejszym stopniu będzie wyrazem suwerenności, nie czymś stojącym ponad społeczeństwem, a tylko jedną z instytucji organizujących społeczeństwo. W konkurencji z innymi aktorami sceny politycznej nie zniknie, ale będzie nieustannie adaptować się, na nowo określać swoje kompetencje i dzięki oddawanym przez siebie usługom uzasadniać swoje istnienie<sup>22</sup>. Jak więc wygląda sprawa suwerenności i przyszości państwa narodowego?

W Europie na naszych oczach poprzez Traktat Lizboński, który jest kontynuacją Konstytucji UE, dokonuje się dalsza unifikacja państw narodowych i tym samym ograniczenie ich suwerenności. Obecne tendencje wskazują, że Europę ojczyzn zastąpić ma ojczyzna Europa. Niemniej pogrzeb państwa narodowego wydaje się przedwczesny zważywszy na kondycję i działanie największych państw, które jak były w przeszłości, tak nadal pozostają głównymi podmiotami gry w relacjach międzynarodowych. Wystarczy spojrzeć na Niemcy, Francję czy niegdyś Wielką Brytanię, dla których UE jest instrumentem realizacji interesu narodowego. Niestety w Polsce świadomość faktu, że realia rządzenia UE różnią się od wzniosłych deklaracji, z wielkim trudem przebija się do świadomości rządzących. Tak czy owak struktury międzynarodowe w postaci organizacji czy załączków nowych państw jak w przypadku UE powodują ograniczenie suwerenności wszystkich państw narodowych, ale zarazem są instrumentem narzucania przez silne państwa swojej woli i wizji politycznej mniejszym i słabszym podmiotom. Przy czym w odniesieniu do państw Europy środkowo-wschodniej nie jest to tylko dążenie, lecz konsekwentnie realizowana koncepcja ich podporządkowania silniejszym państwom Zachodu.

---

<sup>21</sup> R. Piasecki, *Procesy globalizacji a interesy państw narodowych. Konsekwencje dla Polski*, w: *Polska w obliczu globalizacji. Materiały z seminarium popularnonaukowego zorganizowanego w Łodzi 9 marca 2002 roku*, red. L. Kercher, Łódź 2002, s. 10–23.

<sup>22</sup> J.M. Guéhénno, *Przyszłość wolności*, tłum. B. Janicka, Kraków 2001, s. 34.

Wykorzystywanie ponadnarodowych struktur władzy do realizacji narodowych interesów nie jest czymś szczególnym. Przypomina o tym książka *Globalizacja* noblisty z dziedziny ekonomii z 2001 roku Josepha Stiglitz, który był doradcą prezydenta USA B. Clintona, a w latach 1997–2000 głównym ekonomistą Banku Światowego. Jak podkreśla, założony po wojnie Międzynarodowy Fundusz Walutowy został powołany do zapewnienia stabilności gospodarczej i zapobiegnięcia kryzysowi ekonomicznemu, jaki ogarnął świat w latach 1929–1933. Jako instytucja publiczna, utworzona z pieniędzy podatników z całego świata, miał poprawić funkcjonowanie rynku. „Utworzony zgodnie z przekonaniem, że istnieje potrzeba wywierania międzynarodowej presji na poszczególne kraje, by prowadziły bardziej ekspansywną politykę gospodarczą – taką jak zwiększanie wydatków, zmniejszanie podatków czy obniżanie stóp procentowych w celu stymulowania gospodarki – dzisiejszy MFW dostarcza środków finansowych na ogół tylko wtedy, gdy dany kraj angażuje się w politykę polegającą na obcinaniu deficytu budżetowego, podwyższaniu podatków czy podnoszeniu stóp procentowych, co prowadzi do schładzania gospodarki”<sup>23</sup>. A ponieważ „[...] prawie każda kwestia strukturalna może oddziaływać na ogólne wyniki gospodarki, a tym samym na budżet państwa czy deficyt handlowy, [MFW] uważał, że prawie wszystko leży w jego domenie”<sup>24</sup>. Niestety także jego recepta na wszystkie niedomagania zawsze była taka sama – schładzanie gospodarki. Wystarczy więc uświadomić sobie kim są klienci MFW, a stanie się jasne, kto w świecie globalnym jest rzeczywistym beneficjentem tej instytucji. Pieniądze z MFW pożyczają przecież kraje biedne, które w zamian muszą nie tylko podporządkować się wymogom MFW, ale poprzez schładzanie gospodarki ograniczają możliwość swojego rozwoju i tracą szansę na doścignięcie krajów bogatych. Przy okazji widać, jaka może być suwerenność słabego państwa narodowego w dziedzinie ekonomicznej, bez czego nie ma suwerenności w innych sferach. Ostatnie wydarzenia związane z obliczonymi na szybki zysk spekulacjami walutami państw narodowych ujawniają, że w złożonym systemie finansowo-gospodarczym państwo narodowe może stać się celem bezpardonowego ataku, a jego wrogowie pozostają w zasadzie niedookreśleni.

Oslabienie państw narodowych przynajmniej w naszej części Europy rodzi pytanie o przyszłość takiego państwa i o jego suwerenność. Można oczywiście zastanawiać się, jaki może być przyszły model wolności dotychczasowego

<sup>23</sup> J.E. Stiglitz, *Globalizacja*, tłum. H. Simbierowicz, Warszawa 2007, s. 28–29.

<sup>24</sup> Tamże, s. 30.

państwa narodowego w sytuacji istnienia władzy ponadnarodowej. Czy będzie ono miało tyle suwerenności co dawne państwa zachodnie, Finlandia po II wojnie światowej, czy będzie to wolność taka jak w krajach tzw. demokracji ludowej, a może będzie jej tylko tyle, ile miały republiki sowieckie. Państwa narodowe w świecie całkowicie zglobalizowanym będą istniały i wcześniej czy później upomną się o swoją suwerenność, choć obecnie coraz bardziej jest ona ograniczana. Wystarczy wziąć pod uwagę kwestię tzw. globalnego ocieplenia i stosowany na tej podstawie terror ekologiczny wobec państw narodowych. Jedno jest pewne, nie jest konieczne istnienie konkretnego państwa narodowego, np. Polski, ale nie jest możliwe istnienie społeczności bez państwa i państwa pozbawionego wszelkich właściwości. Zatem każda struktura państwowa ponadnarodowa będzie kontynuacją jakiejś formy państwa narodowego. Ewentualne superpaństwo będzie więc bardziej podobne albo do USA, albo do Niemiec, albo do Polski, itd.

Najczęściej odpowiedzi na pytanie o los państw narodowych zacierają w kierunku wykazania, że jako wytwór historyczny powstały w rezultacie odchodzenia społeczności Europy od uniwersalizmu średniowiecznego symbolizowanego przez władzę cesarską i papieską. Kolejnymi etapami wywalczania niepodległości przez narody byłyby: reformacja, upadek monarchii absolutystycznych zapoczątkowany przez rewolucję francuską, wojny niepodległościowe XIX stulecia, okres po I wojnie światowej i po upadku komunizmu. Obecne procesy koncentracji władzy wskazywałyby na odwrót w kierunku uniwersalizmu, ale w Europie jego podstawą nie byłoby już jak w przeszłości chrześcijaństwo. Z drugiej strony wbrew tendencjom unifikacyjnym, dotychczasowe państwa federacyjne ulegają rozbiciu i dopiero wówczas wchodzi w struktury ponadnarodowe.

Przynajmniej od czasów Arystotelesa oczywiste jest, że człowiek jest *homo sociale* – bytem żyjącym w społeczności. Potrzebuje on społeczności nie tylko do swojego zaistnienia i biologicznego trwania, ale także do swojego rozwoju osobowego, który dokonuje się w relacjach z osobami drugimi za pośrednictwem kultury. W tym sensie konieczne jest i państwo, i władza, zapewniające odpowiednią organizację społeczności, gdyż wszyscy potrzebują jakiegoś kierowania całością. Każdy bowiem z licznych ludzi zabiega o to, co jemu odpowiada; całość rozproszyłaby się na części, gdyby zabrakło tego, do kogo należy troska o dobro całości. Z tego samego względu władza wyposażona jest w odpowiednie instrumenty do kierowania społecznością, m.in. w postaci możliwości stanowienia prawa czy stosowania środków przymusu.

Natura człowieka sama w sobie nie przesądza o tym, że człowiek potrzebuje państwa narodowego. Może on żyć w państwie federacyjnym, a nawet w państwie obcym i zrealizować swoją ludzką naturę. Czy w takim razie państwo narodowe nie jest w ogóle konieczne? Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba zwrócić uwagę nie tylko na to, że człowiek potrzebuje społeczności, ale i na to, jakiego typu ma to być społeczność. W naszych czasach doszło do odróżnienia społeczności politycznej, jako podmiotu zbiorowego działań w danym państwie, oraz społeczności narodowej. O ile zadaniem państwa i społeczności politycznej jest dostarczenie człowiekowi bezpośrednio czy pośrednio tego wszystkiego, czego potrzebuje on w zakresie swojego życia cielesno-materialnego: zachowanie niepodległości państwa i integralności terytorium, zapewnienie bezpieczeństwa obywatelom, dobrobyt, ułożenie właściwych relacji międzyludzkich poprzez prawo itd., o tyle naród jest konieczny dla człowieka ze względu na życie duchowe: kulturę, język, dzieje, historię, religię, tradycje, obyczaje, mentalność narodową itd.

#### 4. Wizja łączenia globalnego z lokalnym. Wartości podstawowe w dobie procesu globalizacji

Globalizacja sprzyja konsumpcji, a konsumpcja powoduje coraz częstsze „zapominanie” o wartościach podstawowych, takich jak wolność, tolerancja, miłość, prawda czy sprawiedliwość. Dla współczesnego człowieka wartość to pojęcie względne. Coraz częściej utożsamia się z rzeczami, a wartość ma znaczenie wyłącznie w wymiarze materialistycznym.

To, co najbardziej podoba się nam w Europie, to pieniądze. Europa jest imponująco bogata. Jak wiadomo, wszystko ma dwie strony. Gasimy swoje ciepłe uczucia wobec drugiego człowieka w pogoni za pieniądzem. Aktualną postać ciemnej strony pieniądza opisuje w swojej książce poświęconej zjawisku globalizacji Zygmunt Bauman. Globalizacja to proces coraz swobodniejszego poruszania się kapitału w przestrzeni całego świata. W jego wyniku elity ekonomiczne uzyskują swoistą eksterytorialność. Inwestor z Londynu spędzający większość czasu w Hamburgu, planujący w Tokio budowę zakładu w Bangladeszu, żyje w przestrzeni globalnej, ponad wszelkimi lokalnymi terytoriami. Elitarne dzielnice mieszkaniowe, centra konferencyjne, pałacyki, hotele i lotniska tworzą przestrzeń globalną, której poszczególne punkty nie są związane z fizycznie otaczającymi je poszczególnymi terytoriami lokalnymi. Dla przestrzeni globalnej przestrzeń

lokalna jest „pastwiskiem”<sup>25</sup>. Nie ma potrzeby specjalnie dbać o dane lokalne pastwisko, ponieważ w wypadu jego słabnącej wydajności korzysta się z paszy dowolnego innego lokalnego pastwiska spośród ogromnych obszarów na całym świecie, dostępnych dzięki współczesnej technologii.

Bańka powiedział o Europie „[...] jej narody nie chcą być skazane na samotność. Narody Europy chcąc budować jedność, muszą pozbyć się brzmienia historii narodowej, muszą budować wspólną terażniejszość, muszą ją budować wokół wspólnego momentu recentywistycznego”<sup>26</sup>. Uczony ten jest euroentuzjastą w mocnej postaci, głosi wyższość Europy nad Ameryką. Wyższość polega na tym, że Europa trafnie stawia na terażniejszość, a Ameryka omamia nas „ulotnym fantazmatem przyszłości, ponieważ nie ma pomysłu na swoją terażniejszość”<sup>27</sup>.

Europejskość oznacza wysoką jakość wyrobów i usług, a ta wartość prowadzi nas do kolejnej, jaką jest rzetelność. Wysoka jakość produktów osiągnana jest przez rzetelność pracy, a ta przez rzetelność organizacji pracy: w systemie, który nagradza umiejętności i cnoty pracowników, chce się porządnie pracować.

Konsekwentna i długofalowa rzetelność przełożonych i środowiska pracowniczego nie wynikają wyłącznie ani nawet w sposób dominujący z przymusu rynkowego. On na pewno wspomaga, ale zasadnicze źródło rzetelności musi tkwić w kulturze środowiska. Uformowanie się takiej kultury jest wynikiem procesu na skalę wieków.

W historiozofii właściwie za klasyczny należy uznać wątek przyjmujący, że podstawową wartością cywilizacji jest religia. Seyyed Hossein Nasr, Irańczyk, profesor studiów islamskich na Uniwersytecie George’a Washingtona pisze o tym w swoim artykule<sup>28</sup>. Profesor Nasr nie jest fundamentalistycznym islamistą, ale może pozytywnie zdziwić jego religijna żarliwość, połączona z otwartością. Szykując drogi do religijnych pokładów duszy zachodniej (przede wszystkim do niej skierowany jest ten artykuł), Nasr rezygnuje nawet ze słowa „religia” i proponuje termin „idea naczelna”. Termin ten ma pomóc zjednoczyć się różnym religiom tradycyjnym oraz światopoglądom świeckim. W ujęciu Nasra idea naczelna, jako współczesna postać religii, to ogólna wizja człowieka, jak powinien on żyć. Istotnym składnikiem tej wizji jest uznanie transcendentnego charakteru wartości.

<sup>25</sup> Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, s. 123.

<sup>26</sup> J. Bańka, *Eurocentyzm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów*, Katowice 2002, s. 139.

<sup>27</sup> Tamże, s. 134.

<sup>28</sup> S.H. Nasr, *Dialog religii i cywilizacji*, „Res Publica Nowa”, 2003, nr 3, s. 56–62.

Podstawową wartością w dobie globalizacji jest również bez wątpienia liberalizm: wolność. Jednostka, skoro jest absolutnie najwyższą wartością, realizuje się sama z siebie, jest maksymalnie wolna od zewnętrznych presji. Ta postać liberalizmu jest skrajną formą idei naczelnej czy religii. Można nazwać ją ateizmem, używając tradycyjnej terminologii ze sfery religijności lub, używając terminologii unowocześnionej, brakiem transcendentnej idei naczelnej, czy bezideowością. Idea naczelna liberalizmu – jednostkowe istnienie człowieka jako absolutna wartość – nie jest transcendentna, ponieważ człowiek w rozumieniu samego siebie poza siebie nie wykracza. W praktyce nie jest jednak absolutnie zamknięty w samym sobie, szuka kontaktu z ludźmi. Respektuje w jakimś stopniu ograniczenia własnego postępowania, ale to wyjście poza siebie będzie pozostawione dzikiej, przypadkowej, nie pielęgnowanej w żaden sposób praktyce. Zapatrzenie się w siebie bywa pozytywną wartością. Warto skupić uwagę na tym, by zrealizować jak najwięcej z tkwiących w nas oszałamiających możliwości. Ale jeżeli się postrzegania samego siebie zwiększymy przez ograniczenie pola obserwacji do samego siebie, to paradoksalnie się tę osłabiamy. Jeżeli dla danego człowieka najważniejszy jest on sam, to wszystko inne przestaje być głęboko ważne, a i on sam dla siebie stopniowo staje się nudny. Wolność dla wszystkich i wszystkiego, wolność od przejmowania się poniżeniem oraz tragedią większości, która w pośpiesznie, przypadkowo, niekonsekwentnie, respektowanych zasadach gry ekonomicznej przegrała.

Taka postać liberalizmu jest religią przynajmniej istotnej części dzisiejszych eksterytorialnych elit globalnych, w dużym stopniu udzieliła się ona również pozostałym klasom społecznym. Walka o wyjście z ekonomicznej marności nie może być nieuczciwością czy nawet zwyrodnieniem. Inaczej wszelkie osiągnięcia ekonomiczne zostaną po pewnym czasie wchłonięte przez „duchowe bagno”.

Jeden porządek wartości, w tym w sposób szczególnie hierarchiczny porządek wartości, jest problematyczny. Kwestia hierarchii wartości w ramach danej modalności jest już kłopotliwa, ale hierarchia odmiennych modalności wartości budzi zasadnicze kontrowersje: można ją rozstrzygać radykalnie negatywnie, twierdząc, że z uwagi na całkowitą odmienną, a więc różnorodność poszczególnych modalności wartości ich hierarchizacja jest niemożliwa, bo pozbawiona wszelkiej podstawy, a więc i wszelkiego sensu. Można jednak, powołując się na bezpośrednie doświadczenie, na podstawie którego odczuwamy wartości różnych modalności jako wyższe lub niższe, szukać zasady hierarchizacji.

Wydaje się, że obiektywna hierarchia wartości różnych modalności jest możliwa wtedy, gdy: wartości jest wiele, są różne jakościowo, pozostają względem siebie w relacjach, istnieje zasada określająca „wyższość” lub „niższość” każdej wartości, „wyższość” lub „niższość” zależą od zawartości samych wartości lub ich hierarchii, a nie od arbitralnego nadania im „miejsca” w porządku.

Florian Znaniecki nadał terminowi „wartość” nowe znaczenie, rezygnując z tradycyjnego rozumienia tego terminu, jako oznaczającego coś pierwotnie pozytywnego bądź negatywnego, jak i oznaczającego coś, co być powinno<sup>29</sup>. Wartość jako kategoria filozoficzna ma zastąpić kategorię bytu. Znaniecki twierdzi, że dedukcja lub jakiegokolwiek inne wyprowadzenie wartości z bytu są niemożliwe.

Poznawczo dostępne jest nam jedynie to, co ma charakter sensowny, a więc to, co obdarzone znaczeniem i podatne na interpretację. Pierwotnie dana więc jest wyłącznie rzeczywistość kulturowa, tzn. rzeczywistość wartości. Zarówno byt, jak i rzecz są jedynie abstrakcjami utworzonymi na podstawie wartości.

Podsumowując, w społeczeństwie żyjącym w rzeczywistości ciągłego procesu globalizacji wielu, zwłaszcza młodych ludzi, staje przed problemem wyboru, które wartości traktować jako pierwszoplanowe: wartości konsumpcyjne, materialne czy wartości moralne, podstawowe – wyznaczające stosunek do drugiego człowieka i do samego siebie. W świecie, w którym więcej znaczy „być” niż „mieć”, w którym podstawową wartością staje się pieniądz i dobra materialne, trudno jest żyć z własnymi wartościami. We współczesnym świecie, w którym istnieje mnóstwo sprzecznych ze sobą idei i światopoglądów, młodzi ludzie szczególnie potrzebują wartości, aby życie ich i innych ludzi nie straciło ludzkiego charakteru. Globalizacja i wynikająca z niej konsumpcja daje satysfakcję i poczucie prestiżu, stwarza również wrażenie wolności jednostki, lecz nie zawsze ta wolność kojarzy się z podstawową wartością, jaką jest „wolność życia człowieka”. Podczas socjalizacji ludzi z przedmiotami zanikają podstawowe relacje z człowiekiem, które też, można stwierdzić, że są ograniczeniem wolności jednostki.

---

<sup>29</sup> F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1987, s. 85–86.





## Rozdział IV

# KOMUNIKACJA SPOŁECZNA W DOBIE SPOŁECZEŃSTWA MEDIALNEGO

Współczesne zmiany dokonujące się w życiu społecznym, gospodarczym, politycznym, procesy globalizacyjne implikują również zmiany w systemach wartości ponowoczesnego społeczeństwa. Globalizacja oznacza rozszerzanie się w skali ogólnoswiatowej powiązań i oddziaływań między zbiorowościami ludzkimi, rosnące tempo przepływu technik, dóbr, usług, kapitału, siły roboczej, informacji i idei. Jest ogólnoswiatowym procesem społecznym, prowadzącym do coraz większej wzajemnej powiązalności oraz zależności we wszystkich dziedzinach świata oraz polityki. Procesy modernizacji i rozwoju gospodarczego prowadzą do podważania autorytetu tradycyjnych instytucji, zwłaszcza religijnych, do pluralizacji światopoglądów, sekularyzacji i indywidualizacji wartości<sup>1</sup>.

### 1. Teoretyczne założenia komunikacji i interakcji społecznej

Człowiek z natury jest istotą społeczną<sup>2</sup>, która do prawidłowego funkcjonowania potrzebuje kontaktu oraz współistnienia i działania z innymi ludźmi. Wynika to między innymi z faktu, że jednostka nie jest samowystarczalna pod wieloma względami – znaczy to, że stają przed nią zadania wymagające pracy w zespole lub że taki rodzaj działania zapewnia większą

---

<sup>1</sup> A. Jasińska-Kania, *Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i w Europie*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/wiezi\\_moralne\\_01.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/wiezi_moralne_01.html) [20.04.2017]. A. Van Ardenne, *From exclusive to inclusive development*, w: *Globalisation, poverty and conflict*, red. M. Spoor, New York 2004, s. 1–5.

<sup>2</sup> We współczesnym rozumieniu nauki, jest to byt posiadający samoświadomość podmiotową, który wykorzystuje i wytwarza kulturę (między innymi poprzez interakcje) w celu spełnienia swoich potrzeb.

efektywność ich wykonania. Dodatkowo wśród podstawowych potrzeb człowieka jest poczucie bezpieczeństwa, które gwarantuje mu życie w grupie w stopniu wyższym niż samotny byt. Ujmując to inaczej – człowiek posiada wiele potrzeb, które musi lub chce zaspokoić, a niektóre z nich wymagają kontaktu z innym człowiekiem; odpowiednim przykładem może tu być potrzeba akceptacji w grupie, do której chcemy przynależeć lub dążenie do samorealizacji poprzez zyskanie prestiżu, jak również dążenie do znalezienia życiowego partnera. Ten rodzaj współpracy z czasem powoduje tworzenie się sieci zależności między jednostkami, czego przykładem może być reguła wzajemności<sup>3</sup>. Tak powstałe więzi są jednym z elementarnych zrębów grup społecznych czy – w skali makro – całego społeczeństwa.

Interakcja stanowi jedno z podstawowych i najważniejszych pojęć definicyjnych z punktu widzenia socjologii. Zgodnie z większością słowników można ją rozumieć jako wzajemne wywieranie wpływu na siebie przez jednostki, które występuje szczególnie podczas bezpośredniego kontaktu pomiędzy poszczególnymi osobami. Należy jednak zauważyć, że powyższe pojęcie słownikowe może zostać użyte w innym sensie. Interakcja może dotyczyć również oddziaływań społecznych poprzez określenie „interakcja społeczna”, która z punktu widzenia socjologii jest zwykłym pleonazmem. Istnieje jednak typ interakcji, która posiada własne, odrębne znaczenie, jest to interakcja symboliczna<sup>4</sup>.

Zatem interakcja, jako ogólnie rozumiana definicja, w nawiązaniu do powyższego stwierdzenia nie jest przypadkowa. Co więcej, wskazuje ona konkretny sposób postrzegania rzeczywistości społecznej i norm w niej zawartych, co w dalszej kolejności wpływa na wybór koncepcji socjologicznej, w ramach której badacz będzie się poruszał. Według Marka Czyżewskiego<sup>5</sup> można wskazać dwa zasadnicze sposoby podejmowania tematyki interakcji:

---

<sup>3</sup> Jest to zasada mówiąca o tym, że każde działanie wykonane za lub dla kogoś powinno spotkać się w przyszłości z odwzajemnieniem względem osoby, która udzieliła pomocy. Takie działanie niesienie ze sobą kilka ważnych, z punktu widzenia społeczności implikacji: pozwala na podział działań w grupie w celu realizacji trudniejszego zadania – jednocześnie zapewniając poczucie komfortu psychicznego i zapobiegając wykorzystywaniu jednostki przez inne.

<sup>4</sup> Można ją rozumieć jako rodzaj interakcji interpretacyjnej, która wskazuje na aktywność społeczną polegającą na wzajemnym, na siebie, oddziaływaniu poprzez zmianę swoich zachowań w trakcie procesu komunikacji, podczas którego jednostki nie tyle reagują wzajemnie na swoje działania, ale je interpretują. Działanie to można zatem traktować jako symboliczne ze względu na przekazywanie komunikatów pomiędzy osobami związanymi interakcją, które sprawują wymiennie rolę odbiorcy i nadawcy informacji.

<sup>5</sup> Por. M. Czyżewski, *Socjolog i życie potoczne. Studium z etnometodologii i współczesnej teorii interakcji*, Łódź 1984, s. 5–6 (*Folia Sociologica*, nr 8).

- Pierwsza wskazuje na interakcję jako fundamentalną część wszelkich zachodzących w społeczeństwie zdarzeń, również tych w makroskali, i jest powiązana z interakcyjnym modelem społeczeństwa.
- Druga zaś rozumie interakcję jako niezależny, posiadający autonomiczne własności oraz zasady zbiór procesów lub działań będących bez powiązania ze społecznymi predyspozycjami jednostek w ramach ogólnej struktury społecznej<sup>6</sup>. Zatem jest ona<sup>7</sup> specyficznym obiektem badań nauk społecznych, który kreuje własne podejście naukowe, a tym samym określa subdyscyplinę socjologiczną<sup>8</sup>, którą jest socjologia interakcji.

Taką wizję interakcji wewnątrz społeczeństwa ukonstytuowali, w XIX–XX w., czołowi przedstawiciele niemieckiej socjologii: Max Webber, Ferdinand Tönnies i Georg Simmel. Wskazują oni, że społeczeństwo nie może być rozumiane jako jednorodna, homogeniczna, zbita i nierozłączna całość, która posiada charakterystyczne wzory egzystowania implikujące zachowanie i sposoby działania, a także jest odpowiedzialna za ich rozwój i ewolucję. Powyższych cech nie można również opisać i wyjaśnić poprzez wskazanie jako przyczyny biologicznych cech człowieka. Simmel wskazuje, że socjologia jako przedmiot swoich badań powinna objąć procesy uspołecznienia (*Vergesellschaftung*) – rozumiane „jako ogół procesów wzajemnego oddziaływania między jednostkami [...]”<sup>9</sup>.

Takie podejście wskazywało, że socjologia nie powinna skupiać się na badaniu tak autonomicznej jednostki, jak i traktowanego całkiem osobno społeczeństwa, jako ogółu. W związku z tym jej zainteresowanie badawcze powinno skierować się na badanie interakcji, która jest zjawiskiem będącym podstawą i załączkiem istnienia zbiorowisk ludzkich. Wizja Simmela ujmuje i szkicuje ramy programowe socjologii jako nauki indywidualistycznej, a zarazem stojącej w opozycji do „atomizmu”, za pomocą którego opisywał i tłumaczył zjawiska odnosząc się do właściwości jednostek, będących integralną i autonomiczną częścią człowieka tworzącą go jeszcze przed uspołecznieniem.

Powyższe ramy nie nakazują jednak holistycznego badania pełnego spektrum interakcji, tj. obszar, po którym porusza się badacz, powinien do-

---

<sup>6</sup> Ujętego w skali makro.

<sup>7</sup> Interakcja.

<sup>8</sup> Mikrosocjologii – dziedzina socjologii zajmująca się badaniem interakcji w małych grupach społecznych. Pozwala ona na obserwowanie zjawisk trudnych lub niemożliwych do zaobserwowania podczas badań makrosocjologicznych, takich jak: konflikty interpersonalne, odgrywanie ról społecznych, itp. Jednym z paradygmatów w obrębie tej subdyscypliny jest wskazany wcześniej interakcjonizm symboliczny.

<sup>9</sup> Por. G. Simmel, *Socjologia*, Warszawa 1975, s. 3–32.

tyczyć niezmiennych form interakcji. W ten sposób analiza ma być podoba do gramatyki czy geometrii; analizuje wzory i zasady działania, a nie przenoszona treść. W ten sposób Simmel określił wyraźne rozgraniczenie pomiędzy socjologią a psychologią, zajmującą się psychicznymi aspektami i motywami działania jednostki, oraz naukami historycznymi, badającymi zachowanie osób ujęte w kontekście dialektyki. W tym miejscu jednak nie należy zapominać o roli, jaką odgrywają czynniki psychiczne w kształtowaniu się procesów społecznych, ponieważ interakcja jest od nich (czynników psychicznych) uzależniona. Niemniej interakcja stanowi również koncepcję *sui generis*<sup>10</sup> – czyli rzeczywistości swoistego rodzaju. Simmel uważał również, że historia jest potrzebna jednostce w celach poznawczych, niemniej nie uważał on, aby nauka ta mogła zaobserwować cokolwiek, co w egzystencji społecznej nie jest nieskończone i nieuchronnie zmienne. W związku z powyższym stwierdzeniem stworzył on koncepcję socjologii formalnej mającej na celu badanie i opisywanie, tylko i wyłącznie, stałych i trwałych form uspołecznienia.

Ostatecznie radykalny i jednostkowy charakter nauki Simmla nie redukował podstawowej problematyki presji, jakiej poddana jest jednostka przez kulturę i społeczeństwo, w których ona się porusza. W związku z czym jest on bardziej ceniony nie ze względu na stworzenie socjologii formalnej, ale za to, że stał się teoretykiem nowoczesności, który zdefiniował problematykę współczesnej (wtedy) socjologii. Przede wszystkim wskazał na progresywną racjonalizację, załamanie się „świata” tradycyjnych wartości i kreujących się nowych zależności międzyjednostkowych w społeczeństwie, ze szczególnym wskazaniem na indywidualizm miejskiego sposobu bycia i myślenia. Przedstawił on również koncepcję ewolucji społeczeństwa i jej przejścia od wspólnoty (*Gemeinschaft*) do stowarzyszenia (*Gesellschaft*); innymi słowy, od społeczności tradycyjnej do nowoczesnej. Dlatego też G. Simmel jest niezwykle ważny z punktu widzenia nowoczesnych teorii, ponieważ uTORował on drogę i naprowadził kierunek poznawczy socjologii na interakcję, która kształtuje i tworzy społeczeństwo oraz jednostkę.

Podobnie jak Simmel, Max Weber widział socjologię jako naukę zgłębiającą zachowania ludzkie, ze szczególnym uwzględnieniem tych społecznych,

---

<sup>10</sup> Definicja zaproponowana przez Émila Durkheima – wywodzi się z założenia, że socjologia jest nauką o faktach społecznych – nie mogąca być ograniczona do płaszczyzny psychologicznej lub biologicznej – motywów czy zachowań pojedynczej osoby. Co w rezultacie oznacza, że społeczeństwo jako rzeczywistość *sui generis* jest czymś więcej niż wypadkową jednostek nań się składających – wychodzi poza nie. Por. E. Tarkowska, *Émile Durkheim*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, red. W. Kwaśniewicz, Warszawa 1998, s. 146.

„które wedle intencjonalnego sensu działającego lub działających odnosi się do zachowania innych ludzi i jest na nie zorientowane w swoim przebiegu”<sup>11</sup>. Pojęcie interakcji w rozumieniu oddziaływania wzajemnego jednostek zostało zaaprobowane przez socjologię jako elementarna składowa rzeczywistości społecznej, która została ukierunkowana „przeciwko socjologizmowi, jak i przeciwko indywidualizmowi”<sup>12</sup>. Tak skonstruowana interakcjonistyczna koncepcja społeczeństwa wiąże się ze stwierdzeniem, że wszelkie elementy, konstrukty, instytucje czy sieci społeczne należy badać, traktować i opisywać oraz kategoryzować jako systemy wzajemnie ukierunkowanych na siebie akcji, czyli zachowań. Nie należy jednak takiego rozwiązania traktować jako algebraicznej sumy oddziałujących i dostosowujących się wzajemnie działań przy wypadkowej impulsów i reakcji na nie. Zastrzeżenie to wynika z posiadanej przez partnerów interakcji świadomości i podmiotowości zachowania tych osób, które próbują oddziaływać nie instynktownie, ale świadomie poprzez rozszyfrowywanie i nadawanie znaczeń tym działaniom.

### Współczesne rozumienie interakcji

Interakcja rozumiana jako elementarny składnik rzeczywistości społecznej może powodować pojawienie się wielu niezależnych i różnych koncepcji egzystencji społecznej, ze szczególnym uwzględnieniem związków pomiędzy konstruktami lub systemem a samym działaniem społecznym – interakcją. Należy tutaj wymienić trzy koncepcje interakcyjnych modeli społeczeństwa występujących we współczesnej socjologii i ich głównych przedstawicieli:

Talcott Parsons jest przedstawicielem nurtu myślowego wskazującego na główną rolę systemu określonego, skategoryzowanego i działającego z uwzględnieniem zasad interakcji. Badacz wskazuje, że każdy system, rozumiany nie tylko jako społeczny, ale również jednostkowy<sup>13</sup>, jest strukturą interakcji. System<sup>14</sup> ten składa się z instytucji, które można traktować jako niezmiennie schematy interakcji, które stanowią aparat nadzoru i są gwarantem równowagi pomiędzy oczekiwaniami a odwzajemnianymi zachowaniami.

Herbert Blumer – skrajny interakcjonista symboliczny – wskazuje na główną rolę interakcji, konstytuując jej dwa warianty: symboliczną i niesym-

---

<sup>11</sup> M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 6.

<sup>12</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, s. 496.

<sup>13</sup> W rozumieniu organizmu ludzkiego – człowieka.

<sup>14</sup> Szczególnie system społeczny.

boliczną. W przypadku interakcji niesymbolicznej ma miejsce bezpośrednie, nieświadome i wzajemne oddziaływanie na siebie partnerów działania. Interakcja symboliczna jest podstawowym spoiwem i elementarną częścią społeczeństwa, która „obejmuje «interpretację» czyli stwierdzenie znaczenia działań lub uwag innej osoby, oraz «definicję», czyli przekazanie wskazówek innej osobie, jak zamierza działać”<sup>15</sup>. W tym rozumieniu interakcja jest samostanowiącym się działaniem sprawczym, w którym zaangażowane jednostki podejmują decyzję o swoim zachowaniu na podstawie ciągłej, bieżącej i wzajemnej interpretacji zachowań. Jak wskazują powyższe założenia, nie można interakcji definiować za pomocą peryferycznych kryteriów takich, jak zaproponował np. Parsons, wskazując wskaźniki socjologiczne (role społeczne czy normy), nie można również interpretować jej na płaszczyźnie psychologicznej za pomocą motywacji lub potrzeb. Powyższe wskaźniki uzależnione są od sytuacji oraz poddawane ciągłej, zmieniającej się w czasie interakcji, interpretacji przez partnerów, co ostatecznie może spowodować ich całkowitą zmianę względem początkowych założeń. Tak interpretowaną interakcję można potraktować jako wizję ładu społecznego, w której wszelkie reguły działania czy normy muszą być podtrzymywane w trakcie oddziaływania (działania). Ewolucja i samoistna ewaluacja procesu oddziaływania stanowi sens społeczeństwa, w przeciwieństwie do określonego (względnie stałego i niezmiennego) systemu zależności i stosunków. Społeczeństwo z natury podlega procesom zmiany i ewolucji, dodatkowo tak ujmowana interakcja, poprzez zaprzeczenie automatyzmowi zasad oddziaływania oraz założenie nieustannie dokonywanej interpretacji kontekstowej, rozmywa rozgraniczenie pomiędzy działaniem konformistycznym a dewiacyjnym. W związku z tym koncepcja Blumera zalicza się do „paradygmatu interpretatywnego socjologii”<sup>16</sup>, który jest diametralnie różny

<sup>15</sup> H. Blumer, *Implikacje socjologiczne myśli George’a Herberta Meada*, w: *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, Warszawa 1975, s. 74.

<sup>16</sup> Socjologia interpretatywna w interakcjonizmie symbolicznym oraz koncepcji Webera polega, w większości, na zdroworozsądkowym interpretowaniu znaczenia i zachowań ludzkich – co jest także metodą socjologii. [...] Weber odróżnia rozumienie opisowe (np. „Pan X zatrzymuje się przed przejściem dla pieszych i rozgląda się najpierw w prawo oraz lewo, po czym przechodzi”) od rozumienia wyjaśniającego („Pan X zatrzymuje się przed przejściem dla pieszych, w celu rozejrzenia się w obu kierunkach – czy może bezpiecznie przejść przez jezdnię”). Praktycznie oba stwierdzenia wymagają interpretacji, ale drugie po prostu idzie dalej niż pierwsze. Twierdzi się, że im pełniejsze jest rozumienie czy interpretacja, tym bliżsi jesteśmy pełnego wyjaśnienia danego działania. Por. A. Kapciak, *Interpretacja, socjologia interpretatywna*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. M. Tabin, Warszawa 2005, s. 131–133.

względem „paradygmatu normatywnego”<sup>17</sup>. Negowała ona<sup>18</sup> determinizm oraz wskazywała na brak możliwości pewnego przewidzenia ostatecznego wyniku interakcji. Dyskurs ten porusza kwestię nadmiernego strukturalnego determinizmu w socjologii.

Trzecia koncepcja stanowi rozwiązanie pośrednie i jest nią strukturalizm Anthony’ego Giddensa, a mówi ona o dualności egzystencji społecznej; z jednej strony zachowanie oraz działania osób implikowane są z powodu wykorzystania istniejących konstruktów, czyli reguł i zasobów, z drugiej zaś te systemy są nieustannie utrzymywane i powielane dzięki działaniu i interakcjom jednostek. Za przykład może posłużyć związek małżeński, którego stworzenie jest możliwe dzięki partnerowi (możliwości jego znalezienia), ale w celu istnienia i podtrzymania związku konieczne jest zaangażowanie partnerów, którzy poprzez interakcje podtrzymują i replikują jego funkcjonalność, tym samym zapobiegając jego rozpadowi. Zatem obiektem badawczym socjologii nie jest działanie abstrakcyjnego bytu społeczeństwa jako ogółu, nie jest również eksperyencja jednostki odgrywającej konkretną rolę, są to natomiast działania (interakcje) rozmieszczone i usytuowane w określonym miejscu (płaszczyźnie) i czasie.

Interakcja może być rozpatrywana również jako przemyślane i intencjonalne oddziaływanie na siebie osób posiadających własne cele i potrzeby, które mają zamiar zrealizować. W oparciu o to założenie powstało ujęcie, zaproponowane przez Petera Blaua i George’a Homansa, które wzorowały się na takich teoriach, jak: teoria racjonalnego wyboru, teoria decyzji czy teoria gier. W kręgu ich zainteresowania jest przede wszystkim badanie poszczególnych interakcji oraz wyodrębnienie zasad ogólnie rozumianego ładu społecznego i opisanie reguł działania instytucji wynikających z pewnych regularności interakcji (działań).

Homans jest twórcą teorii wymiany, której zarys został przedstawiony w opracowaniu z 1961 r. pt.: *Social Behavior. Its Elementary Forms*. Nawią-

---

<sup>17</sup> F. Cancian dokonał porównania i przedstawił dwie teorie dotyczące socjologii normatywnej – pierwsza, przedstawiona przez Parsonsa zakłada, że normy są sądem na temat tego, jak jednostki powinny się zachować w danej sytuacji, które jednocześnie stają elementem systemu motywacji dla osoby – socjalizacji. W związku z tym jednostki z własnej woli podejmują działania zgodne z normami obowiązującymi w społeczeństwie, w którym się znajdują. Druga koncepcja zakłada, że normy to sposób postrzegania sposobów i metod skłaniających jednostki do zaakceptowania tożsamości danej jednostki (a nie jej przekonania). Wiąże się to z założeniem, że ludzie dostosowują się do norm w celu ukazania sobie i innym siebie – jako pewnego indywiduum. Por. A. Zawadzka, *Norma, norma społeczna, normatywny*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, s. 212.

<sup>18</sup> Koncepcja Blumera.



zywała ona do wcześniej wspomnianej koncepcji interakcji Simmela, jak i ekonomii utylitarystycznej<sup>19</sup> i psychologii behawioralnej<sup>20</sup>. Teoria korzysta z pojęcia wymiany, która jest, według koncepcji, tożsama z interakcją. Działanie to ma miejsce w momencie gdy postępowanie jednostki, np. wyrażane uczucia lub oddziaływanie, podlegają sankcji (karze lub nobilitacji) w postaci zachowania zwrotnego innych osób. Interakcja ta jest podtrzymywana przez partnerów dopóki jest ona dla nich opłacalna, np. w celu realizacji swoich potrzeb. Innymi słowy teoria ta „wszelkie stosunki społeczne traktuje jako wymianę dóbr, akceptacji, aprobaty i prestiżu, przyczyniając się do utrwalenia systemu”<sup>21</sup>. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że Homans zwraca szczególną uwagę na te oddziaływania (zachowania) subinstytucjonalne, w których nagrody i kary wychodzą bezpośrednio od partnerów interakcji, a nie osób przypadkowych lub „trzecich”. Blau dokonał opracowania teorii wymiany w kontekście strukturalnym, która sięga poza ramy psychologicznego redukcjonizmu Homansa poprzez wskazanie niemożliwości lub niepełnego dokonania wymiany między partnerami, w momencie gdy na przebieg interakcji ma wpływ relacja sił pomiędzy nimi, np. zastraszenie.

Zagadnienie interakcji bada również teoria gier, która opiera się o formalne modele matematyczne, w której opisuje się partnerów interakcji jako racjonalnych graczy mających na celu maksymalizację zysków przy stosowaniu odpowiednich technik działania. Uzyskana nagroda i stosowane metody jej uzyskania są zależne od reguł gry<sup>22</sup> oraz strategii wykorzystywanych przez innych graczy „w sytuacji gdy ich interesy są, przynajmniej częściowo, w konflikcie”<sup>23</sup>. W obrębie tej teorii można wymienić dwie charakterystyczne kategorie gier – pierwsza o tzw. sumie zerowej, gdzie zysk jednej osoby równa się stracie u drugiej. Taka sytuacja generuje wspomniany wyżej konflikt, w którym każdy gracz chce zdobyć dla siebie jak najwięcej, tym samym powodując straty u partnera (lub partnerów) gry. Drugi rodzaj gry posiada

<sup>19</sup> Podstawowym kryterium tej nauki była jej użyteczność przynosząca pożądane efekty.

<sup>20</sup> Zaprzeczająca istotności świadomości przy podejmowaniu próby zrozumienia zachowań jednostki. Można jednak to zachowanie potraktować jako reakcję na bodziec (wewnętrzny lub zewnętrzny), który jest naukowo poznawalny i mierzalny.

<sup>21</sup> A. Gruda, *Teoria wymiany społecznej*, w: *Socjologia, Przewodnik encyklopedyczny*, red. A. Mikusińska, Warszawa 2008, s. 223.

<sup>22</sup> Grę w kontekście teorii socjologicznej należy rozumieć jako sytuację społeczną, w której znajdują się co najmniej dwie jednostki, w interakcji, posiadające sprzeczne interesy, przez co stanowią dla siebie konkurencję – przynajmniej tymczasowo.

<sup>23</sup> J. Konieczna, *Teoria gier*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, s. 386.

sumę niezerową (niestałą), tzn. taką, która może powodować, że dla graczy współpraca może się okazać opłacalna; ten rodzaj gry przewiduje również wygraną<sup>24</sup> wszystkich podejmujących się jej osób.

Powyższa koncepcja wykorzystywana jest przez teorię racjonalnego wyboru, w celu badania (ukazywania) zjawisk społecznych bez objaśniania genezy racjonalności jednostkowych zachowań, tym samym nie wskazuje również żadnego konkretnego konceptu psychologicznego osoby. Opisuje natomiast sposób, w jaki zachowania i interakcje, które zostają uznane za racjonalne na poziomie pojedynczego aktora, mogą doprowadzić do zróżnicowanych następstw (nawet niekorzystnych czy negatywnych) mogących mieć zasięg od małej grupy do całej społeczności. Powyższą sytuację można zilustrować za pomocą klasycznego już dylematu więźnia: ujęto dwóch bandytów, którzy zostali oskarżeni o napad z użyciem broni, prokurator jednak nie posiada odpowiednich dowodów potwierdzających ten czyn. W związku z tym każdy z więźniów zostaje odseparowany od drugiego, po czym otrzymują oni niezależnie propozycję mającą jedno z trzech rozwiązań:

- Jeśli żaden z bandytów się nie przyzna do popełnionej zbrodni, zostaną oni oskarżeni o nielegalne posiadanie broni i skazani na rok więzienia.
- Jeśli obaj się przyznają, każdy z nich zostanie skazany na 6 lat więzienia – kara zostanie złagodzona ze względu na przyznanie się do winy.
- Jeśli jeden z nich się przyzna i wystąpi jako świadek koronny przeciwko drugiemu – to pierwszy wyjdzie na wolność, a drugi zostanie oskarżony i skazany na 12 lat więzienia.

