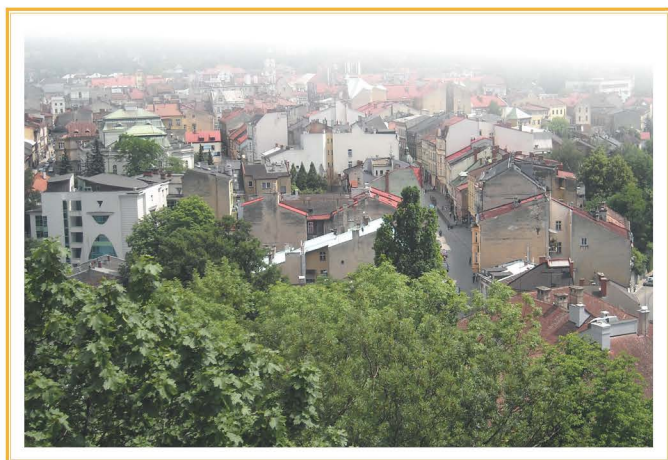


W kręgu myśli Profesora

JANA SZCZEPAŃSKIEGO

TOM V



W kręgu myśli Profesora

JANA SZCZEPAŃSKIEGO

TOM V

pod redakcją

Daniela Kadłubca, Ewy Ogrodzkiej-Mazur, Andrzeja Kasperka



Łódź 2019

W kręgu myśli Profesora Jana Szczepańskiego
TOM 5

Redakcja naukowa

prof. zw. dr hab. Daniel Kadłubiec

prof. dr hab. Ewa Ogrodzka-Mazur

dr hab. Andrzej Kasperek

Recenzent: prof. zw. dr hab. Wojciech Świątkiewicz

Redaktor inicjujący: Iwona Gos

Redakcja, korekta, rewizja: Bogusław Pielat

Skład komputerowy: Munda – Maciej Torz

Projekt okładki: Katarzyna Turkowska

Zdjęcie na okładce: Andrzej Kasperek

Na zdjęciu widok z Wieży Piastowskiej na cieszyńską starówkę, w tle Wielka Czantoria

© Copyright by Authors, Łódź 2019

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2019

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09269.19.0.K

Ark. wyd. 12,0; ark. druk. 11,5

ISBN 978-83-8142-591-9

e-ISBN 978-83-8142-592-6

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

Spis treści

WPROWADZENIE	5
Jerzy Bartmiński POLSKI ETOS NARODOWY: PAŃSKI, CHŁOPSKI, MIESZCZAŃSKI...?	8
Danuta Walczak-Duraj ETOS PRACY CZY KONTRIDEOLOGIA PRACY?	22
Janusz Mariański WARTOŚCI CODZIENNE I PODSTAWOWE W ŚWIADOMOŚCI MŁODZIEŻY MATURALNEJ W PUŁAWACH	42
Iza Desperak KOBIECY A KULTURA ŚLĄSKA CIESZYŃSKIEGO. NA PRZYKŁADZIE DORY KŁU- SZYŃSKIEJ	66
Maria Libiszowska-Żółtkowska JAN SZCZEPAŃSKI 1913–2004. WSPOMNIENIE POŚMIERTNE	76
Barbara Szczepańska RYTUAŁY POGRZEBOWE W PAMIĘCI MIESZKAŃCÓW OBSZARÓW WIEJSKICH DOLNEGO ŚLĄSKA	89
ZAPIS PANELU KULTURA REGIONALNA W ŻYCIU MŁODEGO POKOLENIA – BALAST PRZESZŁOŚCI CZY KAPITAŁ NA PRZYSZŁOŚĆ (spisała Marta Rosół)	105
ZAPIS PROMOCJI KSIĄŻKI KS. PROF. JANUSZA MARIAŃSKIEGO KONDYCJA RELIGIJNA I MORALNA MŁODZIEŻY SZKÓŁ ŚREDNICH W LATACH 1988–1998– 2005–2017 (RAPORT Z OGÓLNOPOLSKICH BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH) (spisał Andrzej Kasperek)	136
Malwina Rolka SPRAWOZDANIE Z PRZEBIEGU V EDYCJI WOLNEJ SZKOŁY NAUK FILOZOFICZ- NYCH I SPOŁECZNYCH IM. PROFESORA JANA SZCZEPAŃSKIEGO	175
AUTORZY TOMU	181

Wprowadzenie

Zakorzenie jest być może najważniejszą i najbardziej zapoznaną potrzebą duszy ludzkiej. Zarazem jest to potrzeba, którą trudno określić. Istota ludzka ma korzenie, jeżeli rzeczywiście, w sposób aktywny i naturalny uczestniczy w egzystencji wspólnoty przechowującej skarby przeszłości i obdarzonej poczuciem jutra¹.

Współcześnie można zauważyć istnienie dwóch z pozoru sprzecznych tendencji. Pierwsza z nich objawia się w powszechnym dążeniu do globalizacji życia społecznego, krzewieniu idei zjednoczonej Europy, uniformizacji kultury. Natomiast druga odzwierciedla odrodzenie regionalizmu, ożywienie lokalizmów, mniejszości narodowych i wyznaniowych. Dotychczasowe doświadczenia pokazują, że możliwe jest pogodzenie postawy regionalizmu i uniwersalizmu². Przykładem tego zjawiska może być również trajektoria życia Profesora Jana Szczepańskiego, w którą wpisana jest historia i kultura Śląska Cieszyńskiego.