Powyższe doświadczenie wykazuje, że w przypadku podobnej sytuacji większość więźniów skorzysta z opcji drugiej – przyzna się do winy – ponieważ z jego punktu widzenia jest to najbardziej opłacalna opcja. Wynika to z prostego rachunku zysku i strat; nie przyznając się ryzykuje, że jego współnik będzie zeznawał przeciwko niemu, a tym samym otrzyma dwukrotnie dłuższy wyrok. Stąd też ryzykowanie w przypadku braku pewności kooperacji pomiędzy więźniami powoduje przyznanie się do winy, a tym samym uzyskanie wyjścia zadowalającego, choć wcale nie najlepszego<sup>25</sup>.

Należy jednak zauważyć, że możliwość wcześniejszego ustalenia strategii kooperacyjnej pomiędzy graczami nie musi oznaczać, że będzie ona

<sup>24</sup> Wygrana tutaj nie oznacza, że wszyscy osiągną wyznaczone przez siebie cele w wymiarze jaki by osiągnęli, niemniej mogą je spełnić w stopniu, dla nich, satysfakcjonującym.

<sup>25</sup> W tym przypadku – gdyby więźniowie mieli możliwość skomunikowania się ze sobą i ustalenia strategii gry mogliby uznać, że najlepszym rozwiązaniem jest nieprzyznawanie się do winy, a tym samym spędzenie najkrótszego – możliwego w tej sytuacji – wyroku.

trwała; w trakcie gry może się okazać, że podtrzymywanie „sojuszu” może okazać się nieopłacalne, a jego „zerwanie” może przynieść wysokie korzyści. Współcześnie, badacze dylematu więźnia skupiają się w obrębie strategii podejmowanych przez jednostki w przypadku powielanej się sytuacji – gry. Przykładem zastosowanej strategii może tutaj być sytuacja, w której gracze uczą się na własnych doświadczeniach, a w przypadku kiedy jeden z graczy podczas gry naginał zasady, drugi w przyszłości może próbować podobnych metod w celu wyrównania szans i ewentualnych zysków<sup>26</sup>.

Obecnie współczesna socjologia interakcji kieruje swoje zainteresowanie na niezależne wobec konstruktów społecznego przebiegi zachowań i działań jednostek. Ta koncepcja badawcza jest wynikiem obecnie istniejącej rzeczywistości społecznej, w której bardzo często występują interakcje o charakterze przypadkowym, a kontakty międzyludzkie stają się rzadsze i okazjonalne. Wynikiem tego partnerzy interakcji wielokrotnie nie mają możliwości odpowiedniego rozpoznania siebie (np. statusu społecznego), poznania (np. charakteru danej osoby) oraz poprawnego interpretowania poszczególnych zachowań i ich intencji. Poprzez wyżej wymienioną efemeryczność kontaktu interakcje te nie mają większego znaczenia w tworzeniu i budowie kształtu ładu interakcyjnego. Tak określona rzeczywistość społeczna poruszana jest i badana przez kilka nurtów socjologicznych, według Marka Czyżewskiego<sup>27</sup> są to: różne koncepcje fenomenologii, etnometodologia, analiza konwersacyjna – czy najważniejsza – teoria Ervinga Goffmana. Czerpią one między innymi z wcześniej wymienionej teorii gier czy teorii semiotycznej<sup>28</sup>, analizują one przede wszystkim potoczne dialogi czy język niewerbalny – mowę ciała. Wyróżniają i wskazują one na dwie niezależne przyczyny i budulce porządku interakcyjnego, są to:

- Niezależne zachowanie – oddziaływanie świadomych jednostek, które posiadają własne cele i dążą do ich realizacji. Osoby te potrafią zidentyfi-

<sup>26</sup> Por. J. Haman, *Dylemat więźnia*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, s. 65.

<sup>27</sup> Por. M. Czyżewski, *Socjolog i życie potoczne. Studium z etnometodologii i współczesnej socjologii interakcji*, Łódź 1984, s. 5.

<sup>28</sup> Zakłada ona, że proces komunikowania się, w tzw. kulturze ducha, w której skład wchodzi między innymi takie elementy jak: nauka, religia, sztuka, itp., wymaga zdolności korzystania i posługiwania się znakami oraz symbolami. W związku z tym kultura ujęta w ten, wąski sposób rozważana jest wielokrotnie w rozumieniu semiotycznej teorii kultury (gr. *semeion* – znak). Zatem kulturę można odbierać jako „kompleks znaczeń pozwalających na rozumienie ludzkich działań”. Por. D. Lavoie, *Odkrywanie i postrzeganie szansy gospodarczej: kultura a Kirznerowski model przedsiębiorczości*, w: *Kultura przedsiębiorczości*, red. B. Berger, Warszawa 1994, s. 44.

kować rzeczywistość, w której się znajdują i poruszają, a ich zachowania są racjonalne. Jednostka deklaruje w pełni lub częściowo<sup>29</sup>, wobec siebie, pewien cel i umyślnie dąży do jego realizacji.

- Drugim źródłem porządku interakcyjnego są zasady przebiegu tych działań<sup>30</sup>, które determinują działania partnerów interakcji.

Goffman opracował własny, skomplikowany w swej rozległości, nurt socjologii działania; badał on interakcje pomiędzy co najmniej dwiema jednostkami pozostającymi w bezpośrednim oddziaływaniu na siebie. Zachowania te opisane są jako konfiguracje procesów pozyskiwania i dzielenia się posiadanymi informacjami. Pierwsze można rozumieć jako procesy poznawcze, a te jako interpretowanie cudzych działań w celu dokonania doboru odpowiedniej strategii zachowania, która przyniesie jak najlepsze (dla interpretującego) skutki. Procesy dzielenia się informacjami należy traktować jako ekspresje, za pomocą których podmiot stara się ukazać swoją osobę w sposób jemu odpowiadający, tym samym wymuszając na partnerze interakcji przyjęcie odpowiedniej roli. W momencie kiedy jedna osoba lub grupa dokonują przedstawienia siebie<sup>31</sup> innym partnerom interakcji, ma miejsce gra mająca na celu ukazanie tej osoby w jak najlepszym świetle oraz uniknięcie uwidocznienia negatywnych cech przy jednoczesnym poznaniu partnera interakcji. Tak definiowana rozgrywka może posiadać dwa, wspomniane już wcześniej, warianty:

- Sumy zerowej – rozgrywka pomiędzy partnerami przyjmuje charakter strategiczny, w którym podmioty wzajemnych oddziaływań starają się pozyskać i wykorzystać słabe strony „przeciwnika”.
- Sumy niezerowej – w której duże znaczenie ma ochrona partnera przed jego ośmieszeniem lub porażką, co mogłoby doprowadzić do zakończenia interakcji, a to mogłoby naruszyć ład społeczny, którego współoddziałyjący nie mają w intencji burzyć.

Należy tutaj zauważyć, że partnerzy mogą posiadać różne motywy; racjonalne, egoistyczne czy choćby poszanowanie norm kulturowych. Goffman sklasyfikował wiele podkategorii zachowań, a do najważniejszych należą te z zakresu interakcji w otoczeniu publicznym: niezogniskowane (*unfocused*) wynikające ze świadomości i doświadczenia obecności innych, drugie zaś,

---

<sup>29</sup> Częściowym uświadomieniem sobie celu przez jednostkę zajmuje się w badaniach przede wszystkim etnometodologia.

<sup>30</sup> Interakcji.

<sup>31</sup> Siebie samego jako osobą oraz pełnioną rolę.

zogniskowane (*focused*), w ramach których jednostka podejmuje kooperacje w celu zachowania i zwrócenia uwagi (np. poprzez wymianę poglądów i argumentów podczas debaty).

## 2. Teoria Jürgena Habermasa

Współczesny niemiecki badacz interakcji i aktu komunikacji w społeczeństwie. W 1954 r. uzyskał doktorat dzięki rozprawie na temat konfliktu pomiędzy absolutem a historią w myśli Schellinga, zatytułowaną *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zweispältigkeit in Schellings Denken (Absolut i historia: schizma w myśli Schellinga)*. W komisji oceniającej jego rozprawę doktorską zasiadali między innymi Erich Rothacker i Oskar Becker<sup>32</sup>. W kręgu zainteresowań badacza znajdowały się m.in.: socjologia, filozofia i publicystyka polityczna, a jego prace w 2007 r. według *The Times Higher Education Guide*<sup>33</sup> znajdowały się na siódmym miejscu pod względem najczęściej cytowanych autorów w pracach badawczych nauk humanistycznych. Tym samym umiejscowiło to Habermasa pośród takich sław nauki, jak: Pierre Bourdieu (drugie miejsce w rankingu) czy Anthony Giddens (piąte miejsce w rankingu). Jego publikacje zdobyły duże uznanie w świecie naukowym, czego wyrazem były otrzymane nagrody, m.in.: Nagroda Gottfrieda Leibniza<sup>34</sup>, Nagroda Księcia Asturii<sup>35</sup> (w kategorii nauk społecznych) czy zostanie Laureatem Nagrody Kyoto<sup>36</sup> (w kategorii sztuki i filozofii).

W pierwszych latach kariery naukowej nawiązywał do teorii Marksa i Webera w ramach szkoły frankfurckiej<sup>37</sup> i teorii krytycznej – jej przedstawiciele odnosili się negatywnie do XX-wiecznego pozytywizmu, według którego „źródłem wiedzy jest doświadczenie zmysłowe, teoria krytyczna jest rodzajem racjonalizmu i za źródło wiedzy oraz wspólnego nam człowieczeństwa uważa fakt, że jesteśmy istotami racjonalnymi”<sup>38</sup>. W ramach tego programu

<sup>32</sup> Zob. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Habermas> [22.12.2012].

<sup>33</sup> Zob. <http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?storyCode=405956> [22.12.2012].

<sup>34</sup> Najwyższe odznaczenie, nadawane przez Niemiecką Wspólnotę Badawczą za wkład w naukę, dla niemieckich akademików.

<sup>35</sup> Nagroda ta przyznawana jest w wielu dziedzinach, przez hiszpańską Fundację Księcia Asturii za wysoki wkład m.in. w naukę i jej rozwój.

<sup>36</sup> Wyróżnienie to jest odpowiednikiem Nagrody Nobla i przyznawana przez Fundację Inamori osobom w kategoriach: filozofia, sztuka, nauka i technika.

<sup>37</sup> Wywodzącej się m.in. z teorii Marksa i Webera.

<sup>38</sup> M. Tabin, *Teoria krytyczna*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, s. 389–390.

analizował korelacje zachodzące między nauką a hegemonią polityczną i badaniem działania i efektywności sprzężenia teorii z praktyką socjologiczną. Z czasem jednak stworzył własną koncepcję, która jednocześnie przyniosła mu największe uznanie w świecie nauki – teorię racjonalności komunikacji. Lokuje ona racjonalność w systemie językowego porozumiewania się między jednostkami – takie podejście oparte jest na założeniach:

- każda komunikacja oparta jest na *telos* (filoz. to, ze względu na co coś się dokonuje<sup>39</sup>) – czyli chęci i dążności do wspólnego porozumienia się rozmówców;
- jednostki dysponują odpowiednimi umiejętnościami komunikacyjnymi, które z kolei pozwalają im dążyć do tego porozumienia.

Podstawą powyższej teorii były osiągnięcia między innymi takich badaczy jak: J.L. Austin, L. Wittgenstein, G.H. Mead czy L. Kohlberg. Habermas skondensował, rozwinął i połączył najważniejsze zagadnienia poruszane przez wyżej wymienionych myślicieli, tworząc tym samym kompleksową teorię, która koncentrowała się na odmiennościach w obrębie racjonalizmu strategicznego oraz komunikacyjnego, porozumiewania się lub jego instrumentalizmu<sup>40</sup>. Jego zdaniem zdolności komunikowania się powstały i udoskonalały w wyniku ewolucji, jednakże w obecnej kulturze bywa ograniczana na podobnej zasadzie jak w przypadku zdominowania podstawowych obszarów społeczeństwa<sup>41</sup> za sprawą racjonalności instrumentalnej<sup>42</sup>.

Habermas wskazuje na różnice między poszczególnymi rodzajami racjonalności: moralno-praktycznej, instrumentalno-kognitywnej oraz estetyczno-ekspresywnej, budując tym samym teorię działania komunikacyjnego. Dodatkowo uwypukla w niej cztery bazowe wzorce interakcji, znajdujące się w sferze społecznej, którym nadaje stosowne modele racjonalności i są to:

- działania kierowane normami – interakcje pomiędzy partnerami przebiegają na bazie przyjętych kolektywnie wartości i norm;
- działania komunikacyjne – ten rodzaj interakcji staje w opozycji do egoistycznej oceny sytuacji oraz wykorzystywania szans. Zakłada on koopera-

<sup>39</sup> Zob. <http://sjp.pwn.pl/haslo.php?id=2577847> [19.01.2013].

<sup>40</sup> Zob. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 2002, s. 749.

<sup>41</sup> Zaliczyć do nich można między innymi: gospodarkę czy organizacje.

<sup>42</sup> Zakłada ona, że jednostka podczas interakcji podejmuje decyzje i działania, które pozwolą mu na realizację zamierzonych przez siebie celów. Oznacza to, że spośród wszystkich możliwych działań osoba ta wybierze i zastosuje takie, które wygenerują największe „zyski” w kontekście osiągnięcia celu.

cję pomiędzy jednostkami, które własne aspiracje traktują drugorzędnie. Partnerzy działania dążą do własnych celów tylko w momencie kiedy mają pewność, że ich realizacja nie zaburzy ani nie wpłynie na drugą osobę oraz sytuację, w której się znajdują. W związku z powyższym wspólne scharakteryzowanie sytuacji u partnerów jest ważną częścią osiągnięć wyjaśnień niezbędnych w interakcjach porozumiewania się nawzajem;

- działania teleologiczne – podmiot osiąga wybrany przez siebie scenariusz wydarzeń lub cel, za pomocą najadekwatniejszych w danej sytuacji możliwości, które mają największą szansę osiągnięcia sukcesu;
- działania dramaturgiczne – jednostka umyślnie wywiera określony wpływ na swoich partnerów interakcji przedstawiając w odpowiednim „świecie” swoją podmiotowość i własny obraz jako osoby.

Partnerzy interakcji podejmują działania w odniesieniu do rzeczywistości: obiektywnej, społecznej i subiektywnej, które to pozwalają uzyskać pożądane przez nich dojście do konsensusu. Idąc za Habermasem – partnerzy interakcji „teraz już nie odnoszą się wprost do czegoś w świecie obiektywnym, społecznym czy subiektywnym, lecz ekspresje swe relatywizują z uwagi na możliwość zakwestionowania ich ważności przez innych aktorów”<sup>43</sup>. Oznacza to, że aktorzy biorący udział w akcie komunikacji mają na uwadze, że ich działania podlegają wzajemnej ocenie i sklasyfikowane mogą być jako mniej lub bardziej istotne.

Niemiecki socjolog wskazuje na trzy kategorie oddziaływania mowy, przy czym każda z nich posiada osobny stopień istotności i są to:

- *Expressiva* znana również jako *Repräsentativa* (mieć nadzieję, chcieć) – ich istotność oceniana jest na podstawie kryterium prawdomówności. Ich główne zadanie stanowi przekazywanie eksperyencji w rzeczywistości subiektywnej.
- *Konstativa* (wyjaśniać, opisywać, raportować) – ich istotność oceniana jest za pomocą skali prawdy. Mają one związek z predyspozycjami oraz działaniami kognitywnymi wykorzystywanymi w celu przedstawienia rzeczywistości konstruktów ukierunkowanego przez czynniki zewnętrzne.
- *Regulativa* (obietcywać, przeproszać, dostrzegać) – ich istotność oceniana jest za pomocą skali prawdziwości. Nawiązują one bezpośrednio do norm społecznych i instytucji.

Habermas wskazuje na cztery postulaty dotyczące istotności oparte o ważność i obowiązywanie postulatów:

<sup>43</sup> Zob. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, s. 23–78.

- prawdy;
- szczerości;
- słuszności założonych norm;
- ważności.

W związku z powyższymi postulatami oraz ich istotnością partnerzy działania mają możliwość określenia się w sposób dychotomiczny, wybierając jedną z opcji: *true* (prawda; tak) lub *false* (fałsz; nie). Osiąganie konsensu pomiędzy partnerami zachodzi dzięki zwiększaniu istotności jednego z wyżej wymienionych postulatów oraz poddaniu go ocenie pod kątem jego przyjęcia lub zanegowania. W praktyce oznacza to, że jeśli jeden z aktorów uzna, że istotność danej kategorii jest niska lub fałszywa, może uznać komunikat za nieważny lub odebrać go negatywnie. Przykładem tutaj może być przesłuchanie podejrzanego przez śledczego, który posiada niezbite dowody na winę tego pierwszego, o czym go nie poinformował. Przesłuchiwany prawdopodobnie będzie próbował zmniejszyć swoją winę lub jej kategorycznie zaprzeczyć w celu uniknięcia więzienia. Śledczy znając prawdę będzie umiał określić, co nią jest, a co niekoniecznie; na tej podstawie podejmie decyzję o dalszym postępowaniu wobec podejrzanego. Upraszczając, jeśli kryminalista skłamie i zostanie na tym „przyłapany”, to czekają go odpowiednie konsekwencje, np. skazanie na odbycie dłuższego wyroku w więzieniu za utrudnianie dochodzenia.

Jürgen Habermas wskazuje na doskonałe położenie mowy, która ogranicza się do uporządkowanych aktów wymiany faktów i dokonywania na tej podstawie rozstrzygnięć, które spowodują proporcjonalny rozdział szans i równowartość na płaszczyźnie dokonywanych decyzji podczas komunikacji oralnej. Celem takiej wymiany zdań może być kłopotliwa teza, wtedy jest to dialog teoretyczny, albo dyskurs ten może dotyczyć niejasności norm, czyli jest to komunikacja o charakterze praktycznym.

Uczony rozbudowuje pojęcie racjonalności, która nie jest ograniczona indywidualizmem i podmiotowym charakterem dyskursu teoretycznego nauk społecznych. Tym samym dokonując syntezy dwóch paradygmatów: doświadczanej rzeczywistości społecznej (*Lebenswelt*<sup>44</sup>) i systemu, czyniąc tym samym oralne akty komunikacji nie tylko narzędziem opisującym rze-

---

<sup>44</sup> Świat życia, świat przeżywany (niem. *Lebenswelt*) – jest to pojęcie wywodzące się z fenomenologii, oznaczające świat wspólnego, płynącego nieprzerwanie nurtu przeżyć, z którego konstytuują się przedmioty i pojęcia abstrakcyjne. Por. J. Stawiński, *Świat życia, świat przeżywany*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, s. 212.



czywistość i ukazywania emocji oraz doświadczeń jednostki, ale także jako działanie o charakterze budującym, tworzącym lub wzmacniającym istniejące już relacje społeczne. Habermas jednocześnie zauważa, że obecne społeczeństwa nie są scalone tylko za pomocą aktów mowy i języka jednostek. Kieruje on również uwagę na fakt, że jednolitość systemowa jest wynikiem nie samych działań, ale ich efektów. Implikuje to konieczność stosowania i budowania teorii socjologicznej w oparciu o rozumienie społeczeństwa na dwóch płaszczyznach: systemowej i Lebensweltu.

Jednocześnie konstruował on teorię etyki dyskursywnej, według której sposoby postępowania nie stanowią efektu osobistych emocji, postanowień lub zamiarów, ale posiadają istotę kognitywną<sup>45</sup>. Koncepcja ta ma na celu określenie wszechstronnych sposobów działań regulujących dyskurs zasad etycznych. Habermas jednocześnie zakłada, że każda rozmowa implikuje równowagę podziału ról i regułę wszechstronności; mówi ona, że podczas dyskursu mogą być wiążące wyłącznie te wzorce, które są rzeczywiście lub potencjalnie aprobowane przez uczestników interakcji. Teoria ta została połączona z koncepcją postępu etycznego, która objęła rozumieniem również płaszczyznę kolektywną. Zgodnie z tym podejściem postęp etyczny można rozumieć jako drogę od spełnienia osobistych potrzeb, następnie konformizm do obowiązujących zasad, aż do ewaluacji poprzez porównanie ich wobec ogólnych norm moralnych.

Habermas dokonał fuzji koncepcji racjonalności komunikacji z negatywną oceną wobec ówczesnej myśli filozoficznej, która od epoki kartezjańskiej zakładała nierozłączność intelektu i świadomości z jednostką myślącą, czyli człowiekiem. Analizuje on między innymi główne dyskursy filozofii, które są przyczyną licznych debat w zakresie definiowania rozumu. W wyniku podjętej eksploracji dokonuje on rekonfiguracji logiki i zasad współczesnej polemiki filozoficznej. Wyszedł on bowiem od heglowskiego odkrywczego założenia subiektywności, poprzez którą Habermas wskazuje na najważniejszy jego zdaniem problem filozofii, jakim jest pokonanie tej unilateralnej reguły kończącej się separacją i nie mogącej podmienić wyznaniowej mocy integracyjnej. Według tego myśliciela w skład dialogu współczesnej filozofii wchodzić mające na celu zastąpienie koncepcji podmiotowości. Koncytuje opozycję wobec kontynuatorów myśli Nietzschego, którzy nie potrafili dążyć do odkrycia nowej jakości lub idei, tym samym pozostając

---

<sup>45</sup> Czyli taką, w której znaczenie mają procesy poznawcze (np. percepcji) w poznawaniu, analizowaniu i objaśnianiu zachowań jednostek i świata społecznego.

przy „rozumie”. Definiuje on umysłowość jako nieskażoną presją intersubiektywności obopólnej afirmacji i pojmowania, tym samym wskazując, że jego teoria rozumu komunikacyjnego stanowi rozwiązanie trudności z jakimi mierzy się nowoczesna filozofia.

Jürgen Habermas zajął również stanowisko w kwestiach politycznych oraz prawnych, które to, jeśli są stanowione celowo i logicznie, powinny również zostać podbudowane moralnością wynikającą z porozumiewania się. W ten sposób tworzy on normatywny model demokracji, który scala orientacje republikańskie (konserwatywne) z liberalnymi zgodnie z zasadami teorii rozumnej komunikacji. Tak skonstruowana wizja umieszcza demokrację nie jako protektora ładu ekonomicznego i państwowego – jak to ma miejsce w republikańskiej wizji, ale jako zoperacjonalizowane procesy dialogu i wspólnego podejmowania rozstrzygnięć. Stanowi ona politykę deliberatywną, której koniecznością zaistnienia jest instytucjonalizacja adekwatnych algorytmów i sposobów opisu sieci interakcyjnych oraz porozumiewania się w publicznym wymiarze polityki. Reasumując, Jürgen Habermas wskazuje na istnienie ważnej przestrzeni społecznej we współczesnych demokracjach i jest nią, poza polityką, administracją i ekonomią, władza komunikacyjna. Stanowi ona bardzo ważny wskaźnik działania demokracji, która współcześnie zakłada możliwość wypowiedzi każdego uprawnionego obywatela danej społeczności. Przykładowo, rząd nie powinien pozostawać obojętny na dialog z pozostałą częścią społeczeństwa, z której, *nota bene*, się wywodzi.

Komunikacja jest też ważną formą interakcji, która nabiera szczególnej wagi w przypadku oddziaływań międzykulturowych, chociażby egzemplifikując międzynarodową politykę lub zagadnienia migracji i jej problemy w przypadku asymilacji ludności napływowej do lokalnej. Dialog tutaj może być o tyle trudny, że przedmiot takiej komunikacji może być ten sam, ale jego postrzeganie, wartościowanie, rozumienie i intencje wobec niego mogą być znacznie różne w zależności od kultury w jakiej jest on umieszczony. Są to problemy jak najbardziej aktualne i odczuwalne na co dzień, choćby w kwestiach integracji i wielokulturowości Unii Europejskiej. Szczególnie trudnym, tak moralnie jak i politycznie, wskazywanym tutaj problemem może być kwestia wypierania ludności lokalnej przez emigrantów. Wartym zaznaczenia przykładem jest również bardzo złożona i trudna do opisanie w ramach jednego modelu komunikacja międzykulturowa na płaszczyźnie religii, pomijając oczywiste różnice pomiędzy różnymi religiami, np. chrześcijaństwem a islamem czy taoizmem, można tutaj rozważać kwestie dotyczące rozumienia tych samych symboli lub wartości przez wyznawców jednej religii, ale pochodzących z różnych społe-

czeństw. Przykładowo: czy wizerunek Trójcy Świętej będzie odbierany w taki sam sposób przez chrześcijan pochodzących z: Niemiec, Hiszpanii, Meksyku, Japonii czy Polski? Niekoniecznie. Podobnie sprawa ma się na innych płaszczyznach interakcyjnych i ich przedmiotach, co jest szczególnie zauważalne w dobie postępującej globalizacji. Najciekawszą płaszczyzną oddziaływań międzykulturowych jest Internet, którego dynamiczny rozwój oraz niemalże nieograniczona dostępność w każdym zakątku świata pozwala na niesłychanie rozległe oddziaływanie oraz komunikowanie się różnych społeczności i kultur. Co ważniejsze, wiele tych „wirtualnych” debat niejednokrotnie przenosi się na inne płaszczyzny życia społecznego, gdzie stają się namacalnym faktem.

### 3. Kultura w świecie interakcji i komunikacji społecznej

Powyższe teorie w głównej mierze kładą swój nacisk na oddziaływanie między poszczególnymi jednostkami ludzkimi, jednakże konieczną dla dalszych rozważań pracy jest próba poszerzenia teorii o bardziej złożone konstrukcje: kultury i społeczeństwa je tworzące. W odniesieniu do poprzednich informacji, interakcję społeczną można rozumieć jako: „rządzące się własnymi prawami zdarzenie, niezależne od makrostruktury społecznej i psychicznego wyposażenia jednostek”<sup>46</sup>. Współcześnie za jedną z najtrafniejszych definicji uważa się tę przedstawioną przez E. Goffmana, który zakłada, że interakcja zachodzi bezpośrednio między partnerami „twarzą w twarz” i polega na udzielaniu i pozyskiwaniu informacji lub dóbr. W trakcie tego procesu jednostki dokonują identyfikacji znaczenia działań partnerów, jednocześnie same dokonując oceny swoich możliwości i wariantów postępowania, które mają w założeniu przynieść jak najlepszy dla niej efekt w ramach zaistniałej sytuacji. Takie zachowanie jest wynikiem procesów poznawczych, których działanie ma na celu zmaksymalizowanie szansy odniesienia sukcesu jednostki w interakcji. Jednocześnie osoba ta stara się przedstawić siebie w odpowiedni, korzystny dla siebie, sposób w celu narzucenia roli jaką powinien odegrać partner. Interakcja społeczna może być też rozumiana jako oddziaływanie o charakterze strategicznym, w której jednostki biorące w niej udział traktują siebie jako oponentów; w tym przypadku może występować konflikt, np. interesów, światopoglądowy, oparty na przemocy itd. Interakcja może być również postrzegana jak rytualna, czyli mająca na celu podtrzymywanie istniejących już relacji, podkreślenie pozycji społecznej, utrzymanie *status quo*,

<sup>46</sup> A. Gruda, *Interakcja społeczna*, w: *Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny*, s. 76.

itp. Przebieg takiej relacji może opierać się o różne działania, np. wzajemną pomoc, odgrywanie ról w odniesieniu do pewnej hierarchii itd.<sup>47</sup>

Należy zauważyć, że powyższe rozumienie skupia się głównie na zjawisku społecznym, które zachodzi pomiędzy pojedynczymi osobami lub niewielkimi grupami. Jednakże definicje te pozwalają na zoperacjonalizowanie pojęcia międzykulturowych interakcji społecznych; w celu dokładniejszego zrozumienia tego oddziaływania należy zdefiniować pojęcie kultury. Socjologia w ciągu wieków interpretowała ten termin w różny sposób i w zależności od paradygmatu oraz kryterium tematycznego poruszanego dyskursu. Sama kultura nie posiada jednoznacznej i ogólnie przyjętej definicji, co wynika ze specyfiki definiowanego abstraktu, należącego do kanonu podstawowych haseł, którymi posługuje się socjolog. Samo słowo wywodzi się od łacińskiego *cultura*, które oryginalnie określało uprawę roli, a z czasem zaczęto wykorzystywać je jako metaforę w innych domenach życia i nauki. Przykładem takiego zachowania może być Cyceeron, który mówił o kulturze duszy, którą można rozumieć jako dbanie o nią – by stała się zdrowa i silna. To też implikuje pewną zależność, która wskazuje na fakt, że nasza dusza zależy od nas samych i od sposobu w jaki o nią dbamy, można więc kulturę nazwać odpowiednimi działaniami, np.: kształtowaniem charakteru, światopoglądu oraz rozwoju intelektualnego, w celu polepszenia stanu wyjściowego. Rozumienie kultury z czasem było poruszane przez takie nauki jak: histografia, filozofia oraz inne nauki humanistyczne, które przez Wilhelma Diltheya zostały określone mianem nauki o duchu, a które to z kolei, później, przez Heinricha Rickerta, zostały nazwane naukami o kulturze. Florian Znaniecki użył tego sformułowania w swoim dziele wydanym w języku angielskim, pt.: *Cultural Sciences*. Sformułowana w ten sposób koncepcja gramatyczna wskazuje na rozbitcie pomiędzy różne aspekty i obiekty zainteresowań poszczególnych nauk, jednakże zaproponował on całościowe ujęcie kryteriów definicyjnych kultury poprzez holistyczne uchwycenie jej znaczenia. Ostatecznie Znaniecki wskazał socjologię jako fundamentalną naukę, która obejmuje każdą domenę dyscyplin kulturowych.

Szczególną dziedziną socjologii badającą kulturę jest socjologia kultury, która definiuje swój przedmiot poprzez wyszczegółowienie z całego zakresu antropologicznego postrzegania kultury konkretnej klasy i poszukiwanie jej powiązania z tą płaszczyzną kultury, która wiąże się ze społeczeństwem, została stworzona przez nie lub z niego wynika. Tak rozumianą kategorią jest system społeczny jako sieć interakcji, relacji, ról, znaczeń, postaw, itd.

---

<sup>47</sup> Zob. tamże.

Literalny sens kultury był pojmowany jako kultura duchowa, jednakże został on wykluczony, jako że nie był dostatecznie ostry w sensie definicyjnym. W związku z tym pojawiła się pewna trudność w sprecyzowaniu nowego terminu określającego w sposób trywialny, nawiązujący do definiowanego zbioru wiedzy, nauki, języka, religii, sztuki czy obyczajów. W wyniku tego socjologia kultury skupia się głównie na badaniu wyżej nadmienionych dziedzin życia społecznego poszerzonych o komunikowanie się środkami masowego przekazu, w tym ich sposoby koordynacji, zasady działania, przekazywaną treść, odbiór oraz jej wpływ na adresatów przekazów.

Studium to dostarcza pokąźnych informacji na temat relacji między zachowaniami kreatywnymi oraz eklektycznymi jednostek znajdujących się w odmiennych zbiorowościach społecznych względem tego systemu. W tym miejscu należy nadmienić szczególnie wkład badań Pierre'a Bourdieu, który analizował korelacje pomiędzy dwoma kapitałami francuskimi: ekonomiczno-społecznym a kulturowym.

Jednakże, eksploracja aspektów kultury w mikroskali nie przynosi odpowiedzi i informacji pomagających rozwikłać duże ilości zagadnień naukowych z tego zakresu, jak i ich konotacji występujących wraz z rozwojem świata społecznego. Aktualnie duże znaczenie przypisuje się teoriom opisu realiów istnienia, w których to mocno akcentuje się stwórczą działalność jednostki. Teorie te zostały opracowane i skonceptualizowane na podstawie nurtu fenomenologicznego, jednak nie są *novum*, ponieważ stanowią one naturalne i nie budzące zastrzeżeń nawiązania w kontekście kultury.

Warto zaznaczyć, że powyższe zagadnienia niezależnie poruszali dwaj myśliciele wywodzący się z odmiennych środowisk filozoficznych: Marks i Dilthey, którzy w swoich opracowaniach dochodzili do bardzo podobnych wniosków. Pierwszy z nich twierdził, że jednostki nie konstruują własnej rzeczywistości w sposób swobodny, ale w oparciu o zastaną sytuację, w której się znajdują, oraz że wymusza ona na nich podjęcie określonych działań. Dilthey natomiast postulował w swojej filozofii dużą rolę podmiotowości i własnej woli w tworzeniu jednostkowej historii i jej świata, ze szczególnym uwzględnieniem płaszczyzny duchowej, którą należy utożsamiać z kulturą. Autor ten, mając na uwadze rzetelność swoich działań i wywodów, kierował swoje myśli na odnalezienie realnych powodów pozwalających na potwierdzenie autentyczności zewnętrznej, względem jednostki, rzeczywistości społecznej i natury, w których człowiek się znajduje. Taki sposób myślenia zaowocował postawieniem przez Diltheya tezy, że człowiek posiadający własne żądze oraz dążący do zrealizowania własnych celów jest związany ze światem, w jakim

aktualnie się znajduje i który go ogranicza, zarazem wymuszając podjęcie pewnych działań, które nie zawsze są zgodne z własną wolą jednostki.

Obecnie rozumienie kultury przejawia ukierunkowanie na zmianę sposobu pojmowania rzeczywistości kulturowej oraz usunięcia wywierających nań wpływ „murów faktyczności”<sup>48</sup>. Tak skonstruowane postnowoczesne podejście teoretyczne znajduje przynajmniej częściowe odzwierciedlenie i działanie w sztuce. Wynika to z tego, że wytwory sztuki są faktami kulturowymi, które w procesie ich wytwarzania ulegają ustrukturyzowanemu konstruowaniu, a jednocześnie mogą zostać poddane dowolnej, swobodnej dekonstrukcji. Próba przełożenia powyższego działania na strukturze społecznej generuje odmienne problemy niż w przypadku sztuki. W związku z tym ponownie pojawia się problem umiejętności rozróżnienia kultury i społeczeństwa. Jedną z prób wyklarowania takiej różnicy jest postmodernistyczna propozycja Michela Foucaulta, który przyrównuje społeczeństwo do „tekstu”, również podlegającego dekompozycji. Jednakże w przypadku społeczeństwa „zmiana” takiego „tekstu” obwarowana jest restrykcjami i ścisłymi zasadami podlegającymi nadzorowi, na przykład normatywnemu czy instytucjonalnemu<sup>49</sup>. W związku z tym takie oddziaływanie nie jest w pełni spontaniczne lub dowolne, ale jego kształt określany jest przez Diltheyowski „mur faktyczności”.

Pojęcie „tekstu” jako wizji społeczeństwa pojawia się też w innych koncepcjach, jednakże w rozumieniu jego struktury działania. Tak rozumiany system zbudowany jest w oparciu o siłę i władzę. Nieodzownym elementem pojęcia kultury jest w tym wypadku wizja żywiołowego i gładkiego przebiegu działania. Niektóre oddziaływania lub jedynie odpowiadające im zespoły przekonań i doktryn dekonstrukcji można odnaleźć w ukierunkowaniu zastępowalności dysfunkcyjnych jednostek ze względu na płeć lub rasę w Stanach Zjednoczonych, która jednocześnie nie przebudowuje istotnie reguł systemu politycznego czy ekonomii rynkowej.

---

<sup>48</sup> Stwierdzenie to, używane przez Diltheya, jest metaforycznym określeniem rzeczywistości kulturowej w jakiej znajduje się jednostka umiejscowiona w konkretnym społeczeństwie. Osoba taka porusza się w świecie symboli, znaczeń, ról – bytów i zdarzeń, na które nie ma realnego wpływu, a którym musi się podporządkować aby przeżyć i funkcjonować w otaczającej go rzeczywistości. Nazwanie przez Diltheya takiego stanu rzeczy „murem”, wywołującym nacisk na jednostkę i *de facto* uzależniającym jej działania, wskazuje na niezadowolenie autora takim stanem rzeczy.

<sup>49</sup> Por. M. Solarzka, *Historia zrewoltowana*, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/fe0020Solarzka.pdf> [14.04.2017]. Por. M. Herer, *Michela Foucaulta wizja współczesności. Wiedza, władza i gry prawdy*, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f007herer.pdf> [14.04.2017]. Por. A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna*, <http://andkapusta.files.wordpress.com/2010/04/a-kapusta-filozofia-ekstremalna-sklad20021.pdf> [14.04.2017].

Należy jednak zwrócić uwagę, że samo pojęcie kultury nie jest w pełni skonstruowane, posiada wiele definicji, przez co jego jednoznaczność nie jest możliwa. Brak ostrości definicji kultury jest na tyle problematyczna, że niektórzy badacze, tacy jak Foucault, wnioskuje o jej zanegowanie. Co ciekawe, według podręcznika akademickiego Princeton University – kulturę można rozumieć jako „wielorakie dyskursy czasami zespalające się w wielką systemową konfigurację, ale częściej współistniejące w obrębie dynamicznych pól interakcji i konfliktów”<sup>50</sup>. W związku z tym kultura może stanowić sumę różnych narracji i oddziaływań życia społecznego, które nawzajem się przeplatają, współistniejąc lub wykluczając siebie nawzajem. W naukach społecznych można również doszukać się innych założeń dotyczących kultury, według których posiada ona cechy systemowe. System ten składa się z trwałego i wieloaspektowego społecznego zespołu schematów zachowań przyswojonych przez jednostki w ramach procesu internalizacji, które z kolei znajdują swoje odzwierciedlenie w instytucjach.

Badacze koncypujący terminy o pokrewnym znaczeniu pozostają przy rozumieniu ich w kontekście antropologicznej ogólności kultury, a to z kolei pozostaje w sprzeczności z koniecznością wykonywania eksploracji i badań różnicujących w ramach socjologii. Jak wskazuje angielska antropolog Douglas: powierzchowne odnoszenie się do kultury nie jest przydatne ani pomocne dla wyjaśnienia faktów społecznych. Według niej kultura jest terminem nadużywanym nazbyt często, wykorzystywanym w niewłaściwym znaczeniu<sup>51</sup>. Należy również zaznaczyć, że antropologia wypracowała koncepcję podziału kultury na osobne kategorie. Kroeber wyróżniał następujący typy kultur<sup>52</sup>:

- rzeczywistości – w tym segmencie znajdują się technologie i nauka;
- wartości – zawiera ona takie dziedziny jak: religia, sztuka, moralność, nauki humanistyczne, etykę itd.;
- społeczna – dotyczy społeczeństwa;

---

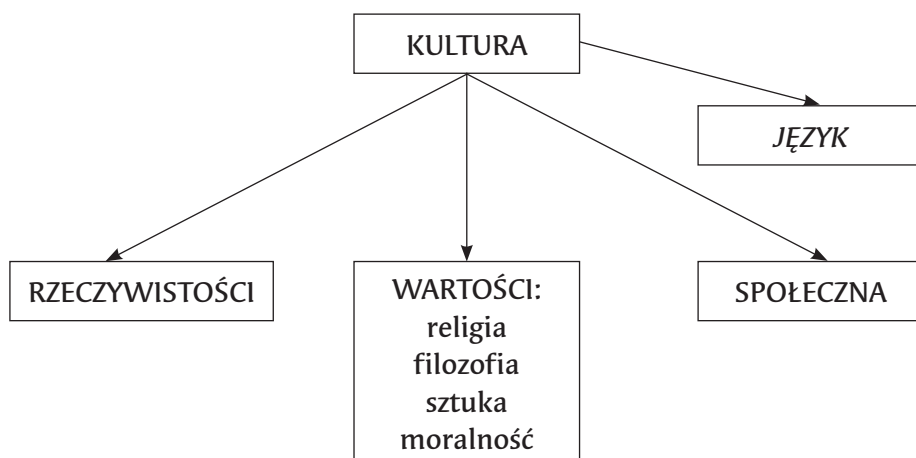
<sup>50</sup> B.N. Dirks, *Culture, Power, History. A reader in Contemporary Social Theory*, Princeton 1994, s. 4.

<sup>51</sup> Zważywszy jednak na fakt, że nie istnieje jednolita definicja kultury, do stwierdzenia pani Douglas należy podchodzić z odpowiednim dystansem i refleksją, ponieważ założenie nadużycia pewnej definicji implikuje jej stałość i niezmiennosc, tj. powinna posiadać jedną, jednolitą i intersubiektywną definicję przynajmniej w ramach jednego dominującego paradygmatu. Z drugiej zaś strony stwierdzenie autorki można odebrać jak odniesienie się do mnogości wystąpień terminu – tj. przez wielość zastosowań, co pogłębia właśnie to rozmycie definicyjne i jednocześnie utrudnia stworzenie jednolitej koncepcji hasłowej dla tego pojęcia. Por. M. Douglas, *Risk and Blame*, Londyn 1992.

<sup>52</sup> Por. <http://www.poltext.pl/doc/glowne-nurty-w-kulturze-xx-i-xxi-wieku.pdf> [17.04.2013].

- język – pozostaje autonomiczny względem powyższych, ale współistnieje i wspiera je.

**Rysunek 1.** Podział kultury według Kroebera



Źródło: <http://www.poltext.pl/doc/glowne-nurty-w-kulturze-xx-i-xxi-wieku.pdf> [17.04.2013].

Nie jest to jednak jedyny podział kultury oraz klasyfikacji jej znaczenia. Na przestrzeni XX w. powstało kilka ich koncepcji, które zostały opracowane przez Antoninę Kłoskowską.

**Tabela 1.** Klasyfikacja kategorii kultury według Antoniny Kłoskowskiej

Autor	Kategoria kultury (dziedziny lub kryteria)		
A. Weber	Cywilizacja zewnętrzna (technika, technologia, wiedza stosowana)	Cywilizacja wewnętrzna (państwo, prawo, moralność)	Kultura (sztuka, idee, religia)
R. Maclver	Porządek technologiczny (sfera środków)	Porządek społeczny (sfera celów i środków)	Porządek kulturalny (sfera celów)
A. Kroeber	Kultura rzeczywistości	Kultura społeczna	Kultura wartości
L. White	Technologia	Społeczeństwo	Ideologia
K. Dobrowolski	Kultura materialna	Kultura społeczna	Kultura niematerialna
C. Arzakanian	Materialna forma działania		Duchowa forma działania. Myślenie artystyczne

Źródło: A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, s. 108.



Nie są to jedyne sposoby rozumienia kultury i stanowią tylko ich przykłady. Jednakże wskazują na ważną kwestię jaką są płaszczyzny rozumienia kultury, której przejawami mogą być elementy materialne jak i niematerialne, np. duchowe. Przykładowo, znak drogowy jest wytworem kultury i według kategoryzacji Kroebera, można go rozpatrywać w następujący sposób:

- jako przejaw kultury rzeczywistości – kształt, kolorystyka, technika wykonania, wykorzystane materiały, sposoby produkcji, itd.;
- jako przejaw kultury społecznej – określenie norm zachowań oraz sankcji grożących w przypadku nieprzestrzegania przepisów, jakie symbolizuje dany znak drogowy;
- jako przejaw kultury wartości – tj. estetyka znaku, jego kształt, itd.

W szerszym rozumieniu kulturę można rozpatrywać poprzez spektrum grup społecznych, narodowościowych lub w kategoriach ogólnonarodowych. Każda z wyżej wymienionych kategorii społecznych konglomeracji, wytwarza własną kulturę oraz jej produkty o unikatowej specyfice, zastosowaniu, rozumieniu, symbolice, itd. Należy jednak pamiętać, że aktualnie niemalże każda kultura (narodowa) w dobie globalizacji przeplata się, łączy lub popada w konflikt z inną. Takiemu zjawisku towarzyszy wymiana międzykulturowa, która oznacza nic innego jak proces poznawania, uczenia się i rozumienia dwóch odrębnych kultur oraz wymiany ich samych lub ich fragmentów, produktów. Jako przykład można podać Unię Europejską, która jest wieloaspektowym, w kontekście kultury, bytem, ponieważ łączy w swoich granicach wiele państw, z których każde posiada odrębną kulturę, historię, stosunki dyplomatyczne itd. Unia Europejska mierzy się nie tylko z mnogością kultur państw członkowskich, ale staje również przed realną problematyką kultur spoza Wspólnoty, których największy wpływ związany jest z napływem imigrantów oraz stosunki dyplomatyczne i gospodarcze. Jest to szczególnie problem doby globalizacji, ponieważ interakcje wymiany kulturowej stają się bardzo skomplikowane. Zawichość ta wynika z mnogości składników, takich jak właśnie kultura, łatwość i szybkość komunikacji na przykład poprzez Internet, wymiany, fiksacja kulturowa, która zachodzi w sposób bardzo dynamiczny w momencie zwiększenia kontaktów przynajmniej dwóch kultur. Za przykład może służyć tutaj supermarketyzacja religii, która wynika między innymi z wolnego przepływu różnych kultów religijnych i możliwości ich szerzenia bez jakichkolwiek ograniczeń terytorialnych, właśnie poprzez istnienie tak uniwersalnych środków komunikacji jak Internet. Supermarketyzacja religii oznacza selekcjonizm w wierze, zwany także religijnością selektywną, czyli najczęściej występujący u osób młodych wybór pewnych części religii, dogma-

tów, filozofii, które danej jednostce odpowiadają i łączą się w jedną osobistą *quasi-religię*<sup>53</sup>. Oznacza to, że dotychczasowy wyznawca konkretnej religii może świadomie stosować się do filozofii nie tylko jednej religii, ale tylu, ile uzna za stosowne, zgodne z jego własnym widzeniem świata. Przykładowo: katolik może czerpać z filozofii tybetańskiej, a tym samym przeciwstawiać się normom, zasadom obowiązującym w obrębie jego religii pierwotnej. Sam problem i jego przyczyny wymagają odpowiednich badań, a w tym metodologii w celu wyjaśnienia problematyki. Jest to interesujące szczególnie z punktu widzenia osób zainteresowanych, na przykład: duchowieństwa, socjologów religii itd. Dlatego też ważne jest stosowanie odpowiednich spośród istniejących lub opracowywanie nowych metod badawczych, które pozwolą na dokładne przyjrzenie się tej rzeczywistości społecznej, która potrafi się zmieniać w sposób bardzo dynamiczny, a co potęguje szeroko dostępna technologia umożliwiająca wyżej opisaną wymianę kulturową czy podejmowanie interakcji między jednostkami lub grupami reprezentującymi różne kultury. Niekiedy prowadzi to do tworzenia się nowych jakościowo „produktów” kulturowych, które przy sprzyjających warunkach mogą stać się nowym, addytywnym rodzajem tradycji lub wyprzeć i zastąpić przestarzały element kultury rodzimej jednostek propagujących elementy obcej kultury, która *de facto* jest wzbogacona i przekształcona o wartości kultury tych jednostek, które ją przystosowały na własny użytek.