Śląsk Cieszyński – dawne Księstwo Cieszyńskie – to teren pograniczny, a zatem miejsce wzajemnego przenikania się różnych języków, kultur i wyznań. Zmienność kolei losów tego regionu kształtowała jego specyfikę, jego odmienność i oryginalność. Pomimo tych różnic istniała jednak wśród mieszkańców tej ziemi, a zwłaszcza wśród elity rządzącej, świadomość przynależności do polskiej grupy etnicznej i związków z państwem polskim od czasów wczesnego średniowiecza. W wieku XIV Księstwo Cieszyńskie znalazło się pod panowaniem czeskim, uległy rozluźnieniu kontakty z Polską, jednakże zarazem pojawiła się na tym terenie świadomość regionalna, która wyrażała się

¹ S. Weil, *Myśli*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985, s. 144.

² B. Sopot-Zembok, H. Nocoń, *Edukacja regionalna w systemie wychowawczym szkoły podstawowej – idea „małej ojczyzny” a uświadamianie wartości etycznych (na przykładzie regionu pszczyńskiego)*, [w:] *Edukacja regionalna. Dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole. Materiały dla nauczycieli*, red. S. Bednarek, Wydawnictwo DTSK Silesia, Wrocław 1999, s. 47.

w poczuciu własnej, śląskiej odrębności. Mieszkańcy księstwa nie uczestniczyli w polskim życiu politycznym, nie przeżywali sukcesów i porażek państwa polskiego. Miejscowa ludność nie angażowała się także w życie polityczne monarchii habsburskiej, nie wykazywała świadomości czeskiej. Społeczność ta miała przede wszystkim poczucie odrębności językowej – mieszkańcy księstwa posługiwali się językiem, który sami określali jako śląsko-polski.

Budzenie się świadomości narodowej na Śląsku Cieszyńskim przypada na wiek XIX, dzięki m.in. działalności wielu organizacji narodowych, religijnych, społecznych, a także osobistemu zaangażowaniu licznej grupy działaczy. Obok poczucia przynależności do danej zbiorowości społecznej, religijnej i językowej, pojawiła się wśród mieszkańców Śląska Cieszyńskiego świadomość przynależności do polskiej grupy narodowej, więzi z Macierzą, co zostało szczególnie zmanifestowane w roku 1918. Na wiecu – w którym wzięło udział 50 tysięcy uczestników przybyłych z całego Śląska – proklamowano Radę Narodową Księstwa Cieszyńskiego jako jedyną reprezentację polskiej ludności na Śląsku Cieszyńskim, którą Tymczasowy Rząd Republiki Polskiej 25 listopada 1918 r. upoważnił do wykonywania wszelkich funkcji Rządu Krajowego na obszarze Śląska Cieszyńskiego³. Niestety, już w roku 1920, w momencie rozpadu monarchii austro-węgierskiej, Rada Ambasadorów w Spa zadecydowała o podziale Śląska Cieszyńskiego między Polskę a Czechosłowację. Polsce przyznano 43,8% tego obszaru, na którym pozostało 139 600 mieszkańców, w tym 61,1% Polaków, 31,3% Niemców oraz 1,4% Czechów. Po stronie czeskiej zamieszkało 295 200 osób, w tym 48,6% Polaków, 39,9% Czechów, 11,3% Niemców. Teren ten nazwano Zaolziem⁴.

Lata te przypadają na dzieciństwo, a kolejne na wczesną młodość Jana Szczepańskiego, kształtowaną naturalną symbiozą z małą ojczyzną – Ziemią Cieszyńską i Ustroniem, w którym urodził się w roku 1913. To tu zawsze również wracał, „aby w górach ratować siłę życia, [...] ilekroć potrzebował spokoju, bezpieczeństwa, siły do myślenia i ocalenia człowieczeństwa”⁵. Jako uczeń cieszyńskiego gimnazjum matematyczno-przyrodniczego im. Antoniego Osuchowskiego w latach 1926–1932, pobierał naukę języka ojczyste-

³ A. Pilch, *Główne problemy polityczne i społeczne Śląska Cieszyńskiego w latach 1917–1918 (do powstania Rady Narodowej Księstwa Cieszyńskiego)*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historyczne” [Kraków] 1967, nr 20.

⁴ J. Kuś, *Szkice z dziejów kościelnych Śląska Cieszyńskiego*, PTT, Kraków 1983, s. 43. Por. także opracowania: E. Buława, *Konflikt polsko-czeski o Śląsk Cieszyński w latach 1918–1920 w najnowszej literaturze czeskiej*, „Zaranie Śląskie” 1960, nr 28; J. Chlebowczyk, *Nad Olzą – Śląsk Cieszyński w wiekach XVIII, XIX i XX*, „Śląsk”, Katowice 1971; *Kultura Zaolzia 1920–1990. Od regionalizmu do uniwersalizmu*, red. M. Pindór, UŚ – Filia w Cieszynie, Cieszyn 1992; *Dzieje Śląska Cieszyńskiego od zarania do czasów współczesnych*, t. 1–8, red. I. Panic, Starostwo Powiatowe, Cieszyn 2009–2015.