---

<sup>53</sup> Por. T. Szlendak, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wrocław 2004, s. 101.



## PRZEMIANY WARTOŚCI W ŚWIECIE MEDIÓW. PARADYGMAT SPOŁECZEŃSTWA KONSUMPCYJNEGO

Spojrzenie na konsumpcjonizm w XXI wieku znacząco różni się od tego, które miało miejsce jeszcze kilka dekad temu. W ciągu ostatnich lat zjawisko to nabrało nowego wymiaru, przede wszystkim pod względem ekologicznym, gospodarczym oraz społecznym. Podejście konsumenta do produktu i marki stało się bardziej subiektywne.

Społeczeństwo postmodernistyczne XXI wieku w dalszym ciągu uważa konsumpcję za jeden z najważniejszych celów i najistotniejszych wartości, ponieważ ludzie są „narażeni” na nią każdego dnia. Jest to aspekt, którego w dobie globalizacji nie da się ani obejść, ani uniknąć. Czy tego pragniemy, czy nie, istnieje. Jednak w przeciwieństwie do poziomu istoty konsumpcjonizmu sprzed kilku dekad, jego rola obecnie stoi na piedestale posiadania, materializowania, wykorzystywania dóbr.

### 1. Pojęcie i typologia konsumpcji

Słowo to wywodzi się z języka łacińskiego *consumptio* i oznacza po prostu spożycie. Jednak z czasem nabrało ono szczególnego znaczenia w miarę rozwoju społeczeństw przemysłowych i poprzemysłowych<sup>1</sup>. W XIV wieku pojawiło się angielskie słowo *consume*, co w oryginalnym tłumaczeniu oznaczało: zużywać, niszczyć, marnować, roztrwaniać, wyczerpywać, marnotrawić. Słowo *consumer* pojawiło się dopiero w XVI wieku i również posiadało pejoratywne znaczenie. Taka sama sytuacja dotyczyła słowa *consumption*,

---

<sup>1</sup> *Społeczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, red. D. Markowski, P. Setlak, Tarnobrzeg 2008, s. 7.

którego w tamtym okresie używano do określenia wyniszczającej choroby<sup>2</sup>. Z czasem znaczenie tych słów się zmieniło i wraz ze zmieniającymi się czasami nabrało innego znaczenia. Wynikało to przede wszystkim ze zmian, jakie zachodziły w XIX wieku w świecie. Termin konsumpcja jak wcześniej zostało wspomniane wywodzi się z łaciny, natomiast „spożycie” według etymologów ma rodowód polski i oznacza to samo co konsumpcja. Wobec powyższego obu terminów można używać zamiennie<sup>3</sup>.

Literatura ekonomiczna pozwala nam wyróżnić trzy podstawowe definicje konsumpcji:

- jako akt biologiczno-psychiczny;
- jako proces społeczny;
- jako sfera reprodukcji społecznej<sup>4</sup>.

W pierwszym przypadku oznacza bezpośredni akt zaspokojenia potrzeby człowieka poprzez użytkowanie określonego dobra materialnego lub usługi. Takimi aktami są: spożycie posiłku, wizyta u fryzjera, zażycie leku, obejrzenie filmu, przejażdżka samochodem. Efekty te są na ogół krótkotrwałe i po pewnym czasie następuje odnowienie się potrzeby, a wraz z tym konieczność ponownego zaspokojenia<sup>5</sup>.

Powtarzające się akty zaspokajania potrzeb układają się w proces obejmujący wszystkie grupy społeczne. Dlatego w takim ujęciu możemy mówić o konsumpcji jako procesie społecznym. W tym znaczeniu możemy mówić o konsumpcji jako zachowaniach ludzi polegających na uświadamianiu i ocenie własnych potrzeb, decyzjach ich zaspokojenia oraz zachowaniach zmierzających do pozyskiwania środków ich zaspokojenia oraz ich spożywania<sup>6</sup>.

W ujęciu socjologów i ekonomistów w tym pojęciu można wyróżnić kilka elementów i są nimi: zniszczenie dóbr konsumpcyjnych; zaspokajanie ludzkich potrzeb i pragnień; dobra i usługi konsumpcyjne, które mogą nabywać jednoosobowe i zbiorowe podmioty; popyt na dobra i usługi konsumpcyjne, postawa konsumpcyjna<sup>7</sup>. Jak się okazuje, pojęcie konsumpcji jest złożone co do zakresu i treści. Reasumując można stwierdzić, że konsumpcja jest procesem zaspokajania różnych ludzkich potrzeb, obejmującym wszystkie formy

<sup>2</sup> A. Aldridge, *Konsumpcja*, Warszawa 2006, s. 10.

<sup>3</sup> C. Bywalec, *Konsumpcja a rozwój gospodarczy i społeczny*, Warszawa 2010, s. 12.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> C. Bywalec, *Konsumpcja w teorii i praktyce gospodarowania*, Warszawa 2007, s. 14.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> S. Lis, *Pojęcie konsumpcji w socjologii i ekonomii*, w: *Spółczesność konsumpcyjna. Uwagi o kulturze społecznej i kulturowej*, s. 27.

zachowania związane z uzyskiwaniem oraz użytkowaniem dóbr lub usług, służące temu celowi, które są uwarunkowane wieloma determinantami: ekonomicznymi, kulturowymi oraz psychologicznymi<sup>8</sup>.

Zmienność potrzeb konsumpcyjnych zarówno pojedynczego człowieka, jak i całego społeczeństwa oraz występujące rozwiązania instytucjonalne mają na celu ich poznawanie oraz określanie rozmiarów, w istotny sposób przyczyniają się do zawężenia praktycznego wykorzystania tej kategorii ekonomicznej. W związku z trudnościami związanymi z kwantyfikacją potrzeb konsumpcyjnych, kluczowym przedmiotem badań jest popyt. Termin ten jest dalece niejednoznaczny, a część definicji jest niejasna. Popyt jest definiowany jako wielkość zapotrzebowania na dane dobro lub usługę przy danej cenie w danym czasie. Słowo popyt to odwrotna zależność pomiędzy ceną a ilością, którą nabywcy są skłonni nabyć w określonym czasie. W szerszym znaczeniu można powiedzieć, że popyt to ilość towarów i usług nabywanych w tym samym czasie na tym samym rynku po danej cenie, który jest określany przez trzy determinanty: potrzeby, dochód i ceny<sup>9</sup>. Popyt odnosi się do części potrzeb konsumpcyjnych, która jest poparta siłą nabywczą. Określany jest często jako:

- zapotrzebowanie na dane produkty;
- forma ujawniania się potrzeb konsumpcyjnych;
- zamiar nabycia danego produktu;
- ilość pieniędzy przeznaczona na zakupy;
- ilość towaru, którą kupujący są skłonni nabyć przy danej cenie<sup>10</sup>.

Konsument, w zależności od indywidualnych gustów i preferencji oraz sytuacji, w jakiej się znajduje, zgodnie z indywidualną potrzebą dokonuje wyboru. Jednak należy się zastanowić, czy ten wybór jest do końca wolny. Określanie źródeł potrzeb często jest podstawą dla jej klasyfikacji.

Najbardziej popularnym podziałem jest podział na potrzeby biologiczne i społeczne. Inny podział to na rzeczywiste, otoczkowe i pozorne<sup>11</sup>.

Potrzebami rzeczywistymi są naturalne, a więc biologiczne wymogi organizmu ludzkiego. Natomiast otoczkowe to potrzeby otaczające, towarzyszące, wzbogacające potrzeby rzeczywiste. Taką potrzebą otoczkową jest potrzeba odbywania podróży czy zaspokajania głodu. Jednak potrzeby rzeczywiste oraz otoczkowe mogą rozwinąć się w potrzeby pozorne. Przejawem ich jest

<sup>8</sup> T. Załęga, *Konsumpcja – podstawy teoretyczne*, Warszawa 2007, s. 12.

<sup>9</sup> Tamże, s. 37.

<sup>10</sup> S. Kaczmarek, *Badania marketingowe. Metody i techniki*, Warszawa 1995, s. 99.

<sup>11</sup> J. Szczepański, *Konsumpcja a rozwój człowieka. Wstęp do antropologicznej teorii konsumpcji*, Warszawa 1981, s. 146.

obżarstwo czy pijaństwo. Dlatego potrzeby pozorne nie są potrzebami naturalnymi tylko sztucznymi, wytworzonymi przez człowieka, a ich zaspokajanie jest szkodliwe. Wynikają one przede wszystkim ze złego gustu, bezmyślnego naśladowania. Z czasem mogą się one przybrać formę nałogu<sup>12</sup>.

Można spotkać się również z podziałem na potrzeby – konieczności (biologiczne) oraz potrzeby – aspiracje (psychiczne i społeczne). Występuje też podział na potrzeby pierwotne i wtórne<sup>13</sup>.

Znamienną cechą potrzeb jest ich duże zróżnicowanie i zmienność. Człowiek odznacza się odmienną, indywidualną i niepowtarzalną strukturą oraz dynamiką potrzeb. Większość potrzeb odnawia się, przy czym okres odnowy jest zróżnicowany. Taki cykl może być uwarunkowany czynnikami biologicznymi czy społecznymi. Potrzeby ludzkie nie mają charakteru stałego, ale dynamiczny, nieustannie się rozwijają, zmienia się ich hierarchia, a przez to zmianom ulega również człowiek. Proces ten trwa przez całe życie.

W celu klasyfikacji konsumpcji przyjmuje się następujące kryteria:

- 1) przedmiot konsumpcji;
- 2) podmiot konsumpcji;
- 3) źródła finansowania konsumpcji;
- 4) źródła pochodzenia przedmiotów konsumpcyjnych<sup>14</sup>.

#### **Ad 1. Przedmiot konsumpcji**

W przypadku przedmiotu konsumpcji możemy rozróżnić dwa rodzaje tego zjawiska:

- konsumpcję dóbr materialnych;
- konsumpcję usług.

Jeśli chodzi o konsumpcję dóbr materialnych, to możemy wyróżnić dwa agregaty, czyli: konsumpcję żywności oraz artykułów przemysłowych.

Natomiast w drugim przypadku możemy wyróżnić: konsumpcję usług materialnych oraz usług niematerialnych – społecznych<sup>15</sup>.

#### **Ad 2 Podmiot konsumpcji**

W tym przypadku rozróżnia się:

- konsumpcję indywidualną;
- konsumpcję zbiorową.

---

<sup>12</sup> Bywalec, *Konsumpcja w teorii i praktyce gospodarowania*, s. 17–18.

<sup>13</sup> Tamże, s. 18.

<sup>14</sup> C. Bywalec, L. Rudnicki, *Konsumpcja*, Warszawa 2002, s. 27.

<sup>15</sup> Tamże, s. 28.

Jeżeli przedmiot jest konsumowany przez jedną osobę, wtedy mamy do czynienia z konsumpcją indywidualną lub osobistą. Takim przykładem może być: odżywianie, noszenie odzieży, obuwia czy używanie środków higieny osobistej. W momencie, kiedy dany przedmiot użytkowany jest przez więcej niż jedną osobę, wtedy możemy mówić o konsumpcji zbiorowej. Przykładem może być oglądanie telewizji lub użytkowanie samochodu albo mieszkania. W ostatnim przypadku możemy wyróżnić:

- konsumpcję gospodarstwa domowego, czyli dany przedmiot użytkowany jest przez co najmniej dwóch członków tego gospodarstwa;
- konsumpcję grupową – występuje wtedy, kiedy wspólne dobra są użytkowane przez jakąś grupę społeczną, np. studenci, mieszkańcy wsi lub osiedla;
- konsumpcję ogólnospołeczną, korzystanie przez całe społeczeństwo z określonych dóbr i usług świadczonych przez państwo, np. dobra kultury narodowej<sup>16</sup>.

### **Ad. 3** Źródła jej finansowania

Następnym wymienionym kryterium klasyfikacyjnym jest źródło jej finansowania. W tym przypadku rozróżniamy:

- konsumpcję prywatną;
- konsumpcję publiczną.

Przez konsumpcję prywatną rozumie się konsumpcję dóbr nabytych za środki prywatne. Przy pozyskiwaniu i konsumpcji dóbr prywatnych muszą być spełnione odpowiednie zasady czyli:

- zasada konkurencyjności (rywalizacji) – o dobra na rynku odbywa się swoista rywalizacja;
- zasada wykluczalności – zakup towaru przez dany podmiot, automatycznie wyklucza pozostałe podmioty;
- zasada dobrowolności – nabywanie produktów odbywa się na zasadzie dobrowolnego nabycia go;
- zasada opłacenia – charakter wymiany ekwiwalentnej zgodnie z prawem popytu i podaży<sup>17</sup>.

Natomiast konsumpcja publiczna jest to konsumpcja dóbr, których źródłem finansowania są środki publiczne, np. budżet gminny. W tym przypadku obowiązują następujące zasady:

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 31.

<sup>17</sup> Tamże, s. 32–33.



- zasada niekonkurencyjności – dobro jest dostępne dla wszystkich, brak rywalizacji na linii nabywca – konsument;
- zasada niewykluczalności – brak wykluczenia z konsumpcji innego konsumenta;
- zasada nieodmawialności konsumpcji – istnieje społeczno-prawny i biologiczny przymus konsumpcji, czyli konsument musi korzystać w interesie ogółu (np. powietrze, słońce);
- zasada publicznego finansowania – płacą wszyscy (podatki lub składki), a korzystają z nich wszyscy albo niektórzy członkowie społeczności<sup>18</sup>.

#### **Ad. 4** Źródło pochodzenia dóbr konsumpcyjnych

Ostatnim kryterium jest źródło pochodzenia dóbr konsumpcyjnych. Również tutaj mamy podział na:

- konsumpcję rynkową (towarową);
- konsumpcję naturalną (samozaopatrzenie);
- konsumpcję społeczną.

Dobra zostały zakupione przez konsumenta na rynku i są przez niego spożywane; wówczas możemy mówić o konsumpcji rynkowej albo towarowej. Obecnie obserwujemy wzrost udziału konsumpcji rynkowej w gospodarstwach domowych. Zjawisko to nosi nazwę komercjalizacji konsumpcji i jest zależne od poziomu zamożności danego gospodarstwa<sup>19</sup>.

Przez konsumpcję naturalną rozumiemy użytkowanie artykułów, które zostały wytworzone przez konsumenta w jego gospodarstwie. W rozwiniętych gospodarkach rynkowych dominuje konsumpcja rynkowa, natomiast naturalna stanowi tylko margines.

Z konsumpcją społeczną mamy do czynienia w momencie, kiedy konsumpcja pozyskanych dóbr odbywa się z pominięciem rynku i jest finansowana ze środków publicznych. Tytułem do pozyskania dóbr w ramach konsumpcji społecznej są szczególne względy społeczne takie, jak: choroba, wiek, miejsce zamieszkania. W tym przypadku objęte są te potrzeby konsumpcyjne, których zaspokojenie nie jest tylko sprawą prywatną, ale społeczną. Takim przykładem może być bezpłatne i przymusowe leczenie niektórych chorób<sup>20</sup>.

Z zaprezentowanego podziału można wywnioskować, że dwa pierwsze rodzaje konsumpcji, czyli rynkowa i naturalna są związane z nakładami pracy.

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 33.

<sup>19</sup> Tamże, s. 37.

<sup>20</sup> Tamże, s. 38.

Natomiast konsumpcja społeczna, jej wielkość i struktura nie są uzależnione od nakładów pracy.

## 2. Konsumpcjonizm XXI wieku

Nadmierna konsumpcja rozumiana jest jako zaburzenie równowagi między możliwościami finansowymi gospodarstwa domowego (dzisiejszymi i prognozowanymi) a zakupami dóbr i usług<sup>21</sup>. Z czasem każde zjawisko ulega zmianie, potrzeby konsumentów zmieniają się, poziom ich zaspokojenia również się zmienia. Społeczeństwo potrzebuje nowych doznań konsumpcyjnych, bo asortyment, dzięki któremu możemy własne potrzeby zaspokoić rozwija się. Świat idzie naprzód, w związku z tym dobra, które pragniemy posiadać są inne, niż można byłoby to sobie wyobrazić chociażby pięćdziesiąt lat temu, a wraz z rozwojem pojawiających się dóbr materialnych, rośnie chęć ich posiadania.

Nowa konsumpcja zwraca uwagę na zachowania ludzi, którzy pragną powiększać dorobek dóbr, by później móc się ich pozbyć. Celem takiego zabiegu jest zrobienie miejsca na kolejne dobra, coraz nowsze i coraz modniejsze. Ludzie obserwują trendy w przeróżnych dziedzinach – przemysłowych, spożywczych, odzieżowych.

Nie da się ukryć, iż obecnie konsument jest dla gospodarki wszelkiego rodzaju priorytetem. Warto jednak zauważyć, że z biegiem czasu konsument, tak ważki, wcale nie oznacza konsumenta dobrego. Choć jest to zagrażające środowisku, współcześni konsumenci coraz rzadziej liczą się z dobrem, które powinni nieść ku rozwojowi cywilizacji, nie są w stanie zracjonalizować poziomu konsumpcji.

Odnajdujemy stwierdzenia, iż konsumpcja nadmierna nie dla każdego jest *de facto* nadmierną. To, co dla niektórych osób jest normą, dla innych jest luksusem, nie można w takim razie precyzyjnie określić terminu, ze względu na jego relatywność<sup>22</sup>. Zbieractwo, gromadzenie, pozbywanie się kupionych i zdobytych rzeczy stanowi zagrożenie finansowe dla rodzin, zagrożenie w kontekście ekologicznym i gospodarczym. Marnotrawienie dóbr i pracy człowieka, jaką włożył w jej wytworzenie, są niebezpieczne. Popyt na dobra

---

<sup>21</sup> M. Adamska, *Bankructwa gospodarstw domowych. Perspektywa ekonomiczna i społeczna*, Warszawa 2008.

<sup>22</sup> B. Mróz, *Consumo ergo sum? Rola konsumpcjonizmu we współczesnych społeczeństwach*, w: *Oblicza konsumpcjonizmu*, red. tenże, Warszawa 2009, s. 13–23.

i usługi rośnie i co gorsze – stanowi obecnie o awansie społecznym, wyróżnieniu. Ratunkiem są nowe tendencje wchodzące w życie konsumentów.

### **Ekologizacja konsumpcji**

Po zakończeniu drugiej wojny światowej rozwój gospodarki i koniunktury gospodarczej zaczął nabierać tempa, co poniosło za sobą w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku wiele efektów pozytywnych, takich jak wzbogacanie się społeczeństwa i rozwój jakości życia. Jednak prócz pozytywów, tak dynamiczny rozwój gospodarczy ujawnił mnóstwo skutków negatywnych – środowisko przyrodnicze ulegało degradacji, zbliżała się perspektywa wyeksploatowania nieodnawialnych zasobów surowcowych, rosła uciążliwość życia w dużych miastach wynikająca z zanieczyszczania środowiska, poza tym hałas, zatłoczenie, alienacja i szarość.

Coraz gorszy stan środowiska naturalnego przyczynił się do powstania ruchów ekologicznych. Najpierw były to ruchy intelektualne, które po pewnym czasie przeistoczyły się w ruchy społeczne. Swoje działania wyrażali w spontanicznym powstaniu ekologicznych organizacji i partii politycznych, czyli tzw. ruchów zielonych. Zadaniem ruchów ekologicznych było przede wszystkim uświadamianie społeczeństwa i wytwarzanie w nim świadomości ekologicznej, by umiało dostrzegać problemy zagrażające środowisku. Ich celem była ochrona środowiska naturalnego i uznawali, że każdy konsument to środowisko powinien chronić. Dzięki temu planowali tworzyć zmiany w ludzkich umysłach, uświadamiając ludzi, nauczając ich, doradzając jak żyć mają i jak żyć powinni. Kreowali nową rzeczywistość zmieniając stan umysłu przeciętnego konsumenta.

Skupiali się na codziennych zachowaniach, czynnościach i to w nich pragnęli przeprowadzić ekologiczną metamorfozę, czyli przejść od egokonsumpcji (egoracyjalności) do ekokonsumpcji (ekoracyjalności). Powodem tych transformacji był nadmiar konsumpcji, bo to konsumpcja w masowej ilości i rozwój dynamiczny gospodarki skazuje środowisko na degradację w wymiarze gospodarczym, społecznym oraz psychicznym.

Potrzeby konsumentów przechodzą własne metamorfozy i razem z ich rozwojem i zwiększającą się potrzebą na dobra, rośnie potrzeba na wytworzenie dóbr. Niestety, pociąga to za sobą niebezpieczne konsekwencje, ponieważ coraz większe ilości produkowanych dóbr oznacza coraz większe zapotrzebowanie na te dobra i są to surowce naturalne. Im więcej surowców naturalnych konsumuje się, tym więcej tworzy się pokonsumpcyjnych odpadków. Paradygmatem jest niepowstrzymanie konsumpcji całkowicie.

Można wprowadzić w niej takie zmiany, które nie będą wywoływały tych negatywnych skutków.

Aby dokonać takich zmian, należy wprowadzić poważne zmiany w sferze konsumenta. Odpowiedzią jest właśnie ekologizacja konsumpcji<sup>23</sup>, która przejawiałaby się zdroworozsądkowym, racjonalnym wykorzystywaniem dóbr – oszczędności, ograniczenie dóbr, które chłoną nieodnawialne, rzadkie zasoby lub pozostawiają groźne odpady, konsumowanie dóbr, które nie zostawiają wielu odpadków, konsumowanie w zamian dóbr ekologicznych (przede wszystkim żywności), rozsądne gospodarowanie i zarządzanie zapasami, wykorzystywanie materiałów wielokrotnego użytku (nie jednorazowych), recykling – przetwarzanie dóbr, przekazywanie ich innym konsumentom (w szczególności odzież, sprzęt RTV i AGD, książki), konsumowanie dóbr, które pochodzą z humanitarnych hodowli, zastąpienie komunikacji samochodowej środkami komunikacji publicznej lub ekologicznymi środkami transportu (np. rower, czy własne nogi).

Konsumpcja ekologiczna (tzw. konsumpcja zielona) oraz konsumpcja etyczna zyskują na popularności, produkty te ulegają biodegradacji, nie zawierają szkodliwych związków chemicznych, podlegają recyklingowi i są łatwo dostępne, ponieważ każdy produkt jest odpowiednio oznakowany w sklepie. Taka postawa wymusza u producentów produkcję proekologiczną i inwestycję w urządzenia niezanieczyszczające tak środowiska, technologia wykorzystuje powtórnie surowce wtórne i odpady<sup>24</sup>.

Największym zagrożeniem dla ruchów ekologicznym jest zła reklama (dla nich) producentów nie dbających o środowiska, ale mających dobre warunki sprzedaży własnych produktów. Ich praktyki marketingowe często nie stosują żadnych zasad moralnych i etycznych, bo ich celem jest sprzedaż produktu, dzięki świetnym reklamom, które wzbudzają w konsumencie potrzebę zakupu proponowanego towaru.

### **Serwicyzacja oraz dematerializacja konsumpcji**

Rozwój usług w ostatnich dekadach spowodował, iż usługi stały się najważniejszym sektorem gospodarki. Zjawisko to określa się jako serwicyzację gospodarki. Postęp serwicyzacji przekształcił społeczeństwa przemysłowe w społeczeństwa usługowe, usługi stały się nagle bardziej wartościowe niż przemysł. Społeczeństwo usługowe charakteryzuje wysokim udziałem usług

<sup>23</sup> Bywalec, Rudnicki, *Konsumpcja*.

<sup>24</sup> G. Antonides, W.F. van Raaij, *Zachowania konsumenta*, Warszawa 2003.

w produkcji społecznej, wysokie zatrudnienie w dziale usług, wysoka aktywność kobiet w życiu zawodowym, wysokie wydatki na usługi, wysoki poziom rozwoju usług (edukacja, zdrowie, turystyka, zabezpieczenie społeczne, bankowość, ubezpieczenie).

Przyspieszenie ostatecznie serwicyzacji konsumpcji objawia się w komplementarności dóbr i usług, szybki rozwój produkcji i upowszechnienia dóbr pociąga za sobą wzrost zapotrzebowania na dane usługi. Kolejnym objawem jest substytucja dóbr i usług – produkty zastępowane są usługami (pralka – pralnia chemiczna), jest również dynamiczna, co komplementarność. Społeczny i techniczny podział pracy pogłębia się, ludzie rozwijają swoje zawodowe specyfikacje, uzależniają ludzi, tym samym, od świadczonych usług. Objawia się również w postępie cywilizacyjnym – humanizacji i intelektualizacji życia ludzkiego i w wydłużaniu się życia (większa liczba starszych osób i emancypacja ekonomiczna).

Serwicyzacja rozwija się w wysoko rozwiniętych krajach w różnych stopniach, zależy to od:

- rodzaju usług i sposobu ich dystrybucji (czyli czy są to dobra prywatne czy dobra publiczne),
- zamożności gospodarstw domowych (dochody rozporządzalne i inne aktywa – akcje, obligacje, nieruchomości),
- ceny dóbr konsumpcyjnych oraz od czynników socjopsychologicznych (obyczaje, demografia, naśladownictwo).

Dematerializacja konsumpcji oznacza wzrost konsumpcji wartości niematerialnej – wiedzy, informacji, samopoczucia, poprawy zdrowia. W tym przypadku również najważniejszą rolę odgrywa reklama, ponieważ to właśnie ona zmusza konsumenta do zakupu rzeczy materialnych z „duszą”, która jest symbolem uczuć i emocji.

## **Dekonsumpcja**

W krajach wysoko rozwiniętych konsumpcja masowa doprowadziła do nadkonsumpcji, nazywanej czasem hiperkonsumpcją. Pojawienie się w związku z tym wielu przestróg ze świata nauki i religii odnośnie do jej skutków (np. wzrost zachorowalności, wzrost przestępczości) doprowadziło do powstania zjawiska dekonsumpcji, czyli świadomego ograniczenia konsumpcji do rozmiarów racjonalnych.

Dekonusmpcja przejawia się w zachowaniu człowieka poprzez konsumpcję asekuracyjną, czyli zabezpieczającą. Sytuacja gospodarstw domowych jest współcześnie niepewna, zagrożenia wypływają z recesji, zwiększającego

się bezrobocia, chorób cywilizacyjnych, bo dotyczą wszystkich członków na świecie. Zaniepokojenie rośnie również przez ataki terrorystyczne, konflikty zbrojne oraz napięcia polityczne, to powoduje ograniczenie zakupu dóbr, oszczędność. Konsumenci wolą odroczyć zakupy, zachowując pieniądze, aniżeli później je pożyczać. Kolejnym przejawem dekonsumpcji w zachowaniach konsumentów jest zastąpienie ilości jakością dóbr. Wzrosły aspiracje odnośnie do jakości zakupów, ponieważ aspiracje ilościowe zakupów osiągnęły już wcześniej. Konsumenci pragną dóbr lepszych, o wysokich właściwościach użytkowych, estetycznych i symbolicznych. Do dekonsumpcji przyczynia się zwiększenie znużenia i rozczarowanie wysokim poziomem konsumpcji, obniżenie rangi konsumpcji w wartościach człowieka oraz ochrona środowiska<sup>25</sup>.

Zdecydowanie się na dekonsumpcję wynika z samooceny, czynników warunkujących systemy postaw, wartości i emocji konsumenta. Rozszerzenie takiej dekonsumpcyjnej postawy może być jednym z najważniejszych trendów konsumpcyjnych XXI wieku.

Praktyczną dekonsumpcję wyraża np. ruch „Dobrowolna prostota”, czy też ruch „Powoli”.

### Zrównoważona konsumpcja

Po raz pierwszy pojęcie zrównoważonej konsumpcji pojawiło się podczas konferencji Organizacji Narodów Zjednoczonych w sprawie środowiska i rozwoju w Rio de Janeiro w 1992 roku. Obecnie wskazania opierają się na Deklaracji z Johannesburga przyjętej podczas Światowego Szczytu Zrównoważonego Rozwoju w Johannesburgu w 2002 r. i z procesu w Marakeszu, który miał początek w 2003 r. W procesie Środowiska dla Europy (Deklaracji z Kijowa z 2003 r.) również uznano znaczenie konsumpcji zrównoważonej<sup>26</sup>.

Zrównoważona konsumpcja rozumiana jest jako podejście holistyczne ukierunkowane na minimalizację wpływu społecznych systemów produkcyjno-konsumpcyjnych na środowisko, jej celem jest maksymalizacja wydajności i efektywności produktów, usług i inwestycji tak, aby zaspokoić potrzeby ludzi bez narażenia zdolności pokoleń przyszłych do zaspokajanie ich potrzeb. Obejmuje trzy filary zrównoważenia: gospodarkę, społeczeństwo, środowisko. Jest ściśle związana z ekologizacją.

<sup>25</sup> *Konsument i jego zachowania na rynku europejskim*, red. E. Kieźel, Warszawa 2010.

<sup>26</sup> E. Lorek, *Nowe kierunki badań w zrównoważonym rozwoju. Terażniejszość i przyszłość*, w: *Ekonomia i Finanse. Współczesne wyzwania i kierunki rozwoju. 4 Forum Naukowe*, Katowice 2010, s. 171–203.

Badanie wpływu produktów na środowisko (EIPRO) prowadzone przez Wspólne Centrum Badawcze JRC określiło, które towary i usługi mają największy wpływ na środowisko. Uściślono je do trzech kategorii: żywności i napojów, transportu prywatnego, mieszkania (ogrzewanie, gorąca woda, urządzenia elektroniczne, roboty konstrukcyjne).

Zrównoważona konsumpcja charakteryzuje się zachowaniem możliwości odtwarzania zasobów odnawialnych, użytkowaniem zasobów nieodnawialnych, eliminacją niebezpiecznych i toksycznych substancji z procesów gospodarczych, ograniczeniem uciążliwości dla środowiska, ochroną różnorodności biologicznej na poziomie krajobrazowym, ekosystemowym, gatunkowym i genowym, uspołecznieniem podejmowania decyzji, zapewnieniem ludziom ekologicznego bezpieczeństwa.

Od 2003 roku nie zaszło wiele zmian na arenie politycznej, skutki negatywne wciąż są, wciąż rosną i nadal są ogromnym wyzwaniem dla wszystkich krajów, by znieść powiązanie między wzrostem gospodarczym a szkodliwymi skutkami konsumpcji.

### Konsumpcjonizm – religia XXI wieku?

„Pamiętaj, abyś dzień święty święcił” – to trzecie przykazanie chrześcijańskiego Dekalogu, które przypomina o tym, iż w niedzielę nie powinniśmy pracować, ale udać się na mszę świętą do kościoła. Dziś jednak coraz więcej osób zamiast w kościele niedzielę spędza w centrach handlowych, a wszystko za sprawą konsumpcjonizmu.

Szybka i przyprawiająca o zawrót głowy konsumpcja staje się pulsem i podstawowym przedmiotem życia społecznego. W konsekwencji nadaje ona życiu codziennemu spektakularną jakość, ciągle odnawianą przez reklamę i marketing. Kultura masowa dominuje nad cyrkulacją dóbr kulturowych na poziomie wysokiej kultury, a etos pracy zostaje zastąpiony hedonizmem. Życie przybiera formę strumienia nieustannie reprodukowanych artefaktów i spektakli, które muszą znaleźć swoich odbiorców i muszą być przez nich przyswojone<sup>27</sup>.

Kiedyś potrzebami ludzkimi było jedzenie, okrycie przed chłodem, dom. Dziś rozglądając się wokół siebie widzimy, że jesteśmy przeładowani gadżetami, które tak naprawdę do przeżycia nie są nam potrzebne. Firmy produkujące te gadżety twierdzą jednak inaczej. Za pomocą reklamy próbują wmówić nam, że bez „tego i tego” nie będziemy szczęśliwi. Ludzie nieustannie

<sup>27</sup> B. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i potyka obywateli*, Warszawa 2009, s. 22.

poszukują szczęścia, co nie jest proste. Reklamy podsuwają nam „sprawdzone” metody jego osiągnięcia. „Ludzi zachęca się, nakłania, namawia i kusi się, aby porzucili życie, które uznali za słuszne i właściwe, odwrócili się od tego, co jest im drogie i co, w ich przekonaniu, zapewnia im szczęście, i zamiast tego stali się kimś innym niż są”<sup>28</sup>.

Zdobywanie dóbr materialnych ma zapewnić człowiekowi powrót do krainy szczęśliwości, powrót do rajy utraconego. To dzięki konsumpcji człowiek ma osiągnąć stan do tej pory zarezerwowany dla religii.

„Wyznawanie” konsumpcjonizmu ułatwiają nam tzw. Świątynie Konsumpcji.

Nowoczesne świątynie konsumpcji, czynne 7 dni w tygodniu, kuszą, obiecują i narkotyzują. Ludzie w niedziele chodzą do świątyń konsumpcji, gdzie spędzają kilka godzin – łącznie z obiadem niedzielnym. Produkty są wyeksponowane jak relikwie. Klienci i sprzedawcy podchodzą zaś do nich nabożnie, w skupieniu. Po zakupie zdarza się krótki uśmiech i chwila zadowolenia, która pryska już po chwili, w której zaobserwujemy nowy kuszący produkt, który zdaje się być lepszy od właśnie zakupionego. Konsument nie może spocząć dopóty, dopóki nie kupi nowego, po czym proces rozpoczyna się od nowa. Przypomina to gonienie królika, w którym nie chodzi o to aby go złapać, ale o to aby go gonić. Tak długo jak konsumenci będą uczestniczyć w tym chocholim tańcu, tak długo ten cyrk będzie trwał. Odwyk konsumencki nie jest sprawą łatwą i przyjemną, a uświadomienie sobie, że szczęście polega na samospelnieniu, a nie na zakupie 50-tej pary jeansów, wymaga od nas wysiłku i pracy. Ten z kolei jest wartością wychodzącą z mody – praca stała się *passé*<sup>29</sup>.

George Ritzer w swojej książce *Magiczny świat konsumpcji* dokonuje przeglądu świątyń konsumpcji i dzieli je na:

- bary szybkich dań;
- sklepy sieciowe;
- katalogi sprzedaży wysyłkowej;
- centra handlowe;
- elektroniczne centra handlowe;
- sklepy dyskontowe;
- super sklepy;
- statki wycieczkowe;
- kasyna.

<sup>28</sup> Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, Kraków 2009.

<sup>29</sup> G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawa 2009.



W obecnym systemie jedyną wartością jest konsumowanie i to wokół niej mają się koncentrować wszystkie wysiłki człowieka – „Nie konsumujesz, nie żyjesz”, stało się hasłem naszej ery. Idea konsumowania stała się ideologią, dzięki której system kapitalistyczny ma swoje uzasadnienie. „Dla wielu osób konsumpcja stała się głównym wyznacznikiem udanego życia i szczęścia. Posiadanie coraz większej ilości dóbr, sam akt kupowania, a także związana z tym możliwość wzrostu prestiżu w otoczeniu zawodowo-rodzinnym zaczęły być wyznacznikiem jakości życia, definiowanej jako stan zadowolenia, a nawet szczęścia”.

Religia ta jest nad wyraz kusząca – nawet bardziej atrakcyjna niż te tradycyjne wschodu i zachodu, które powoli wypiera. Z tym ich całym wysiłkiem duchowym, zmierzającym do przemiany wewnętrznej. Dla zwykłego konsumenta są one nieatrakcyjne. Wystarczy przecież kupić nowe Levisy i szczęście już jest osiągnięte. Kto by dzisiaj chciał spędzać lata na studiowaniu świętych ksiąg, na wymagających ćwiczeniach duchowych, na mozolnym samodoskonaleniu się? Kto by dzisiaj chciał inwestować 10–15 lat życia, aby osiągnąć pełnię szczęścia? Wystarczy przecież wyciągnąć pieniądze z portfela, a szczęście spłynie na nas jak sen... natychmiast. Czyż nie jest to piękne?<sup>30</sup>.

Reasumując powyższy rozdział można stwierdzić, że konsumpcja stała się nieodłączna życiu człowieka. Posiadanie, konsumowanie, kupowanie staje się często głównym celem naszej egzystencji, a porównanie konsumpcjonizmu do religii nie powinno nikogo dziwić. Czy konsumpcja stała się dla społeczeństwa ponowoczesnego wartością najwyższą? Czy to ona jest dla niego głównym celem? Z biegiem czasu, wszelkie działania odbywają się w parze z wymianą, pieniądzem, zdobywaniem. Wartości duchowe, psychiczne mają coraz mniejsze znaczenie dla ludzi, ponieważ to konsumpcja jest obecnie wyznacznikiem nas, ludzi – myślących, racjonalnych, logicznych. Człowiek coraz rzadziej myśli o tym, czego pragnie, potrzebuje, nie jest pragmatyczny tak, jak był dawniej. Prowadzi nim chęć zdobywania i pozyskiwania, co jest skazą dla duszy człowieka. Skupia się na rzeczach materialnych, które mogłyby go ewentualnie uszczęśliwić (bo nie jest to warunek konieczny). Zastępuje dobra duchowe – materialnymi. Zamiast świątyń duchowych, powstają świątynie, owszem, jednak takie, które odzwierciedlają nasze zepsucie wnętrza. „Nie konsumujesz, nie żyjesz”. Czy tak już będzie? Konsumpcja z pewnością stała się jednym z najważniejszych czynników życia społeczeństwa ponowoczesnego, co wyraźnie widać po opisanych w pracy zjawiskach. Choć czasem wątpimy w idyllę związaną z konsumpcją

<sup>30</sup> J. Łaskawiec, *Granice konsumpcjonizmu, czyli ile pączków jest w stanie zjeść konsument?*, „Newsweek”, 2009, nr 12.

(dla przykładu, przypadek opisanej ekologizacji), to nie wystarczy. Nie można jedynie w kilkudziesięciu procentach wierzyć w istotę zmiany społeczeństwa konsumpcyjnego. To za mało. Żyjemy konsumpcjonizmem, jest naszym celem.

### 3. Wizerunek współczesnej rodziny w reklamie medialnej

Zmiana systemu politycznego w 1989 roku spowodowała rozbudzenie gospodarki rynkowej. W okresie kilkunastu lat w mediach możemy zaobserwować dwa wykorzystywane w reklamie zjawiska, które obrazują rodzinę. Wiele przenikniętych wzorców zagranicznych z czasem zaadoptowano do lokalnej rzeczywistości. Mianowicie: amerykanizację kultury, która rozwija się przede wszystkim w obrębie telewizji i radia, oraz latynoamerykanizację kultury, której polem działania jest prasa kolorowa. Amerykanizacja polega na wprowadzeniu na rynek produkcji amerykańskiej, zaś latynoamerykanizacja skupia się na produkcji prasy kobiecej i młodzieżowej, opłacanej ze środków finansowych znajdujących się poza granicami Polski<sup>31</sup>. W związku z tym spotykamy się często z dyktowaniem przez zagranicznych inwestorów warunków natury ideowej<sup>32</sup>.

Szybki proces przemian jaki miał miejsce w Polsce, na Słowacji w ciągu kilkunastu lat, pociągnął za sobą rozwój mediów a w szczególności reklamy. Problematyka reklamy stała się jednym z bardziej interesujących zagadnień. Szczególnie często poruszonym tematem zarówno na forum debaty dotyczącej kwestii ekonomicznych, jak i społecznych jest wpływ wywierany przez reklamę na konsumentów. Rola, jaką spełniają media w życiu społeczeństwa jak i jednostki, jest ogromna. Twórcy reklam nie ograniczają się jedynie do przekazywania informacji związanych z produktem. Przekaz reklamowy może także być nośnikiem konkretnych wartości, norm i wzorców zachowań. Reklamy wywierają ogromny wpływ na kształtowanie rzeczywistości, poprzez kreowanie stereotypów zachowań w rodzinie. Można zaryzykować stwierdzeniem, że obraz rodziny jest „urabiany” za pośrednictwem środków masowego komunikowania.

W dobie powszechnie panującej konsumpcji reklama stała się symbolem społeczeństwa i kultury. Stanowi on wyobrażenie potrzeb społecznych, ukazuje status ekonomiczny, a nawet kształtuje aspiracje, nadzieje życia<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> P. Wąsala, *O amerykanizacji polskiej telewizji publicznej*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1996, nr 2, s. 85–95.

<sup>32</sup> Z. Bajka, *Kapitał zagraniczny w polskich mediach*, w: *Pięciolecie transformacji mediów*, red. A. Słomkowska, Warszawa 1995, s. 87–103.

<sup>33</sup> A. Lubecka, *Jak reklama tworzy i odzwierciedla kulturę?*, w: *Ze świata reklamy*, red. A. Pitrus, A.S. Barczak, Kraków 1999, s. 15.

Dzięki obrazom prezentowanym przez media, jednostka dokonuje identyfikacji z określoną grupą społeczną widzianą w reklamie. Analiza prasy, programów telewizyjnych i radiowych pokazuje, jaka jest naprawdę rodzina oraz jaka być powinna.

Sposób ukazania rodziny w reklamach telewizyjnych bazuje na stereotypach istniejących w świadomości odbiorców. Treść komunikatu reklamowego musi odgrywać ważną rolę jako czynnik wzorców osobowych dla wielu konsumentów. Reklama umożliwia identyfikację z określonymi grupami i rolami społecznymi<sup>34</sup>. Każdy członek rodziny najczęściej ma przypisaną konkretną rolę do odegrania. Ponieważ świat, a zwłaszcza jego element społeczny jest różnorodny, to jego odwzorowanie nie jest w pełni możliwe. Dlatego komunikat reklamowy jest tylko pewnym uproszczonym schematem otaczającej nas rzeczywistości. Zastosowanie stereotypowego myślenia jest wyjątkowo widoczne w odniesieniu do płci.

### **Wizerunek kobiety**

#### *Kobieta – tradycyjna*

Kobieta tradycyjna rozpatrywana jest w kategoriach matki, żony i gospodyni. Reklamy odwołujące się do wizerunku kobiety tradycyjnej nawiązują do stereotypów przypisujących kobiecie opiekowanie się dziećmi, czasami również i mężem, oraz prowadzenie domu<sup>35</sup>. Matkę w reklamie widzimy najczęściej w kuchni lub łazience. Mamy wrażenie, że jej największym zmartwieniem jest, czy uda jej się wywabić plamę z ubrania dziecka, bądź czy obiad jaki przygotowała będzie smakował rodzinie. Za przykład można tu podać serię reklam Winiary „Pomysł na...”, gdzie kobieta jest ukazana jako ekspert w dziedzinie gotowania. Zawsze matka wie najlepiej, jak przyrządzić posiłek, aby smakował całej rodzinie. Nawet gdy czasami spotykamy się z próbą zmiany ról, która pokazuje, że ojciec z synem gotuje, to i tak na zakończenie słyszymy komplement syna, który wskazuje matkę jako najlepszego trenera.

Znowu widzimy stereotyp matki, która w kuchni jest niezastąpiona. Matka widziana jako ekspert pojawia się również w reklamach produktów chemicznych np. firmy Vanish, dzięki któremu potrafi „wywabić nawet najcięższy brud” z ubrań swoich dzieci. Kobieta – matka wygląda bardzo przeciętnie, gdyż ubiera się skromnie, jest w nieokreślonym wieku i nie wykazuje

<sup>34</sup> A. Kozłowska, *Reklama. Socjotechnika oddziaływania*, Warszawa 200, s. 127.