⁵ D. Kadłubiec, *Wprowadzenie. Jan Szczepański i Jego Dzienniki*, [w:] *Jan Szczepański. Dzienniki z lat 1935–1945*, red. D. Kadłubiec, Galeria „Na Gojach”, Ustroń 2009, s. 7.

go u samego Juliana Przybosa i to właśnie w słowie tkwi Jego związek z rodzinnymi stronami, z przyrodą, z ojcowizną, z Matką, w słowie widzi ocalenie, dlatego – jak pisze w *Dziennikach* – „trzeba znać języki i pisać słowa piękne”⁶.

To swoiste zakorzenie Szczepańskiego w kulturze i tradycji Śląska Cieszyńskiego znalazło odzwierciedlenie w prezentowanym V tomie prac, będącym pokłosiem piątej edycji Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych zorganizowanej w Ustroniu, Cieszynie i Czeskim Cieszynie. Autorzy poszczególnych tekstów nawiązują do najważniejszych wartości: poczucia przynależności do określonej grupy, wpajania szacunku, przywiązania do tradycji własnego regionu, jego osiągnięć, kultury przodków, lokalnej gwary i ludzi, którzy go zamieszkują. Zwracają uwagę – w aktualnych kontekstach społecznych i kulturowych – na etos narodowy, etos pracy, cenione przez młodzież wartości w życiu codziennym i znaczenie kultury regionalnej w transmisji międzypokoleniowej. Podjęte rozważania stwarzają zarazem Czytelnikowi z jednej strony – możliwość poznania dziedzictwa kulturowego, tradycji regionalnej oraz wartości tkwiących w tym regionie, a z drugiej – szanse na otwarcie się na inne społeczności, na inne środowiska kulturowe i/lub inne regiony. Wszyscy Autorzy są zgodni co do tego, że życie oraz twórczość naukowa i literacka Profesora Jana Szczepańskiego potwierdzają słuszność tezy o „życiodajnym efekcie pogranicza”⁷.

* * *

W imieniu zespołu redakcyjnego pragnę wyrazić uznanie i podziękować wszystkim Osobom, które przyczyniły się do powstania publikacji.

Wydanie tego tomu stało się możliwe dzięki przychylności i pomocy władz akademickich Uniwersytetu Łódzkiego.

Ewa Ogrodzka-Mazur

⁶ Tamże, s. 9.

⁷ L. Witkowski, *Ambiwalencja tożsamości z pogranicza kulturowego*, [w:] *Edukacja a tożsamość etniczna*, red. M. M. Urlińska, UMK, Toruń 1995, s. 19.

Polski etos narodowy: pański, chłopski, mieszczański...?

Moje rozważania o etosie są efektem wymiany korespondencji z profesorem Danielem Kadłubcem – obaj jesteśmy folklorystami i mamy ulubionych wykonawców ludowych, ale też wspólną fascynację pracami prof. Jana Szczepańskiego. Zostałem zaszczycony zaproszeniem do udziału w Wolnej Szkole Nauk Filozoficznych i Społecznych im. Profesora Jana Szczepańskiego. Co mnie w pracach Jana Szczepańskiego ujęło najbardziej, za chwilę napiszę.

Na początek jednak wytłumaczę się z tytułu: *Polski etos narodowy: pański, chłopski, mieszczański...?* Temat etosu stał się ważny, pilnie potrzebny. Profesor Andrzej Tyszka ogłosił artykuł *W polskiej rzeczywistości potrzeba etosu*¹, a wcześniej *O potrzebie etosu obywatelskiego*². Łukasz Hajduk napisał z kolei artykuł *Etos chłopski dawniej i dziś*³, a Cecylia Leszczyńska *O etosie chłopskim i jego znaczeniu we współczesnej Polsce*⁴. Na XIII Kongresie Obywatelskim, który zapowiedziano na 20 października 2018 r., ma zostać zaprezentowana książka *Polskie etosy regionalne i ich znaczenie z perspektywy ogólnonarodowej*.

Ethos (pisany w formie przyswojonej – *etos* – znaczy w zapisie słownikowym tyle, co „obyczaje, normy, wartości, wzory postępowania, składające się na styl życia i charakter danej grupy ludzi, określające jej odrębność”⁵). Słowniki wymieniają szczegółowiej, o jakie etosy może chodzić: *etos demokratyczny, religijny; etos mieszczański, rycerski; etos inteligenta; etos nauki, pracy*.

¹ A. Tyszka, *W polskiej rzeczywistości potrzeba etosu*, „Rzeczpospolita”, 3.10.2018.

² Tenże, *O potrzebie etosu obywatelskiego*, Thinkleter KO, 20.06.2018.

³ Ł. Hajduk, *Etos chłopski dawniej i dziś*, https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/6158/hajduk_etos_chlopski_dawniej_i_dzis.pdf?sequence=1&isAllowed=y [dostęp: 13.06.2016].

⁴ C. Leszczyńska, *O etosie chłopskim i jego znaczeniu we współczesnej Polsce*, Thinkleter KO, 28.09.2018.

⁵ *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003. Preferowane jest socjologiczne rozumienie etosu; w ujęciu Wikipedii etos to: „realizowany i obowiązujący w grupie społecznej, społeczności czy kategorii społecznej zbiór idealnych wzorów kulturowych (idealów), jasno określonych. Dzięki zaangażowaniu w realizację tych wzorów zachowań uwidaczniają się wartości danej grupy oraz kształtuje się [i] odtwarza styl życia” [dostęp: 6.10.2018].

Chcę zastanowić się nad polskim etosem narodowym, a w szczególności nad rolą w jego ukształtowaniu dwóch kontrastowych formacji kulturowych: szlacheckiej i chłopskiej, zasygnalizować także istnienie etosu mieszczańskiego, rzemieślniczego.

Nie będę długo zatrzymywał się nad złożonym problemem tożsamości Polaków i różnych sposobach rozumienia polskiego etosu narodowego. Na ile aktualne – w skali ogólnonarodowej – są hasła „Bóg, honor, ojczyzna”, „Wolność i niepodległość”? Auto-stereotyp Polaka jako patrioty – dzielnego i gościnnego (A. Kłosowska)? Wiele rzekomo kanonicznych cech etosowych kurczy dziś swój zasięg do coraz węższych kręgów polskiego społeczeństwa.

W niedawno opublikowanym artykule ks. Józefa Zabielskiego pt. *Etos Polaków widziany oczyma Jana Pawła II* można było przeczytać, że „Etos Polaków charakteryzuje [...] wrażliwość na godność człowieka, jego wolność, sprawiedliwość i solidarność”⁶. Nad jednym z wymienionych elementów warto się zatrzymać i zastanowić się, czy solidarność można jeszcze uważać za wyróżnik polskiego etosu narodowego?

Czy istnieje jeszcze etos Solidarności (*Solidarności* pisanej przez duże „S”)? Wymowny kontekst użycia tej formuły znalazł się w tomie z roku 1997 w poznańskim *Praktycznym słowniku współczesnej polszczyzny* (pod red. Haliny Zgółkowej): „Ostatnio w środkach masowego przekazu coraz głośniejsze mówi się, że trzeba przywrócić etos »Solidarności«”.

„Solidarność” zapisano tu dużą literą, co oznacza, że chodzi o nazwę własną związku o nazwie „Solidarność”. W presupozycji tego stwierdzenia jest zawarta informacja, że etos „Solidarności” był, ale już go nie ma; że był wartością, która została utracona. Czy utracona bezpowrotnie?

Przypomnijmy: ideą przewodnią społeczno-politycznego ruchu „Solidarność” było z jednej strony „przeciwstawi[enie] się władzy komunistycznej”, a z drugiej – zgodnie z definicją w tymże słowniku poznańskim Haliny Zgółkowej – „odwoł[ywanie] się do tradycji chrześcijańskiej, tradycji niepodległościowych i idei sprawiedliwości społecznej”. Chrześcijaństwo, niepodległość, sprawiedliwość – trzy wektory „pierwszej „Solidarności” („Solidarności” z lat 1980–1981): religijny, narodowy i społeczny, nadały ruchowi potężną moralną siłę, dzięki czemu mógł zwycięsko zmierzyć się z opresyjnym systemem. Czy wartości te zostały bezpowrotnie utracone?

⁶ *Przemówienie powitalne*, [w:] „Bóg jest miłością”. VII pielgrzymka do ojczyzny, oprac. J. Górny, Witryna „Opoka”, Olsztyn 1999; cyt. za: <https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/03-2000-etos-pl.html> [dostęp: 6.10.2018].

Czy istnieje jeszcze etos instytucji – „Solidarności” przez duże „S”? Czy nie dokonało się rozejście etosów: tego wyznawanego dziś przez NSZZ „S” Piotra Dudę z etosem solidarności międzyludzkiej, pisanej przez małe „s”? Który z nich można aktualnie uważać za narodowy etos polski?

Pytanie pozostawiam otwarte (próbuję się z nim zmierzyć w artykule *Etos „Solidarności” – czy nieodwracalnie utracony?* wysłanym 2 października 2018 r. do *Thinklettera* „Kongresu Obywatelskiego” Jana Szomburga).

W dyskusji o polskim etosie i polskiej tożsamości narodowej – w tomiku *Polska i Polacy wobec wyzwań dojrzałości. Po XI Kongresie Obywatelskim* (Gdańsk 2017) – pojawił się ostatnio interesujący wątek, do którego chcę nawiązać, mianowicie wątek wewnętrznego dualizmu i zachwiania równowagi na rynku idei.