<sup>35</sup> M. Wasilewska, *Wzory kobiet w reklamie telewizyjnej w Polsce*, w: *Portrety kobiet i mężczyzn w środkach masowego przekazu*, red. R. Siemieńska, Warszawa 1997, s. 84.

zbyt dużego intelektu. Świat jej wartości ogranicza się do spraw domowych i najbliższego sąsiedztwa. Dlatego też dumna jest, gdy sąsiadka zazdrości jej białego prześcieradła, co świetnie pokazuje spot reklamowy: Vizir, gdzie pokazany jest dialog kobiet rozwieszających pranie: „To nowe rzeczy? Nie, to nowy Vizir z mocą wybielania większą o 25%”.

Warto zaznaczyć, że podstawą omawianego stereotypu jest patriarchalny system rodziny, co oznacza, że żona słuca męża, np.: Signal: „Odkąd mąż przekonał mnie do regularnego stosowania pasty Signal, mam o jedno zmarwienie mniej”. Stereotyp ten najczęściej wykorzystywany jest w reklamach proszków do prania, środków czystości oraz produktów spożywczych takich, jak: zupy w proszku, margaryny.

Ponadto wiążą się one z pewnym zestawem cech osobowości, do którego należą przede wszystkim wrażliwość, emocjonalność, ciepło, delikatność, uczynność, chęć poświęcenia się dla innych. Sukces modelu „kobiety tradycyjnej” w reklamie zależy w dużej mierze od zdolności do wzbudzenia poczucia identyfikacji odbiorców z bohaterami spotu reklamowego. Jak wiadomo, wizerunek „matki-Polki” jest silnie zakorzeniony w naszym społeczeństwie<sup>36</sup>.

Kolejnym przykładem „kobiety tradycyjnej” jest kobieta-babcia. Jest to zazwyczaj ciepła, starsza pani, która swoim doświadczeniem życiowym obdarza wszystkich wokół. To babcia będzie z uporem do czyszczenia każdej powierzchni stosowała Ace, zaświadczać swoim wiekiem, że wie, co najlepiej zabezpieczy dom przed zarazkami. Kobieta-babcia jest osobą doświadczoną, a mądrość kobiety-babci przekazywana jest z pokolenia na pokolenie. W domowej apteczce od wielu lat znajduje się Rutinoscorbin, którym najpierw babcia leczyła wszystkie dolegliwości, potem wiedzą o tym środku podzieliła się z córką, a ta z kolei przekazała ją swojej córce. Tak samo z pokolenia na pokolenie przechodzi wiedza o smacznych i zdrowych sokach. „w tych słojach babcia przechowywała swój największy skarb. Każda wizyta u niej rozpoczynała się od szklanki pysznego, zdrowego soku” wywodzi w swojej reklamie Hortex<sup>37</sup>.

Stereotyp teściowej określa ją jako osobę zrzędliwą i mało sympatyczną. Także pod taką postacią pojawia się kobieta-teściowa w reklamie. Z uwagi na negatywne konotacje, jakie niesie ze sobą stereotyp kobiety-teściowej, w reklamach występuje rzadko i to w charakterze „czarnego charakteru”. Na przykład z niezapowiedzianą wizytą wpada w odwiedziny do synowej i tam dokonuje

<sup>36</sup> Tamże, s. 84.

<sup>37</sup> A. Pilecka, *Stereotyp kobiety w reklamie*, <http://artelis.pl/artykuly/36852/stereotyp-kobiety-w-reklamie> [18.03.2016].

dokładnej lustracji porządku panującego w mieszkaniu. A potem, równie szybko znikła, zabierając ze sobą Ajax, dzięki któremu synowa tak szybko posprzątała cały dom. By zamknąć usta narzekającej na wszystko teściowej, której nie podoba się wszystko, co zięć zapewnił jej córce, ten ostatni prowadzi ją w końcu do nowego samochodu i dopiero jazda nową toyotą przemienia stereotypową kobietę-teściową w potulnego i posłusznego pasażera<sup>38</sup>.

### *Kobieta – nowoczesna*

Kolejnym sposobem przedstawienia kobiety w reklamie jest nawiązanie do nowoczesnych tendencji. Wzorcem były tutaj w pewnym sensie reklamy zachodnie, wzbudzające nowe pragnienia. Nowoczesne kobiety są aktywne, piękne, dbają o swój wygląd, skupiają swoją uwagę na sobie, a nie jak to jest pokazane u „kobiet tradycyjnych” na rodzinie<sup>39</sup>. W związku z tym pojawia się mnóstwo reklam, które wskazują na to, jakich kremów „kobieta nowoczesna” powinna używać, jakich farb do włosów, kosmetyków upiększających, depilatorów, jak powinna dbać o linię i co w związku z tym jeść. Wszystkie wysiłki kobiety powinny skoncentrować się na tym, aby jak najdłużej utrzymać młody wygląd. To, na ile kobietom to się udaje, stwierdzone jest przez pryzmat ocen innych, np. wnuczka zachwyconego gładką skórą twarzy babci albo mężczyzna, który głaszcząc kobiece nogi, przepytuje ją z niemal detektywistyczną dokładnością, kiedy ostatni raz użyła swego depilatora. Reklamy te niosą przekaz: kobieta jest po to, by się podobać. Natomiast ciało jest jej wrogiem, który wciąż jej to zadanie utrudnia. Ciało stało się niewygodne, trzeba je opanować, doprowadzić do porządku. Nie wolno więc się pocić, bo jeśli się spocisz nie dostaniesz dobrej pracy, on nie umówi się z tobą na randkę, nie zyskasz uznania otoczenia. Reklamy utwierdzają kobiety w przekonaniu, że to, co związane z ich ciałem jest wstydlive i powinno zostać skrzętnie ukryte, dlatego trzeba dbać o linię, jeść i pić tylko zdrowe produkty i być aktywnym<sup>40</sup>. Wizerunek kobiety pięknej, sławnej, bogatej, wykształconej jest świetnym wzorem do naśladowania. Jest symbolem kobiet, którym się w życiu powiodło. Tu na przykład możemy podać aktorki Joannę Brodzik czy Krystynę Jandę, reklamujące kosmetyki.

Coraz częściej wizerunek współczesnej kobiety pełni rolę ozdoby. Pojawia się przede wszystkim w reklamach skierowanych do mężczyzn. Ma przyciągać

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> K. Dziedzic, *Wizerunek kobiety i mężczyzny w reklamie telewizyjnej w Polsce i Wielkiej Brytanii*, w: *Portrety kobiet i mężczyzn w środkach masowego przekazu*, s. 91.

<sup>40</sup> Pilecka, *Stereotyp kobiety w reklamie*.

uwagę mężczyzn, dlatego tak często ten obraz pojawia się w reklamach samochodów lub piwa. W niektórych reklamach pojawiają się tylko fragmenty kobiecego ciała: oczy, nogi albo piersi. W obu przypadkach utrwalany jest stereotyp, związany z ekonomią spojrzenia: mężczyzna patrzy, a kobieta jest obiektem spojrzenia<sup>41</sup>.

### **Wizerunek mężczyzny**

Analiza reklam występująca w polskiej telewizji prowadzi do wniosku, że w kulturze współczesnej występują dwa sprzeczne paradygmaty męskości: tradycyjny i nowy<sup>42</sup>.

#### *Tradycyjny paradygmat męskości*

W naszych krajach podstawową rolę, jaką przypisuje się mężczyźnie, jest rola silnego, zaradnego mężczyzny, który zabezpiecza byt materialny rodzinie. Dzięki temu, że spełnia rolę żywiciela rodziny, nie musi angażować się w opiekę nad dzieckiem i w prace domowe – „są to obowiązki kobiety. Zdarza się oczywiście, że mężczyzna uczestniczy w wychowaniu dzieci. Musi być on wtedy stanowczym wychowawcą, opierającym się na męskim aurytecie. Mężczyzna dyscyplinuje dzieci, bywa groźny i karzący”<sup>43</sup>. Można tu przytoczyć reklamę Biedronki, gdzie tata sprawdza swojego syna czy „umył buzię, posprzątał” itp. Obraz małżeństwa jaki ukazuje się w polskiej reklamie nawiązuje do tradycyjnego modelu rodziny, gdzie żona usługuje mężowi. Najczęściej to kobieta zajmuje się domem, dziećmi, a mężczyzna pokazany jest jak siedzi na kanapie i czyta gazetę bądź ogląda telewizję.

Nieco odmienny wizerunek mężczyzn widnieje w reklamach, gdzie pokazywani są w bardzo dobrze płatnej profesji np. dyrektorów banków, menagerów, lekarzy. Zazwyczaj występują w roli profesjonalisty, który charakteryzuje się odwagą, inteligencją, niezawodnością. Dzięki tym cechom wzbudza podziw wśród innych mężczyzn, jak i kobiet. Jest specjalistą w każdej dziedzinie jaką wykonuje. Mężczyzna – profesjonalista z reklam lubi w szczególności doradzać kobiecie. Widnieje jako ekspert, któremu przypisano rolę tłumaczenia, doradzania czy wyjaśniania czegoś. Podczas gdy kobieta pierze, mężczyzna objaśnia, jak działają tajemnicze systemy technologiczne. W re-

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> K. Arcimowicz, *Obraz mężczyzny w reklamie telewizyjnej*, [http://www.iphils.uj.edu.pl/estetyka\\_reklamy/pdf/30\\_Arcimowicz.pdf](http://www.iphils.uj.edu.pl/estetyka_reklamy/pdf/30_Arcimowicz.pdf) [20.03.2016], s. 328.

<sup>43</sup> M. Wilk, *Wpływ mediów na postawy ojcowskie*, „Wychowawca”, 2000, nr 2, s. 20–21.

klamie Calgonu, mężczyzna jako hydraulik poucza, jak lepiej eksploatować pralkę. Natomiast w spocie preparatu Falvit mężczyzna – lekarz tłumaczy, jakie witaminy powinna zażywać. Bardzo interesujące w świecie reklam jest ukazanie mężczyzn, którzy znają się lepiej na czynnościach, które są domeną kobiet. Idealną reklamą dla potwierdzenia tej tezy jest reklama Cilit. Żona aby oderwać męża od gry w szachy, daje mu płyn do czyszczenia i wygania do łazienki. Mąż jednak, jako ekspert sięga po Cilit, który czyści łazienkę za niego, a on w tym czasie może spokojnie zakończyć swoją wcześniej zaczęłą grę. Scenka ta potwierdza spryt i inteligencję mężczyzny<sup>44</sup>.

Dość często w reklamie mężczyźni wydają polecenia, egzekwują władzę wobec podwładnych, którymi najczęściej są kobiety. Prezentowanie mężczyzn w roli szefów, a kobiet jako ich podwładnych jest odzwierciedleniem hierarchii płci, gdzie mężczyźni występują w wyższej pozycji w społeczeństwie. Wiąże się to z tradycyjnym ujęciem mężczyzny, gdzie przypisuje się mu model oparty na precyzji i wyborze, kobiecie zaś przypisuje się model oparty na narcyzmie, błogości i naiwności<sup>45</sup>.

Piękno stanowiło od zawsze istotę kobiecości, lecz od niedawna w coraz większym stopniu zaczęło dotyczyć mężczyzn. Powstały reklamy, gdzie występują przystojni, dobrze zbudowani mężczyźni. Wpłynęły one na zainteresowanie mężczyzn ich wyglądem. Wykorzystali to twórcy reklam telewizyjnych w promowaniu produktów firm kosmetycznych dla mężczyzn<sup>46</sup>. Nie ma chyba konsumenta płci męskiej, który nie chciałby identyfikować się z „prawdziwym mężczyzną” z reklamy kosmetyków Nivea for Men: „Prawdziwy mężczyzna potrzebuje prawdziwej pielęgnacji”. Mężczyzna reklamujący kosmetyki przedstawiony jako zadbany, dobrze zbudowany, przystojny i pięknie pachnący, ponieważ stosuje „Zapach prawdziwego mężczyzny” z serii kosmetyków Nivea. Inne przykłady reklam idealnie pasujące do tego modelu to: „Aspen zniewalający jak mężczyzna, który nim pachnie” z serii kosmetyków Aspen 18. „Nie oprę się mu i pobiegę bez tchu”, Zapach City, „Triumf mężczyzny” – Crossmen. „Oto dowód. Żądaj dowodów nie obietnic”, reklama Old Spice. Taki stereotypowy wizerunek mężczyzny pojawia się w większości reklam z jego udziałem. „Prawdziwy mężczyzna” to również mężczyzna wysportowany, prezentuje swój nagi, koniecznie ładnie umięśniony tors. Tu za przykład należy podać bardzo głośną w ostatnim czasie reklamę Old Spice. Przystojny dobrze zbudowany

<sup>44</sup> Arcimowicz, *Obraz mężczyzny w reklamie telewizyjnej*, s. 331.

<sup>45</sup> D. Barthel, *Putting on Appearances. Gender and advertising*, Philadelphia 1988, s. 171.

<sup>46</sup> Arcimowicz, *Obraz mężczyzny w reklamie telewizyjnej*, s. 332.

mężczyzna wypowiada się specjalnie do kobiet: „Witam panie! Spójrz na swojego mężczyznę, a teraz na mnie, jeszcze raz na niego i na mnie! Szkoda, że nie jest mną ale jakby zaczął używać dezodorantu Old Spice Bahama, mógłby pachnieć jakby był mną [...] Wszystko jest możliwe gdy twój mężczyzna pachnie jak Old Spice!”. Właśnie w tego typów reklamach mężczyzna ukazuje się kobiecie w roli kochanka. Kosmetyki przeznaczone dla mężczyzn często noszą nazwy kojarzące się z władzą, siłą: Boss, Crossmen, Brut<sup>47</sup>. Wymienione powyżej przykłady reklam, mimo że odnoszą się do kosmetyków, które kojarzone są z kobietami, pokazują różnice pomiędzy płciami. Posługują się one zestawieniem muskularnego modelu, symbolizującego siłę i męstwo, u boku którego pojawia się kobieta jako dodatek.

W tradycyjnym paradygmacie męskości nie możemy zapomnieć o roli najstarszego w rodzinie mężczyzny – dziadka. Dziadkowie w reklamach najczęściej symbolizują tradycję i opiekę. Kampania cukierków Werther's Original ukazuje dziadka, który częstując swojego wnuczka cukierkami chce, by chłopiec czuł się wyjątkowy, „tak samo jak on się czuł, gdy jego własny dziadek dawał mu cukierki Werther's Original”. Dziadkowie w reklamach najczęściej są dopełnieniem rodziny. Można tu wskazać reklamę herbaty Saga, gdzie rodzina spotyka się na wspólnym posiłku, a obecny przy stole dziadek, mający problemy z przypomnieniem sobie szczegółów z życia, po podaniu herbaty stwierdza, że „aromat i smak pijanej w domu herbaty pamięta doskonale”. Inny przykład reklamy, w której pokazuje nam się nasz „pocziwy” i „mądry” dziadek to reklama firmy Ikea. Występują jednak reklamy, które obalają stereotypowy wizerunek seniora. Starszy pan w reklamie Allianz, dżentelmen, który umie sobie poradzić z chuliganami, szydzącymi ze starszego pana „trzeba mieć fantazję, dziadku!”, mówi chłopak, bujając autem, w którym siedzi starsza pani. „Trzeba mieć fantazję i pieniądze, synku!” odpowiada uprzejmie mężczyzna, po czym kasuje maskę chuliganom i odjeżdża. Wizerunek ten ukazuje seniora aktywnego, sprawnego fizycznie jak i mentalnie, a dodatkowo z poczuciem humoru.

### *Nowy paradygmat męskości*

Zmierzch patriarchy stał się początkiem epoki nowego ojca<sup>48</sup>. Tradycyjne wyobrażenie ojcostwa oznaczało posiadanie przez ojca absolutnej władzy nad dziećmi. W Polsce i na Słowacji obok wzoru srogiego wychowawcy,

<sup>47</sup> Tamże, s. 333.

<sup>48</sup> K. Arcimowicz, *Obraz ojca w polskich mediach*, <http://www.pismo.niebieskalinia.pl/index.php?id=204> [20.03.2017].



istnieje wzorzec ojca jako partnera dziecka. Nowy wzór pokazuje, że wychowywanie może opierać się nie tylko na utrzymywaniu rygoru, ale także na traktowaniu dziecka jako partnera, któremu należy tłumaczyć, dlaczego powinno postępować w określony sposób. Nowa postawa ojca polega na pomocy i udzielaniu wskazówek. Wzorzec ten daje możliwość rozwijania głębokich więzi emocjonalnych z dzieckiem<sup>49</sup>. Przykładem przełamania stereotypu męskości są reklamy operatora sieci komórkowych Plus GSM. Pojawia się w nich mężczyzna, skromnie ubrany, który mówi cichym, ciepłym głosem, np. o stworzeniu „dla dziecka pluszanki”. Ciekawym przykładem jest również reklama banku ING, gdzie widzimy mężczyznę-ojca będącego z synem na placu zabaw. Zaczepiony przez przechodniów, którzy zadają mu mnóstwo pytań: „Pan przed czy po kredycie?”, „Te mieszkania to będą tanie czy droższe?”, „Gdzie Pan znalazł mieszkanie?”, musi odłożyć rozmowę, ponieważ biegnie pomóc synowi w potrzebie: – „Spotkajmy się na [ing.pl](http://ing.pl)” radzi bohater reklamy, zmuszony wołaniem syna „Tato kupa!”. Wzór ojca jako partnera dziecka pojawił się w serialu *Tata a Marcin powiedział* emitowanym w latach 1995–1997 w telewizji publicznej. Bohaterami serialu są 12-letni chłopiec i jego ojciec. Każdy odcinek przedstawia rozmowę pomiędzy ojcem i jego synem na bardzo trudny temat przyniesiony przez syna po rozmowie z swoim kolegą – Marcinem. Mężczyzna stara się zrozumieć syna i tłumaczy mu, w sposób bardzo wyrozumiały jego pytania. W ostatnich kilku dekadach zaczęto uwydatniać korzyści płynące z emocjonalnego otwarcia się mężczyźni. Wielu mężczyzn doszło do wniosku, że warto bardziej angażować się w życie rodzinne i opiekę nad dzieckiem, gdyż dostarcza to nowych doświadczeń i jest korzystne dla ich zdrowia psychicznego. Teoretyczną podstawą wzoru opiekuna dziecka jest zmiana tradycyjnej roli męskiej, odrzucenie „mitu męskości”. Wzorzec ten widoczny jest w procesie wychowywania dziecka, głównie na etapie pielęgnacji i opieki nad maleństwem. Wzór opiekuna dziecka stwarza mężczyźnie szansę rozwijania pełni jego możliwości jako człowieka. Tego modelu męskości nie należy łączyć jedynie z samotnym ojcostwem lub opieką ojca nad synem. Jest on adresowany do wszystkich mężczyzn, którzy pragną rozwijać bliskie więzi emocjonalne ze swoim dziećmi<sup>50</sup>. Warto tu przytoczyć reklamę kosmetyków męskich Nivea for men + care, gdzie ojciec po wspomnieniach z szalonej młodości, trzymając swoje dziecko, stwierdza, że teraz już wie jak ma się zachowywać prawdziwy mężczyzna.

<sup>49</sup> Tenże, *Obraz mężczyzny w reklamie telewizyjnej*, s. 336.

<sup>50</sup> Tenże, *Obraz ojca w polskich mediach*.

### Wizerunek dziecka

W reklamie coraz częściej występującą postacią jest dziecko, które zawsze wzbudza sympatię widza młodego i dorosłego, i jest chętnie oglądane na szklanym ekranie. Dzieci w reklamach ukazywane są w różnych sytuacjach, w różnych miejscach i relacjach, w obecności innych osób lub same reklamując przeróżne produkty. Oglądając reklamy możemy wyróżnić kilka obrazów postaci dzieci występujących na różnych kanałach telewizyjnych.

Wizerunek dziecka w wybranych reklamach jest to obraz szczęśliwej istoty, otoczonej troską, opieką ze strony rodziców i pozostałych członków rodziny. Cała uwaga domowników skupia się właśnie na jego rozwoju, zdrowiu, zaspokajaniu różnych potrzeb. W reklamach, gdzie występują dzieci, panuje radosny, pogodny nastrój, dominują „żywe”, bajkowe kolory, a akcja takiej reklamy przebiega zazwyczaj w mieszkaniu – domu, ogrodzie. W reklamach najczęściej możemy zaobserwować relacje matki z dzieckiem, np. matka mówi: „Każdego ranka daję mu Actimel, który wzmacnia jego odporność”. Matka troszczy się o zdrowie i potrzeby emocjonalne dziecka.

Dziecko ukazywane jest jako wzór do naśladowania, zarówno jeżeli chodzi o wygląd zewnętrzny, jak i zachowanie. Dzieci w reklamach wcielają się w rolę pomocników rodziców. Mogą one wykonywać proste czynności, np. podawanie produktów przy robieniu posiłków. Ma to za zadanie pokazanie interakcji rodzica z dzieckiem. Model kochającej się rodziny, uśmiechniętej, zawsze współpracującej razem, jest coraz częściej spotykany w polskiej reklamie. Pracowite dziecko występuje w reklamie soku Garden, gdzie dzieci pomagają przy zbiorze owoców.

Reklama ukazuje dziecko uczestniczące w sytuacjach rodzinnych, wskazujących na wartość tradycji np. we wspólnych, rodzinnych posiłkach. Jest ono grzeczne, dba o to, aby przestrzegać określonych zwyczajów, tradycji, oraz ceni spędzanie wolnego czasu z rodziną. Przykładem mogą być tutaj różne reklamy herbaty Sagi.

Możemy zaobserwować w reklamie dziecko, pokazane jako rozbrykany urwis, który brudzi swoje ubranie, przysparzając przy tym swojej mamie zmartwienia, „jakim środkiem czystości spierze te plamy”, bądź nie wykonuje wcześniej nakazanych mu zadań. Mowa tu o wcześniej wspomnianej reklamie Biedronki.

Wizerunek dziecka bardzo często wykorzystywany jest jako osoba chora, cierpiąca. Dziecko to zawsze jest objęte opieką przez matkę, która ma lekarstwo dla swojej pociechy. Przykładem reklam są tu wszelakie syropy, plastry, tabletki czy witaminy. Prezentowanie obrazu dziecka chorego, niepełnospraw-

nego, narażonego na przeżywanie bólu, wymagającego pomocy, występuje najczęściej w reklamach charytatywnych. Chodzi tu głównie o spoty typu: „Jeśli chcesz pomóc, wyślij sms o treści...”.

Dziecko wzbudza u większości dorosłych uczucie tliwości i rozczulenia oraz nieodpartą chęć, by je przytulić i mu pomóc. Schemat dziecięcości służy wyzwalaniu życzliwych zachowań instynktownych.

Reklama oddziałuje na kształtowanie potrzeb i wzorców zachowań odbiorców. Wywiera wpływ na naszą kulturę, rzeczywistość, czy nawet na język, jakim się posługujemy. Powszechne uznanie dla obecności stereotypów wynika w dużej mierze z procesu socjalizacji, któremu jesteśmy poddawani przez całe życie. Obecność mediów ugruntowuje stereotypowe ujęcie ról społecznych. Pokazywanie ich w środkach masowego komunikowania szczególnie silnie wpływa na dzieci, kształtując ich spojrzenie na świat. Powoduje to, że znaczna część reklamowanych produktów jest „naznaczona płciowo”<sup>51</sup>. Oznacza to, że w społeczeństwie istnieją silne przekonania odnośnie do przypisanych ról. Wybierając konkretnego członka rodziny, reklamodawcy bazują na przekonaniach występujących w społeczeństwie, kto lepiej zareklamuje dany produkt<sup>52</sup>.

Według badań przeprowadzonych przez Demoskop<sup>53</sup>:

Kobiety zareklamują lepiej od mężczyzn takie produkty jak:

- proszki do prania (82% wskazań na kobietę, 3% na mężczyznę);
- szampony (65% wskazań na kobietę, 3% wskazań na mężczyznę, ale aż dla 31% ankietowanych płeć nie ma znaczenia);
- zupy (63% wskazań na kobietę, 12% na mężczyznę i 24% bez znaczenia).

Mężczyźni zostali uznani za osoby, które lepiej zareklamują takie produkty jak:

- piwo (83% wskazań na mężczyznę i 3% wskazań na kobietę),
- samochody (74% wskazań na mężczyznę i 9% wskazań na kobietę),
- komputery (45% wskazań na mężczyznę, 11% wskazań na kobietę, a dla 42% respondentów płeć osoby reklamującej produkt nie posiada znaczenia).

Przemiany w społecznych wyobrażeniach o podziale ról w rodzinie, o kobietach i mężczyznach, jak i o starszych osobach i dzieciach, nie zależą od reklam. Te jednak mogą te przeobrażenia wspierać.

<sup>51</sup> R. Siemieńska, *Środki masowego przekazu jako twórcy obrazu świata*, w: *Portrety kobiet i mężczyzn w środkach masowego przekazu*, s. 25.

<sup>52</sup> B. Frątczak-Rudnicka, *Kobiety w reklamie – kobiety o reklamie*, w: *Portrety kobiet i mężczyzn w środkach masowego przekazu*, s. 96.

<sup>53</sup> Tamże.

## PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI

W potocznym znaczeniu religijność uważana jest za praktykę dawania świadectwa wiary. Należy odróżnić pojęcia wiary i religijności, gdyż nie każdy człowiek wierzący jest religijny. Religijność najczęściej budzi pozytywne skojarzenia, bo to właśnie dzięki religii ludzie rozwijają swoje uczucia i sferę duchową. Istnieją również jej negatywne aspekty, którym jest np. koncentracja na zbyt mechanicznym postrzeganiu praktyk i rytuałów religijnych. W poniższej części zostanie poruszona problematyka religijności jako procesu, oraz jej przemian w dwóch różnych środowiskach: w społeczności wiejskiej i wśród warstwy inteligencji.

### 1. Religijność

Pojęcie religijności jest bardzo wielowymiarowe, powstało bardzo wiele różnorodnych definicji tego terminu. Edward Ciupak jako religijność rozumie określone poglądy i przekonania oraz przyjmowaną wobec tych treści postawę, która inspiruje określone zachowania. Henry Kubik religijność postrzega jako sposób przeżywania stosunku osób wierzących do istoty nadprzyrodzonej, który wyraża się w postawieniu religii na pierwszym miejscu i traktowanie jej jako zasady organizującej i wyjaśniającej codzienne życie jednostek. Szerszą definicję religijności proponuje Krzysztof Koseła, który definiuje ją jako posiadanie własnego miejsca w uporządkowanej całości, większej niż sam człowiek<sup>1</sup>. Religijność przejawia się jako odpowiedź na pytania o sens życia, które nierzadko odzwierciedlają się w lęku egzystencjalnym. Lęk czy strach, który

---

<sup>1</sup> M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, *leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004, s. 334.

częstokroć wywołuje zachowania religijne, można traktować jako pewnego rodzaju genezę religijności. Jej źródłem może być również niepokój moralny<sup>2</sup>.

Jean-Claude Kaufmann wymienia pięć konstytutywnych elementów religii, które w sposób bezpośredni odnoszą się do problemów ludzkich i które nadają sens życiu zwykłej jednostki<sup>3</sup>. Z socjologicznego punktu widzenia, należy wskazać na te funkcje, które mogą pomóc w rozwiązaniu takich codziennych problemów, jak: problem więzi emocjonalnej, problem wyjaśniania i działania w kontekście zjawisk niecodziennych. Funkcje te przyczyniają się do nadania sensu ludzkim działaniom wykształcenia ładu wewnętrznego społeczeństwa i wskazania czegoś, co jest ukryte a zapewnia poczucie stałości<sup>4</sup>.

Na gruncie socjologii można wyróżnić dwa modele religijności. Model religijności interakcji zajmuje się znaczącą funkcją religii, i określa czynności religijne, które konstytuują bardzo istotne więzi. Ten model religijności jest w swym założeniu emergentny. Świat zostaje tu objawiony jako otwarty na mnogość alternatyw. Jest to typowa religijność jednostek, gdyż tylko one mogą wytwarzać interakcje. Religijność interakcyjna wyraża się w języku metafor, ponieważ tylko metafory wymuszają na jednostce większą wnikliwość i ciekawość poznania. Ten model przedstawia religijność funkcjonalną, otwartą na różnego rodzaju interpretację, nie trzymającą się jednej schematycznej tezy. Jest to religijność intensywna i szeroko angażuje symbol, aby w ten sposób urzeczywistnić jego przesłanie. Nie jest to typ, w którym dąży się do stworzenia teorii wszystkiego, ale tylko najważniejszych i najbardziej istotnych prawd. Dogmat jest asymilowany jako własny problem i jednostka próbuje zaznajomić się z jego przekazem i treścią. Drugi model to model religijności struktur, który jest niejako przeciwieństwem modelu interakcji. Przedstawia to co stabilne, a więzi określają rodzaje czynności i zachowań religijnych. Religijność struktur odkrywa religijność w jej funkcji znaczonej. Ma charakter limitacyjny, a zachowania w jej obszarze są przewidywalne. Jest to model religijności instytucji, która zbudowana jest w języku zobiektyzowanych danych, tak aby wszystko można było przedstawić za pomocą wzoru. Nie posługuje się metaforami, kierunkuje się bardziej w stronę czytelności i dokładności w wypełnianiu norm i statusów. Religijność struktur stara się

---

<sup>2</sup> W. Janocha, *Wpływ religijności na doświadczenie sensu życia u osób niepełnosprawnych*, w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Warszawa – Tyczyn 2005, s. 77–78.

<sup>3</sup> J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004, s. 107.

<sup>4</sup> Tenże, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1990, s. 55.

stworzyć teorię wszystkiego, jest silnie dogmatyczna. Ufność wobec dogmatu zapewnia zbiorowości ochronę przed dyskursem nad danymi prawami<sup>5</sup>.

Religijność kościelna utożsamiana jest z religijnością instytucjonalną. Jest wynikiem instytucjonalnego spojrzenia na religijność społeczeństwa. Wyraża się ona w postawach i zachowaniach jej członków, którzy wzorują się na podawanym przez Kościół modelu życia religijnego. Jednostki przejawiają swoją religijność w takim stopniu, w jakim w swoich działaniach czują się konformistą wobec Kościoła i jego oczekiwań; im bardziej jednostka zatapia się w konformizmie, tym bardziej jest religijna. Religijność kościelna ulega podziałom na skutek natężenia jej kościelnego wyrażania<sup>6</sup>.

Instytucjonalizacja religii przyczynia się do utrwalenia określonych wzorów zachowań. Nie dokonuje się ona jednorazowo, więc jest procesem trwałym i ciągłym. W poszczególnych religiach proces ten różni się ze względu na ich charakterystykę. Pomimo różnic doktrynalnych, instytucjonalizacja jest obecna w wszystkich religiach, na różnych płaszczyznach i w wielu aspektach działania<sup>7</sup>.

Termin religijności kościelnej pojawił się łącznie z badaniami religijności przeprowadzonymi przez Gabriela Le Brasa, który skupił się na relacjach zachodzących między społeczeństwem a religią. Według tego badacza, o religijności nazywanej przez niego „żywotnością religijną” w pierwszej kolejności świadczą praktyki religijne. Rodney Stark i Charles Y. Glock wypracowali koncepcję religijności opartą na wielu płaszczyznach, określając ją jako „zinstytucjonalizowany system symboli, wierzeń i praktyk ogniskujących się na problemach ostatecznego znaczenia”<sup>8</sup>.

Thomas Luckman twierdził, iż religii nie należy utożsamiać z określoną formą instytucjonalizacji, ale należy wypracować takie założenie religii, które w swoim zakresie nie ograniczyłoby się tylko do instytucji kościelnej, lecz wychodziłoby daleko poza nią. Prywatyzacja religii, na skutek której zmniejszeniu ulega obszar instytucjonalnego *sacrum*, jest konsekwencją przejścia z religii kościelnej do religijności niewidzialnej. Obecnie religijność kościelna nie jest już wystarczająca do opisu całościowej struktury religijności i należy traktować ją jedynie jako jeden z licznych wymiarów, jakimi

---

<sup>5</sup> A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Tyczyn 2004, s. 186–189.

<sup>6</sup> Libiszowska-Żółtkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 342.

<sup>7</sup> Tamże, s. 156–157.

<sup>8</sup> Tamże, s. 343.

są np. religijność selektywna, synkretyczna czy prywatna<sup>9</sup>. Daniele Hervieu-Leger negowała postrzeganie religii tylko w wymiarze religijności kościelnej. Zdaniem badaczki, obecnie przejawy religijności są znacznie bardziej złożone i rozbudowane oraz ujawniają się również w sektorach, które mają mało wspólnego z religijnością<sup>10</sup>.

Janusz Mariański religijność kościelną określa jako religijność wyznaczoną kulturowo i określoną pewnym kontekstem społeczno-kulturowym. Instytucjonalny charakter religijności ma związek z procesem socjalizacji, w którym jednostka nabywa religijność zorientowaną na wartości, normy i symbole przyjęte w Kościołach lub innych grupach o charakterze religijnym<sup>11</sup>. W społeczeństwie polskim z łatwością można zauważyć trend zmian podążających w kierunku rozwoju pozainstytucjonalnych form religii, co nieodłącznie wiąże się z procesem sekularyzacji. Zmieniają się statystyki dotyczące liczby osób uczęszczających na msze święte, czy regularnie przystępujących do spowiedzi. Zmianie ulega również wyrażanie własnej religijności, która nie zawsze wiąże się z instytucjami religijnymi. Społeczeństwo polskie, które w przeważającej większości deklaruje się jako katolickie, ulegało i wciąż ulega wielu przemianom na poziomie religijności. W badaniach OBOP z 1992, 17% Polaków zadeklarowało się jako głęboko wierzący, 76% jako wierzący, a tylko 1% jako niewierzący; 5 lat później odsetek osób wierzący był bardzo podobny przy znacznym wzroście do 6% osób postrzegających się jako niewierzące. Deklaracje osób biorących udział w badaniach dostarczają bardzo powierzchownych danych na temat religijności, na ich podstawie bardzo trudno określić, w jakim kierunku zmierzają przemiany polskiej religijności.

Innym typem religijności jest religijność ludowa. Takie określenie budzi wiele kontrowersji wśród socjologów, ponieważ wiąże się z wieloznacznym pojęciem „lud”, oraz z zamiennym określeniem tego typu jako religijności ludowej czy katolicyzmu ludowego, pomimo iż mają one taki sam zakres znaczeniowy, jak i treść. Religijność ludowa to religia, z którą na co dzień mają do czynienia szersze masy ludności, należące do jakiegokolwiek wspólnoty religijnej. Taką definicję stworzył Urs Altermatt, który w celu jej doprecyzowania posłużył się przykładem religijności katolików. Według tego badacza

---

<sup>9</sup> T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii w współczesnym społeczeństwie*, Kraków 2011, s. 63–76.

<sup>10</sup> D. Hervieu-Leger, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999, s. 78–82.

<sup>11</sup> J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 90–95.

ludowy katolicyzm jest bardzo przeciętnym przejawem religijności, który można zaobserwować na co dzień<sup>12</sup>.

W tym przypadku religijność jest ujęta jako zwyczajne zjawisko społeczne związane z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Problem z zdefiniowaniem tego typu religijności wiąże się z faktem, iż często jest ona zawężana wyłącznie do religijności niższych klas społecznych np. robotników, jak również do religijności postrzeganej jako mniej wartościowa, w tym zabobonnej, folklorystycznej i przesyconej magią. Taki wyraźny podział podkreślał m.in. Max Weber, który nawiązywał do terminu *Volks Glaube*, określającego pierwotne formy uniwersalnej religii<sup>13</sup>. Takiego podziału nie stosuje Urs Altermatt, którego zdaniem religijność ludowa dotyczy zarówno klas niższych, jak i elit. Władysław Piwowarski twierdzi, iż obie te warstwy społeczne uzupełniają się wzajemnie. Hubert Czachowski uważa, że bardziej precyzyjne byłoby określenie: „religijność typu ludowego”, co wykluczyłoby postrzeganie religijności ludowej jako religijności wyłącznie mieszkańców wsi i niższych klas społecznych<sup>14</sup>. Omawiając religijność ludową należy zwrócić uwagę również na zachowania dnia codziennego, jak postawy, zachowania i przekonania religijne. Religijność ludowa może łączyć się z instytucjonalnym modelem, jak również od niego odbiegać<sup>15</sup>.

Masowy charakter religijności ludowej przypisuje jej rolę unifikującą, zakładając daleko posunięte podobieństwo postaw i zachowań religijnych. Znaczna część osób, deklarujących się jako katolicy, bardzo swobodnie interpretuje zasady wiary, a niekiedy nawet je neguje<sup>16</sup>. W Polsce religijność ludowa rozpatrywana w kontekście narodu związana jest z patriotyzmem, który od wielu wieków jest spoiwem trwale łączącym społeczeństwo polskie. Przejawem religijności na tej płaszczyźnie jest identyfikacja jednostki z katolicyzmem. W tym kontekście religijność odgrywa bardzo ważną rolę w okresie przemian, czy nieprzewidzianych gwałtownych sytuacjach. Religijność ludowa, analizowana na płaszczyźnie życia codziennego, jest wartością osobową, która nadając mu sens ma wpływ na życie jednostki oraz przyczynia się do osobistego rozwoju. Każda zmiana na tej płaszczyźnie jest bardziej

<sup>12</sup> U. Altermatt, *Katolicyzm a nowoczesny świat*, Kraków 1995, s. 45.

<sup>13</sup> M. Weber, *Socjologia religii. Typy religijnych stosunków wspólnotowych. Gospodarka i społeczeństwo*, Warszawa 2002, s. 318–327.

<sup>14</sup> A. Potocki, *Religijność ludowa – wielość wymiarów*, w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, s. 162–163.

<sup>15</sup> Libiszowska-Żółtkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 344–346.

<sup>16</sup> Potocki, *Religijność ludowa*, s. 164–167.



uwidoczniła i jest związana z brakiem chęci do pogłębiania religijności jak również z modą na selektywność religijną<sup>17</sup>.

Obecnie religia traci swą zdolność do wpływania na konstrukcję ładu społecznego i moralnego i łatwo zaobserwować jej malejące znaczenie. W ponowoczesnym kontekście religijność nabiera coraz więcej wymiarów. Z jednej strony, swoją pozycję traci religijność kościelna, natomiast z drugiej strony łatwo zaobserwować zwiększającą się liczbę kształtujących się ruchów religijnych, które przybierają formę religijności pozakościelnej. *Sacrum* można dostrzec nawet w dziedzinach życia, w których do tej pory się nie objawiało lub miało znikome znaczenie. Taką sytuację Karl Gabriel określa „między sekularyzacją, indywidualizacyjną i deprywatyzacją” oraz określa możliwe konsekwencje. Jednym z scenariuszów konsekwencji przemian religijności jest zwiększający się dystans do religii, nie tylko wobec tradycyjnych form, ale również nowych alternatyw. Inną drogą jest zsekularyzowanie struktur społecznych. Obecne przemiany mogą doprowadzić również do deprywatyzacji religii i zaakcentowania cywilno-społecznej roli religii w społeczeństwie. Ostatnią z przewidzianych konsekwencji może być dosyć tradycjonalistyczna, wzmocniona przez konflikty na podłożu etnicznym i politycznym obrona religijnego „stanu posiadania”<sup>18</sup>. Niektórzy badacze twierdzą, iż kryzys religijności w Polsce jest faktem, a jego przyczyn należy poszukiwać w kryzysie wiary<sup>19</sup>.

Badania socjologiczne wskazują na spadek niektórych czynników religijności przy jednoczesnym wzroście innych. W ciągu 20 lat od transformacji ustrojowej wzrosła liczba osób deklarujących się jako silnie wierzące, ale ogólna liczba osób wierzących spadła<sup>20</sup>. W wynikach obecnych badań nie dostrzega się trendu zaniku wartości religijnych i kościelnych w życiu publicznym, z kolei jednak nie są to dominujące czynniki wpływające na postawy jednostek w sferze publicznej<sup>21</sup>. Bardzo trudne jest określenie czy któryś z powyższych scenariuszy przemian w obszarze religijności przybierze na sile bardziej niż pozostałe i jakie będą trendy zmian w współczesnym świecie.

<sup>17</sup> Tamże, s. 170–175.

<sup>18</sup> J. Mariański, *Religijność europejska między sekularyzacją a desekularyzacją*, w: *Koniec sekularyzacji w Europie?*, red. P. Kapłon, A. Rokicka, M. Warat, Kraków 2007, s. 32–35.

<sup>19</sup> M. Manikowski, *Kryzys religijności: fakty i zagrożenia. Uwagi filozofa religii*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 328.

<sup>20</sup> <http://iskp.pl/news/177-konferencja-religijno-polakow-1991-2011.html> [25.04.2013].

<sup>21</sup> Tamże.

Pomimo powszechnej opinii o coraz rzadszym praktykowaniu i wciąż słabnącej wierze, wielu socjologów podtrzymuje, że religia nie traci na znaczeniu, a jedynie przybiera inne formy.

Niewątpliwie jedną z najbardziej zauważalnych cech religijności ostatnich lat jest brak zainteresowania religią tradycyjną, a zwłaszcza „wielkimi” Kościołami. Religia w obecnych czasach nie wpływa już na struktury życia społecznego i nie jest inspiracją do działań, a także coraz mniej uczestniczy w codziennym życiu jednostek. Zanik obecności religii nawet w życiu jednostek, które do niedawna postrzegały się jako religijne, jest bardzo ważnym procesem obecnej epoki<sup>22</sup>.

## 2. Kontekst społeczno-kulturowy przemian religijności w społeczeństwie wiejskim

W społeczeństwie polskim religia od zawsze odgrywała bardzo znaczącą rolę. Pełniła różnorodne funkcje, od funkcji legitymizacyjnych, po udostępnianie społeczeństwu głębokich uzasadnień rzeczywistości, poprzez odwoływanie się do wartości transcendentalnych. Społeczeństwo tradycyjne obrało jeden niepodważalny sposób wyjaśniania rzeczywistości, nie dając swoim członkom żadnej alternatywy. W społeczeństwie tradycyjnym religia bardzo długo zachowywała monopol na regulowanie myślenia ludzi nadając kształt wszelkim działaniom. Społeczeństwo pluralistyczne zmieniło strukturę wiary. Zyskują tu indywidualne interpretacje, które prowadzą do szeregu wątpliwości, ale również niejednokrotnie do negacji nauki Kościoła<sup>23</sup>. Przemiany w polskiej religijności są bardzo wyraźne. Na przestrzeni wieków stosunek ludzi do religii uległ drastycznej zmianie. Przemiany te inaczej wyglądały na wsi, a inaczej prezentowały się w miastach, co wiązało się z wyznawanymi poglądami i wartościami mieszkańców wiosek czy też miast.

Po przyjęciu chrztu w 966 r. Polska do dziś pozostała krajem chrześcijańskim. X w. to okres świetności państwa Polan. Mieszko I i Bolesław Chrobry byli władcami, którzy znacznie poszerzyli terytorium Polski. Trwające pasmo zwycięstw nad innymi narodami skutkowało faktem, iż ówczesni władcy nie odczuwali potrzeby szukania innej religii. Sukcesy

---

<sup>22</sup> Y. Ledure, *Nowy status religijności*, w: *Encyklopedia świata religii*, red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, Warszawa 2002, s. 23–69.

<sup>23</sup> Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego*, s. 103–114.

zarówno polityczne, jak i militarne jeszcze bardziej przywiązały władców do religii chrześcijańskiej<sup>24</sup>.

Wyizolowanie pionowe, poziome i świadomościowe, jak również homogeniczność społeczna, zawodowa, religijna i obyczajowa to jedne z najistotniejszych cech systemu społeczno-kulturowego polskiej wsi, aż do końca XIX w. System społeczny oparty był na rodzinnej własności gospodarstw, co powiązane było z tradycyjnymi wartościami, niekiedy bardzo konserwatywnymi. Tradycjonalizm i konserwatyzm objawiał się nie tylko w zakresie postaw, wzorów i systemów zachowań, ale również w modelach religijności. Polską wieś cechowały silne więzi lokalne jak i solidarność grupowa, które były legitymizowane i utrzymywane przez religię, oraz poczucie wspólnego losu, związane głównie z codzienną egzystencją i jej zagrożeniem. Społeczeństwo tradycyjne było wyraźnie nastawione na praktyczne rozwiązania, a świat pojmowano w kategoriach antropomorficznych<sup>25</sup>.

Kult religijny na wsiach nie miał charakteru jednostkowego, a wyróżniał się raczej pewnym kolektywizmem. Genezy wspólnotowego charakteru kultu religijnego można się doszukiwać jako wyniku tradycyjnego, zamkniętego charakteru więzi panujących w społeczności sąsiedzkiej. Inną przyczyną tak praktykowanego kultu, może być sposób postrzegania indywidualizmu poprzez społeczność wiejską. Myślenie jednostkowe nie miało wówczas racji bytu, mieszkaniec wioski musiał podporządkować własne poglądy poglądom obowiązującym w całej zbiorowości, inaczej stałby się dewiantem i zostałby wykluczony<sup>26</sup>. Taki charakter kultu religijnego miał wyraźny wpływ na realizację założeń religii. Praktyki religijne tworzyły i spajały grupę, tworząc między jej członkami specyficzną więź. Codziennosc opierała się na relacjach dotyczących pracy w polu czy gospodarstwie. Praktyki religijne dawały możliwość wyższego i bardziej intelektualnego kontaktu z innymi parafianami. Środowisko wiejskie charakteryzowało się nadmierną teatralnością obrzędów religijnych. Teatralizacja była konieczna z wielu powodów, m.in. dlatego iż stała się formą przełożenia tak abstrakcyjnego i niezrozumiałego świata transcendencji na bardziej przystępny język obrazów. Dzięki takiemu wyrażaniu religii, możliwe stało się dostosowanie

---

<sup>24</sup> R. Michałowski, *Chryścianizacja monarchii piastowskiej w X–XI w.*, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 11–22.

<sup>25</sup> L. Gajos, *Kultura religijna w tradycyjnej społeczności wiejskiej. Studium socjologiczne wybranych materiałów biograficznych*, Rzeszów 2003, s. 84–85.

<sup>26</sup> Tamże, s. 86.

skomplikowanych prawd Ewangelii do możliwości percepcyjnych odbiorcy. Teatralizacja jednocześnie wytworzyła określone postawy i oceny w stosunku do przyjętych prawd<sup>27</sup>.

Specyficzny rodzaj kultu praktykowany w społecznościach wiejskich miał bardzo znaczący wpływ na ukształtowanie się ciekawych cech religijności tej grupy. Mieszkańcy wsi łączyli w kulcie zarówno mistycyzm, magię, jak i głęboką wiarę. Dla chłopów religia oprócz swych oczywistych funkcji posiadała również szereg innych funkcji, które przyczyniały się do regulacji życia na wsiach. W gospodarstwach wszystkie czynności podejmowano zgodnie z tym, co nakazywała religia i niejako za jej przyzwoleniem. Praktyki religijne obecne na wsiach były akceptowane, ponieważ regulowały rytm życia całej społeczności jak i pojedynczych jednostek, a co za tym idzie były bardzo funkcjonalne<sup>28</sup>. Religia wytworzyła swego rodzaju kalendarz, w którym daty przypisywano poszczególnym świętom chrześcijańskim, co dało również początek dla powstania wielu przysłów ludowych. Rok kościelny był bardzo silnie związany z kulturą rolniczą i poszczególnymi pracami w gospodarstwie<sup>29</sup>.

Religijność chłopska charakteryzowała się obecnością magii. Każdy mieszkaniec wsi dążył do zdobycia magicznych umiejętności, które pozwoliłyby mu pokonać wszelkie przeciwności losu. Chęć posiadania magicznych umiejętności wiązała się z stopniem antropomorfizacji świata przyrody i etapem rozwoju cywilizacyjnego człowieka<sup>30</sup>. W rozumieniu chłopów, znaczące było również pośrednie uczestnictwo w magicznych praktykach, gdyż ich obecność wywierała na religię bardzo poważny wpływ. Magia dawała gotowy sposób na wykonywanie pewnych czynności, który przynosił natychmiastowy skutek. Magiczne rytuały przyczyniły się do powstania pogardliwego stosunku wobec innych religii, które były dalekie od takich praktyk, czego skutkiem była coraz bardziej pogłębiająca się przepaść między lokalną społecznością a innymi grupami<sup>31</sup>.

Nastawienie do religii było niewątpliwie kształtowane przez naukę. W społecznościach wiejskich życie intelektualne nie było zbyt rozbudowane, a wszystkie fakty naukowe przyjmowano z dozą niedowierzania i nie

<sup>27</sup> Tamże, s. 84–85.

<sup>28</sup> Tamże, s. 90–92.

<sup>29</sup> S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, Warszawa 1956, s. 102, za: Gajos, *Kultura religijna w tradycyjnej społeczności wiejskiej*, s. 91.

<sup>30</sup> J. Maitre, *Religia i przemiany społeczne*, w: *Socjologia religii*, Kraków 1962, s. 46, za: Gajos, *Kultura religijna w tradycyjnej społeczności wiejskiej*, s. 91.

<sup>31</sup> Tamże, s. 92–95.

zawsze były w pełni akceptowane. W religijności polskiej wsi najważniejsza była praktyczna obecność Boga, a wszelkie zawiłe prawdy teologiczne były nierozumiane i automatycznie odrzucane. W postrzeganiu prawd religijnych, dla społeczności wiejskiej najbardziej przydatne były zmysły i doświadczenie, z czego napływają wnioski o sensualnym odbiorze religii przez wspólnoty chłopskie. Sensualizm wykształcił w społeczności chłopskiej kult związany z miejscem, a także poczucie bliskości kontaktów z światem świętych, jak również przekonanie o zależnościach między światem ziemskim a światem boskim<sup>32</sup>. Społeczność wiejska była przekonana, iż do Boga nie zawsze można zwracać się w sposób bezpośredni. Wśród chłopów żywe było przekonanie o mniejszym znaczeniu modlitwy indywidualnej niż modlitwy w większej liczbie osób. Indywidualne praktyki religijne zawsze były mniej znaczące niż te wykonywane zbiorowo<sup>33</sup>.

Bardzo istotną cechą religijności mieszkańców wsi jest nierozzerwalny związek pomiędzy religijnością a poczuciem przynależności narodowej. Dla chłopów od zawsze określenie „Polak” było jednoznaczne z określeniem „katolik”. Taka sytuacja wynika przede wszystkim z historii, jak również z wpływów społeczno-katolickich, które w Polsce od zawsze były związane z sprawą narodową, a których wpływ był bardziej widoczny na wsi, gdyż społeczność wiejska to społeczność jednolita pod względem wyznaniowym<sup>34</sup>.

Mieszkańców wsi łączyły bardzo charakterystyczne więzi, które oddziaływały na świadomość jednostek, bardzo trudno było wprowadzić tam zmiany, co niewątpliwie również przyczyniło się do ukształtowania takiego a nie innego kultu religijnego. Ustalone zasady były niejednokrotnie tak bardzo silnie zakorzenione, że stanowiły konkurencję dla zasad głoszonych przez Kościół. Człowiek na co dzień wykonuje czynności na wzór utrwalonych przez grupę sposobów działań; i choć często mogą one sprawiać wrażenie irracjonalnych, to z perspektywy członka społeczności wiejskiej były one racjonalnie uzasadnione<sup>35</sup>. Społeczność chłopska jawi się jako jedność. Interpretowanie zjawisk przyrody za pomocą religijno-magicznych doświadczeń, podkreśla związek, jaki dostrzegano między powodzeniem w życiu a częstością i jakością praktyk religijnych. Społeczność wiejska narzucała obowiązek dostosowywania się

<sup>32</sup> Tamże, s. 95–97.

<sup>33</sup> Tamże, s. 100–102.

<sup>34</sup> Libiszowska-Żółtkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 348.

<sup>35</sup> Tamże, s. 349–350.

do wszelkich norm i nakazów głoszonych przez Kościół, gdyż tylko to było gwarantem szczęśliwego życia. Coraz szybszy postęp cywilizacyjny przez długi czas nie miał wpływu na zmianę poczucia jedności z naturą, którą człowiek zawsze szanował w obawie przed tym, iż może się ona obrócić przeciwko niemu<sup>36</sup>.

Społeczność chłopska traktowała praktyki religijne jako spoiwo potrzeb społecznych oraz jako system wartości, w którym najbardziej efektywnym i skutecznym sposobem zapobiegania nieszczęściom było kolektywne odwoływanie się do Stwórcy. Efektem tego było utworzenie swego rodzaju formy duchowego przymierza całej zbiorowości, która została zbudowana na wspólnocie działań z wyłączeniem komunikacji werbalnej. Zaletą takiej formy identyfikacji stał się wyraźny podział na „swoich” i „obcych”, których dzięki formie kultu religijnego w danej społeczności łatwo było odróżnić<sup>37</sup>. Wspólnoty tradycyjne charakteryzowały się silnym poczuciem jedności. Jednostki bardzo wyraźnie podkreślały swoją przynależność, tym samym starając się odizolować od innych, obcych społeczności i jednostek. Świadomość przynależności i pogłębianie więzi zależało od wielu czynników takich jak to same miejsce zamieszkania i pracy, oraz poczucie wspólnoty losu. Każdy „obcy” postrzegany był jako osoba pochodząca z odległego nieznanego świata, traktowanego, jako potencjalne zagrożenie dla obecnego ładu społecznego.

Poczucie przynależności i obcości wiązało się nie tylko z terytorium, ale mogło być wyrażane np. na płaszczyźnie językowej, obyczajowej czy religijnej. Często więź lokalna była kształtowana poprzez przynależność do jednej parafii. Wspólnota parafialna od średniowiecza przez kilka następujących wieków, była jedyną instytucją kulturalną dla zwykłego chłopa. Religia i jej wartości stanowiły bardzo istotne funkcje kulturowe. Religia była drogowskazem i źródłem wiedzy o otaczającym świecie, potrafiła dać odpowiedź niemalże na każde pytanie, które dręczyło ludzi w ówczesnych czasach. Religia pełniła wiele funkcji: od interpretacyjnej i światopoglądowej po motywacyjną. Za pomocą religii została wyjaśniona cała geneza i sens świata oraz znalazło odpowiedzi wiele pytań natury egzystencjalnej. Dla chłopa religia była sensem życia, wytłumaczeniem każdego cierpienia oraz ostateczności czyli śmierci. Religia potrafiła wskazać ludziom ich miejsce na ziemi i w hierarchii stworzeń, stawiając tym samym bardzo jasno określone

<sup>36</sup> Gajos, *Kultura religijna w tradycyjnej społeczności wiejskiej*, s. 100–105.

<sup>37</sup> Tamże, s. 88–92.

cele, które bardzo wysoko sięgały, dzięki czemu stała się motywacją do pracowitego i bogobojnego życia<sup>38</sup>.

W społeczności chłopskiej wartości religijne były obecne na kilku płaszczyznach: rodzinno-sąsiedzkiej, wiejskiej, parafialnej czy ponadlokalnej i niemalże na każdej z nich pełniły funkcję integracyjną. Koniec XIX w. to czas, w którym wartości religijne w ponadlokalnym charakterze zaczęły zyskiwać coraz większe znaczenie, co związane było z coraz to częstszymi kontaktami z społecznościami spoza swojego kręgu. Większa ilość kontaktów ponadlokalnych wynikała z upowszechnienia się i mody na pielgrzymki do sanktuariów. Dzięki kontaktom z jednostkami spoza swojej grupy społecznej chłop miał możliwość doświadczenia czegoś innego, co zarazem rodziło w nim poczucie przynależności do tej ponadlokalnej wspólnoty nie tylko w wymiarze religijnym ale również narodowym, co miało bardzo silny związek z tworzeniem się świadomości narodowej. Główna funkcja wartości religijnych w społeczności chłopskiej wiązała się z funkcją legalizacyjną, która polegała na akceptacji członka danej wspólnoty lokalnej tylko w przypadku, gdy był on zarazem członkiem danej grupy wyznaniowej. Z funkcją integracyjną wiąże się również funkcja kontrolna religii, która opiera się na zdominowaniu przez czynnik religijny systemu kontroli społecznej<sup>39</sup>.

Społeczeństwo zamieszkujące tereny wiejskie deklarowało bardzo silną wiarę, uznając tym samym wszelkie głoszone przez Kościół prawdy. Deklaracje te nie były jednak podparte zapleczem teoretycznym, co skutkowało bardzo niskim poziomem wiedzy religijnej. Mieszkańcy wsi nie studiowali i nie próbowali interpretować prawd teologicznych, ponieważ dziedziczył je od swoich rodziców i innych członków danej społeczności, a jego świat opierał się na konkretnych zjawiskach, które nie sprzyjały bardziej naukowemu pogłębianiu praw rządzących światem duchowym. Teoretyczne podstawy religijności chłopskiej były bardzo słabo związane z codziennym życiem. Opierały się głównie na wartościach powtarzanych i wpajanych na niedzielnych mszach. Mimo deklarowanej bardzo silnej wiary, życie codziennie niejednokrotnie odbiegało od nakazów moralnych. Taki stan miał przyczyny m.in. w izolacji mieszkańców wsi od innych społeczności, nierzadko związane było to z dzielącą ich odległością, jak również w dualizmie kultury wiejskiej i pisanej oraz w niskim poziomie wykształcenia i wiedzy, która była przekazywana włącznie w sposób ustny. Na poziom

<sup>38</sup> E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce*, Warszawa 1973, s. 38–47.

<sup>39</sup> Libiszowska-Żółtkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 350–352.

religijności chłopskiej wpływ miała również socjalizacja rodzinna, która była dominującą formą nauki życia młodego człowieka. Za bardziej złożony czynnik, mający wpływ na stan religijności wiejskiej można uznać źródła zewnętrzne, jak np. model chłopa upubliczniany przez Kościół, niski poziom duszpasterstwa, czy bardzo surowy stosunek duchownych do wiernych przejawiający się m.in. w braku codziennych, obustronnych relacji między księdzem a mieszkańcami wsi<sup>40</sup>.

Stabilny system religii na wsi panował aż do XX w. i dopiero w okresie międzywojennym zaczął podlegać dosyć poważnym i znaczącym przeobrażeniom. Wówczas w związku z wydarzeniami historycznymi, mieszkańiec wsi poczuł się współodpowiedzialny za ojczyznę. Konieczność i chęć udziału chłopów w odbudowie zniszczonego wojną państwa tylko wzmocniła poczucie przynależności do Kościoła. Wcześniej dostrzegane sprzeczności pomiędzy wartościami religijnymi a narodowymi zniknęły, a Kościół i jego przedstawiciele przestali być postrzegani w kategoriach władzy, co związane było z rozdaniem majątków kościelnych, podczas systematycznie przeprowadzonej reformy rolnej. Osoby duchowne pozyskały szacunek mieszkańców wsi ze względu na propagowane wartości<sup>41</sup>.

Przemiany religijności chłopskiej związane są również z upowszechnieniem się edukacji i znacznym podniesieniem jej poziomu. Czas międzywojenny to okres, w którym znacznemu rozszerzeniu uległa wiedza teologiczna. Na wsi zaczęły pojawiać się środki masowego przekazu, co przyczyniło się do bardziej zinstytucjonalizowanego przekazu kultury niż obecnego do tej pory przekazu ustnego. Środki masowego przekazu umożliwiły mieszkańcom dostęp do bardziej uniwersalnych wartości. Za pomocą nowych technologii, które zagościły w wspólnotach wiejskich, rodzina i społeczność lokalna utraciła monopol na socjalizację religijną swoich młodych członków.

Dwudziestolecie międzywojenne to czas, w którym do tej pory kształtowany obraz świata uległ zanegowaniu. Powolny bieg przybrał proces indywidualizacji wartości religijnych, co pociągnęło za sobą coraz większą potrzebę poszerzania wiedzy religijnej oraz nasiliło poszukiwanie źródeł tej wiedzy. Do tej pory odrzucający i niedoceniany indywidualizm w odniesieniu do praktyk i wartości religijnych zyskał na znaczeniu, co wiązało się z aktywizacją postaw względem wiary objawiających się w aktywnych poszukiwaniach potrzebnej wiedzy.

<sup>40</sup> Tamże, s. 360.

<sup>41</sup> Gajos, *Kultura religijna w tradycyjnej społeczności wiejskiej*, s. 100–105.



II wojna światowa przyniosła wiele zmian również w kontekście religijności mieszkańców wsi. W wyniku migracji, industrializacji oraz urbanizacji znacznie pogłębiły się procesy indywidualizacji religijnej, które w konsekwencji stały się przyczyną istotnych przemian na polskiej wsi. Z czasem doprowadziły one do znaczących zmian wewnętrznych, przy jednoczesnym zachwianiu równowagi między wewnętrznymi wartościami kulturowymi a tym, co oferował świat na zewnątrz wspólnoty. Po zwiększającym się przywiązaniu chłopstwa do państwa w okresie międzywojennym, lata po II wojnie światowej, to okres spadającego zaufania do państwa społeczności zamieszkujących tereny wiejskie, co związane było z kolektywizacją i silną presją ateizacyjną ówczesnej władzy na mieszkańców kraju. Obraz Kościoła w społeczności wiejskiej uległ drastycznej zmianie. Chłopi zaczęli postrzegać Kościół jako instytucję, złożoną z ludzi i służącą celom nadprzyrodzonym, jednak coraz bardziej oddalającą się od doświadczeń i praktyk magicznych<sup>42</sup>.

Środowisko wiejskie to obszar, w którym przeprowadzono i wciąż przeprowadza się wiele badań, gdyż ciągle zachodzi tu bardzo wiele zmian. Nowe wartości były wprowadzane i przyjmowane bez gwałtownych wydarzeń, tylko w toku naturalnej ewolucji. Obecnie wizja człowieka i świata znana z katolickich prawd nie jest już jedyną dostępną teorią, jednak w środowisku wiejskim zdołała ona utrzymać swą ugruntowaną pozycję. Cechą charakterystyczną religijności tradycyjnej wsi polskiej jest duże przywiązanie do systematycznych praktyk religijnych, które mają być gwarancją bezpieczeństwa człowieka w dzisiejszym świecie.

### 3. Kontekst społeczno-kulturowy przemian religijności inteligencji

Zdefiniowanie „inteligencji” jako grupy ludzi przysparza socjologom wielu problemów. Max Weber nie nazywał jej klasą, a jedynie stanem. Współcześnie inteligencję umieszcza się już w stratyfikacji społecznej, w warstwie klasy średniej. To, czy daną grupę ludzi uznawano za inteligencję, zależało również od czasu stworzenia danej definicji. W definicjach ogólnych do inteligencji zalicza się specjalistów, pracowników umysłowych oraz osoby z wyższym wykształceniem. W okresie komunizmu za inteligencję uważano wszystkich, którzy nie są robotnikami. W czasach współczesnych definicję inteligencji znacznie zawężono; mówiąc o inteligencji po 1989 r., ujmuje

<sup>42</sup> Tamże, s. 99.

się w jej zakresie osoby z wyższym wykształceniem, pomijając menedżerów, kierownictwo i różnego rodzaju specjalistów, a co za tym idzie za inteligencją obecnie uważa się nauczycieli, lekarzy, prawników czy pracowników uczelni wyższych<sup>43</sup>.

Stosunek inteligencji do religii zmieniał się wraz z upływem czasu i miały na niego wpływ różnorakie wydarzenia historyczne. W porównaniu do dosyć ustabilizowanego poziomu religijności w społecznościach wiejskich, inteligencja cechuje się dosyć wyraźnymi wahaniami w odniesieniu do religii. Stosunek inteligencji do religii ma bardzo szerokie spektrum, od bardzo silnie zakrojonej gorliwości aż po zwątpienie i niekiedy negację wartości transcendentnych. W wiekach średnich osobami wykształconymi były głównie osoby duchowne, które z racji wykonywania swojej społecznej funkcji, miały ustabilizowany stosunek do religii. O grupie inteligencji możemy mówić w pełnym tego słowa znaczeniu od czasów epoki romantyzmu<sup>44</sup>.

Czas od XVII do XIX w. to okres, w którym dominowały wartości nacechowane bardzo emocjonalnie. Ludzie zaczęli się w wysokim stopniu interesować mistycznymi dziełami swoich przodków, kultywować tradycję, zgodnie z głoszonymi ówczesnie romantycznymi poglądami. Proces zaniku wartości religijnych, który zaczął być wyraźny na skutek filozofii oświecenia, został zahamowany poprzez jedno z najważniejszych wydarzeń historycznych a mianowicie rozbiory. Sytuacja społeczeństwa polskiego w ówczesnym czasie była przyczyną bardziej wspólnotowego postrzegania religii. Polacy, którzy poddani zostali sztucznym podziałom i wpływom obcych sobie Kościołów i religii, jednoczyli się dzięki wyznawanym wspólnie wartościom. W czasie, kiedy zaborcy dążyli do całkowitego wynarodowienia Polaków poprzez rusyfikację i germanizację, inteligencja społeczeństwa polskiego jako postawę obronną wobec tych procesów przyjęła jednoczenie się wokół Kościoła katolickiego. Obrona wartości katolickich stała się dla nich jednoznaczna z obroną polskości. Inteligencja w religii dostrzegała narzędzie, dzięki któremu uda się przewyciężyć pesymizm panujący wśród społeczeństwa i odzyskać wolność<sup>45</sup>.

Koniec XIX wieku, to czas rozwoju nauki. Wraz z coraz bardziej upowszechniającym się dążeniem do wiedzy rozwinął się niejako kult nauki, a zarazem ludzie w sposób bardziej sceptyczny zaczęli podchodzić do wartości

---

<sup>43</sup> S. Kozyr-Kowalski, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Warszawa 2004, s. 48–53.

<sup>44</sup> Tamże, s. 52.

<sup>45</sup> Tamże, s. 57.

i rozwiązań, które proponowała im religia. Przyjęła się postawa upatrująca w nauce rozwiązanie wszelkich problemów ludzkości, zarówno tych materialnych, jak i tych w sferze światopoglądowej. Przedstawiciele pozytywizmu byli zorientowani na wartości, których istnienie jest wytłumaczalne dzięki nauce. Wraz z rozwojem nauki, nastąpił również rozwój koncepcji hołdujących ewolucjonizmowi oraz postęp nauk technologicznych, co pociągnęło za sobą zjawisko dechrystianizacji i laicyzacji. Epoka pozytywizmu przyniosła w Polsce znaczny spadek religijności wśród inteligencji i zmniejszenie zaufania do stanu duchownego, jak również uwidoczniła się postawa zobojętnienia na sprawy społeczne<sup>46</sup>.

Pozytywistów cechowały zróżnicowane postawy wobec religii, które mieściły się w spektrum od zdeklarowanego i jawnego ateizmu, po teizm. To, jaką dana jednostka przyjmowała postawę zależało głównie od tego, w jaki sposób interpretowała społeczną funkcję religii i rolę Kościoła w życiu publicznym. Zdecydowana większość pozytywistycznej inteligencji skłaniała się ku przekonaniu, że wartości religijne i wychowywanie w wierze przeznaczone jest dla niższych warstw społecznych, gdyż dzięki niemu poznają one podstawowe zasady moralne. Zbyt przerysowana religijność objawiająca się nierzadko w pewnego rodzaju fanatyzmie była piętnowana przez inteligentnych przedstawicieli tej epoki, w przeciwieństwie do zdrowo odbieranego światopoglądu jaki oferowała religia. Pozytywizm dowartościował grupę inteligencji poprzez uznanie pierwszeństwa rozumu przed emocjami, a nauki przed religią. Takie postrzeganie świata zrodziło dychotomiczny podział na jednostki wykształcone i te, które wykształcenia nie posiadały, i to właśnie dla nich religia miała być normą a zarazem pełnić funkcję oświeceniową. Bogdan Cywiński poddając analizie religijność inteligenta końca XIX wieku wysnuwa dosyć skomplikowane wnioski. Człowiek pozytywizmu akceptował powszechnie stosowane praktyki religijne takie jak chrzest, ślub kościelny czy pogrzeb, jednak jego mentalność i wyznawany światopogląd nie pozwoliły zaakceptować mu prawd wiary jako wyznacznika życiowej drogi. Postawiony przed wyborem postawy teoretyczno-swiatopoglądowej, musiał wybierać pomiędzy ateizmem materialistycznym a agnostycyzmem. Obrane przez Bogdana Cywińskiego kryteria i wnioski jednoznacznie wskazują na sceptyczną religijność inteligencji radykalnie pozytywistycznej. Pozytywiści nie uznawali wspólnot religijnych, okazując to w zachowaniu dystansu wobec takich wspólnot oraz antyklerykalizmie. Pod koniec XIX wieku równoległe

<sup>46</sup> Libiszowska-Żółtkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 350–352.

do pozytywistów, religię negowali również młodzi socjaliści, którzy odrzucali pogląd o zachowaniu religii dla mas ludowych i optowali za całkowitą laicyzacją społeczeństwa, w wymiarze zarówno lokalnym, jak i globalnym. Wyróżnikiem takiej postawy młodych socjalistów był kult czynu, który wyrażany był poprzez dążenie do zmian rewolucyjnych. Socjalizm był bardzo jednorodny w walce z klerykalizmem, natomiast takiej jedynomysłności brakowało już w ustosunkowaniu się do teoretycznych koncepcji<sup>47</sup>.

Początek XX wieku przyniósł odnowę religijną wśród polskiej inteligencji, która zaczęła interesować się prądami odnowy katolickiej na Zachodzie, pobudzonymi przez uniwersytety katolickie. Przyczyną takich zmian była obecna sytuacja narodowa. Poprzez coraz bardziej nasilające się ruchy narodowościowe, w polskiej inteligencji odrodziła się postawa romantyczna. Istotne znaczenie dla przebudzenia życia religijnego polskiej inteligencji miały kościelne autorytety w osobie ks. Władysława Kornilowicza, ks. Jacka Woronieckiego, ks. Jacka Lutosławskiego, którzy prezentowali otwartość i nowoczesne postawy. Według Bogdana Cywińskiego pomimo wzrostu liczby osób deklarujących wiarę wśród inteligencji, nadal utrzymywała się duża różnica pomiędzy grupą katolickiej elity intelektualnej a grupą anonimowych inteligentów, którą w sposób otwarty krytykował ks. Jacek Woroniecki, przypisując jej sentymentalizm i indywidualizm<sup>48</sup>.

Leon Dyczewski analizując religijność inteligencji polskiej w latach 1918–1939 wysnuł wnioski, iż „religijność inteligencji opierała się na takiej samej koncepcji Boga co religijność ludności wiejskiej, która zbyt mocno podkreślała Jego absolutną władzę nad światem i człowiekiem, mało poświęcając uwagi Jego obecności w świecie i w człowieku i nie wyciągając z tego faktu żadnej konsekwencji dla życia codziennego. Natomiast inteligencja w nieco inny sposób niż ludzie prości dawała wyraz swojemu osobistemu stosunkowi do Boga [...] inteligent zwykle zwracał się do Boga w sytuacjach kryzysowych znacznie różniących się od sytuacji kryzysowych człowieka prostego. Religijności inteligencji [...] brakowało pogłębienia światopoglądowego. Przeważały w niej rytualizm i tradycjonalizm, dlatego katolicyzm ogółu inteligencji był powierzchowny, konserwatywny i mało dynamiczny”<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Tamże, s. 345–350.

<sup>48</sup> Tamże, s. 347.

<sup>49</sup> L. Dyczewski, *Religijność społeczeństwa polskiego w okresie międzywojennym*, „Collectanea Theologica”, 42(1972), nr 3, za: Libiszowska-Żótkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 341.

Badania powojenne nad polską religijnością przyniosły wnioski, iż najbardziej różnicującym polską religijność czynnikiem jest wykształcenie. Wraz z wyższym wykształceniem spada poziom religijności jednostek. Poziom ateizacji w ówczesnym czasie był bardzo wysoki i równał się 30% wśród inteligencji wobec 7% dla całego społeczeństwa. Lata osiemdziesiąte XX wieku przyniosły wzrost udziału inteligencji w życiu religijnym do ok. 80%. Taką sytuację socjologzy połączyli z trzema czynnikami: doświadczeniem kryzysu wartości polskiego społeczeństwa, nieautentyczności życia społecznego oraz pozytywnej roli Kościoła<sup>50</sup>.

Według badań Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej, która dwukrotnie przeprowadziła badania nad religijnością polskiej inteligencji u schyłku XX wieku, grupa inteligentów jest czynnym uczestnikiem w obowiązkowych praktykach i obyczajach religijnych. Poglądy deklarujących wiarę odznaczały się różnorodnością przekonań i zachowań. Ok 30% osób deklarujących wiarę zmierzało ku wierze transcendentnej, przy jednoczesnym indywidualnym rozpatrywaniu i interpretacji treści religijnych<sup>51</sup>.

Lata dziewięćdziesiąte XX wieku i początek XXI wieku to okres, w którym inteligencja polska uczestniczy w powszechnych praktykach religijnych. Wśród deklarujących wiarę katolicką nie dostrzega się już tak dużej różnicy pomiędzy osobami o różnym poziomie wykształcenia, również pogląd kwestionujący zasadność okazywania posłuszeństwa Kościołowi nie odbiega ilościowo od reszty społeczeństwa<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Tamże, s. 342.

<sup>51</sup> M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii – dziesięć lat później*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*, red. J. Baniak, Poznań 2001.

<sup>52</sup> Tamże.

## PRZEJAWY DECENTRALIZACJI RELIGII

### 1. Przemiany w obszarze *sacrum*

Zdefiniowanie pojęcia *sacrum* nastęrcza socjologom wielu problemów. W dosłownym znaczeniu *sacrum* oznacza rzecz świętą, wyniosłą i odmienną od codzienności, oraz jest całkowitym przeciwieństwem *profanum*, czyli tego, co nieświęte i świeckie. Termin ten został wprowadzony do zakresu socjologii religii przez Emila Durkheima, jednak upowszechnił się dopiero za przyczyną pracy Rudolfa Otta *Świętość* wydanej w 1917 roku. Dziś stanowi jedno z ważniejszych pojęć w wielu nurtach religioznawstwa<sup>1</sup>.

Emil Durkheim *sacrum* i *profanum* uznał za dwie kategorie, które są dogłębnie różne i radykalnie się wobec siebie przeciwstawiają.

*Sacrum* związane jest z czynnikiem społecznym, natomiast *profanum* odzwierciedla to, co indywidualne. Socjolog ten jako święte zdefiniował to, co stałe i powszechne, czyli to, co zostało wytworzone przez społeczeństwo w toku ewolucji. Za takie wytwory uznał wierzenia religijne i wyobrażenia zbiorowe, ponieważ posiadają one w społeczeństwie największy szacunek i odnoszą się do sfery *sacrum*, a także do natury cech i relacji rzeczy świętych. Świeckość została uznana za całkowite przeciwieństwo *sacrum*, czyli w jej obszar wchodzi wszystko to, co jednostka wytworzyła w ciągu życia za pomocą swych zmysłów i doświadczenia<sup>2</sup>.

Według autora książki: *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, religia jest odrębną od rozumu kategorią rzeczywistości,

---

<sup>1</sup> M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004, s. 358.

<sup>2</sup> Tamże.

która jest dla niego niepoznawalna<sup>3</sup>. Rudolf Otto, za sprawą którego pojęcie *sacrum* zostało upowszechnione, uznał, iż pojęcia tego nie należy poddawać próbom definiowania. Według Rudolfa Otta, tak rozumiana świętość powinna być rozumiana w sposób intuicyjny. Badacz uznał, iż kategoria ta jest ponad wszystkie religie historyczne a także pojęcie Absolutu, choć ma w nim swoje przejawy<sup>4</sup>. Wraz z pojęciem *sacrum* Otto używa pojęcia *numinosum*, zamiennie do pojęcia *sacrum*, ale rozumianego w kategorii tajemniczej mocy, która ma wpływ na człowieka. Jest to wartość bardzo trudna do wyrażenia i możliwa do odkrycia tylko za pomocą doświadczenia, wypełnia człowieka strachem, ale jednocześnie przyciąga uwagę. Poznanie *numinosum* może być zarówno przyczyną czynów miłosierdzia, jak również prowadzić do wielu negatywnych zachowań. Poznanie *sacrum* wiąże się z poczuciem ambiwalencji, z jednej strony jest odczuciem lęku, a drugiej strony jest czymś co fascynuje. Odczucia związane z tą sferą Rudolf Otto nazwał numinotycznym, które zdefiniował jako doświadczenie mocy, nie związanej z żadnym ludzkim aspektem. Jednostka nie ma możliwości racjonalnie odnieść się do *sacrum* ani też go zdefiniować, może jedynie odczuwać je w sposób irracjonalny<sup>5</sup>.

Sposób postrzegania *sacrum* Rudolfa Otta został rozszerzony przez Mircea Eliade, który uznał je za boską rzeczywistość, nie dającą się postrzegać w żadnej innej pozareligijnej rzeczywistości. Podobnie do Rudolfa Otta, również ten rumuński badacz nie podejmuje próby zdefiniowania tego pojęcia, a ogranicza się jedynie do opisu w jaki sposób *sacrum* przejawia się w codziennym życiu. Do opisu tego pojęcia posługiwał się dwoma terminami: hierofanii, uznanej za wejście *sacrum* na obszar świeckości, w skład której wchodzi mity, rytuały, postacie boskie, zwierzęta, rośliny, oraz kratofanii, czyli objawianie się mocy<sup>6</sup>. Jakościowo *sacrum* różni się od tego co uznane za *profanum*, może ujawniać się w wieloraki sposób, nie jest ograniczone czasem ani miejscem – czyli wnioskując, w każdym miejscu i czasie dana rzecz może być zmienione w świętą, przy zachowaniu jej pozornej niezmienności. Każda z grup włącza do sfery *sacrum* różnorodne wydarzenia czy miejsca, które w ich mniemaniu czymś się wyróżniły – nadając im tym samym charakter religijny, co zdefiniowane jest jako sakralizacja, a ich wartość jednocześnie zmienia się w wartość nadnaturalną. Zjawiskiem przeciwnym do sakralizacji jest deskralizacja, w toku

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> E. Przybył, *Problem definicji sacrum, czyli o bezradności religioznawcy*, w: *Europejski wobec sacrum wczoraj i dziś*, red. J.C. Kałużny, Kraków 2005, s. 11.

<sup>5</sup> Tamże, s. 12–13.

<sup>6</sup> Tamże, s. 14–15.

której zjawiskom religijnym ponownie przywraca się charakter świecki<sup>7</sup>. Formy przejawiania się *sacrum* są różne w różnych społeczeństwach, zawsze jednak desakralizacja wiąże się z faktem ograniczenia się *sacrum* i pozbycia się jego cechy bycia absolutnym<sup>8</sup>. Podział życia na dwie strefy, *sacrum* i *profanum*, ukazuje aspekty aksjologiczne: sfera *sacrum*, która zawiera w sobie emocje i przeżywanie dobra i zła, niedostępne w obszarze *profanum*<sup>9</sup>.

Życie codzienne zostało rozróżnione na dwie sfery, za pomocą terminów *sacrum* i *profanum*. Współcześnie oba terminy są szeroko stosowane w badaniach nad religijnością i religią. Okazały się bardzo potrzebne w analizowaniu sposobu funkcjonowania i obecności religii w współczesnych społeczeństwach. Oddzielenie życia religijnego od pozostałych obszarów codzienności wyraźnie występuje dopiero w społeczeństwie przemysłowym. Tak wyraźnych różnic nie dostrzega się w społeczeństwach pierwotnych, gdyż tam czynności, miejsca czy osoby należące do sfery *sacrum* były połączone z tym co świeckie<sup>10</sup>.

Warto zastanowić się nad obecnością *sacrum* w współczesnym świecie, czy jego miejsce nie uległo decentralizacji. Człowiek religijny, w trakcie swojego życia podejmuje charakterystyczny rodzaj prowadzenia swojego życia, który przy znajomości form religijnych staje się rozpoznawalny. Nie ważne jest jaką religię reprezentuje dana jednostka, gdyż w każdym z systemów religijnych obecna jest wiara w jakąś absolutną realność i „święta” sfera. Jednostka, która przejawia jakąkolwiek aktywność w sferze wiary, jest przekonana o świętym źródle życia i fakcie, iż ludzka egzystencja urealnia wszystkie możliwości. Uwzględniając te kategorie, bardzo łatwo o odróżnienie człowieka religijnego od człowieka, który jest do wiary nastawiony sceptycznie. Jednostki niereligijne całkowicie odrzucają istnienie transcendencji, uznając wyższość realizmu. Ludzie niewierzący znani byli również wielkim kulturom w przeszłości, jednak dopiero XX wiek w pełni ukształtował człowieka areligijnego. Taka jednostka tylko siebie uznaje za twórcę przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, w pełni odrzucając wartości transcendentalne. Świętość jest tu umiejscowiona pomiędzy człowiekiem a jego wolnością, nie będzie czuł się wolny dopóki „nie zabije ostatniego Boga”<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Libiszowska-Żółtkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 358.

<sup>8</sup> M. Eliade, *Mity sny i misteria*, Warszawa 1994, za: Przybył, *Problem definicji sacrum*, s. 13–14.

<sup>9</sup> M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, Warszawa 2008, s. 21–22.

<sup>10</sup> Libiszowska-Żółtkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 359.

<sup>11</sup> Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 218–220.



W społeczeństwach bardzo silnie zdesakralizowanych jest bardzo mało jednostek typowo areligijnych, najczęściej ludzie uważający się za takie właśnie jednostki, mimowolnie zachowują się nadal w sposób religijny, uznając przesady i tabu, które mają religijną genezę. Duża część osób areligijnych w rzeczywistości jest bardzo związana z religijnymi sposobami zachowania, które są otoczone szeregiem magicznych wyobrażeń, ale poprzez karykaturalizację swego postępowania są bardzo trudne do rozpoznania. Takie zakamuflowane działania religijne są widoczne nie tylko na poziomie jednostkowym, ale również w ruchach społecznych, które uważają się za świeckie, a niekiedy nawet za antyreligijne. Przykładem może być kult nudyzmu, w którym w sposób pośredni przejawia się swego rodzaju tęsknota za rajem. Taka sytuacja wynika, z faktu, iż człowiek antyreligijny jest potomkiem człowieka, który był bardzo silnie zakorzeniony w wiarę, i nie może zapomnieć o swojej historii, tym bardziej, że jego życie opiera się na impulsach związanych z nieświadomością, która związana jest z religijnością jego przodków<sup>12</sup>. Podsumowując, człowiek areligijny jest jednostką tragiczną, ponieważ jego wybory są pozbawione wielkości. W swoim życiu wciąż korzysta z pomocy religijnego świata.

Ostatnie lata przyniosły znaczną zmianę stosunku ludzi do rzeczywistości, która kryje się pod określeniem *sacrum*. Ich postaw nie charakteryzuje już przerażenie i groza, a raczej *fascinosum*<sup>13</sup>. Ci, którzy nie fascynują się światem nadprzyrodzonym, odrzucają go. Innym przejawem kryzysu sfery *sacrum* w obecnych czasach jest swoiste odwrócenie ról. W przeszłości, bieg życia człowieka wyznaczało to co święte, poprzez wybór miejsca objawienia i działania ludzi poświęconych sprawom religijnym. Człowiek był całkowicie podporządkowany sferze *sacrum*. Obecnie jednostki, które w dalszym ciągu uznają *sacrum*, potrafią podporządkować je swoim własnym zasadom i potrzebom. Nie dają nic z siebie, oczekują jednak otrzymania jakichś nadzwyczajnych przeżyć, uniesień czy przełomowych momentów oczyszczenia. W przypadku braku oczekiwanych korzyści, odsuwają od siebie dotychczas akceptowane *sacrum* i poszukują nowego punktu odniesienia. Kryzys *sacrum* przejawia się również w zachwianiu się pozycji Kościoła, jako opiekuna świętego obszaru, oraz nośników kultury ukształtowanych właśnie na podstawie tego obszaru<sup>14</sup>. Obecnie mówiąc o kryzysie religii, szczególną uwagę zwraca

<sup>12</sup> Tamże, s. 224–230.

<sup>13</sup> *Fascinosum* – odczucie fascynacji.

<sup>14</sup> Libiszowska-Żółtkowska, Mariański, *Leksykon socjologii religii*, s. 360.

się na jego czynnik rozwoju, którym jest dezintegracja. Przejawia się ona w krytycznym nastawieniu do dotychczas akceptowanych treści religijnych. Cechą charakterystyczną kryzysu religii jest tendencja do ciągłych zmian w dziedzinie form i zachowań religijnych. Przyczyną są preferencje osobowościowe, laicyzacyjne oddziaływanie środowiska, obniżenie poziomu życia moralnego czy ludzka ciekawość życia<sup>15</sup>.

Współcześnie wiele źródeł donosi o kryzysie religii i zanikaniu sfery *sacrum* z codziennego życia. Jednak tak naprawdę sfera świętości nie znika, a jedynie zmienia swoje położenia, następuje swego rodzaju decentralizacja sfery *sacrum*. Nie można mówić o końcu poznania własnej osoby czy też wartości religijnych, gdyż człowiek wciąż się zmienia, a nabywając wiedzę stara się coraz bardziej dogłębniej poznać własne „ja”. Kolejnym faktem, który neguje tezę o zaniku *sacrum*, jest obecność nowych ruchów religijnych czy innych stowarzyszeń o charakterze czysto religijnym, których działania można w sposób jednoznaczny umieścić w sferze *sacrum*. Tego typu grupy religijne mają bardzo wysoki odsetek uczestników w swoich praktykach, co jest kolejnym argumentem potwierdzającym tezę o decentralizacji sfery *sacrum* i przesunięciu praktyk religijnych z obszaru zmonopolizowanego przez wielkie Kościoły tego świata na obrzeża religii, w których swoje miejsce znalazły ruchy i organizacje religijne proponujące współczesnemu człowiekowi możliwość znalezienia w ich strukturach odpowiedzi na nurtujące go pytania<sup>16</sup>.

## 2. Nowe ruchy religijne

Ludzie już od wieków poszukują zadowalających odpowiedzi na nurtujące ich pytania egzystencjalne o sens i złożoność świata. Problemy te są ważne nie tylko dla filozofów, ale zwracają również uwagę zwykłych ludzi. Systemy religijne nierzadko proponują gotowe odpowiedzi, jednak z biegiem lat i wraz z postępowaniem technologicznym, to, co proponuje religia staje się nieadekwatne do otaczającej rzeczywistości. Każda z religii ma swoje własne wartości, którym hołduje i które odróżniają ją od innych wyznań. Historia nie była łaskawa dla wszystkich powstałych religii, żywot wielu z nich był bardzo krótki. Z kolei wielkie religie po dziś dzień zyskują nowych wyznawców. Człowiek wrastając w tradycję uczy się również norm i wartości

<sup>15</sup> Tamże, s. 76.

<sup>16</sup> Tamże, s. 78.

obowiązujących w danym środowisku. Jest to proces, dzięki któremu w ciągu wieków została zapewniona ciągłość dziedzictwa kulturowego. Powszechnym zjawiskiem odejścia od wiary ku ateizmowi jest konwersja, która wiąże się z zmianą stylu życia, ale nie utratą wiary w Boga.

Obecnie wielu ludzi poszukuje nowej wiary z nadzieją, że ta da mu gotową odpowiedź na pytania, które go dręczą i pomoże w rozwiązaniu codziennych trosk i problemów. Takie właśnie poszukiwania są często przyczyną zmiany przyzwyczajzeń i podporządkowania się woli swoich charyzmatycznych przywódców.

Gotowe odpowiedzi zazwyczaj oferują organizacje religijne o niedługim czasie działania, często określane jako nowe ruchy religijne. Przyczyny przystąpienia do takiej wspólnoty są różne, jednak najczęściej mają związek z tym, czego dana jednostka poszukuje, a co dany ruch ma jej do zaoferowania<sup>17</sup>.

Rozwój nowych ruchów religijnych związany jest z kryzysem cywilizacyjnym, który ma miejsce na wielu poziomach. Pierwszym poziomem jest kryzys Kościoła i religii, związany z liberalizacją teologii, a także zachwianie w głoszeniu Ewangelii. Wyrazem kryzysu Kościoła jest również spadek moralności. Kryzys religii jest niejako wynikiem kryzysu instytucji religijnych, które są postrzegane jako zbyt biurokratyzowane. Nowe ruchy religijne potrafią zdemaskować wszystkie ułomności pierwotnej religii potencjalnego konwertyty i starają się przewyciężyć to, co jest przedmiotem krytyki, jednocześnie proponując zmiany i nową drogę odnowy religijnej<sup>18</sup>.

Kryzys cywilizacyjny ma również miejsce na poziomie rodziny, która dotychczas była postrzegana jako ostoja i gwarant jedności i ciągłości kulturowej<sup>19</sup>. Tu wybór wyznania dokonuje się niejako automatycznie poprzez urodzenia wśród członków danego wyznania. W Polsce w skali całego kraju aż 80% osób kontynuuje rodzinną tradycję wyznaniową; porównując, na Zachodzie czynnik ten jest znacznie niższy bo oscyluje wokół 65%. Nowej drogi w zakresie religii najczęściej poszukują osoby z rodzin nieustabilizowanych, rozbitych czy z środowiska objętego patologią. Wpływ na taką sytuację ma również osłabienie związków przyjaźni i bliskości na poziomie rodziny. Na skierowanie zainteresowania człowieka nowymi ruchami religijnym ma wpływ całe środowisko w którym żyje, nie tylko najbliższa grupa rodzinna.