Zacytuję opinię Jana Szomburga, lidera Kongresu Obywatelskiego:

Dominująca w pierwszych 25 latach III Rzeczypospolitej narracja liberalno-demokratyczna i europejska była wytworem części inteligencji. Teraz zaczyna dominować narracja konserwatywno-narodowa, której nośnikiem jest inna część postszlacheckiej inteligencji. Wielkim nieobecnym na rynku narracyjnym są grupy o korzeniach postchłopskich stanowiące zdecydowaną większość społeczeństwa, również dzisiejszej klasy średniej. Synteza tożsamościowa, której potrzebujemy, to nie synteza między nurtem liberalno-demokratycznym a konserwatywno-narodowym, ale synteza z walnym udziałem trzeciego źródła, którego „produkcji narracyjnej” jeszcze dobrze nie znamy. Możemy się jedynie domyślać, że przyniósłby on dużo walorów (choćby praktyczności i zdrowego rozumu), którego nam bardzo brakuje⁷.

Charakteryzując polską „metatożsamość” narodową, socjolog kultury Izabella Bukraba-Rylska⁸ podkreśla obecny w niej dualizm, polegający na pęknięciu wizerunku polskości na część „pańską” i „chłopską”, i wyraża pogląd, że jest to podział „zasadniczy”. Podpiera swoją opinię słynną diagnozą psychiatry Antoniego Kępińskiego, który pisał:

⁷ J. Szomburg, *Wyzwanie dojrzałej tożsamości narodowej – co ona oznacza i jak ją stworzyć?*, [w:] *Polacy i Polska wobec wyzwań dojrzałości. Po XI Kongresie Obywatelskim*, „Wolność i Solidarność” 2017, nr 74, s. 12.

⁸ I. Bukraba-Rylska, *O „pańskiej” i „chłopskiej” metatożsamości Polaków, czyli o potrzebie terapii tożsamościowej*, [w:] *Terapia narodowa – w kierunku dojrzałości. Po XI Kongresie Obywatelskim*, „Wolność i Solidarność” 2017, nr 77, s. 47–52.

W społeczeństwie polskim przeważają typy historyczne i psychasteniczne. Polski typ historyczny jest to typ w zasadzie szlachecki – polskie „zastaw się, a postaw się”, polonez, Samosierra, szarża ułanów na czołgi, polskie sejmikowanie, polskie *liberum veto* i tzw. *polnische Wirtschaft*, przedziwna mieszanina cnót i wad. Polski psychastenik – to jakby typ polskiego kmiecia: cichy, spokojny, pracowity, nie wadzący nikomu, czasem pokazujący tylko swój steniczny kolec; wówczas poczciwy polski kmieć przeraża obrazem Jakuba Szeli.

Ten dziwny rozkład naszego społeczeństwa na ludzi, którzy gadają i na tych, którzy pracują, utrzymuje się przez wieki mimo zmian warunków życia, zmian ekonomicznych, ustrojowych itp. [...] Mimo że czasy bardzo się zmieniły, model szlachecki i kmiecy społeczeństwa się utrzymują. Może model ten zapewnia pewnego rodzaju równowagę społeczną: jedni pracują, a drudzy błyszczą i gadają?⁹

Podzielał tę opinię. Jako językoznawca (etnolingwista) widzę pęknięcie na linii tradycja szlachecka – tradycja chłopska już na gruncie semantyki słów *lud* i *naród*, służących grupowej samoidentyfikacji. Utrzymujące się do dziś w polszczyźnie ogólnej przeciwstawienie pojęć *ludu* i *narodu* wyrasta z tradycji szlachecko-ziemiańskiej, z rozumienia *narodu* jako obywatelskiej wspólnoty „szlachetnie urodzonych”, wspólnoty, z której byli wyłączeni chłopci, określane jako „pracowici”, *lud* właśnie. Staropolski *naród* był *narodem szlacheckim*. Chłopów do politycznej wspólnoty *narodu* proponowała włączyć dopiero *Konstytucja 3 maja* ogłaszając, że „lud rolniczy [...] najliczniejszą w narodzie stanowi ludność”. Ale cały wiek XIX i połowa XX były czasem walki o uznanie obywatelskości ludu, jego włączenia do narodu.

Polshczyzna ludowa inaczej pojmuje słowa *lud* i *naród*, nie przeciwstawia ich. W tekstach folkloru *lud* to zawsze po prostu ‘ludzie’ (trębacze *zapraszają lud na wesele*; *zjechało się sto ludu*; na świecie *nastaje chytry lud*). W podobnym znaczeniu funkcjonuje w gwarach *naród*: *W ogrodzie było pełno narodu*; *Lulajże mi lulaj, maleńki narodzie* – w kołysance.

We współczesnej polszczyźnie ogólnej zakres pojęcia *naród* został demokratycznie rozszerzony na wszystkie grupy społeczne, a słowo *lud* funkcjonuje w nowy sposób, w opozycjach *lud – władza* i *lud – elita*.

Można przyjąć, że nieobecność narracji chłopskiej w ogólnonarodowej polskiej narracji tożsamościowej jest pochodną szlacheckiego wykluczenia *ludu* z pojęcia *narodu*. Refleksem niechlubnej przeszłości poza brakiem chłopskiej narracji w dyskursie ogólnopolskim jest współczesna inteligencka demofobia („chłopowstręt”) – niechęć i wręcz pogarda dla wsi, chłopca i całej tradycji chłopskiej.

⁹ A. Kępiński, *Psychopatie*, PZWL, Kraków 1977, s. 77.