<sup>17</sup> A. Zwoliński, *Anatomia sekty*, Radom 2004, s. 43.

<sup>18</sup> S. Springer, *Przyczyny powstawania nowych ruchów religijnych w współczesnej Europie*, w: *Nowe ruchy religijne wybrane problemy*, red. Z. Stachowski, Warszawa – Tycyn 2000, s. 39–40.

<sup>19</sup> T. Bąk, *Subkultura psychobilly*, „Zeszyty Naukowe Instytutu Socjologii”, 2008, z. 1, s. 10.

Problemy szkolne, brak możliwości ciekawego spędzenia czasu wolnego czy wpływ środków masowego przekazu, oraz poczucie osamotnienia wynikające z struktur współczesnego świata kierują ludzi ku nowemu, ku ruchom, które zniwelują poczucie alienacji i dadzą odpowiedź na pytania, które dręczą daną jednostkę<sup>20</sup>.

Kryzys obecny na poziomie politycznym i gospodarczym dodatkowo potęguje i tak trudną sytuację człowieka, który czuje się zagubiony w realiach współczesnego świata. Środowisko dotknięte głębokim kryzysem, które obcuje z innymi systemami i wartościami kulturowymi, jest naturalnym miejscem dla powstawania nowych idei i ruchów religijnych. Działalność organizacji religijnych nasila się w państwach, w których jednostki odczuwają stan zagrożenia i mają poczucie odrzucenia społecznego, czego doskonałym przykładem mogą być kraje postkomunistyczne. Werner Stark jest zdania, iż większość nowych ruchów religijnych powstaje na skutek niezadowolenia społeczno-ekonomicznego. Przykładem takiego ruchu zbudowanego na grupie ludzi, którzy mogą czuć się niedowartościowani, są Świadkowie Jehowy, nazywani również ruchem proletariackim, gdyż wielu z ich członków pochodzi z ekonomicznie niżej usytuowanych grup ludności<sup>21</sup>.

Niżej wymienione przyczyny powstawania nowych ruchów religijnych są bardzo ważne, jednak, głównie należy wiązać to z jednostką, która poszukuje kontaktu z nową grupą osób. Badania wskazują, że większość osób, które wstąpiły do tego typu grup były w depresji, silnej nerwicy, czy też brakowało im wiary w własną osobę. Do ruchów religijnych częściej wstępują mężczyźni, ludzie wykształceni, rasy białej. Bardziej podatni na wpływy są ludzie z klasy pracującej, choć istnieją ruchy, w których szeregi mogą wstąpić osoby z klasy uboższej. Wiek osób wstępujących do ruchów religijnych jest bardzo zróżnicowany i również zależy od specyfiki danego ruchu. Najczęściej werbowane są osoby stanu wolnego, co związane jest z łatwiejszym sposobem pozyskania ich przychylności, gdyż nie są związane trwałszymi więziami z inną osobą. Trudno określić jest cechy osobowości mające wpływ na mniejszą lub większą uległość wobec nowych ruchów religijnych, jednak związek z tym mają na pewno niedojrzała osobowość, infantyлизм, brak realnych planów życiowych, niepowodzenia seksualne i kompleksy, ale także szczególna wrażliwość religijna czy próby poszukiwania sensu i celu życia<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Springer, *Przyczyny powstawania nowych ruchów religijnych*, s. 41–42.

<sup>21</sup> Tamże, s. 42–43.

<sup>22</sup> Tamże, s. 43–45.

Zjawisko nowych ruchów religijnych budzi zainteresowanie wielu socjologów. Istnieją różnorodne podziały, które klasyfikują te grupy religijne. Jedną z nich jest typologia Roodneya Starka i Williama Baidbridga, którzy ruchy religijne podzielili na audytoria kultowe, nie tworzące żadnej formalnej organizacji, kultury usługowe, opierające się na krótkotrwałej relacji terapeuta-klient i ograniczającej się do realizacji celów oraz ruchy kultowe o skomplikowanej strukturze, posiadające hierarchię, doktrynę i kult. Bardziej znaną propozycją typologii nowych ruchów religijnych jest ta przedstawiona przez angielskiego socjologa Roya Wallisa. Według tego badacza ruchy dzielą się na adaptujące się do świata, które wyrażają zadowolenie z istniejącego porządku albo są wobec niego obojętne, ruchy afirmujące świat, które przedstawiają siebie jako pomagające jednostce radzić sobie ze światem takim jakim on jest. Jako ostatnie Wallis wymienia ruchy odrzucające świat, które spodziewają się oczyszczającego nadejścia świata po którym utworzy się nowy lepszy porządek. Niniejsza praca uznała typologię Szymona Beźnica, który nowe ruchy religijne podzielił według kryterium pochodzenia. Poniżej zostaną opisane ruchy wywodzące się z religii chrześcijańskiej, islamu i mające genezę w orientalnej tradycji religijnej<sup>23</sup>.

### 2.1. Nowe ruchy religijne wywodzące się z orientalnych tradycji religijnych

W Polsce funkcjonuje wiele ruchów wywodzących się z tradycji religii orientalnej, jednak nie są to grupy bardzo liczne. Mała liczba osób uczestniczących w spotkaniach tego typu grup ma związek z różnicami kulturowymi, i różnicą wyznawanych poglądów a także oczekiwań, jakie ludzie mają wobec organizacji religijnych. Większość z tych ruchów charakteryzuje się wegetarianizmem swoich członków, odrzuceniem wszelkich używek (papierosy, alkohol, środki odurzające), noszeniem przez nich specjalnych strojów, a wiele nich w swoich doktrynach ma praktykowanie mantry.

Jednym z ruchów powstałych na bazie tradycji religii orientalnej jest powstałe w 1975 roku Stowarzyszenie Świadomości Duchowej Miłości. Założycielem ruchu był Sri Swamiji, który po wieloletnich wędrówkach i życiu w osamotnieniu porzucił ten sposób życia, aby nauczać. W niedługim czasie znalazł pierwszych uczniów, i rozpoczął organizowanie ośrodków ruchu m.in. w Indiach, Nowej Zelandii, Kanadzie czy Stanach Zjednoczonych. Członkowie należący do stowarzyszenia nie spożywają pokarmów mięsnych.

<sup>23</sup> E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 2001, s. 74–75.

Codziennie w godzinach rannych i wieczornych śpiewają mantry<sup>24</sup>. Spotkania osób należących do ruchu odbywają się dwa razy w tygodniu, i mają charakter dwugodzinnych medytacji, podczas których oddawana jest cześć Krysznie. Statut ruchu jako cel przedstawia wcielanie w życie zasad wolności sumienia i powszechnego braterstwa, szanowanie życia na każdym poziomie oraz pogłębianie świadomości religijnej.

Na gruncie polskim stowarzyszenie działa od 1984, kiedy to podczas spotkania w Krakowie z samym Swami, kilku uczestników zaczęło „odczuwać prawdę”, co zaowocowało pierwszymi inicjacjami, które polegały na nałożeniu rąk na głowę osoby inicjowanej i przyjęciu jej do grona uczniów. Wiele inicjacji odbywało się drogą listową. Oficjalnie stowarzyszenie w Polsce zostało zarejestrowane w 1991 roku. W kraju ruch nie posiada nauczyciela i nie prowadzi działalności w celu pozyskania nowych uczniów. Jest to bardzo małe stowarzyszenie, regularnie ośrodek odwiedza około 20 osób<sup>25</sup>.

Innym ruchem religijnym mającym podobną genezę jest Komitet Pokoju Sri Chinmoya, którego działalność jest związana bezpośrednio z propagowanymi przez jego założycieli ideami. Ojcem tego ruchu jest Sri Chinmoy Kumar Ghose. W wieku 33 lat wyruszył do Stanów Zjednoczonych, gdzie zaproponowano mu prowadzenie spotkań medytacyjnych, oraz założono Komitet Pokoju. Przesłanie Komitetu ma bardzo uniwersalny charakter. Głosi konieczność zjednoczenia się w jedną, wielką, globalną rodzinę, dzięki czemu pokój na świecie nie zostanie zachwiany. Pokój można osiągnąć jedynie poprzez tolerancję, sprawiedliwość, szacunek i medytacje. Komitet charakteryzuje pogląd o równości wszystkich religii, ale aby wstąpić w jego szeregi, należy porzucić dotychczasowo wyznawaną wiarę. Członków grupy obowiązuje zakaz spożywania pokarmów mięsnych, picia alkoholu, palenia papierosów, używania narkotyków, a także wstrzeźliwość od kontaktów seksualnych. Uczniowie Sri Chinmoya są zobowiązani do codziennej medytacji oraz mantrowania. Jednocześnie powinni brać udział w rozwijaniu lokalnego ośrodka. Według zasad Komitetu celem działań opierających się na medytacji jest odnalezienie boga w własnym wnętrzu. Członkowie Komitetu wierzą w reinkarnację. Spotkania członków ruchu nie są jedyną ich aktywnością, uczniowie prowadzą także działalność kulturalną, organizując

<sup>24</sup> Mantra – element praktyki religijnej polegający na powtarzaniu danego wersetu lub sylaby mający na celu opanowanie i oczyszczenie umysłu.

<sup>25</sup> Barker, *Nowe ruchy religijne*, s. 98–100.

impreszy artystyczne czy kulturowe<sup>26</sup>. Interesująca jest osoba samego założyciela Komitetu, który objawia niezwykłą moc twórczą, według ulotki wydanej przez jego ruch w ciągu roku namalował 100 tysięcy obrazów, napisał ponad 700 książek oraz 30 tysięcy poematów<sup>27</sup>.

W Polsce pierwszy uczeń pojawił się na początku lat siedemdziesiątych XX wieku. Jego próby zorganizowania wykładów nie spotkały się wówczas z aprobatą. Intensywność działalności Komitetu wzrosła dopiero w latach dziewięćdziesiątych, kiedy to w 1992 roku w Warszawie odbył się „Koncert Pokoju”, a rok później „Bieg Pokoju”. Popularną metodą zdobywania nowych członków było publikowanie zdjęcia Sri Chinmoy z Janem Pawłem II, i twierdzenie, że papież popierał działalność Komitetu. Ruch stara się dbać o pozytywny stosunek z otoczeniem i nie wchodzi w konflikt z społeczeństwem. Członkowie stowarzyszenia spotykają się raz w tygodniu, na dwugodzinnych medytacjach, na których obecność jest obowiązkowa. Uczestnicy na spotkaniach ubrani są w białe szaty i przebywają w sali, gdzie znajduje się ołtarzyk ze zdjęciem Sri Chinmoya ozdobionym kwiatami i kadzidłami. Obecnie ruch nie posiada własnych ośrodków spotkań, a medytacje odbywają się w mieszkaniach prywatnych. Ruch w Polsce nie jest zbyt liczny, obecnie zrzesza ok. 50 członków, na świecie jest to około 4,5 tysiąca osób<sup>28</sup>.

## 2.2. Nowe ruchy religijne wywodzące się z tradycji chrześcijańskiej

Nowe ruchy religijne wywodzące się z tradycji chrześcijańskiej nie są zaliczane do religii chrześcijańskiej ze względu na poważne różnice doktrynalno-społeczne. Na gruncie polskim ruchy te zrzeszają większą liczbę członków niż ruchy wywodzące się z tradycji orientalnej, gdyż są zgodne z kulturą i wartościami wyznawanymi przez Polaków.

Jednym z ruchów wywodzącym się z tej religii jest ruch „Dzieci Boga” znany również pod nazwą „Rodzina”. Ruch ten jak wiele innych swoje korzenie ma w Stanach Zjednoczonych. Założycielem grupy był Dawid Brandt Berg. Ruch zrodził się i wzrastał w atmosferze zanegowania wartości, oferowanych przez ówczesne społeczeństwo amerykańskie. Jednym z bardziej znanych sposobów zmanifestowania sprzeciwu wobec wszechogarniającego konsumpcjonizmu stała się „rewolucja Jezusa”, podczas której Berg związał

<sup>26</sup> Sz. Beżnic, *Przegląd nowych ruchów religijnych w Polsce*, w: Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 2002, s. 251–354.

<sup>27</sup> Sri Chinmoy, *A Man of Peace* [ulotka wydana przez Sri Chinmoy Centre], w: Barker, *Nowe ruchy religijne*, s. 208.

<sup>28</sup> [http://www.ojceimatki.republika.pl/mono/sekty/sekty\\_dziecioboga.html](http://www.ojceimatki.republika.pl/mono/sekty/sekty_dziecioboga.html) [25.04.2013].

się z hipisami i utworzył grupę „nastolatki dla Chrystusa”. Z czasem ruch przyjął nazwę „Dzieci Boga”, a następnie w 1987 roku nazwę zmieniono na „Rodzina”. Założyciel ruchu uważał się za proroka, często powoływał się na Biblię, a w szczególności Chrystusa. Poglądy przywódcy ruchu podlegały stałym zmianom, jednak wciąż oscylowały wokół dwóch tematów. Jednym z nich była przepowiednia końca ustroju kapitalistycznego, czego skutkiem będzie rozwój socjalizmu. Drugim z tematów, wokół którego skupiała się uwaga Berga, było szczególne zainteresowanie „proroka” sferą seksualności, co miało znaczący wpływ na rozwój wartości i poglądów członków ruchu.

Jedną z ważniejszych zasad obowiązujących członków ruchu jest konieczność dzielenia się małżonkami. Jest to zanegowanie zakazu cudzołóstwa, przedstawionego w Starym Testamencie. Przywódcy ruchu oczekują od jego członków całkowitego poddania, co jest przyczyną izolacji tej grupy od społeczeństwa. Nowo wstępujący muszą dla Jezusa poświęcić kontakty z rodziną i przyjaciółmi, a na znak przyjęcia nowej tożsamości otrzymują nowe imię. Członkowie ruchu często prowadzą życie wspólnotowe, jednak nie są to liczne grupy i zazwyczaj tworzy je zaledwie kilka do kilkunastu osób<sup>29</sup>.

„Rodzina” posiada hierarchiczną strukturę, z scentralizowaniem władzy w osobie proroka. Kontakty członków ruchu z społeczeństwem są ograniczone do minimum i opierają się głównie na ewangelizowaniu i pozyskiwaniu pieniędzy. Członków ruchu można spotkać w miejscach publicznych, gdy rozdają ulotki, które są dość specyficzne, bo bardzo krzykliwe i mówiące o miłości i Jezusie. „Rodzina” prowadzi bardzo aktywną działalność misyjną, wielu członków działa obecnie w krajach afrykańskich, gdzie wartości ruchu są wyznacznikiem dla dużej liczby osób. Dokładna liczba członków ruchu nie jest znana, gdyż w jego obrębie zachodzą liczne migracje związane z rezygnacją z członkostwa jak i pozyskiwaniem nowych członków.

W Polsce pierwsze znaki działalności ruchu miały miejsce w 1974, kiedy to pojawili się przedstawiciele tego ruchu, wraz z misją ewangelizacyjną. Obecnie ruch prowadzi akcje głównie w szkołach i placówkach opiekuńczo-wychowawczych. W swoich działaniach nie mianuje się pełną nazwą, reklamując się jako najbardziej seksowna religia, z najbardziej seksownym przywódcą. Na terenie kraju ruch posiada dwa ośrodki, w Karpaczu i Piaszynie, liczbę członków szacuje się na 150 osób<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Beźnic, *Przegląd nowych ruchów religijnych w Polsce*, s. 345.



Innym ruchem związanym z nauczaniem Chrystusa jest Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki. Stowarzyszenie powstało w już w XIX wieku, a jego głównym celem było przypomnienie zapomnianego już wówczas elementu chrześcijaństwa, jakim było uzdrawianie. Założycielką ruchu była Mary Baker-Eddy, która propagowała twierdzenie, iż najlepszym sposobem leczenia jest modlitwa. Jednym z głównych założeń ruchu jest przekonanie, iż rzeczywistość ma wymiar duchowy. Uzdrawianie jako główna cecha tego ruchu postrzegane jest jako droga prowadząca do zbawienia, poprzez wyleczenie człowieka zarówno z choroby, jak i grzechu. Członkowie tego ruchu są negatywnie nastawieni do współczesnej medycyny i odmawiają przyjmowania leków.

Wyznawcy tych wartości spotykają się dwa razy w tygodniu, oprócz tego ruch nakazuje czytanie religijnych periodyków, jak również Biblii. W trakcie spotkań przedstawiane są dowody leczenia oraz relacjonowane cudowne uzdrowienia, następuje również składanie dziękczynienia. Działalność ruchu w Polsce liczy już kilkadziesiąt lat. Ruch definiowany jest w kategorii nowych ruchów religijnych ze względu na stosunek do oficjalnej służby zdrowia, co często jest elementem w doktrynach nowych ruchów religijnych<sup>31</sup>.

### 2.3. Nowe ruchy religijne wywodzące się z tradycji islamu

Najbardziej znanym ruchem, który w swej działalności odnosi się do tradycji muzułmańskich jest ruch „Wiara Baha’i”. Wyznawcy bahaizmu uznają swą wiarę za dopełnienie wcześniej istniejących religii. Ruch nie uznaje żadnych podziałów, a podstawowym założeniem jest jedność wszystkich ludzi, oraz pokój. Na oficjalnej stronie ruchu wymienione są następujące zasady: jedność Boga i religii, niezależność w poszukiwaniu prawdy, równość kobiet i mężczyzn czy posłuszeństwo wobec rządu i nieangażowanie się w politykę<sup>32</sup>. Charakterystyczną cechą tego ruchu jest posługiwanie się kalendarzem, który liczy 19 miesięcy, każdy po 19 dni. Bahaizm to religia bez duchowieństwa, ani obrzędów religijnych. Członkowie należący do tego stowarzyszenia mogą uczęszczać do innych kościołów. Cześć Bogu oddawana jest w codziennych czynnościach. Jednym z obowiązków członków jest zachowywanie postu, który jest podstawą do zachowania jedności. Grupa prowadzi szeroko zakrojone akcje społeczne dotyczące głównie sfery ekonomicznej i socjalnej.

W Polsce pierwszą przedstawicielką tego ruchu była Lidia Zamenhof, która wiarę przyjęła w 1926 roku. Pierwsze od wojny wspólnoty skupiające

<sup>31</sup> Tamże, s. 296–298.

<sup>32</sup> <http://bahai.org.pl/nauki-spooleczne> [1.05.2013].

bahaitów, powstały w Polsce dopiero w 1989, wcześniej działalność była zawieszona ze względu na ustrój państwowy. Obecnie ruch posiada w Polsce 11 ośrodków w największych miastach i liczy około 500 członków<sup>33</sup>.

### 3. Niewidzialna religia

W obszarze badań socjologii religii leżą wierzenia, praktyki i instytucje kościelne; każdy z tych poziomów ta subdyscyplina bada w kontekście społecznym. Jednym z najznakomitszych socjologów religii, który wniósł wiele w jej rozwój był i jest niewątpliwie Thomas Luckmann.

Jest autorem jednej z najbardziej kontrowersyjnej koncepcji religii, która była pierwszym jawnym sprzeciwem wobec rozpowszechniającej się tezy o sekularyzacji. Sam autor niejednokrotnie podkreślał, iż nawiązuje do poglądów Durkheima i Webera, a jego teoria jest integracją ich poglądów<sup>34</sup>.

Koncepcja niewidzialnej religii w wielu aspektach jest podobna do poglądów Durkheima, łączy ich wizja religii, gdyż w koncepcji obu socjologów jest ona narzędziem determinowanym społecznie, za pomocą którego człowiek jest w stanie osiągnąć coś więcej, niż zezwala mu jego biologiczna natura<sup>35</sup>. Obaj badacze bardzo podobnie odnoszą się do typów społeczeństw i ich charakterystyki. Luckmanna z koncepcją Webera łączy sposób postrzegania procesu racjonalizacji religii. Teoria o niewidzialnej religii jest koncepcją nader złożoną i inspirowaną wieloma źródłami.

W kontekście niniejszej analizy, konieczne staje się pogłębienie koncepcji Luckmanowskiej. Według autora to, co religijne, zostaje ukształtowane już na poziomie socjalizacji i zdobywania doświadczeń. Jest to jedna z najszerzych definicji religii, określona przez O. Marquarda „rodzajem minimalnego funkcjonalizmu”<sup>36</sup>.

Luckmann był zdania, iż religia staje się faktem społecznym na jednym z dwóch poziomów, jako rytuał lub jako doktryna. Objęcie pojęcia religii bardzo szeroką definicją było niejednokrotnie krytykowane, zarzucano, iż ujęcie religii w taki sposób nie daje jednoznacznego odróżnienia jej od innych form

<sup>33</sup> Beźnic, *Przegląd nowych ruchów religijnych w Polsce*, s. 302–304.

<sup>34</sup> Tamże, s. 308–309.

<sup>35</sup> T. Bąk, *Kobieta w wybranych subkulturach młodzieżowych*, w: *Kobieta. Etyka. Ekonomia*, red. E. Ozorowski, R.C. Horodeński, Białystok 2009, s. 301–302.

<sup>36</sup> H. Knoblauch, *Niewidzialna religia Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność* [wstęp], w: T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii w współczesnym społeczeństwie*, Kraków 2011, s. 13.

wiedzy. W swojej koncepcji Thomas Luckmann w przeciwieństwie do Emila Durkheima, według którego religijność to transcendencja tego co społeczne, religijność ustanawia podwaliną tego co społeczne<sup>37</sup>.

Thomas Luckmann teorię transcendencji, która stała się fundamentem jego socjologii połączył z teorią znaków i symboli. Socjologia religii powinna opierać się na poszukiwaniu form wyrazu rzeczy religijnych. W antropologicznej funkcji religii stworzonej przez Luckmanna odnaleźć można wyjaśnienie procesu tworzenia się społecznych form religii. Jednostka od urodzenia wychowywana jest w danym światopoglądzie, który jest wobec niej zarazem transcendentny i immanentny. Transcendentny, ponieważ istnieje już przed narodzinami człowieka, a immanentny, gdyż za jego pomocą jednostka może interpretować otaczającą rzeczywistość. Indywidualizacja jest zapośredniczeniem wzorów interpretacyjnych i polega na ich przyswojeniu. Wobec tego, stosowne jest uznanie światopoglądu jako uniwersalnej formy religii.

Związek pomiędzy codziennością a sferą *sacrum* nie jest bezpośredni, są to dwa różne rodzaje doświadczenia. Pomimo różnic między tymi sferami, w niektórych poziomach odnoszą się one do siebie. Związek ten przejawia się w wysokim stopniu przenikania się obu sfer, których przykładem może być animizm, totemizm czy eschatologia. „Święty Kosmos”, bo tak Luckmann określa sferę świętą, jest obecny w rzeczywistości codziennej, a jego wyrażanie jest uzależnione od ograniczonych możliwości wyrazu, które są charakterystyczne dla sfery świeckiej<sup>38</sup>.

Stosunek jednostki do społeczeństwa opiera się również na sposobie postrzegania religii. Cechy socjostrukturalne tworzą poziomy kulturowe. Na pierwszym z poziomów znajdują się społeczeństwa archaiczne, w których wiedza była rozkładana dosyć równomiernie. Druga forma ma miejsce wówczas, gdy z obszaru codzienności zostaje wyodrębnione to, co święte. Ostatnia z faz prowadzi już specyficzną linię rozwojową, gdzie nośnikiem religii staje się instytucja. Przedstawiciele owej instytucji posiadają wiedzę o sferze *sacrum*, która zwykłym ludziom jest dostępna tylko w ograniczonej formie. Mimo tak wysokiego wyspecjalizowania i rozwinięcia się sfery *sacrum* jako odrębnego porządku, w dalszym ciągu jest ona determinantem porządku społecznego. Wnioski, iż wiedza religijna jest niedostępna laikom, a struktura społeczna ulega sekularyzacji, stały się dla Luckmanna ostateczną przyczyną do sformułowania teorii niewidzialnej religii. Według Thomasa

<sup>37</sup> Tamże, s. 14.

<sup>38</sup> Luckmann, *Niewidzialna religia*, s. 128–129.

Luckmanna sekularyzacji nie należy postrzegać jako całkowitego zaniku religii w życiu codziennym, a jedynie jako jej przesunięcie. Socjologia sekularyzację zawężała do zmniejszenia się obecności Kościoła w życiu jednostki, jednak obecnie funkcje te zostały przesunięte na inne instytucje bądź grupy, a sekularyzację można w tym kontekście zrozumieć jako przeniesienie tego co święte do sfery świeckiej. Jedną z wielu religijnych form społecznych jest jej instytucjonalnie wyspecjalizowana forma. W społecznościach o prostej strukturze, jednostki mają nieograniczony dostęp do niemalże całości sfery świętej, natomiast wraz z postępującym rozwojem społeczeństwa, stają się one w coraz większym stopniu laickie. Taka sytuacja przynosi konsekwencje mające wpływ na religijność indywidualną. Model religijny w nowoczesnych społeczeństwach jest ważny tylko na określonym obszarze społecznym, gdzie poza nim traci swoją konstytucyjność. Kościół utracił swój monopol na tworzenie i wykładanie rzeczywistości, jego miejsce zajmują systemy polityczne czy ekonomiczne. Zadanie przekazania zobowiązującej wizji świata zostaje przeniesione na wtórne instytucje, co jest skutkiem zmarginalizowania pozycji Kościoła w warunkach nowoczesności<sup>39</sup>.

Luckmann w swoich rozważaniach niejednokrotnie odnosi się do pojęcia prywatyzacji religii. Wraz z Bergerem zdefiniowali je w sposób następujący: „religia znajduje w coraz większym stopniu swoją podstawę etyczną w sferze prywatnej, szczególnie w rodzinie i w splotach jej społecznych powiązań. Ponadto religia staje się w swojej orientacji coraz bardziej doczesna. Religia staje się zatem międzyludzka i wewnętrzna zarazem, przy czym pierwsza z wymienionych własności odnosi się do stosunków społecznych w sferze prywatnej, a druga do problemów tożsamości w tejże sferze”<sup>40</sup>. Te stwierdzenie było punktem wyjścia dla rozważań nad „niewidzialną religią”, oraz analiz jej treści.

Hart wyróżnia aż sześć „fenomenów”, które określa jako prywatyzację religii, m.in. religię bez Kościoła czy religijny subiektywizm. Mathes, Mason oraz Grassi skłaniają się ku postrzeganiu prywatyzacji religii jako procesu strukturalnego, który uwidacznia się w związku pomiędzy sferą prywatną a religijną. Przy czym jednogłośnie twierdzą, iż pojęcia sprywatyzowania religii nie można rozpatrywać w sensie dosłownym. Hahn prywatyzację postrzega jako ograniczenie religii do roli organizowania czasu wolnego od pracy. Według Luckmanna religijność prywatna jest kształtowana przez Kościół historyczny, co niesie za sobą pewne konsekwencje. Relacje występujące

<sup>39</sup> Tamże, s. 123–138.

<sup>40</sup> Tamże, s. 53.

pomiędzy jednostką a „świętym kosmosem” są zdefiniowane przez instytucję, która nadała sobie wyłączne prawo do interpretowania spraw ostatecznych, pracując jednocześnie nad realizacją celów świeckich. W społecznościach, w których obecna jest instytucjonalna specjalizacja religijna, socjalizacja młodego człowieka przebiega w kierunku oficjalnego modelu religii, z zaznaczeniem, iż ten model ma stanowić główny system jej wartości<sup>41</sup>.

Oficjalny model religii zawiera opis sfery *sacrum* jak również interpretację roli Kościoła w relacjach pomiędzy „świętym kosmosem” a instytucjami religijnymi<sup>42</sup>. Niewidzialna religia jest zjawiskiem, które wykracza poza sferę *sacrum*, jest załączkiem podwójnej autonomii, gdzie z jednej strony znajduje się autonomia jednostki, która posiada w życiu własne cele i za nimi podąża, a z drugiej autonomia instytucji pierwotnych, które wymagają od człowieka dostosowania się do ich formalnych wymagań<sup>43</sup>.

Niektóre z tradycyjnych religii zachowały swoją pozycję w nowoczesnej sferze *sacrum*, jednak instytucje kościelne straciły swój monopol na interpretowanie rzeczywistości „świętego kosmosu”. Luckmann twierdził, że muszą one konkurować z innymi instytucjami, aby swoją wizją zachęcić autonomiczne jednostki do odbioru ich „produktu”<sup>44</sup>.

Luckmann w swojej publikacji nie podaje konkretnej definicji „niewidzialnej religii”, ale za to wyraźnie podkreśla funkcjonalistyczną koncepcję religii oraz opisuje nowe społeczne formy religii. Niewidzialna religia charakteryzuje się niskim zinstytucjonalizowaniem kultu, a jej niewidoczność zawiera się w indywidualizmie. Nowe formy religii nie praktykują publicznych ceremonii, nie posiadają powszechnych dogmatów religijnych ani nie zakładają zbiorowych praktyk<sup>45</sup>.

Luckmann tworząc swoją teorię zanegował twierdzenia teorii sekularyzacji. Błędem takich teorii jest brak założenia, że religie w współczesnym świecie mogą i podlegają różnorodnym zmianom i przekształceniom. Zmiany mogą dokonywać się od braku religijności do jej nadmiaru, a przeobrażeń tych nie należy rozumieć jako sekularyzacji, ale jako transformację. Koniec XX w. obfitował w wiele twierdzeń na temat zahamowania teorii sekularyzacji, a także o rozwoju nowych form religijności. Obecnie w społeczeń-

<sup>41</sup> Tamże, s. 143.

<sup>42</sup> Tamże, s. 144–145.

<sup>43</sup> Knoblauch, *Niewidzialna religia Thomasa Luckmanna*, s. 38–39.

<sup>44</sup> Luckmann, *Niewidzialna religia*, s. 181–183.

<sup>45</sup> J. Mariański, *Niewidzialna religia w badaniach socjologicznych*, „Studia Płockie”, 37(2009), s. 191–192.

stwach ponowoczesnych religia traci swój wpływ na życie społeczne, gdyż ma zbyt wiele konkurentów, jednak mimo to nie zanika, a jedynie ulega przeobrażeniom<sup>46</sup>.

Ocena teorii „niewidzialnej religii” jest bardzo trudna. Krytycy wskazują m.in. na jej niedostateczne opracowanie oraz podają w wątpliwość: czy religijność indywidualna może zostać określona jako społeczna forma religii. Wielu z badaczy twierdziło, iż tezy tej teorii nie mogą zostać poddane operacjonalizacji, a badania empiryczne często napotykały przeszkody. W zagadnieniach metodologicznych autor koncepcji „niewidzialnej religii” łączy elementy wielu dyscyplin socjologii, a jego zainteresowania oscylują wokół społecznych aspektów religijnych z zaakcentowaniem prywatyzacji religii. Teoria niewidzialnej religii po raz pierwszy ukazała społeczną formę religii, która przejawia się w zdolności jednostki do przekraczania granic swojej biologicznej natury, poddając jednocześnie krytyce tezę o sekularyzacji<sup>47</sup>.

Thomas Luckmann 40 lat po stworzeniu koncepcji „niewidzialnej religii”, za podstawową cechę nowoczesnej sprywatyzowanej religii uznaje demonopolizację produkcji i dystrybucji światopoglądów. Światopoglądy są bardzo różne i czerpią inspirację z różnych źródeł. Na rynku religijnym znajdują się nie tylko nowo utworzone wspólnoty, ale również już dobrze znane i skomercjalizowane ruchy jak „New Age”. Nowoczesna religia charakteryzuje się brakiem wiarygodnych i powszechnych modeli ludzkich doświadczeń i poszukiwań sensu życia. Religia w społeczeństwach Europy Zachodniej przeszła ogromną zmianę w swojej społecznej formie. Nieco inaczej wygląda to w innych społeczeństwach. Reasumując, religia i moralność ulegają ciągłym zmianom, obecnie są one zwrotem w stronę transcendencji<sup>48</sup>.

#### 4. Religia alternatywna – przewaga emocji

W potocznym znaczeniu alternatywa jest jedną z dwóch możliwości wzajemnie się wykluczających. Polskie społeczeństwo o ugruntowanej tradycji chrześcijańskiej neguje wszelkie możliwości wyboru w tej kwestii. Religia alternatywna postrzegana jest jako niewłaściwy wybór, a skojarzenia z nią związane w większości mają charakter pejoratywny. Najczęściej pod pojęciem religii alternatywnej kryją się nowe ruchy religijne czy też sekty.

<sup>46</sup> Tamże, s. 196–198.

<sup>47</sup> Tamże, s. 206–207.

<sup>48</sup> Luckmann, *Niewidzialna religia*, s. 193–205.

Czym jest religia alternatywna, i co takiego ma do zaoferowania, że na jej wartości stawia coraz więcej ludzi? Nowe ruchy religijne bardzo często odwołują się do emocji potencjalnych konwertytów, przedstawiając autorytety, którym trudno się przeciwstawić. Główną przewagą nowych ruchów jest charyzmatyczny przywódca, którego brakuje w tradycyjnych religiach o ugruntowanej tradycji. Socjologicznie charyzma posiada nieco inne znaczenie niż na gruncie rozumienia potocznego. Określenie przywódcy grupy religijnej jako osoby charyzmatycznej na gruncie socjologii zakłada wyłącznie, iż wyznawcy darzą go szczególnym zaufaniem wierząc, iż posiada on szczególne przymioty wyróżniające go spośród innych<sup>49</sup>. Najczęściej założycielami nowych wyznań religijnych zostają jednostki przekonane o swojej wyższości, i mające według własnego zdania misję do spełnienia, ale jednocześnie bardzo inteligentne. Często takie osoby posiadają wiedzę z zakresu psychologii oraz mechanizmów rządzących życiem społecznym, które to informacje są pomocne w kierowaniu grupą. Cechą charakterystyczną dla niemal każdego przywódcy jest nieprzewidywalność ich działania, która wynika z faktu, iż działalność takich ruchów nie jest zdeterminowana przez prawo ani tradycję, a ich postępowanie nie jest przez nikogo oceniane. Charyzma przywódcy w niektórych przypadkach jest tak silna, iż decydują oni o miejscu zamieszkania czy nawet kontaktach seksualnych swoich wyznawców<sup>50</sup>.

Uzyskanie niesłabnącego autorytetu wiąże się z przedstawieniem swoich umiejętności, pozwalających na kontakt z Bogiem czy obcymi cywilizacjami. Przywódca grupy w wielu przypadkach pełni również rolę nauczyciela życia, która sięga daleko w sferę intelektualną i wiąże się z fascynacją emocjonalną oraz kopiowaniem zachowań i postaw swojego przywódcy<sup>51</sup>.

Charyzmatyczny przywódca nie jest ogniwem każdego z nowych ruchów religijnych, również nie wszyscy przywódcy wykorzystują swoją władzę do własnych celów. Niektórzy z konwertytów od razu po przystąpieniu do ruchu potrafią wymienić czynniki składające się na charyzmę swojego przywódcy, inni nie potrafią uczynić tego nawet przez cały czas obecności w zgromadzeniu. Wielu z członków grup religijnych odmawia wypełniania poleceń, które uważa za niemądre bądź niegodziwe, inni z biegiem czasu przestają zachwycać się swoim przywódcą, uznając jego zachowanie za coś przeciętnego i zwykłego. Z wypowiedzi wielu członków ruchów wynika, iż

<sup>49</sup> S. Kosiński, *Socjologia ogólna. Zagadnienia podstawowe*, Warszawa – Łódź 1989, s. 145.

<sup>50</sup> Zwoliński, *Anatomia sekty*, s. 37–38.

<sup>51</sup> M. Pytlak, *Rozpoznać sektę: kryminologia sekt*, Lublin 2002, s. 91.

charyzma z czasem staje coraz bardziej powszednia, a członkowie stają się mniej ulegli wobec swojego przywódcy. Takie sytuacje mogą być wynikiem śmierci pierwszego z przywódców, albo poprzez wzmocnienia administrowania ruchem przez inne osoby<sup>52</sup>.

Religia alternatywna w tym zakresie ma przewagę nad religiami tradycyjnymi, gdyż w tych ostatnich często brakuje przywódców duchowych, którzy swoją osobą potrafiliby pociągnąć za sobą rzesze wyznawców. Tradycyjny Kościół w obecnych czasach przeżywa kryzys, co jest związane się również z osobami stojącymi na czele parafii, kurii, i innych struktur kościelnych.

Podobnie jak wielkie religie tego świata, sekty będące dla nich alternatywą również posiadają strukturę hierarchiczną. Struktura ta wyraża się w różnorodnych pozycjach i statusach społecznych członków grupy, które są w sposób bezpośredni powiązane z systemem władzy.

W socjologii pozycje społeczne są związane z problemem zagadnienia hierarchii w grupach. W grupach religijnych bardzo istotne jest dokładne określenie funkcji i przywilejów związanych z posiadaną pozycją w grupie. W niektórych sektach od miejsca w hierarchii zależy nawet ilość i rodzaj spożywanych posiłków. Najniższą pozycję zajmują zawsze nowo przyjęte do ruchu osoby. Takie osoby nie są jeszcze pełnoprawnymi członkami, pomimo to cieszą się wieloma przywilejami. Potencjalni członkowie są otaczani serdecznością i troską oraz zasypywani zapewnieniami o szerokich możliwościach otwierających się po wstąpieniu do grupy na stałe, przy czym nie są zmuszani dawać w zamian za to cokolwiek. Sekty najczęściej dzielą ludzi według własnych kategorii, które mają przypisane pewne cechy, a w związku z tym również potrzeby, które są spełniane w pierwszej kolejności. W momencie awansu zwerbowanej osoby na pełnoprawnego członka ruchu, kończy się wszechogarniająca troska o jego dobro, a jednostka aby zdobyć akceptację musi zaakceptować zasady panujące w grupie i podporządkować się im. W tego typu grupach religijnych przyjaźń między członkami nie jest tolerowana, a lojalnym należy być tylko wobec osób stojących w hierarchii wyżej. W ruchach alternatywnych wzajemne relacje są dosyć powierzchowne i nie odwołują się do takich wartości jak w rzeczywistości poza ruchem<sup>53</sup>.

Najwyższe pozycje w hierarchii zajmują przywódcy oraz inni nieliczni członkowie, którzy swoją działalnością wpisali się w rozwój ruchu. Najważniejszym czynnikiem odróżniającym pozycje osób w ruchach religii alter-

<sup>52</sup> Barker, *Nowe ruchy religijne*, s. 57–57.

<sup>53</sup> Pytlak, *Rozpoznać sektę*, s. 83–86.



natywnej są warunki życia. Odmienność pozycji przywódców od pozycji szeregowych członków jest wyrażana również w fakcie, iż nie wykonują oni żadnych prac, a jedynie zlecają je swoim podwładnym. Ich praca ogranicza się wyłącznie do wygłaszania przemówień zawierających zachęty do dalszych działań w ramach ruchu<sup>54</sup>.

Innym istotnym poziomem struktury grupy religijnej jest system sprawowanej władzy. System władzy wyrażany jest poprzez kontrolę innych członków przez jedną osobę. Przywódca zazwyczaj posiada przywilej zarządzania środkami przemocy, które jeszcze bardziej konstytuują jego wysoką pozycję w grupie. W badaniach socjologicznych zostało potwierdzone, iż władza oprócz wpływu związanego z dysponowaniem środkami przymusu, posiada jeszcze inny wpływ na funkcjonowanie grupy. Prawidłowości sprawowania władzy w grupach religijnych można podzielić w sposób dychotomiczny. Pierwsza z nich zakłada, iż szeregowi członkowi grupy naśladują zachowania osób, które znajdują się w hierarchii najwyżej, natomiast druga wskazuje na fakt, iż osoby, które władzę posiadają, inicjują zachowania prowadzące do kontroli społecznej<sup>55</sup>.

Charakterystyczną cechą religii alternatywnej jest więź grupowa. Sekty i ruchy religijne są w socjologii postrzegane jako grupy, tak więc więź jest ich nieodłącznym elementem. Taka więź jest „ogółem stosunków, połączeń i zależności skupiających członków ruchów alternatywnych i obejmuje trwałe spoiwa łączące ludzi”<sup>56</sup>. Więź kształtowana jest stopniowo i dzieli się na kilka faz. Pierwszym elementem jest faza styczności. Kolejnym, jest fakt odkrycia wzajemnego zainteresowania sobą członków danej grupy. Ostatnim stadium jest ukształtowanie się styczności społecznej, czyli zainteresowanie potencjalnego członka światopoglądem prezentowanym przez sektę. Kolejną fazą jest wzajemne oddziaływanie, która ma miejsce wówczas, gdy styczności okazały się trwałe. Ostatnim etapem jest etap stosunków i zależności społecznych, który zawiera w sobie doskonalenie poprzednich etapów. Kształtowanie się więzi w takiej grupie, pomimo wyodrębnionych etapów, zazwyczaj przebiega płynnie, a potencjalnemu członkowi niekiedy trudno jest określić czas, w którym został przez setę zniewolony<sup>57</sup>.

Grupy religii alternatywnej posiadają również składnik więzi grupowej jakim jest kontrola społeczna. W związku z tym, jaki rodzaj kontroli jest sto-

<sup>54</sup> Tamże, s. 87.

<sup>55</sup> Tamże, s. 88–89.

<sup>56</sup> Tamże, s. 97.

<sup>57</sup> Tamże, s. 99–101.

sowane, często takie grupy mają charakter instytucji totalnej. System kontroli społecznej składa się m.in. z mechanizmów materialno-społecznych. Wiele sekt opracowało szereg kar za nieposłuszeństwo opierających się na publicznej naganie czy całonocnych czuwaniach. Nagrodą staje się publiczna pochwała a często w wyniku szczególnych osiągnięć nawet awans. Cały system kontroli społecznej w sektach spełnia podwójną funkcję; jest gwarantem przestrzegania norm obowiązujących w grupie oraz utrzymuje członków w niepewności, która skutkuje ich osobowościową dezintegracją<sup>58</sup>.

Religia alternatywna ma wiele do zaoferowania swoim potencjalnym członkom. Ludzi przyciąga sposób bycia, głoszenia czy charyzma przywódcy a także obietnice, których tradycyjna religia nie dotrzymuje, a niekiedy nawet nie przedstawia. Przyczyn wstąpienia do nowych ruchów religijnych jest bardzo wiele, każda z osób skłaniając się ku religii alternatywnej ma inne ku temu przyczyny. Wiele z osób uważa, że uczestnictwo w spotkaniach ruchu pomogło im osiągnąć sukces zawodowy. Duża liczba członków ruchów religijnych uważa z kolei, że po związaniu się z ruchem ich zdrowie uległo poprawie. Samotni ludzie, którzy nie posiadają własnej rodziny kierują swoje zainteresowanie w stronę ruchów religijnych, gdyż te oferują im wspólne zamieszkanie i zrozumienia ich problemów. Ruchy, które mają otwarty system wierzeń, pozyskują nowych uczestników spotkań możliwością pogłębiania wiary bez konieczności wstępowania do zakonu<sup>59</sup>.

Religia alternatywna jest odskocznią od codzienności, czymś zupełnie nieznanym i innym, co stwarza wokół niej aurę tajemniczości. Polska niewątpliwie jest krajem chrześcijańskim, dlatego wszelkie inne wyznania a w szczególności nowe ruchy religijne są traktowane wrogo i nie są akceptowane. Jedną z religii alternatywnych w rzeczywistości polskiego społeczeństwa, która wzbudza jedną z największych kontrowersji jest satanizm – religia, której wyznawcy wierzą w szatana. Polski nurt tego ruchu wywodzi się z satanizmu stworzonego przez La Veya i jego „Czarną Biblię”, a pierwsze wzmianki miały miejsce na początku lat osiemdziesiątych, wówczas opinia publiczna została zszokowana informacjami doniesionymi przez media na temat czarnych mszy. Satanizm dzieli się na dwa nurty: intelektualny, który przejawia się w działalności artystycznej i podwórkowy, którego cechą charakterystyczną jest funkcjonowanie na granicy prawa czy wręcz go przekraczanie poprzez np. dewastację cmentarzy<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Tamże, s. 105–107.

<sup>59</sup> Barker, *Nowe ruchy religijne*, s. 71–80.

<sup>60</sup> Beźnic, *Przegląd nowych ruchów religijnych w Polsce*, s. 337–338.

W ramach podsumowania należy porównać religię tradycyjną z religią alternatywną. Porównanie na gruncie polskim opiera się głównie na porównaniu nowych ruchów religijnych z religią chrześcijańską. Nie każdy wysoko postawiony hierarcha kościelny ma wystarczająco dużo charyzmy, aby swoją osobą przyciągnąć i utrzymać rzesze wiernych, co zresztą nie jest jego rolą w przeciwieństwie do przywódców w grupach religijnych o alternatywnym charakterze, którzy zazwyczaj charakteryzują się głęboką charyzmą, i dzięki temu zdobywają poparcie i zaufanie tak wielu osób. Obie religie są podobne pod względem struktury, która zarówno w religii tradycyjnej, jak i alternatywnej ma postać hierarchiczną. Zasadnicza różnica polega na „ofercie” przedstawianej przez obie religie. Tradycyjna religia chrześcijańska w zamian za posłuszeństwo Bogu i bycie dobrym człowiekiem obiecuje zbawienie i życie wieczne. Religia alternatywna zazwyczaj oferuje znacznie więcej: od cieszenia się dobrym zdrowiem na otrzymaniu niezwykłych mocy kończąc. W dodatku religie alternatywne mają znacznie mniej zakazów i zezwalają na czynności, które są negowane przez religie tradycyjne<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Tamże, s. 340.

## Rozdział VIII

# RELIGIA W RZECZYWISTOŚCI SPOŁECZNEJ

Współczesny świat nie jest mniej religijny niż dawnej, zmieniły się jedynie formy wyrażania własnej religijności. W nowoczesnych społeczeństwach religia traci swój wpływ na życie polityczne czy gospodarcze. Trendy zmierzające ku indywidualizacji religijnej i procesy dystansowania się wobec tradycyjnego Kościoła przyczyniają się do osłabienia więzi między kościelnością a religijnością. Zarazem dają szansę dla rozwoju nowych form religijności w różnorodnych kształtach. Poniższy rozdział przybliży teorie na temat współczesnych przemian religijności, oraz przedstawi indywidualizację, jako wiodący trend w przemianach religijności. Zostaną przedstawione wyniki badań dotyczące religijności oraz wnioski z komunikatów obrazujące obecny stan religijności społeczeństwa polskiego jak również jego stosunek do nowych form grup religijnych.

### 1. Współczesne przemiany religijności

Na gruncie nauk społecznych coraz częściej uwzględnia się problem potrzeb duchowych. Poniżej zostały przybliżone niektóre z koncepcji teoretycznych, które podejmują problematykę przemian religijności w współczesnym świecie.

Koncepcja prywatyzacji religii przedstawiona przez Thomasa Luckamna, która została omówiona w rozdziale VII, jest w bardzo wysokim stopniu dostosowana do współczesnych przemian religijności. Kolejne publikacje tego socjologa były tylko dopełnieniem i dopracowaniem jego koncepcji, tak aby mogła być ona pomocna w interpretacji zmian zachodzących w dobie późnej nowoczesności. Artykuł Thomasa Luckmanna z 1990 roku przywołuje jednoznaczne wnioski, iż następuje kurczenie się transcendencji i rozszerzanie sfery religij-

nej<sup>1</sup>. Luckmann jako przykład sprywatyzowanej religii podaje ruch New Age, który propaguje różne programy popularyzujące duchowy rozwój jednostki. Z swoją elastyczną hierarchią i doktryną jest idealny dla współczesnych jednostek. Przeciwieństwem New Age jest fundamentalizm religijny, który według Luckmanna nie ma jednak racji bytu w współczesnym społeczeństwie. Objawia się ona jedynie jako forma protestu, wobec nowoczesności. Fundamentalizm za cel postawił sobie odnowienie tradycyjnego modelu religii. Rozwój fundamentalizmu odbywa się jednak tylko w słabiej rozwiniętych obszarach społeczeństwa<sup>2</sup>.

Przemiany religijności w współczesnym społeczeństwie są obiektem zainteresowania wielu socjologów. Trendy zachodzące w obszarze religijności są bardzo podobne w tych samych typach społeczeństw. Y. Lambert zaobserwował, iż religia instytucjonalna została zastąpiona przez religię sprywatyzowaną i dyfuzyjną, które to wnioski posłużyły do stworzenia koncepcji wyjaśniającej przemiany religijności w współczesnym społeczeństwie. Tworząc tę koncepcję Lambert główny nacisk położył na to, jak uwarunkowania historyczne wpływają na formy wyrazu religii. Swoje rozważania oparł na koncepcji Jaspersa, który zakładał, że człowiek w danym momencie dziejowym rozpoczyna wszystko od początku. Y. Lambert odwołując się do rozważań Jaspersa i Eisenstadta, wyróżnił kilka momentów osiowych, czyli takich, które pomimo wystąpienia w przeszłości, nadal mają wpływ na teraźniejszość. Za momenty osiowe uznał początki kapitalizmu i wyłonienie się burżuazji, okres oświecenia, w którym miały miejsce liczne rewolucje. Według tego badacza momentem osiowym były również lata sześćdziesiąte ubiegłego wieku, ponieważ przyniosły one rewolucję obyczajową, rozwinęły się nowe ruchy społeczne i globalizacja stała się powszechnym procesem. Zdaniem Lamberta obecne czasy to również czasy przełomu, w których dają się zauważyć różne trendy sekularyzacyjne. Coraz większemu rozpadowi ulegają więzi pomiędzy państwem a Kościołem, a poszczególne podsystemy działają w sposób autonomiczny. Brak odwołań do wierzeń religijnych w instytucjach świeckich prowadzi do teorii sekularyzacji. Jednak coraz więcej powstaje nowych ruchów religijnych i ugrupowań fundamentalistycznych, co powinno przemawiać za tezą o desekularyzacji. Pomimo trendów sekularyzacyjnych wskazanych przez badacza, wspomina on również o upowszechnieniu się nowych form religijności<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ł. Kutyło, *Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją*, Łódź 2012, s. 107.

<sup>2</sup> Tamże, s. 108–109.

<sup>3</sup> Tamże, s. 110.

We wnioskach z swoich badań wykazał, iż w doktrynach nowych form religijności większy nacisk jest położony na ich wpływ na doczesność niż na sferę nadprzyrodzoną, co jest widoczne na poziomie zarówno tradycyjnej religii, jak i nowych ruchów religijnych. Kolejnym wnioskiem było założenie, iż obecnie następuje koncentracja na sferze duchowości, a wszelkie odczucia religijne poszukiwane są w własnej osobie. Po trzecie Lambert wywnioskował, że obecne formy religijności nierzadko kierują się ku paranaukowości, zgłębiając tajemnice astrologii czy telepatii. Charakterystyczne dla współczesnych form duchowości jest czerpanie inspiracji z różnych tradycji duchowych, relatywizm oraz pragmatyzm. Manifestacja współczesnych form religijnych w instytucjach dotyczy głównie tych form, których struktura organizacyjna jest słabo wykształcona<sup>4</sup>.

Inną badaczką zajmującą się przemianami nowoczesnej religijności jest D. Hervieu-Leger. Badania, których wyniki socjolożka przedstawiała w swoich publikacjach, jednoznacznie wskazywały na pogłębiający się proces sekularyzacji. Mimo jednoznacznych przesłanek zakwestionowała ona tezę o procesie ześwieczczenia. Swoje obserwacje prowadziła na społeczeństwie francuskim, jednak wnioski można odnieść do wielu społeczeństw europejskich. Według Hervieu-Leger, istotne dla przemian religijności stały się lata siedemdziesiąte XX w., kiedy to coraz większą popularność zaczęły zyskiwać nowe ruchy religijne. Tego typu symptomy ożywienia religijnego są ignorowane przez wielu badaczy. W jednej z swoich publikacji badaczka podkreśla, że religia jest obecna na wielu obszarach współczesnego społeczeństwa, co oznacza, że nowoczesność sama w sobie nie przekreśla poszukiwań sensu, a jedynie rozprasza elementy religijne<sup>5</sup>.

Obecnie sfera *sacrum* odnosi się również do obszarów, mających z religią niewiele wspólnego, i obecnie jest jedną z możliwości organizowania zbiorowych znaczeń. Prowadząc badania nad stopniem rozproszenia się religijności, Hervieu-Leger wykazała, iż współczesny człowiek potrzebuje w swoim życiu pierwiastka duchowości. Takie pragnienia wyrażają się wiarą w zjawiska paranormalne, astrologię czy horoskopy. Fakt ten jest potwierdzeniem, iż czasy obecne charakteryzuje desekularyzacja. Mimo rozwoju nowych form duchowości, religia instytucjonalna przechodzi kryzys, który wynika z „upadku świata wyobrażeń, pewnej ciągłości charakterystycznej dla

<sup>4</sup> Y. Lambert, *Religion in Modernity as a New Axial Age Secularization of New Religious Forms*, s. 321–323, <http://socrel.oxfordjournals.org/content/60/3/303.full.pdf> [21.03.2013].

<sup>5</sup> Tamże, s. 323.

rzeczywistości parafialnej”, gdyż to właśnie wspólnoty parafialne określały świat wyobrażeń religijnych i asymilowały obcych<sup>6</sup>.

Hervieu-Leger zastanawiała się również nad formami obecności religii w czasach późnej nowoczesności. Stwierdziła, że wspólnoty charyzmatyczne wykazują przystosowanie do współczesności. W swoich doktrynach fragmentarycznie odnoszą się do przeszłości, dostosowując się do potrzeb współczesności. Odnoszą się do jednostki, uwzględniając innowacyjne metody, np. czytanie i komentowanie Pisma Świętego w odniesieniu do własnych doświadczeń. Badaczka ta zajęła się również problemem procesu fragmentaryzacji wierzeń, dochodząc do wniosku, że systemy wierzeń proponowane przez religie instytucjonalne są coraz słabsze. Według Hervieu-Leger uprawomocnienie wiary przesuwają się z poziomu autorytetów, które niegdyś były gwarancją jej wiarygodności, na poziom jednostek, które same są odpowiedzialne za swój duchowy rozwój. Obecnie wiara jednostek ma charakter wybiórczy, gdyż tworząc własny system wartości korzystają z wielu różnorodnych źródeł. Zdaniem badaczki takiej fragmentaryzacji towarzyszy standaryzacja, co poparła przykładem ruchów charyzmatycznych rozwijających się w obszarze katolicyzmu i protestantyzmu, a odwołujących się do tych samych zagadnień<sup>7</sup>.

Koncepcję o indywidualizacji religijności w współczesnych społeczeństwach popiera również G. Davie, która zjawisko to określa jako „wiarę bez przynależności”. Obecnie religia jest świadomym i dobrowolnym wyborem jednostki i nie traktuje się jej w kategoriach obowiązku. Podobnie jak Hervieu-Leger, Davie utrzymuje, że to jednostki powinny wziąć odpowiedzialność za swą drogę duchową. Obecnie religia jest wyborem a nie wiarą przejętą, poprzez urodzenie w rodzinie kultuwującej daną religię. W wyborze liczy się wiele czynników, m.in. to co Kościoły mają do zaoferowania w kontekście doświadczania duchowości<sup>8</sup>. W swoich rozważaniach G. Davie poddaje analizie sytuację Kościołów w kontekście indywidualizacji religii. Dochodząc do wniosku, że sprawiła ona, iż obecnie Kościoły nie mają już wpływu na dopilnowanie wiary, pobożności czy zachowań współczesnych ludzi<sup>9</sup>.

Przemiany religijności są zjawiskiem, które leży w centrum zainteresowania wielu badaczy. Przeprowadzone na ten temat badania i obserwacje

<sup>6</sup> Kutyło, *Teorie socjologiczne a religia*, s. 123.

<sup>7</sup> Tamże, s. 114–115.

<sup>8</sup> Tamże, s. 116.

<sup>9</sup> Tamże, s. 118.

przyczyniły się do tworzenia nowego podejścia teoretycznego dotyczącego współczesnych przemian religijności. Podejście te zostało zakreślone w artykule L. Woodhead *Old, New, and Emerging Paradigms in the Sociological Study of Religion*. Wpływ na rozwój tego podejścia miały zmiany kulturowe i rozwijające się wciąż procesy globalizacyjne, w wyniku których przyspieszeniu uległy przepływy informacji i kapitału, co nie było obojętne wobec religii. Kształtujące się podejście wiele zawdzięcza pracom J. Casanovy, który wprowadził pojęcie społeczeństwa obywatelskiego do analizy zjawisk religijnych. Powstający paradygmat wprowadza zmiany w sposobie postrzegania stosunków między Kościołem a religią. W koncepcji sekularyzacji koncentrowano się na dominującej roli Kościoła, który wraz z stopniowym zeświecczeniem stracił swe publiczne znaczenie. Nowy paradygmat skupia się na badaniu zjawiska religii w różnych kontekstach. Przedmiotem zainteresowania stają się relacje religii z polityką, ekonomią, gospodarką czy państwem. Tworząc nowy paradygmat badacze znacznie rozszerzyli zakres zjawisk religijnych, które zostają poddane analizie. Odrzucono również metodologiczną ideologię badawczą właściwą dla poprzednich podejść. Podjęto rozważania na temat zjawisk nie-niechrześcijańskich, czy pozaeuropejskich, które do tej pory były przez socjologów pomijane. Takie podejście ma pozytywny oddźwięk, gdyż eliminuje bariery z którymi zmagaly się poprzednie podejścia. Uwzględnia nie tylko podejście teoretyczne, ale również badania zarówno ilościowe, jak i jakościowe. Uwaga nowo powstającego podejścia skupiła się na nowej duchowości<sup>10</sup>.

## 2. Indywidualizacja religijna jako wiodąca tendencja przemian w religijności

Indywidualizacja, jako proces społeczny kształtujący się w czasach późnej nowoczesności uwalnia jednostki z pęt tradycji. Poprzez powolny proces odchodzenia od tradycyjnej religii, która niegdyś była determinantem życia społecznego, rośnie autonomiczność jednostek. Wyłącznie człowiek jest odpowiedzialny za swój los i kształtowanie swojego życia poprzez aktywne działania. Coraz większe znaczenie zyskują relacje interpersonalne, ale ukierunkowane na osiągnięcie indywidualnych celów, co może skutkować poczuciem alienacji czy wykluczenia jednostki<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Kraków 2006, s. 126.

<sup>11</sup> Tamże, s. 136.



Wielu z ludzi żyjących w czasach późnej nowoczesności doświadcza poczucia bezsensu. Zjawisko to należy rozpatrywać w kontekście pojawiających się ciągle w życiu codziennym wątpliwości i wyborów moralnych. W takich warunkach zaznacza swą obecność indywidualizacja strukturalna. Miklòs Tomka jako indywidualizację definiuje „obecność osoby w wielu różnych każdorazowo autonomicznych społecznych środowiskach (rodzina, praca zawodowa, przyjaciele, krewni, sąsiedzi, życie publiczne, Kościół); niejednolitość społecznych oczekiwań stawianych przez wymienione środowiska jednostce”<sup>12</sup>. Jest to jednak pojęcie, które należy rozpatrywać na wielu poziomach. Ulrich Beck indywidualizację postrzega jako uwolnienie się jednostek od wpływów, z środowiska pochodzenia. Deffel Pollack i Gerd Pickel indywidualizację traktują jako proces, w wyniku którego jednostka uczy się samookreślenia. Natomiast Helmut Klages, jako proces w wyniku którego jednostki zmierzają ku wartościom samo-rozwojowym<sup>13</sup>.

Współczesne społeczeństwa charakteryzują się indywidualizacją i szybkim tempem zmian panujących stosunków społecznych. Zmianie ulega również poziom przywiązania jednostek do grup, w których funkcjonują, na rzecz wyboru spośród możliwości przynależności do różnych grup i wyboru działań. Kształtowanie tożsamości nie jest już zdeterminowane przez tradycję, ale odbywa się w warunkach różnorodnych alternatyw. Proces indywidualizacji definiowany jako samookreślenie, nie jest jednoznaczny z wyzoleniem się jednostek z przestrzeni społecznej. Znacznie szerszy zakres możliwości daje jednostkom większą pulę możliwości działań w kierunku samookreślenia. Indywidualizacji w tym przypadku nie można utożsamiać z egoizmem, a bardziej z „altruistycznym indywidualizmem”, gdzie jednostki poszukują więzi dających im wsparcie<sup>14</sup>.

Współczesny świat charakteryzuje się wieloma dynamicznymi zmianami i zanikiem rzeczy, które wydawały się trwałe. Ludzie w coraz większym stopniu oddalają się od siebie, mnożąc różnice między sobą. W wyniku ciągłych zmian, jednostki stają się coraz bardziej podatne na pokusy i niestałe w swoich zamierzeniach i działaniach, co skutkuje coraz rzadszymi stosunkami społecznymi<sup>15</sup>. Wyobcowanie jednostek jest przyczyną podziału społeczeństwa na

---

<sup>12</sup> M. Tomka, *Główne tendencje przemian religijnych w Europie – a szczególnie w Europie Środkowo-Wschodniej*, w: *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*, red. J. Mariański, S.H. Zaręba, Ząbki 2002, s. 10.

<sup>13</sup> Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 110–111.

<sup>14</sup> Tamże, s. 113.

<sup>15</sup> Tamże, s. 114.

grupy interesów. Społeczeństwo, w którym przeważają mocno zindywidualizowane jednostki, jest skazane na rozpad<sup>16</sup>. Indywidualizm staje się głównym poziomem, na którym obecnie rozpatrywana jest instytucja religii w świecie współczesnym. Punkt ważności został przesunięty z religii tradycyjnej na indywidualizację przekonań religijnych. Taka zmiana nie oznacza jednak, że religie tradycyjne całkowicie straciły na znaczeniu, a jedynie zmieniała się ich rola. Obecnie oprócz swoich podstawowych funkcji, pełnią rolę magazynu znaczeń, który jednostki mogą subiektywnie wykorzystywać<sup>17</sup>. W czasach, kiedy zmianom podlegają przekonania i wartości, zmienia się również sposób wyrażania własnej religijności. Indywidualizacja przyniosła komfort wyboru. Ludzie nie są już zmuszeni do przystosowania się do obowiązującego, jedynie słusznego modelu religii, ale mają możliwość wyboru, co jest początkiem kształtowania się zindywidualizowanej określonej religijności. W takiej sytuacji, każda jednostka o własną religijność musi zadbać osobiście<sup>18</sup>.

Takie postrzeganie indywidualizacji w odniesieniu do religii narzuca wniosek, iż religia nie jest obecnie nieodłączną częścią kultury, ale przedmiotem jednostkowej decyzji. Religijność przekształca się w duchowość, w odniesieniu do której wielu socjologów posługuje się terminem religijności eklektycznej czy odradzającej się. Indywidualizację religijną można postrzegać jako sytuację, w której potrzeba bliskości Boga nie jest już tak oczywista i niezbędna, gdyż człowiek może tworzyć własną osobę bez Jego obecności. Indywidualizacja religijna jest zarazem zwiększeniem liczby możliwych działań w obrębie religii, czego skutkiem jest osłabienie funkcji normatywnej tradycyjnych wierzeń rozszerzeniem się ofert ruchów alternatywnych. Świat w dobie globalizacji przynosi jednostce wybór pomiędzy tradycjami nie tylko chrześcijańskimi ale i poza-chrześcijańskimi. Coraz większa liczba i powszechność nowych ruchów religijnych jeszcze bardziej osłabia i tak tracącą na znaczeniu tradycję chrześcijańską<sup>19</sup>.

Monika Wohlrab-Sahr, niemiecka socjolożka, w swoich pracach wyróżnia cztery poziomy indywidualizacji religijnej, które ujawniają się w Kościołach jak i poza nimi. Pierwszym z poziomów jest prywatyzacja religijnych decyzji, która wiąże się z zmianą przynależności religijnej. Religijność staje się sprawą prywatną, która leży poza obszarem zainteresowania opinii

<sup>16</sup> W. Brezinka, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, Kraków 2005, s. 24.

<sup>17</sup> Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 113.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże, s. 114.

publicznej. Wpływ rodziny, czy inne zewnętrzne determinanty, odgrywają coraz mniejszą rolę w kontekście osobistych decyzji. Kolejnym z poziomów jest zindywidualizowane przyznanie jednostce odpowiedzialności w problemach ostatecznych, która przez wiele wieków leżała w gestii Kościoła. Coraz bardziej powszechne staje się przekonanie, iż tożsamość jest kreowana wyłącznie przez jednostkę i to ona sama nadaje swojemu życiu sens, i decyduje o jego zakończeniu. Trzeci z poziomów to pluralizacja zinstytucjonalizowanej wiary, która polega na zmianie treści dogmatycznych, które coraz bardziej odbiegają od reguł tradycyjnych Kościołów. Ostatnią z płaszczyzn indywidualizacji religijnej jest pluralizacja pozakościelnego religijnego albo duchowego krajobrazu. Pomimo iż w niektórych przypadkach zobojętnienie wobec religii jest silniejsze niż poszukiwanie alternatyw w tym obszarze, to jednak podążanie ku nowej religijności jest obecne w różnych formach uspołecznienia. Odrzucenie religijności kościelnej nie jest jednoznaczne z wyzbyciem się wiary w transcendencję, a jedynie poszukiwania jej w pozakościelnych twórcach<sup>20</sup>.

Obecnie nowe ruchy religijne nie wzbudzają tak wielu negatywnych emocji, jak było to jeszcze w ubiegłej dekadzie. Odnosząc się do tezy sekularyzacyjnej, należy nadmienić, iż pomimo zakładanej przez tę koncepcję słabnącej roli tradycyjnego Kościoła, zainteresowanie religią nie słabnie. Obecnie świat społeczny cechuje się szeroko pojętą niepewnością wywołaną szybkimi zmianami technologicznymi, społecznymi czy kulturowymi. Takie zmiany wbrew pozorom prowadzą do poszerzania wiary. Jednostki swoją wiarę wypracowują na własny sposób, nadając swoim doświadczeniom subiektywne znaczenie. Indywidualizm religijny jest przejściem od religii rytualnej do religii wewnętrznej, gdzie wierzący przyswaja i przyjmuje prawdy religijne. Jest to wiara bez zadeklarowanej, formalnej przynależności, i nie jest sprzyjająca tworzeniu wspólnot, które są połączone tą sama wiarą. Jednostki, które są wierzące w sposób zindywidualizowany, nie potrzebują należeć do żadnej formalnej grupy religijnej, aby się rozwijać.

Religijność stała się obiektem dobrowolnego wyboru. Poprzez kryzys wielkich Kościołów coraz większe znaczenie zyskują pręźnie rozwijające się nowe ruchy religijne. Przewagą nowych grup religijnych jest ich sposób postrzegania świata i tłumaczenia zjawisk, prosty i pewny. Religia cały czas istnieje jako coś osobistego, kształtującego tożsamość jednostki. Obecnie

---

<sup>20</sup> M. Wohrlab-Sahr, *Religiöse Individuallisierung oder religiöse Kulturverteidigung*, za: Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 114–115.

jednak tożsamości religijne nie są trwałe i ciągle podlegają przemianom, są coraz to bardziej zawężane lub rozszerzane w swoich doktrynach<sup>21</sup>.

Robert Wuthonow indywidualistów religijnych definiuje jako jednostki, które tworzą swoją religię składając ją z różnych tradycji, a która nie wpasowuje się w żadną zorganizowaną grupę religijną. Wielu z nich jest zdania, że ich religijność przejawia się w poszukiwaniu tej właściwej duchowości<sup>22</sup>.

Religijność w XXI wieku podlega licznym przemianom, nie jest to związane z utratą znaczenia religii, a jedynie ze zmianą jej form. Religie związane z Kościołem tradycyjnym tracą swoją dominującą pozycję na rzecz nowych ruchów religijnych. Obecnie religia przejawia się w wielu różnorodnych formach, jednostki tworzą swoją osobowość religijną czerpiąc z wielu źródeł. Obecnie religię odnaleźć można również na obszarach życia społecznego w których wcześniej była niewidoczna, jak sztuka, polityka czy showbiznes. Przykładem mogą być koncerty muzyki rozrywkowej, których oprawa przypomina celebrowanie mszy świętej, a bohaterowie popkultury stają się przedmiotem kultu. Współczesność cechuje się przejściem od religii tradycyjnej do religii zindywidualizowanej<sup>23</sup>.

Świętość zaczęto postrzegać we wszystkich dziedzinach życia, ekologii, sporcie czy koncertach rockowych. *Sacrum*, które przeniosło swą obecność z tradycyjnych Kościołów w inne obszary życia, jest niekiedy wykorzystywane nierzadko w sposób niewłaściwy w mediach<sup>24</sup>.

Europa Zachodnia jest regionem, gdzie teoria niewidzialnej religii Thomasa Luckmanna może znaleźć najwięcej odniesień. Pomimo iż Europa Zachodnia odnotowuje spadek religijność związanej z religią zinstytucjonalizowaną, to równocześnie pojawiają się coraz to nowe ruchy mniej określone w swojej formie. Przejawia się to m.in. w działalności ruchów zielonoświątkowych czy ewangelicznych. Charakterystyczną cechą dla religii alternatywnych jest obietnica niepowtarzalnych doświadczeń, które jak twierdzą członkowie tych ruchów są dla nich dostępne. Coraz więcej ludzi poszukuje swojej duchowej ścieżki. Często jednostki nie deklarują przynależności do żadnego z wyznań, ale szukają swojego miejsca w bardziej rozproszonych i mniej usystematyzowanych formach religii. Obecne czasy sprzyjają coraz częstszym konwersjom polegającym albo na nawróceniu w obrębie własnej religii, albo na zmianie

<sup>21</sup> Tamże, s. 115.

<sup>22</sup> Tamże, s. 116.

<sup>23</sup> Tamże, s. 117.

<sup>24</sup> E. Stachowicz, *Sacrum w reklamie czy reklama w sacrum?*, w: *Europa wspólnych wartości*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 2005, s. 54.

wyznania. Konwertyci to osoby, które w sposób bardzo radykalny zmieniają swój stosunek do religii przechodząc metamorfozę z ateisty po gorliwego katolika lub zmieniając przynależność w wspólnotach<sup>25</sup>.

Znany włoski socjolog Roberto Cipriani, w swoich rozważaniach na temat religii mówi o religii „dyfuzyjnej” uznając za takową religię, która wykracza poza obszar tradycyjnych religii i nie odnosi się do ich doktryn, pomimo iż ma w nich swoje korzenie. Religijność „dyfuzyjna” najczęściej dotyczy osób, które w dzieciństwie odczuwały duży nacisk z strony grup socjalizujących na konieczność trwania w danej religii. Takie osoby zazwyczaj nie odrzucają całkowicie doktryn wpajanych im przez wiele lat, jednak nie czują się związane z Kościołem. Religia rozpatrywana jako potrzeba sensu i określenia tożsamości, jest równie ważna dziś jak kilka lat temu. Duchowość nie znikła z społecznego świata, a zmniejszyło się jedynie zapotrzebowanie na niektóre funkcje, które dotychczas pełniła religia. Potrzeby duchowe nie zanikły i nie zanikną, ponieważ są nieodłącznym elementem życia każdego człowieka. Pędzący do przodu świat osłabia przynależność do instytucji ściśle zhierarchizowanych, ale pozostają pytania bez odpowiedzi dotyczące świata codziennego. Brak stabilizacji i niepewność, którą przynoszą współczesne czasy, zwalniają proces zanikania tradycyjnych religii. Dziś jednostka nie ustaje w poszukiwaniu odpowiedzi na nurtujące ją pytania, mimo iż poszukiwania te mają charakter wybiórczy<sup>26</sup>.

Obecnie ludzie mają wiele zajęć innych niż zgłębianie sfery duchowej. Dobra praca, założenie rodziny czy uzyskanie stabilności finansowej są w wielu przypadkach ważniejsze, niż zaspokajanie potrzeb duchowych. Powrót religii w zindywidualizowanej formie jest rodzajem protestu i buntu przeciwko jednowymiarowości dnia powszedniego. Religie alternatywne w pierwszej kolejności pomagają odnaleźć własne „ja”, co łączy się z nabieraniem pewności siebie i odzyskiwaniem własnej godności<sup>27</sup>.

Peter L. Berger uważa, że mieszkańcy Europy Zachodniej są niezorganizowani w tworzeniu własnej religijności, ponieważ nie tworzą instytucji religijnych, które byłyby w obszarze ich zainteresowania, które to działanie można zauważyć w społeczeństwie amerykańskim. Nowe ruchy religijne chcą w całości podporządkować życie swoich wiernych głoszonym przez nie

<sup>25</sup> I. Borowik, *Religijne oblicze Europy i jego socjologiczne interpretacje*, „Przegląd Polonijny”, 30(2004), nr 4(114), s. 153.

<sup>26</sup> Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 122.

<sup>27</sup> P. Zulehner, *Religia jako megatrend*, „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogiczno-religijny”, 2(2003), nr 1, s. 23.

doktrynom. Rozwój coraz to nowych ruchów religijnych, co jest zauważalne również na polskim gruncie, nie zmienił zasadniczo świata religijnego, ale sprawił, że zaczęto zastanawiać się nad relacjami pomiędzy nowoczesnością a religią. Anthony Giddens, zauważa, że w ciągu kilku lat zmniejszyła się liczba członków, deklarujących przynależność do tradycyjnych Kościołów na rzecz funkcjonujących na tym samym poziomie nowych form religijnych, które wzajemnie współistnieją<sup>28</sup>.

Powstało wiele koncepcji chcących tłumaczyć popularność nowych ruchów religijnych. Niektórzy badacze m.in. Bryan Wilson, popularność dostrzegają w zmianie społecznej, kiedy to upadające wartości skłaniają ludzi do poszukiwania nowych treści. Głównym trzonem tych teorii jest założenie, że nowatorskie grupy religijne zmniejszają poczucie alienacji<sup>29</sup>.

Indywidualizacja religijna bardzo ściśle łączy się ze zjawiskiem desekularyzacji, a w niektórych społecznościach często staje się jej pośrednią przyczyną. Koncepcja traktująca o indywidualizacji nie może być jednak traktowana jako teza zastępująca bądź konkurencyjna dla tezy sekularyzacyjnej. Obie koncepcje są niezbędne dla prawidłowego interpretowania i badania przemian zachodzących w obszarze religijności. Zarówno teza o sekularyzacji, jak i desekularyzacji nosząca znamiona indywidualizmu, ukazują zmiany w pozycji Kościoła w społeczeństwie, ale żadna z nich nie wskazuje na zanik jego znaczenia.

Tradycyjne Kościoły są wciąż bardzo istotne dla znaczącej części społeczeństwa zarówno polskiego, jak i krajów Europy Zachodniej czy Stanów Zjednoczonych, a kryzys Kościoła nie może być utożsamiany z kryzysem religii. Niewielu socjologów podejmuje próby stwierdzenia rychłego „wymarcia” religii, a wręcz przeciwnie, większość z nich dostrzega ją w nowych formach i kształtach. Nowe formy religijności zindywidualizowanej są często nazywane religijnością postmodernistyczną. Takie formy nie są jednak zapełnieniem braków w religii katolickiej czy protestanckiej<sup>30</sup>. W związku z przemianami, tradycyjny Kościół stoi przed ważnym zadaniem: z jednej strony powinien kształtować swoją religijność jako religijność osobową, a z drugiej strony kontynuować jej wspólnotowość. Realizacja tak postawionych celów nie jest łatwa, i na pewno nie dokona się w ciągu krótkiego czasu. Wprowadzenie tego typu zmian pociąga za sobą zaangażowanie wielu obszarów i połączenie

<sup>28</sup> Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 124.

<sup>29</sup> A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2004, s. 576–577.

<sup>30</sup> Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 126.

wielu, do tej pory samodzielnych części Kościoła. Rzeczywistość społeczna oprócz kryzysu wartości przejawia również silną potrzebę ładu, co wyraźnie zaznacza teoria desekularyzacji<sup>31</sup>.

Desekularyzacja wiąże się również z upublicznieniem religijności. Przystaje być ona sprawą prywatną, a coraz bardziej wiąże się z życiem publicznym. Taka sytuacja oznacza dla religii nową rolę – rolę publiczną. Nad tym problemem pochylił się również José Casanova, który formułując tezę o deprivatyzacji religii, mówił o procesie wychodzenia różnego rodzaju form religijnych do przestrzeni publicznej. Religia aby prawidłowo funkcjonować publicznie, musi spełniać szereg wymogów, które stawiają przed nią nowoczesne społeczeństwa. Powinna podporządkować się również zasadom wiążącym dzisiejsze grupy społeczne, a mianowicie demokracji oraz nienaruszalności prawa i wolności sumienia<sup>32</sup>. Casanova formułuje wiele ważnych wniosków, m.in. stwierdza, że obecność religii w sferze publicznej nie musi skutkować upadkiem państwa. Nie powinna się ona stać narzędziem w rękach polityków, potrzebnym do zdobywania wyborców. Religia oprócz spełniania wielu funkcji, jest również narzędziem umożliwiającym mobilizację środków religijnych do wykorzystania ich w obszarze *profanum*<sup>33</sup>.

W obliczu przemian i wciąż rozwijających się nowych form religijności socjologia została postawiona w bardzo trudnej sytuacji. Badania dotyczące tylko praktyk religijnych stały się już niewystarczające, ponieważ nie oddają całego kształtu zmian jakie zachodzą w obszarze religii. Tradycyjne pojęcia i metody badawcze nierzadko nie wystarczają do zobrazowania bogactwa zmian religijności. W badaniach wciąż brakuje pojęciowej i empirycznej jasności<sup>34</sup>.

### 3. Aktualny stan badań nad religijnością

Socjologia, jako nauka, która systematycznie zajmuje się badaniem funkcjonowania społeczeństwa i zmian zachodzących w jego obszarze, nie pomija w swoich badaniach kwestii religii. Badań i raportów na temat religijności jest bardzo wiele, jednak w każdym z nich wnioski są podobne, iż dzisiaj-

---

<sup>31</sup> J. Mikułowski-Pomorski, *Niepokój a potrzeba ładu: współczesna polska transformacja wobec zmiany świadomości*, w: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Warszawa – Kraków 1999, s. 203–209.

<sup>32</sup> J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 96–121.

<sup>33</sup> Tamże, s. 92.

<sup>34</sup> Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 127.

sza religia jest zupełnie inna niż jeszcze kilkadziesiąt lat temu. Na polskim gruncie zmiany również są widoczne, jednak wiara katolicka nie traci swojej pozycji. W ciągu ostatnich kilku lat liczba katolików w Polsce utrzymuje się na stałym poziomie: w 2000 r. było to 95,7% ogółu społeczeństwa, w 2011 r. odnotowano niewielki spadek do 95,5% społeczeństwa polskiego<sup>35</sup>.

Polacy w przeważającej większości uważają się za osoby wierzące. Na przestrzenie ostatnich kilku lat deklaracje dotyczące wiary nie uległy zasadniczym zmianom. W 1999 r. za głęboko wierzące uważało się 11% Polaków, za wierzące 85%, pozostali zadeklarowali się jako osoby raczej niewierzące bądź całkowicie niewierzące<sup>36</sup>. W roku 2012, odsetek osób deklarujących się jako wierzące nie uległ zmianie (85%), natomiast zmniejszyła się liczba osób uważających się za głęboko wierzące do 9%, na rzecz osób całkowicie niewierzących (2000 – 1%, 2012 – 3%)<sup>37</sup>. Deklaracje głębokiej wiary nie zawsze przekładają się na praktyki czysto religijne. W 2000 r. regularnie praktykowało 58% Polaków, a nieregularnie udział w praktykach miało 16%, do braku uczestnictwa w jakichkolwiek praktykach religijnych przyznaje się 8%, pozostała część to osoby, które sporadycznie uczestniczą w praktykach. W roku 2012 zmniejszyła się liczba osób praktykujących regularnie (54%), na rzecz zwiększenia się liczby osób praktykujących nieregularnie i sporadycznie (odpowiednio 18% i 20%), liczba osób nie praktykujących nie uległa zmianie.

W Polsce na przemiany religijności wpływ niewątpliwie miały liczne zawirowania historyczne i przemiany ustrojowe. Ocena znaczenia religii w współczesnym świecie jest bardzo trudna do zbadania i zdiagnozowania. Wśród osób biorących udział w badaniach na ten temat 35% badanych stwierdziło, że znaczenie religii nie uległo zmianie w porównaniu do lat wcześniejszych, ale aż 23% osób uważa, że religia w Polsce straciła na znaczeniu, utratę znaczenia religii w skali światowej podkreśla aż 34% badanych<sup>38</sup>. Przez większą część ankietowanych religia jest postrzegana w kontekście własnej osoby. Osoby deklarujące wysoki stopień religijności, najczęściej dostrzegają wzrost jej znaczenia również w Polsce jak i na świe-

<sup>35</sup> Tamże, s. 123.

<sup>36</sup> *Religijność Polaków na przełomie wieków*, „Komunikat z badań CBOS”, kwiecień 2001 (oprac. B. Wciórka), s. 6.

<sup>37</sup> *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, „Komunikat z badań CBOS”, kwiecień 2012 (oprac. R. Boguszewski), s. 2.

<sup>38</sup> *Znaczenie religii w życiu Polaków*, „Komunikat z badań CBOS”, maj 2006 (oprac. R. Boguszewski), s. 10.



cie. Natomiast osoby deklarujące mniejszą religijność, wypowiadają się na temat zmniejszenia znaczenia religii w dzisiejszych czasach. Mniejszą wartość religii dostrzegają osoby w niższym przedziale wiekowym o wyższym wykształceniu, mający dobre warunki materialne<sup>39</sup>. Z badań przeprowadzonych w 2000 roku wynikało, że laicyzacja w największym zakresie może objąć grupę osób młodych, głównie mężczyzn.

W ostatnich latach następuje niewielkie ale stopniowe zmniejszanie się odsetka osób wierzących. Selektywność i indywidualizację dostrzec można również w odniesieniu do doktryny Kościoła. Osoby wierzące i praktykujące nie zawsze w pełni akceptują nakazy wiary. Szczególną cechą religijności polskiej ostatnich dwóch dekad jest związek religii z postawami obywatelskimi. Osoby praktykujące znacznie chętniej i częściej wyrażają chęć pomocy innym, angażując się w pracę w organizacjach społecznych. Z badań wynika, że osoby praktykujące częściej niż pozostałe uczestniczą w wyborach<sup>40</sup>.

Indywidualizacja religii, jak już zostało omówione w powyższej pracy, polega głównie na poszukiwaniu alternatywnych form religii, odpowiadających potrzebom danej jednostki. Najczęściej indywidualizacja polega na przystępowaniu do różnego rodzaju nowych ruchów i stowarzyszeń religijnych. W Polsce ustawa zasadnicza gwarantuje każdemu obywatelowi wolność wyznania religii i sumienia<sup>41</sup>. Na terenie kraju istnieje 168 zarejestrowanych związków wyznaniowych i Kościołów<sup>42</sup>. Liczba ta jednak nie odzwierciedla dokładnie rzeczywistości, gdyż wiele z związków religijnych widnieje jako stowarzyszenia, bądź działa nielegalnie. Jednym z pierwszych raportów traktującym o problemie nowych form instytucji religii jest *Raport o stanie bezpieczeństwa Państwa* z 1995 r. Raport ten stwierdza obecność ruchów religijnych na gruncie polskim, a także wymienia przyczyny powstawania tych ruchów, których upatruje w ograniczeniu rynku pracy dla młodych ludzi i braku właściwych wzorów spędzania czasu wolnego. Nieco nowszą publikacją jest raport o zjawiskach związanych z działalnością sekt stworzony przez Międzyresortowy Zespół do spraw Nowych Ruchów Religijnych, opublikowany przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji w 2002. Jest to przypomnienie wniosków z raportu z 1995 roku. Na początku zostały poruszone problemy terminologiczne, określone przyczyny powstawania

<sup>39</sup> Tamże, s. 9–10.

<sup>40</sup> *Religijność Polaków na przełomie wieków*, s. 40–42.

<sup>41</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polski, Dz.U 1997, nr 78, poz. 483, art. 53.

<sup>42</sup> <https://www.gov.pl/web/mswia/rejestr-kosciolow-i-innych-zwiazkow-wyznaniowych> [30.11.2020].

nowych ruchów religijnych, ich klasyfikacja i struktury. Następnie określono cechy sekt różniące je od innych grup społecznych. Ostatnia część raportu zawiera postulaty i propozycje działania w celu ograniczenia działalności grup religijnych o charakterze destrukcyjnym<sup>43</sup>.

Badania przeprowadzone wśród pracowników naukowych prowadzą do następujących wniosków. 57% profesorów uznało, że osoby trafiające do sekt to osoby nieszczęśliwe i zagubione. Połowa badanych uważa, że nowe ruchy religijne są przejawem indywidualizacji religii, która polega na poszukiwaniu właściwej drogi duchowej; przeciwnych temu stwierdzeniu jest 25% respondentów. Teza, iż osoby przynależące do sekt są bardziej religijne niż katolicy, znalazła uznanie w oczach 30% przebadanych pracowników uczelni wyższych, niemalże taka sama liczba osób była przeciwna temu stwierdzeniu. Stosunek profesorów wobec zjawiska nowych ruchów religijnych jest uwarunkowany własną wiarą, ale w większości przejawiają oni (w kontekście całych badań) negatywne emocje i stwierdzenia w odniesieniu do nowych form grup religijnych<sup>44</sup>.

#### 4. Odbiór społeczny nowych form religii

Polska w okresie złotego wieku jawiła się jako azyl dla prześladowanych na tle religijnym. Dziś możliwość wyboru religii i wolność wyznania gwarantują przepisy prawa. Obserwując rzeczywistość społeczną, można stwierdzić, że obecność nowych ruchów religijnych jest zjawiskiem społecznie potrzebnym, gdyż daje jednostce mnogość alternatyw w zakresie wyboru religii. W paradygmacie desekularyzacji, gdzie prym wiedzie indywidualizacja religijna, nowe ruchy religijne zyskują coraz więcej nowych członków, poszukujących czegoś, czego nie jest w stanie przekazać tradycyjna religia. Demokracja jako jeden z najbardziej rozpowszechnionych systemów politycznych i form sprawowania władzy w imię własnych zasad tworzy dla nowych ruchów religijnych dogodne warunki do rozwoju. Takich grup nie należy negować ani dążyć do ich usunięcia z życia społecznego, gdyż tak jak każdy inny ruch wnoszą coś w rozwój całego społeczeństwa.

Mając na uwadze, że Polska jest krajem katolickim, Polacy do nowych ruchów religijnych powinni odnosić się tolerancyjnie. Spojrzenie na tego typu

<sup>43</sup> *Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce*, Warszawa 2000.

<sup>44</sup> M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin 2001, s. 127–134.

zjawisko powinno być wielowymiarowe, gdyż zarówno w obrębie samego ruchu, jak i w reakcjach środowiskowych mogą pojawić się patologiczne zachowania. Dotychczasowe działania polskiego społeczeństwa związane z nowymi ruchami religijnymi opierały się głównie na nagłaśnianiu przerysowanych faktów o nieprawidłowościach w tych grupach, co doprowadziło do szkodliwej społecznie psychozy antysekciarskiej<sup>45</sup>.

W Polsce zjawisko nowych ruchów religijnych pomimo rosnącej indywidualizacji religijnej wciąż jest zjawiskiem marginalnym w porównaniu do liczby osób przynależących do Kościoła katolickiego. Nierzadko problem ten podejmowany jest na forum społecznym i jest często jest poruszany w różnego rodzaju debatach. Takie wydarzenia wysuwają pytania o granice wolności religijnych<sup>46</sup>. Większość Polaków, wszelkie przejawy indywidualizacji wiary określa jako sektę, które to wyrażenie w przeciwieństwie do socjologicznego znaczenia ma wyraźnie negatywne zabarwienie. Znajomość ruchów religijnych przez społeczeństwo polskie jest dość znikoma. Na pytanie o podanie najbardziej kontrowersyjnej grupy religijnej, aż 96% wymienia satanizm, 28% krysznowców, 19% Świadków Jehowy, 8% zielonoświątkowców. W świadomości badanych pierwszym skojarzeniem z słowem sekta jest satanizm, wobec którego niechęć i wrogość odczuwa znaczna część społeczeństwa (21% i 48%). Kolejną grupą, która nie wzbudza sympatii Polaków są Świadkowie Jehowy, do których niechęć deklaruje 14%, a wrogość 6% badanych<sup>47</sup>.

Źródłem informacji o nowych ruchach religijnych są najczęściej media, które podają dosyć wyselekcjonowane i subiektywne informacje. Kontakty bezpośrednie rzadko kiedy są przyczyną wiedzy o danym ruchu<sup>48</sup>. Najbardziej rozpoznawanym ugrupowaniem na gruncie polskim są Świadkowie Jehowy, z którymi aż 53% społeczeństwa polskiego miało kontakty personalne<sup>49</sup>. 60% społeczeństwa polskiego uważa, że sekty są zjawiskiem, które może stanowić zagrożenie dla Polski. Takie postrzeganie nowych form religijności charakterystyczne jest dla osób głęboko wierzących zakorzenionych w wierze katolickiej. 76% badanych twierdzi, że obecność osób przynależących do ruchów

---

<sup>45</sup> B. Koziróg, *Nowe ruchy religijne w życiu społecznym*, w: *Nowe ruchy religijne – wybrane problemy*, red. Z. Stachowski, Warszawa – Tyczyn 2000, s. 37–39.

<sup>46</sup> T. Doktor, *Innowacje religijne: ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne*, Olsztyn 2002, s. 28–29.