Korzeni wykluczenia i inteligenckiej demofobii szuka się w wielowiekowym niewolnictwie chłopów w I Rzeczypospolitej i ich podrzędnej pozycji w II RP. Za Daniellem Beauvois, przekonująco pokazywał to niedawno Wojciech Domosławski w artykule *Polski grzech pierworodny*¹⁰, nakreślając sytuację polskich chłopów po roku 1542, których można było sprzedawać, do sytuacji murzynów na plantacjach bawełny w Ameryce.

Domosławski pisze:

„Polski grzech pierworodny”, który dla 90% społeczeństwa w I Rzeczypospolitej stworzył warunki egzystencji na granicy upodlenia, zahamował na całe wieki formowanie się nowoczesnego narodu polskiego, bo naród to całość. Wytworzył się oligarchiczny system magnaterii i szlachty, degradujący państwowość Rzeczypospolitej Obojga Narodów¹¹.

Jednak opis chłopskiego zniewolenia społecznego i nędzy materialnej nie ukazuje całej prawdy o sytuacji chłopstwa. Jest rzeczą zdumiewającą, że mimo skrajnie trudnych warunków bytowych środowisko chłopskie stworzyło niezwykle bogatą kulturę – słowną, wokalną, muzyczną, plastyczną, obrzędową, odkrywaną od czasów romantycznych po wiek XX.

Jeśli chcemy dokonać „redystrybucji szacunku”, do czego zachęca Jan Szomburg, możemy to osiągnąć tylko na płaszczyźnie kultury, bo jedynie świadectwa kultury dają podstawę, by przywrócić chłopu szacunek i godność. Pozwalają zakwestionować same podstawy dyskursu hegemonicznego, odebrać mu moralną legitymację. Należy iść tropem Jana Szczepańskiego, który w rozprawie *Chłopi jako twórcy kultury*¹² z całą mocą podkreślał, że „chłopi byli klasą kulturotwórczą, a ich oryginalna twórczość w zakresie sztuki plastycznej, muzyki, pieśni i tańca, obyczajów, architektury, zdobnictwa, haftów i strojów posiadała kolosalną doniosłość dla rozwoju kultury narodowej”.

Wartości tej kultury dowiodły publikacje etnografów i folklorystów od Oskara Kolberga i Kazimierza Moszyńskiego poczynszy po autorów piszących na łamach „Ludu”, „Polskiej Sztuki Ludowej”, „Literatury Ludowej”, „Twórczości Ludowej” i liczne wydawnictwa dokumentacyjne, ostatnio już także elektroniczne. Badania ludoznawcze pokaza-

¹⁰ W. Domosławski, „Polski grzech pierworodny” i jego wpływ na rozwój cywilizacyjno-kulturowy Polski, [w:] *Polacy i Polska wobec wyzwania dojrzałości...*, s. 81–87.

¹¹ Tamże, s. 82.

¹² J. Szczepański, *Chłopi jako twórcy kultury*, „Akcent” 1986, nr 4 (26), s. 7–15.

ły ponad wszelką wątpliwość, że nawet w pańszczyźnianej niewoli i warunkach skrajnego ubóstwa materialnego w II Rzeczypospolitej chłopci nie tylko zachowywali stare obrzędy i zwyczaje, dziedziczone od wcześniejszych pokoleń, ale wzbogacali je o nowe, twórcze dokonania. Że narodotwórcza rola chłopów polegała nie tylko – jak przyjmuje Izabella Bukraba-Rylska – na „upartym trwaniu”, na „latentnej podświadomości wspólnoty” (choć to też), ale także na aktywnym tworzeniu dóbr kulturowych. W pewnej mierze sprzymierzeńcem chłopstwa na polu kultury był Kościół katolicki, o którym nie bez powodu mówi się, że jest „Kościółem ludowym”, choć równocześnie w dużym stopniu kolonizował on kulturę ludową w duchu instytucjonalno-kościelnym i tłumiał w niej nurt samorodnej chłopskiej religijności o charakterze apokryficznym.

„Redystrybucja szacunku”, wyzwolenie narracji narodowej spod hegemonii tradycji szlachecko-inteligenckiej i wyprowadzenie narracji chłopskiej na pozycję partnerską może – moim zdaniem – nastąpić tylko na najwyższym poziomie aksjologicznym, na gruncie chłopskiego etosu. Nie chodzi przy tym o wywyższanie jednej formacji kulturowej kosztem drugiej, ale o przyznanie obu należnego im miejsca w kanonie wartości narodowych. Etos chłopski wytrzymuje porównanie z etosem szlachecko-inteligenckim i warto podjąć prace nad jego systematycznym opisem; najlepiej we wzajemnej konfrontacji. To wielkie zadanie stoi jeszcze przed nami, ale możemy już na obecnym etapie pokusić się o (uogólnione, schematyczne) wypunktowanie najważniejszych kontrastów:

- monolityczny obraz świata vs pluralizm obrazów/wizji świata,
- stosunek do ziemi kultowy vs stosunek techniczny,
- kolektywizm vs indywidualizm,
- przywiązanie do równości vs akceptacja dla nierówności,
- praca i pracowitość vs walka i kult bohaterstwa,
- życie jako „dola” vs życie jako wyzwanie „losu”,
- myślenie pragmatyczne vs myślenie idealistyczne,
- lokalistyczne rozumienie ojczyzny vs rozumienie ideologiczne,
- akceptacja religijności w życiu społecznym vs nastawienie na świeckość,
- preferowanie idei solidarności vs preferencje dla idei wolności.