<sup>47</sup> Tenże, *Postawy wobec nowych ruchów religijnych*, w: *Nowe ruchy religijne – wybrane problemy*, s. 112–113.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne*, s. 108–110.

religijnych może skutkować negatywnymi wydarzeniami, 12% sprzeciwia się temu twierdzeniu, a 7% nie ma zdania. 83% badanych jest za zakazem działalności dla niektórych ruchów, które nie przestrzegają prawa, natomiast za całkowitym zakazem działalności jest 64% respondentów. Jednocześnie 42% Polaków jest za różnorodnością religijną, a aż 92% uważa, że każdy powinien mieć prawo wyboru religii. Takie wyniki ujawniają pewną niekonsekwencję w poglądach ankietowanych, z jednej strony zdecydowana większość opowiada się za prawem do wolności wyznania, z drugiej strony duża liczba jest za zakazem dla działalności religii alternatywnych<sup>50</sup>.

Polacy rzadko mają okazję nawiązywać kontakty z wyznawcami innych religii czy członkami nowych ruchów religijnych. Społeczeństwo polskie obawia się jednak sekt, które łamią prawo i ogólnie przyjęte zasady. Nie odmawia się jednak prawa do wyznawania wybranej przez siebie religii. Za sprawą mass mediów i prezentowanych przez nie wybiórczych informacji nierzadko wyrwanych z szerszego kontekstu, Polacy obawiają się, że działalność tego typu ruchów może spowodować w Polsce negatywne zmiany<sup>51</sup>. Wraz z biegiem czasu stosunek Polaków do zjawiska indywidualizacji religii ulega zmianie. Obecnie wielu z nich deklaruje, że są w stanie zaakceptować w swoim najbliższym środowisku osoby poszukujące własnej drogi duchowej poza obszarem tradycyjnych religii, jednak przyjęcie takiej osoby do grona najbliższych, dalej wiąże się z dużym problemem<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Tamże, s. 115–116.

<sup>51</sup> Tamże, s. 125.

<sup>52</sup> *Społeczne postawy wobec wyznawców różnych religii*, „Komunikat z badań CBOS”, październik 2012 (oprac. B. Rogulska), s. 12.



## ZAKOŃCZENIE

Zacieranie się granic kulturowych w świecie współczesnym jest zjawiskiem wszechobecnym w każdej dziedzinie życia. Nie unikniemy tego typu procesów nawet przy zmaksymalizowanych wysiłkach mających na celu zachowanie odrębności kulturowej narodów. Rozwój technologiczny, zniesienie barier komunikacyjnych, nowoczesne środki transportu, wszystko to, co czyni świat „globalną wioską”, prowadzi do ujednoczenia zjawisk kulturowych, działań biznesowych, systemów wartości czy wreszcie sposobów ubierania się, konsumpcji i zachowań. I nie mówimy tu tylko i wyłącznie o zdecydowanie łatwiejszych sposobach poznania odległych kultur i narodów, ale o realnym przenikaniu się wzajemnie systemów i światów.

Odnosząc się do pierwszych rozdziałów niniejszego opracowania, można wysnuć wniosek, że każde działanie globalne jest jednocześnie wynikiem oddolnego działania jednostek, które z kolei zostały ukształtowane odgórnie przez globalny konstrukt sieci społecznej. Tak rozumiane społeczeństwo jest siecią jednostek, które uwikłane są we wzajemne interakcje o różnym znaczeniu i ukierunkowaniu, jak również celowości. Co ważniejsze, działania te mogą odbywać się nie tylko w stosunku do osób, ale również do norm, symboli oraz ich wszelkich przejawów – wytworów kultury, które również oddziałują na jednostkę. Przykładem tutaj może być oddziaływanie przepisów ruchu drogowego wobec kierowców oraz tychże wobec tego prawa. Osoba może dostosować się do ściśle opisanych nakazów, znając sankcje oraz możliwe implikacje wynikające z niezastosowania się do nich, z drugiej zaś strony może zachować się w sposób zupełnie przeciwny, łamiąc je. Poza tym kierowcy jako zbiorowość mogą również wpłynąć bezpośrednio lub pośrednio na zmianę obowiązujących przepisów, które przykładowo mogą okazać się dysfunkcjonalne wobec aktualnych warunków.

Nawiązując do współczesnego społeczeństwa informacyjnego, którego najważniejszym dobrem jest informacja, posiadanie, umiejętne przetworzenie i przyswojenie wiedzy, a następnie jej wykorzystanie decyduje o po-

zycji społeczeństwa i jednostek. Jedną z najważniejszych płaszczyzn takiej rzeczywistości staje się Internet. Skomplikowana sieć powiązanych ze sobą urządzeń komputerowych, która przeżywa swój złoty wiek i rozkwit – dzięki jego popularyzacji oraz względnie łatwej dostępności – staje się niezwykle dynamicznym środowiskiem wymiany wiedzy, informacji, opinii, światopoglądów, jak również kultur, które poprzez wyeliminowanie przestrzeni z płaszczyzny komunikacyjnej mogą oddziaływać na siebie wzajemnie. Obecnie Internet stanowi najważniejsze medium komunikacyjne oraz ośrodek kreowania i wymiany informacji między wszystkimi mającymi do niego dostęp jednostkami. Dodatkowo jego konstrukcja i założenia przyczyniają się do jego rozwoju oraz optymalizacji kosztów przyłączenia się do takiej sieci, co wynika z postępującej miniaturyzacji urządzeń komputerowych oraz rozwoju technologicznego, co znacząco wpływa na ceny, podaż i tak dalej. Kolejnym ważnym czynnikiem wpływającym na pozycję Internetu w świecie jest jego względnie niski koszt eksploatacji oraz niezawodność i szybkość działania, dzięki oparciu jego konstrukcji na sieciowym i redundantnym modelu.

W dobie globalizacji oraz łatwości dostępu do tego medium postępuje proces mieszania się wielu elementów kulturowych – tak jak wspomniana supermarketyzacja religii, polegająca na dobieraniu przez jednostkę dogodnych dla siebie norm i elementów różnych wierzeń. Oczywiście takie zjawisko niesie ze sobą wiele negatywnych następstw – zarówno dla jednostki, jak i dla grupy określonego kultu. Jednakże występują również wzorce nacechowane pozytywnie, jak wymiana wiedzy czy informacji bezpośrednio pomiędzy zainteresowanymi. Niegdyś odkrycia naukowe były dokonywane w wyniku pracy w obrębie jednej jednostki badawczej, współcześnie dzięki natychmiastowemu i bezpośredniemu powiązaniu baz danych ośrodków badawczych za pomocą Internetu można zweryfikować wiele hipotez i informacji w ramach wspólnych projektów bez konieczności fizycznego alokowania pracowników naukowych pomiędzy instytutami. Można zatem mówić o ponadnarodowym kapitale intelektualnym przyczyniającym się do nawiązywania współpracy z innymi społeczeństwami oraz wpływającym dodatnio na ich rozwój technologiczny.

Reasumując, w dobie społeczeństwa informacji opartego na konstrukcji sieci oraz wymianie wiedzy, Internet należy do najważniejszych mediów komunikacyjnych i obszarów kontaktów międzykulturowych. Dzięki swoim cechom jest środowiskiem o niezwykle intensywnym i dynamicznym przebiegu informacji, które dokonują się nieprzerwanie i posiadają zasięg międzynarodowy oraz przyczyniają się do znaczących zmian rzeczywistości współczesnego świata. I tak też jeden przypadkowy żart może stać się początkiem

nowej, globalnej religii posiadającej swoich wyznawców w niemalże każdym zakątku globu. Z drugiej zaś strony wirtualne społeczeństwo sieci stanowi wyzwanie dla socjologii, ponieważ przez swój dynamizm środowisko to jest wysoce heterogeniczne i niestałe w swojej formie. Pewnym natomiast jest fakt jego doniosłości i ważności dla współczesnej jednostki, dla której Internet stanowi już nie tylko ekwiwalent rzeczywistości, ale staje się jej integralną częścią. Platformę tę tworzy paradygmat społeczeństwa konsumpcyjnego. W społeczeństwie konsumpcyjnym istnieje szeroka oferta dóbr konsumpcyjnych. Wśród tych dóbr istnieją także dobra służące jedynie zaspokajaniu potrzeby przyjemności, dobra spełniające życzenia a nie rzeczywiste potrzeby, np. przemysł rozrywkowy kultury masowej, usługi upiększające ciało ludzkie, produkty praktycznie nieprzydatne, a lansowane modą, itp. Obok tego tworzone są różnorodne systemy komunikowania społecznego, które dają produktom znaczenie symboliczne. W ten sposób konsument nie dostrzega produktu jako takiego, lecz obraz produktu, jego użytkowość i symboliczne znaczenie. Płaszczyzna przedmiotu konsumpcji jest konstruowana jako sfera gustu, mody i stylów życia. Dobra konsumpcyjne nie tylko noszą symboliczne znaczenia, ale też są środkiem symbolicznej komunikacji pomiędzy ludźmi. Produkty nabierają znaczenia społecznego. Dzięki temu dobra konsumpcyjne stają się środkiem indywidualizacji stylu życia i okazywania go na zewnątrz. Następuje wyodrębnienie czasu wolnego i konsumpcji jako samodzielnych jednostek w życiu konsumentów. Sfery te dominują nad sferą produkcji i usług. W ten sposób czas wolny i sposób konsumowania staje się sceną kreatywności i doskonalenia, indywidualizacji i doświadczeń. Czas wolny jest przeznaczany w dominującej liczbie przypadków na konsumpcję. Dochodzi do rozwoju pojęcia „konsument”. Obecnie ta definicja ma wiele znaczeń. Konsument może oznaczać specyficzny obszar działań, np. ochronę konsumentów przed nieuczciwością sprzedawcy itp. W tym kontekście ważne jest rozumienie konsumenta jako roli społecznej, poprzez którą jednostka demonstruje podmiotowość społeczną. Zmiany systemów wartości poprzez zmianę wartości centralnych w kulturze społeczeństwa konsumpcyjnego polegają na tym, że centralne miejsce wśród wartości kulturowych zajmuje konsumpcja, a właściwie hedonizm kosztem wartości tradycyjnych: własności, finansowej stabilności, kariery zawodowej, rodziny. Konsumpcja staje się sposobem i sensem życia.

To wszystko ma także wpływ na życie Kościoła, religie i religijność współczesnego człowieka. W drugiej części niniejszej pracy podkreślono, iż lata siedemdziesiąte, osiemdziesiąte oraz dziewięćdziesiąte XX w. potwierdziły



szybki upadek tezy sekularyzacyjnej oraz ideologii z niej czerpiących. Co prawda niegdyś to Kościoły pełniły funkcję instytucjonalizacji życia społecznego. Obecnie jednak funkcja ta ulega osłabieniu, a tradycja religijna (kościelna) traci swoją moc. Zwłaszcza młode pokolenie wykazuje znaczne zdystansowanie wobec religii i Kościoła. Przejawia się ono nie tylko w praktykach religijnych, ale również w sferze przekonań religijnych i moralnych. Coraz więcej wiernych ma sceptyczny stosunek do faktu, iż to Kościół decyduje o tym jak ma wyglądać ich życie religijne. Są oni zdania, że każdy człowiek powinien sam ustalać swój stosunek do Kościoła i ustalonych przez niego norm i wartości. Młodzi chrześcijanie nie zgadzają się w pełni ze wszystkimi postulatami głoszonymi przez Kościół. W sferze moralności seksualnej mają odmienne zdanie na temat np.: przedmałżeńskiego życia seksualnego, usprawiedliwiania aborcji różnymi sytuacjami życiowymi, tolerowania różnych form życia małżeńskiego i rodzinnego itp. W związku z tym coraz więcej ludzi opuszcza religijność kościelną i wstępuje do nowych ruchów religijnych. Mogą oni wybrać spośród wielu ofert religijnych te, które najbardziej spełniają ich potrzeby duchowe i emocjonalne. Rozważania zawarte w monografii próbują więc zweryfikować hipotezy wysuwane we współczesnej socjologii religii:

1. Nikt nie ma poważnych wątpliwości, że rzeczywiście miały miejsce procesy sekularyzacji. W tym miejscu należy zgodzić się z José Casanovą, który identyfikował trzy procesy przemian religijności: instytucjonalne zróżnicowanie, odczarowanie i prywatyzację, które mogą pokrywać się, ale nie muszą. Żaden z tych trzech procesów nie ma statusu uniwersalnego prawa historycznego.

2. Zróżnicowanie instytucjonalne nie prowadzi automatycznie do utraty znaczenia religii we współczesnych społeczeństwach. Taka konsekwencja nie jest ani logicznie konieczna, ani historycznie prawdziwa. Zróżnicowanie społeczne restrukturyzuje relacje między różnymi porządkami instytucjonalnymi. Ekonomia, polityka, kultura świecka, a także religia zyskują większą autonomię w stosunku do innych sfer. Prawdą jest, że rola religii w regulowaniu spraw gospodarczych, politycznych i kulturalnych zmniejsza się. Ale równie prawdą jest, że zmniejsza się także kontrola polityczna nad instytucjami religijnymi. Instytucje religijne mogą tworzyć własną sferę publiczną i uczestniczyć w publicznych dyskursach publicznych. Można nawet argumentować, że z powodu zróżnicowania społecznego religia zyskuje autonomię i legitymację do krytykowania tych innych sfer.

3. Sekularyzacja pod względem zróżnicowania instytucjonalnego miała oczywiście miejsce na Zachodzie, i nie tylko na Zachodzie, ale w różnych

formach i z nierównomierną konsekwencją. W Stanach Zjednoczonych dezintegracja religii, „ściana oddzielająca” państwo i religię, została zinstytucjonalizowana dość konsekwentnie, najpierw na szczeblu federalnym, później w różnych stanach. Jednak w wielu krajach europejskich religia nie była ściśle różnicowana, ale raczej znacjonalizowana. Nawet teraz kraje europejskie, takie jak Anglia, Dania i Norwegia, nadal znają ustanowione kościoły państwowe.

Rewitalizacja religijności odnosi się do wszystkich form życia religijnego, które kształtują się też poza Kościołami chrześcijańskimi. Obejmuje ona zatem wszystkie sekty jak i nowe ruchy religijne, które w żaden sposób nie są związane z Kościołem. Odnosimy ją bowiem do tych form życia religijnego, które tworzą się poza zinstytucjonalizowanymi religiami. Chodzi bowiem o tych ludzi, którzy uważają się za religijnych, ale odrzucają wszelkie przejawy zinstytucjonalizowanych religii. Wierzą oni w Boga, do którego dojdą dzięki swojej osobistej wierze, a nie poprzez społecznie zaakceptowane formy religijności.

Religijność pozakościelna jest procesem, który ulega ciągłym przemianom. Podąża ona za zmianami jakie dokonują się w ponowoczesnym świecie i uwzględnia je przy układaniu swoich programów religijnych, w wielu przypadkach ma charakter synkretyczny. Składa się ona z wielu elementów zaczerpniętych z różnych religii. W warunkach ponowoczesności jednostka staje się panem swojego losu, posiada ona prawo wolności wyboru, który przejawia się w wyborze pomiędzy różnymi ofertami. Każdy człowiek może wybrać sobie taki ruch religijny, który swoim programem będzie pasował do jego przekonań. „Religijność staje się fenomenem indywidualnego, dobrowolnego wyboru, co często oznacza wypieranie struktur religijno-kościelnych”. Dlatego też wzmaga się rozwój nowych ruchów religijnych, a zwłaszcza sekt. Zdobywają one poparcie, ponieważ proponują proste i pewne prawdy, a ponowoczesny człowiek poszukuje rzeczy pewnych.

Nowe ruchy religijne czerpią wiele elementów z chrześcijaństwa, islamu, a także wierzeń lokalnych. Pomimo synkretycznego charakteru nadają one tym zapożyczonym elementom nowy sens doktrynalny, społeczny i kulturowy. Powstawanie nowych ruchów religijnych jest zjawiskiem masowym, które dokonuje się bez wątplenia na wszystkich kontynentach świata. Uświadamia nam ono jak wiele jest dróg, na których człowiek poszukuje kontaktu z Bogiem. Wydaje się, iż w tej sytuacji wysiłek ewangelizacyjny, podejmowany także przez Kościół katolicki, może mieć znaczenie nie tylko lokalne i nie tylko religijne.



## BIBLIOGRAFIA

- Adamska M., *Bankructwa gospodarstw domowych. Perspektywa ekonomiczna i społeczna*, Warszawa 2008.
- Adamski F., *Siła, zakres i skutki oddziaływania masowego przekazu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 25(1978), z. 6, s. 85–103.
- Adamski F., *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1978, s. 365–373.
- Aldridge A., *Konsumpcja*, Warszawa 2006.
- Altermatt U., *Katolicyzm a nowoczesny świat*, Kraków 1995.
- Antonides G., Raaij W.F. van, *Zachowania konsumenta*, Warszawa 2003.
- Arcimowicz K., *Obraz mężczyzny w reklamie telewizyjnej*, [http://www.iphils.uj.edu.pl/estetyka\\_reklamy/pdf/30\\_Arcimowicz.pdf](http://www.iphils.uj.edu.pl/estetyka_reklamy/pdf/30_Arcimowicz.pdf) [20.03.2016], s. 325–338.
- Arcimowicz K., *Obraz ojca w polskich mediach*, <http://www.pismo.niebieskalinia.pl/index.php?id=204> [20.03.2017].
- Ardenne A. Van, *From exclusive to inclusive development*, w: *Globalisation, poverty and conflict*, red. M. Spoor, New York 2004, s. 1–5.
- Aronson E., Wilson T.D., Akert R.M., *Psychologia społeczna, serce i umysł*, Poznań 1998.
- Bajka Z., *Kapitał zagraniczny w polskich mediach*, w: *Pięciolecie transformacji mediów*, red. A. Słomkowska, Warszawa 1995, s. 87–103.
- Bańka J., *Eurocentyzm, czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów*, Katowice 2002.
- Barber B., *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, Warszawa 2009.

- Barker E., *Nowe ruchy religijne*, Kraków 2001.
- Barthel D., *Putting on Appearances. Gender and advertising*, Philadelphia 1988.
- Bauman Z., *Globalizacja*, Warszawa 2006.
- Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Konsumowanie życia*, Kraków 2009.
- Bauman Z., *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesności. Nowoczesna wieloznaczność*, Warszawa 1995.
- Bąk T., *Kobieta w wybranych subkulturach młodzieżowych*, w: *Kobieta. Etyka. Ekonomia*, red. E. Ozorowski, R.C. Horodeński, Białystok 2009, s. 301–314.
- Bąk T., *Mládež v kontexte novej nábožensko-morálnej skutočnosti*, w: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernity*, red. K. Kardis, M. Kardis, Prešov 2010, s. 157–162.
- Bąk T., *Młodzież a subkultury w realiach polskiego społeczeństwa*, w: *Kultura polska. Kierunki i dynamika zmian*, red. T. Bąk, W. Majkowski, Warszawa 2009, s. 71–84.
- Bąk T., *Subkultura psychobilly*, „Zeszyty Naukowe Instytutu Socjologii”, 2008, z. 1, s. 9–32.
- Bąk T., *Typologia współczesnych subkultur młodzieżowych*, w: *Spółczesność polskie w procesie zmian*, Warszawa 2008, s. 108–118.
- Beck U., *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2002.
- Benedykt XVI, *Konferencja prasowa w samolocie lecącym do Australii*, 13 VII 2008, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/sdm2008\\_konf\\_12072008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/sdm2008_konf_12072008.html) [22.10.2020].
- Berger P., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005.
- Beźnic Sz., *Przegląd nowych ruchów religijnych w Polsce*, w: E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 2001, s. 251–354.
- Biernat T., Sobierajski P., *Młodzież wobec małżeństwa i rodziny. Raport z badań*, Toruń 2007.
- Blumer H., *Implikacje socjologiczne myśli George’a Herberta Meada*, w: *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, Warszawa 1975, s. 70–84.

- Borkowski J., *Podstawy psychologii społecznej*, Warszawa 2003.
- Borowik I., *Religijne oblicze Europy i jego socjologiczne interpretacje*, „Przegląd Polonijny”, 30(2004), nr 4(114), s. 143–158.
- Brach-Czaina J., *Ciało współczesne*, „Res Publica Nowa”, 2000, nr 11, s. 3–10.
- Brezinka W., *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, Kraków 2005.
- Bywalec C., *Konsumpcja a rozwój gospodarczy i społeczny*, Warszawa 2010.
- Bywalec C., *Konsumpcja w teorii i praktyce gospodarowania*, Warszawa 2007.
- Bywalec C., Rudnicki L., *Konsumpcja*, Warszawa 2002.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.
- Castells M., *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, Poznań 2003.
- Ciupak E., *Katolicyzm ludowy w Polsce*, Warszawa 1973.
- Czarnowski S., *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, Warszawa 1956.
- Czyżewski M., *Socjolog i życie potoczne. Studium z etnometodologii i współczesnej socjologii interakcji*, Łódź 1984.
- Dirks B.N., *Culture, Power, History. A reader in Contemporary Social Theory*, Princeton 1994.
- Doktór T., *Innowacje religijne: ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne*, Olsztyn 2002.
- Doktór T., *Postawy wobec nowych ruchów religijnych*, w: *Nowe ruchy religijne – wybrane problemy*, red. Z. Stachowski, Warszawa – Tyczyn 2000, s. 111–118.
- Domański H., *Struktura społeczna*, Warszawa 2004.
- Douglas M., *Risk and Blame*, Londyn 1992.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.
- Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, „Komunikat z badań CBOS”, wrzesień 2009 (oprac. R. Boguszewski).
- Dziedzic K., *Wizerunek kobiety i mężczyzny w reklamie telewizyjnej w Polsce i Wielkiej Brytanii*, w: *Portrety kobiet i mężczyzn w środkach masowego przekazu*, red. R. Siemieńska, Warszawa 1997, s. 89–94.
- Dziewiecki M., *Kryzys komunikacji wychowawczej w ponowoczesności*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/ID/komunikacja\\_postmodern.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/ID/komunikacja_postmodern.html) [17.04.2012].

- Eagleton T., *Kultura i barbarzyństwo. Czy powrót religii pomoże się bronić przed terrorystami?*, „Dziennik”, 2009, nr 108, s. 13–14.
- Eliade M., *Mity sny i misteria*, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, Warszawa 2008.
- Encyklopedia socjologii*, Warszawa 2000.
- Etcoff N., *Przetrywają najpiękniejsi*, Warszawa 2000.
- Frątczak-Rudnicka B., *Kobiety w reklamie – kobiety o reklamie*, w: *Portrety kobiet i mężczyzn w środkach masowego przekazu*, red. R. Siemieńska, Warszawa 1997, s. 96–101.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2007.
- Gajos L., *Kultura religijna w tradycyjnej społeczności wiejskiej. Studium socjologiczne wybranych materiałów biograficznych*, Rzeszów 2003.
- Gałaszka M., *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, Łódź – Warszawa 2002.
- Gasset J.O. y, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przekł. P. Niklewicz, Warszawa 1982.
- Gasset J.O. y, *Bunt mas*, Warszawa 2008.
- Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2001.
- Giddens A., *Socjologia*, Warszawa 2004.
- Globalizacja i regionalizacja w gospodarce światowej*, red. R. Orłowska, K. Żołądkiewicz, Warszawa 2012.
- Goban-Klas T., Sienkiewicz P., *Spółczesność informacyjna: Szanse, zagrożenia, wyzwania*, Kraków 1999.
- Godzic W., *Płeć, władza i kłopotliwe przyjemności: przypadek opery mydlanej*, w: *Telewizja jako kultura*, red. W. Godzic, Kraków 1999, s. 127–139.
- Gromkowska A., *Kobiecość w kulturze globalnej. Rekonstrukcje i reprezentacje*, Poznań 2002.
- Gruda A., *Interakcja społeczna*, w: *Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny*, red. A. Mikusińska, Warszawa 2008, s. 76.

- Gruda A., *Teoria wymiany społecznej*, w: *Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny*, red. A. Mikusińska, Warszawa 2008, s. 223.
- Guéhenno J.M., *Przyszłość wolności*, tłum. B. Janicka, Kraków 2001.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 2002.
- Haman J., *Dylemat więźnia*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. M. Tabin, Warszawa 2005, s. 65.
- Herer M., *Michela Foucaulta wizja współczesności. Wiedza, władza i gry prawdy*, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f007herer.pdf> [14.04.2017].
- Hervieu-Leger D., *Religia jako pamięć*, Kraków 1999.
- Izdebska J., *Media elektroniczne we współczesnej rodzinie. Wartości, zagrożenia, potrzeba rodzinnej edukacji medialnej*, w: *Rodzina w kontekście współczesnych problemów wychowania*, red. B. Suchacka, Kraków 2008, s. 301–310.
- Jabłońska-Deptuła E., *Współczesne zagrożenia rodziny. Czynniki destabilizujące rodzinę*, w: *Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych*, oprac. A. Podsiad, A. Szafrąńska, Warszawa 1986, s. 299–328.
- Jakubowska H., *Od-medialne wizerunki ciała. Socjologia ciała*, Poznań 2009.
- Jałowicki B., Szczepański M., *Syndrom spóźnionego przybysza. Polska wobec wyzwań społeczeństwa informacyjnego*, w: *Spółczesność informatyczne. Szansa czy zagrożenie*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2003, s. 117–130.
- Jan Paweł II, *List do Rodzin*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/gratissimam.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html) [30.04.2012].
- Janocha W., *Wpływ religijności na doświadczenie sensu życia u osób niepełnosprawnych*, w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Warszawa – Tyczyn 2005, s. 77–88.
- Januszko W., *Czy podążanie współczesnych społeczeństw w stronę struktur sieciowych stwarza szanse czy zagrożenia?*, w: *Od informacji naukowej do technologii społeczeństwa informacyjnego*, red. B. Sosińska-Kalata, M. Przastek-Samokowa, Warszawa 2005, s. 107–113.
- Jasińska-Kania A., *Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i w Europie*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/wiezi\\_moralne\\_01.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/wiezi_moralne_01.html) [20.04.2017].



- Juszczak S., *Człowiek w świecie elektronicznych mediów – szanse i zagrożenia*, Katowice 2000.
- Kaczmarek S., *Badania marketingowe. Metody i techniki*, Warszawa 1995.
- Kapciak A., *Interpretacja, socjologia interpretatywna*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. M. Tabin, Warszawa 2005, s. 131–133.
- Kapusta A., *Filozofia ekstremalna*, <http://andkapusta.files.wordpress.com/2010/04/a-kapusta-filozofia-ekstremalna-sklad20021.pdf> [14.04.2017].
- Kluszczyński R., *Spółczesność informacyjna. Cyberkultura. Sztuka multimedialności*, Kraków 2002.
- Knoblauch H., *Niewidzialna religia Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność* [wstęp], w: T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii w współczesnym społeczeństwie*, Kraków 2011, s. 7–41.
- Kobłowska J., *Środki masowego oddziaływania*, Warszawa 1972.
- Konieczna J., *Teoria gier*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. M. Tabin, Warszawa 2005, s. 386.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U 1997, nr 78, poz. 483.
- Konsument i jego zachowania na rynku europejskim*, red. E. Kiezel, Warszawa 2010.
- Korporowicz L., *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*, Warszawa 1996.
- Kosiński S., *Socjologia ogólna. Zagadnienia podstawowe*, Warszawa – Łódź 1989.
- Kossowski P., *Dziecko i reklama telewizyjna*, Warszawa 1999.
- Kowalczyk S., *Naród, państwo, Europa*, Radom 2003.
- Kowinski W.S., *The Mall of America: An Inside Look at the Great Consumer Paradise*, New York 1985.
- Koziróg B., *Nowe ruchy religijne w życiu społecznym*, w: *Nowe ruchy religijne – wybrane problemy*, red. Z. Stachowski, Warszawa – Tyczyn 2000, s. 37–39.
- Kozłowska A., *Reklama. Socjotechnika oddziaływania*, Warszawa 2000.
- Kozyr-Kowalski S., *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Warszawa 2004.
- Królikowski J., *Dictum Acerbum – dzisiejsi wrogowie sacrum*, <http://www.tarnowskieinfo.pl/news/2650,ks-janusz-krolikowski-dictum-acerbum-dzisiejsi-wrogowie-sacrum.html> [21.03.2013].

- Kutyło Ł., *Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją*, Łódź 2012.
- Lambert Y., *Religion in Modernity as a New Axial Age Secularization of New Religious Forms*, s. 321–323, <http://socrel.oxfordjournals.org/content/60/3/303.full.pdf> [21.03.2013].
- Lavoie D., *Odkrywanie i postrzeganie szansy gospodarczej: kultura a Kirznerowski model przedsiębiorczości*, w: *Kultura przedsiębiorczości*, red. B. Berger, Warszawa 1994, s. 43–58.
- Ledure Y., *Nowy status religijności*, w: *Encyklopedia świata religii*, red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, Warszawa 2002, s. 23–69.
- Lepa A., *Pedagogika mass mediów*, Łódź 1998.
- Liberska B., *Współczesne procesy globalizacji gospodarki światowej*, w: *Globalizacja. Mechanizmy i wyzwania*, Warszawa 2002, s. 22–23.
- Libiszowska-Żółtkowska M., Mariański J., *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin 2001.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Postawy inteligencji wobec religii – dziesięć lat później*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*, red. J. Baniak, Poznań 2001, s. 227–236.
- Lis S., *Pojęcie konsumpcji w socjologii i ekonomii*, w: *Spółczesność konsumpcyjna. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, red. D. Markowski, P. Setlak, Tarnobrzeg 2008, s. 27–34.
- Lorek E., *Nowe kierunki badań w zrównoważonym rozwoju. Teraźniejszość i przyszłość*, w: *Ekonomia i Finanse. Współczesne wyzwania i kierunki rozwoju. 4 Forum Naukowe*, Katowice 2010, s. 171–203.
- Lubaś W., *Polskie gadanie. Podstawowe cechy i funkcje potocznej odmiany polszczyzny*, Opole 2003.
- Lubecka A., *Jak reklama tworzy i odzwierciedla kulturę?*, w: *Ze świata reklamy*, red. A. Pitrus, A.S. Barczak, Kraków 1999.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia. Problem religii w współczesnym społeczeństwie*, Kraków 2011.
- Łaciak B., *Obyczaje dotyczące ciała w Polsce okresu transformacji*, w: *Praktyki cielesne*, red. J.M. Kurczewski, Warszawa 2006, s. 69–111.

- Łaskawiec J., *Granice konsumpcjonizmu, czyli ile pączków jest w stanie zjeść konsument?*, „Newsweek”, 2009, nr 12.
- Łęski Z., Wieczorek Z., *Społeczeństwo wirtualne – czy mamy jakiś wybór?*, Elbląg 2005.
- Macdonald D., *Kultura masowa*, przekł. Cz. Miłosz, Paryż 1959.
- Maitre J., *Religia i przemiany społeczne*, w: *Socjologia religii*, Kraków 1962.
- Maj B., *Komunikacja wirtualna a rzeczywiste kontakty interpersonalne*, w: *Wybrane aspekty komunikacji społecznej*, red. M. Wawrzak-Chodaczek, Toruń 2007, s. 34–41.
- Manikowski M., *Kryzys religijności: fakty i zagrożenia. Uwagi filozofa religii*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 321–338.
- Mariański J., *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983.
- Mariański J., *Niewidzialna religia w badaniach socjologicznych*, „Studia Płockie”, 37(2009), s. 191–209.
- Mariański J., *Pluralizm religijny w nowoczesnym społeczeństwie*, w: *Sekty jako wyzwanie społeczne i religijne*, red. W. Nowak, S. Ropiak, Olsztyn 2005, s. 48–64.
- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.
- Mariański J., *Religijność europejska między sekularyzacją a desekularyzacją*, w: *Koniec sekularyzacji w Europie?*, red. P. Kapłon, A. Rokicka, M. Warat, Kraków 2007, s. 23–38.
- Mariański J., *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004.
- Mariański J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Kraków 2006.
- Mariański J., *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1990.
- Mayor F., *Przyszłość świata*, Warszawa 2001.
- Mazur A., *Możliwości rozwoju turystyki za pomocą Internetu*, „Turystyka i Zdrowie”, 2009, z. 1, s. 71–78.
- Mazur A., *Obraz sytuacji ekonomicznej Afganistanu a walka o zachowanie dziedzictwa kulturowego i rozwoju turystyki*, „Turystyka i Zdrowie”, 2009, z. 2, s. 9–29.

- Mazur A., *Przestępstwa w turystyce i rekreacji*, „Turystyka i Zdrowie”, 2010, z. 3, s. 11–12.
- Mazur A., *Turystyka religijno-pielgrzymkowa. Pielgrzymowanie w dziejach człowieka*, „Zeszyty Dydaktyczno-Naukowe WSHGiT”, 2007, z. 2, s. 79–80.
- Melosik Z., *Globalny nastolatek: (re)konstrukcje tożsamości w ponowoczesnym świecie*, „Horyzonty Wychowania”, 2(2003), nr 3, s. 135–149.
- Michałowski R., *Chryścianizacja monarchii piastowskiej w X–XI w.*, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 11–50.
- Mikułowski-Pomorski J., *Niepokój a potrzeba ładu: współczesna polska transformacja wobec zmiany świadomości*, w: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Warszawa – Kraków 1999, s. 203–233.
- Mróz B., *Consumo ergo sum? Rola konsumpcjonizmu we współczesnych społeczeństwach*, w: *Oblicza konsumpcjonizmu*, red. B. Mróz, Warszawa 2009, s. 13–23.
- Muszyński J., *Spółeczeństwo informacyjne. Szkice politologiczne*, Toruń 2006.
- Nasr S.H., *Dialog religii i cywilizacji*, „Res Publica Nowa”, 2003, nr 3, s. 56–62.
- Nicola G.P. Di, A. Danese, *Dyskretny Przyjaciel. Duch Święty umacnia i ożywia miłość małżeńską*, Kraków 2003.
- Nowak J.S., *Spółeczeństwo informacyjne – geneza i definicje*, w: G. Bliźniuk, J.S. Nowak, *Spółeczeństwo informacyjne 2005*, Katowice 2005, s. 25–48.
- Obuchowski K., *Człowiek intencjonalny*, Warszawa 1993.
- Olechnicki K., Załęcki P., *Słownik socjologiczny*, Toruń 2001.
- Osewska E., *Religious Education as Accompanying: from Superficiality to Spirituality to Personal Acquaintance with God Incarnate*, „The Person and the Challenges”, 6(2016), nr 2, s. 21–34.
- Osewska E., *Rodzina i szkoła w Polsce wobec współczesnych wyzwań wychowawczych*, Kraków 2020.
- Piasecki R., *Procesy globalizacji a interesy państw narodowych. Konsekwencje dla Polski*, w: *Polska w obliczu globalizacji. Materiały z seminarium popularno-naukowego zorganizowanego w Łodzi 9 marca 2002 roku*, red. L. Kercher, Łódź 2002, s. 10–23.

- Pilecka A., *Stereotyp kobiety w reklamie*, <http://artelis.pl/artykuly/36852/stereotyp-kobiety-w-reklamie> [18.03.2016].
- Podgórski M., *Wirtualne społeczności i ich mieszkańcy. Próba e-tnografii*, w: *Wielka sieć*, red. J. Kurczewski, Warszawa 2006, s. 76–209.
- Potocki A., *Religijność ludowa – wielość wymiarów*, w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Warszawa – Tyczyn 2005, s. 161–180.
- Przybył E., *Problem definicji sacrum, czyli o bezradności religioznawcy*, w: *Europejczyk wobec sacrum wczoraj i dziś*, red. J.C. Kałużny, Kraków 2005, s. 9–18.
- Pytlak M., *Rozpoznać sektę: kryminologia sekt*, Lublin 2002.
- Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce*, Warszawa 2000.
- Ritzer G., *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawa 2009.
- Ritzer G., *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 2005.
- Scholte J., *Globalizacja. Krytyczne wprowadzenie*, Sosnowiec 2006.
- Siemieńska R., *Środki masowego przekazu jako twórcy obrazu świata*, w: *Portrety kobiet i mężczyzn w środkach masowego przekazu*, red. R. Siemieńska, Warszawa 1997, s. 9–26.
- Simmel G., *Socjologia*, Warszawa 1975.
- Solarska M., *Historia zrewoltowana*, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/fe0020Solarska.pdf> [14.04.2017].
- Społeczne postawy wobec wyznawców różnych religii*, „Komunikat z badań CBOS”, październik 2012 (oprac. B. Rogulska), s. 12.
- Springer S., *Przyczyny powstawania nowych ruchów religijnych w współczesnej Europie*, w: *Nowe ruchy religijne wybrane problemy*, red. Z. Stachowski, Warszawa – Tyczyn 2000, s. 37–45.
- Stachowicz E., *Sacrum w reklamie czy reklama w sacrum?*, w: *Europa wspólnych wartości*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 2005.
- Stachówna G., *Seriale-opowieści telewizyjne*, w: *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, red. D. Czaja, Kraków 1994, s. 73–89.
- Stawiński J., *Świat życia, świat przeżywany*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. M. Tabin, Warszawa 2005, s. 212.
- Stiglitz J.E., *Globalizacja*, tłum. H. Simbierowicz, Warszawa 2007.

- Stolarczyk I., *Dylematy globalizacji*, Tarnów 2003.
- Sutton C., *Psychologia dla pracowników socjalnych*, Gdańsk 2004.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981.
- Szczepański J., *Konsumpcja a rozwój człowieka. Wstęp do antropologicznej teorii konsumpcji*, Warszawa 1981.
- Szlendak T., *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wrocław 2004.
- Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2007.
- Ślipko T., *Ideologiczne podstawy globalizacji*, „Horyzonty Wychowania”, 2(2003), nr 3, s. 117–133.
- Tabin M., *Teoria krytyczna*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. M. Tabin, Warszawa 2005, s. 389–390.
- Tarkowska E., *Émile Durkheim*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, red. W. Kwaśniewicz, Warszawa 1998, s. 144–152.
- The Social Impast of New Religion Movements*, red. B.R Wilson, New York 1981.
- Tomka M., *Główne tendencje przemian religijnych w Europie – a szczególnie w Europie Środkowo-Wschodniej*, w: *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*, red. J. Mariański, S.H. Zaręba, Ząbki 2002, s. 9–16.
- Turner J., *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 2004.
- Ugrinowicz D.M., *Wstęp do religioznawstwa teoretycznego*, Warszawa 1977.
- Verntee J., *Sekty*, Warszawa 2000.
- Wach J., *Socjologia religii*, Warszawa 1961.
- Wasilewska M., *Wzory kobiet w reklamie telewizyjnej w Polsce*, w: *Portrety kobiet i mężczyzn w środkach masowego przekazu*, red. R. Siemieńska, Warszawa 1997, s. 69–93.
- Wąsala P., *O amerykańskiej polskiej telewizji publicznej*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1996, nr 2, s. 85–95.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002.
- Weber M., *Socjologia religii. Typy religijnych stosunków wspólnotowych. Gospodarka i społeczeństwo*, Warszawa 2002.

- Wilk M., *Wpływ mediów na postawy ojcowskie*, „Wychowawca”, 2000, nr 2, s. 20–21.
- Wójtowicz A., *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Tyczyn 2004.
- Wyźlic M., *Communio małżeńskie wobec ekspansji seriali telewizyjnych*, w: *Sens i wartość sakramentu małżeństwa*, red. A. Czaja, M. Wyźlic, Lublin 2008, s. 169–184.
- Zalega T., *Konsumpcja – podstawy teoretyczne*, Warszawa 2007.
- Zawadzka A., *Norma, norma społeczna, normatywny*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. M. Tabin, Warszawa 2005, s. 212.
- Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, „Komunikat z badań CBOS”, kwiecień 2012 (oprac. R. Boguszewski).
- Znaczenie religii w życiu Polaków*, „Komunikat z badań CBOS”, maj 2006 (oprac. R. Boguszewski).
- Znaniński F., *Elementy rzeczywistości praktycznej*, w: F. Znaniński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1987, s. 77–112.
- Zorska A., *Korporacje transnarodowe. Przemiany, oddziaływania, wyzwania*, Warszawa 2007.
- Zulehner P., *Religia jako megatrend*, „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogicznoreligijny”, 2(2003), nr 1, s. 21–35.
- Zwołański A., *Anatomia sekty*, Radom 2004.
- Zwołański A., *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków 2009.

### Strony internetowe

- <http://bahai.org.pl/nauki-spoeczne> [1.05.2013].
- <http://inventors.about.com/library/weekly/aa091598.htm> [7.05.2013].
- <http://iskk.pl/news/177-konferencja-religijno-polakow-1991-2011.html> [25.04.2013].
- <http://pl.wikipedia.org/wiki/Habermas> [22.12.2012].
- <http://rheingold.com/vc/book/2.html> [7.05.2017].
- <http://sjp.pwn.pl/haslo.php?id=2577847> [19.01.2013].

- 
- <http://sjp.pwn.pl/slownik/2520370/sie%C4%87> [7.05.2013].
- <http://www.banzaj.pl/Polacy-coraz-dluzej-spedzaja-czas-przed-telewizorem-7370.html> [17.04.2012].
- [http://www.ojceimatki.republika.pl/mono/sekty/sekty\\_dzieciboga.html](http://www.ojceimatki.republika.pl/mono/sekty/sekty_dzieciboga.html) [25.04.2013].
- <http://www.poltext.pl/doc/glowne-nurty-w-kulturze-xx-i-xxi-wieku.pdf> [17.04.2013].
- <http://www.profesor.pl/publikacja,13319,Artykuly,Wplyw-przekazu-medialnego-na-zachowanie-mlodziezy> [17.04.2012].
- [http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/nts\\_spolecz\\_inform\\_w\\_polsce\\_10-2012.pdf](http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/nts_spolecz_inform_w_polsce_10-2012.pdf) [7.05.2017].
- [http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/nts\\_spolecz\\_inform\\_w\\_polsce\\_2007-2011.pdf](http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/nts_spolecz_inform_w_polsce_2007-2011.pdf) [7.05.2017].
- <http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?storyCode=405956> [22.12.2012].
- <http://www.wprost.pl/ar/232036/Polacy-spedzaja-w-internecie-140-minut-dzienne/> [17.04.2012].
- <http://zygmuntbaumann.pl/index.php/roman-kubicki/test4/> [20.03.2013].
- <https://www.gov.pl/web/mswia/rejestr-kosciolow-i-innych-zwiazkow-wyznaniowych> [30.11.2020].







**Ks. dr hab. Waldemar Cisko**, prof. nadzwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, specjalista teologii fundamentalnej, od 2006 r. dyrektor polskiej sekcji Papieskiego Stowarzyszenia Pomoc Kościołowi w Potrzebie, od 2020 r. dyrektor Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW, pomysłodawca i inicjator Dnia Solidarności z Kościołem Prześladowanym, wielokrotnie nagradzany za pracę naukową, zaangażowanie w dialog międzyreligijny i działalność humanitarną na rzecz prześladowanych chrześcijan.



ISBN 978-83-8281-282-4



9 788382 812824

Doświadczenie religijne człowieka pozwala na stworzenie teorii, która jest myśleniem o Bogu i człowieku, *logosem theosu* i *logosem anthroposu*. Autor pozwala nam zagłębić się jeszcze bardziej w myśleniu o kulturze i komunikacji. Dlatego eksplanacja interakcji pomiędzy religiami i przemianami społeczno-medialnymi została dokonana tu dzięki dojrzałemu warsztatowi merytoryczno-metodologicznemu. Z wywodów Autora postrzegamy responsywność obu rzeczywistości, które eksplikują także dynamikę odpowiedzi nowych mediów na przemiany religijne w zglobalizowanym świecie. W sumie indywidualizacja religijna wyznacza nam dzisiaj nowe drogi w procesie zastępowania sekularyzacji desekularyzacją, a nowoczesności ponowoczesnością. Te nowe drogi trzeba badać retrospektywnie, ale i odważyć się na wyciągnięcie nowatorskich wniosków, by nauki teologiczne odnajdywały swój *modus operandi* w procej hermeneutyce, a nie w podążaniu o krok za późno.

*ks. prof. ucz. dr hab. Grzegorz Chojnacki, Uniwersytet Szczeciński*

Autor w rzetelny sposób prezentuje przyjęte we wstępie założenia, opierając je na solidnym materiale badawczym. Poszczególne jednostki tematyczne wzbogaca niezwykle trafnymi diagnozami. Lektura książki pozwala zauważyć, że chociaż podjęta problematyka jest szeroka, to jednak nie pozostaje ona daleka od kontekstu życia czytelnika, gdyż główne konstatacje odnoszą się do chrześcijaństwa, stanowiącego najbardziej charakterystyczną tkankę religijną polskiego społeczeństwa.

*ks. prof. ucz. dr hab. Mateusz Rafał Potoczny, Uniwersytet Opolski*