Każdej z tych sztandarowych idei przewodnich etosu chłopskiego należałoby poświęcić osobne studium i scharakteryzować je w zestawieniu z etosem szlachecko-inteligenckim.

W tym miejscu mogę zaszykalizować te kontrasty tylko szkicowo.

1) Ludowy obraz świata i człowieka jest w miarę spójny, monolityczny, w przeciwieństwie do jego obrazu (obrazów) i różnych indywidualnych wizji autorskich w kulturze narodowej. Jego opis – oparty na zapisach Oskara Kolberga dali socjologowie Thomas i Znaniecki w monumentalnym dziele *Chłop polski w Europie i Ameryce* (wyd. pol. 1976), a całościową systematyczną rekonstrukcję na podstawie źródeł dialektologicznych, folklorystycznych i etnograficznych przyniesie wydawany przez etnolingwistów w Lublinie *Słownik stereotypów i symboli ludowych*¹³. Jest to obraz różny od zobiektywizowanego obrazu naukowego, obraz dziedziczony z głębokiej przeszłości, „naiwny”, zakorzeniony w tradycji wspólnej wielu narodom świata, więc mający poniekąd wymiar uniwersalny.

W największym skrócie: struktura świata oparta jest na napięciu między przeciwieństwami światła i ciemności, dobra i zła, życia i śmierci, pierwiastka męskiego i żeńskiego. Idea Boga i Szatana spotyka się tu z uniwersalną ideą dobra i zła, przyjmując rysy manichejskie, bo dwoistość jest traktowana jako immanentna cecha rzeczywistości, potwierdzona przez system opozycji semiotycznych (językowych i kulturowych) typu góra/dół, jasny/ciemny, bliski/daleki, niebo/ziemia. Świat ma trzy poziomy: niebo, ziemię i podziemia; miał początek i będzie miał koniec, ma centrum, granice i strony. Przy całej swojej złożoności świat jest pewną całością, której symbolicznym przedstawieniem jest żywe i wiecznie odnawiające się drzewo („drzewo kosmiczne”). Rośliny i zwierzęta, ale i ciała niebieskie, ziemia, woda, ogień, wykazują pewne funkcje psychiczne, posiadają czucie i wiedzę w rozmaitych stopniach. Świat współczuje z człowiekiem i jest wrażliwy moralnie na bieg spraw w świecie ludzkim. Wymierza człowiekowi sprawiedliwość, karze za naruszenie zasad moralnych. Jest to wizja zmitologizowana, łącząca empiryczną wiedzę z przeświadczeniami i wierzeniami.

2) Szczególną pozycję w ludowym obrazie świata zajmuje ziemia. Jest miejscem pracy, źródłem utrzymania, pierwszym i najważniejszym żywiołem. Człowiek jest jej dzieckiem, ziemianinem. Człowiek kultury ludowej dziedziczy elementy starożytnego mitu Gai, ziemi-matki, która rodzi rośliny (i nie tylko), żywi, przyjmuje po śmierci do swego łona. Dodatkowo ziemia orna, miejsce pracy rolnika, jest ceniona jako warsztat pracy chłopca; wspólna praca na roli wzmacnia więzi rodzinne i społeczne, rodzi emocjonalne

¹³ *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, t. 1, *Kosmos*, cz. 1–4, UMCS, Lublin 1996–2012; t. 2, *Rośliny*, cz. 1, *Zboża*, UMCS, Lublin 2017; cz. 2, *Warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe*, UMCS, Lublin 2018 (dalsze tomy w przygotowaniu). Por. też opracowanie J. i R. Tomickich, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, LSW, Warszawa 1975.

przywiązanie do ziemi, tworzy wspólnotę życia i pracy, co z kolei jest przenoszone na przestrzeń szerszą, na ojczyznę. Szacunek dla ziemi, jej kult, kontrastuje z podejściem technicznym, eksploatacyjnym (zwłaszcza w kulturze miejskiej).

3) Etos ludowy wyrasta z idei wspólnoty ludzkiej, jest kolektywistyczny; etos szlachecko-inteligencki jest zorientowany na jednostkę, jest indywidualistyczny.

4) Ludowe przywiązanie do równości kontrastuje z dziedziczoną z tradycji szlacheckiej i inteligenckiej akceptacją dla różnie motywowanej nierówności (widocznej, przykładowo, do dziś w polskiej etykietce, zachowującej formuły wywyższające adresata, obniżające rangę nadawcy).

5) Praca na roli i chłopska (przysłowiowa) pracowitość zachowują wysoką pozycję na drabinie wartości narodowych, niezależnie od radykalnych przemian współczesnego etosu pracy; walka o wolność i kult bohaterstwa stanowią natomiast fundament kanonu wartości formacji szlachecko-inteligenckiej.

6) W tradycji chłopskiej, ludowej, plebejskiej życie jest ujmowane w kategoriach „doli” (*fatum*), danej człowiekowi przez siły od niego niezależne, przez Opatrzność; dla formacji szlachecko-inteligenckiej życie jest zadaniem do podjęcia, zmierzania się z „losem” (*fortuna*, która „kołem się toczy”).

7) Stosunek do religii. W ludowym rozumieniu świata rzeczywistość jest złożona, obejmuje sferę naturalną i ponadnaturalną, materialną i niematerialną; jest *ten świat* i *tamten świat*, tj. świat ziemski, który jest wymierny, poznawalny, i pozaziemskie zaświaty, które są tajemnicze, dostępne bliższemu poznaniu na drodze wiary religijnej. Uznanie rangi *sacrum* w życiu przekłada się na prestiż instytucji religijnych i Kościoła. Kultura elit preferuje racjonalizm i sekularyzm.

8) Ludowe myślenie jest pragmatyczne, dla tradycji szlachecko-inteligenckiej typowe jest myślenie w kategoriach ideologicznych.

9) Ludowe rozumienie ojczyzny narodowej jest lokalistyczne, związane z ziemią, pracą na niej, ojcowizną, krajem ojczystym, wspólnotą rodzinną; inteligenckie rozumienie ojczyzny jest ideologiczne, kulturowe, nomadyczne, związane z ideologią wolnościową i wspólnotą polityczną oraz etniczną.

Oba bazują na podstawowym znaczeniu „kraj, w którym się urodziliśmy, z którym jesteśmy związani emocjonalnie i kulturowo” – taki jest wspólny mianownik definicji słownikowych ojczyzny – ale w profilu elitarnym, który przedłuża tradycję szlachecką i legionową, relacja człowiek – ojczyzna jest modelowana w duchu walki, zgodnie z etosem patriotyczno-heroicznym, ma bogatą frazeologię: *obronca ojczyzny; synowie ojczyzny; bronić ojczyzny; walczyć, przelewać krew, umrzeć, zginąć, polec za ojczyznę; polec w obronie ojczyzny* (za *Słownikiem języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego). Patrioci polscy przebywający na emigracji po przegranych powstaniach pielęgnowali wyidealizowany obraz ojczyzny, siłą rzeczy oddalony od domu i kraju okupowanego przez obcych. Najradykałniej tę idealistyczną koncepcję ojczyzny, odwołując się do wartości uniwersalnych, wyraził Cyprian Norwid w wierszu *Moja ojczyzna* (1861):

*Kto mi powiada, że moja ojczyzna:
Pola, zieloność, okopy,
Chaty i kwiaty, i sioła – niech wyzna,
 Że – to jej stopy.
Dziecka – nikt z ramion matki nie odbiera;
Pacholę – do kolan sięga;
Syn – piersi dorósł i ramię podpira:
 To – praw mych księga.
Ojczyzna moja **nie stąd** wstawa czołem;
Ja ciałem zza Eufratu,
A duchem sponad Chaosu się wziąłem:
 Czynsz płacę światu.
Naród mię żaden nie zbawił ni stworzył;
Wieczność pamiętam przed wiekiem;
Klucz Dawidowy usta mi otworzył,
 Rzym nazwał człkiem.
Ojczyzny mojej stopy okrwawione
Włosami otrzeć na piasku
Padam: lecz znam jej i twarz, i koronę
 Słońca słońc blasku.[...]*

Drugi profil ojczyzny ogarnia „chaty, kwiaty i sioła”, wyrasta z innej tradycji, z etosu chłopów polskich, stoi blisko ducha pozytywizmu, opiera się na idei wspólnej pracy i społecznej solidarności (solidaryzmu). Chłopski stosunek do ojczyzny ma motywację

pragmatyczną i psychologiczną. Wynika z miłości do domu i rodziny. Jest to miłość „matecznika”, jak to określił Marian Pilot, wolna od uzasadnień doktrynalnych, politycznych. Owocuje koncepcją „małej ojczyzny” i ideą wspólnoty samorządowej. To lokalistyczne, „przyziemne” rozumienie ojczyzny utrwaliło się w polskim imaginarium narodowym.

Dodajmy, że dojrzały patriotyzm potrzebuje obu tych filarów. Potrzebuje pracy na czas pokoju i gotowości do walki w momencie zagrożenia politycznej wolności.

10) Tradycja chłopska stawia na pierwszym miejscu solidarność, tradycja szlachecko-inteligencka – wolność¹⁴.

Z tym stwierdzeniem przechodzę do zakończenia. Wracam do etosu solidarnościowego, etosu solidarności przez małe „s”.

Ścisłe wiązanie w jedną całość obu sztandarowych słów stało się już normą. Dzień Solidarności i Wolności – to polskie święto państwowe ustanowione na 31 sierpnia przez Sejm RP w dniu 27 lipca 2005; „Wolność i Solidarność” – to tytuł rocznika wydawanego przez Europejskie Centrum Solidarności od roku 2009; Krzyż Wolności i Solidarności – polskie państwowe odznaczenie cywilne, nadawane działaczom opozycji wobec dyktatury komunistycznej w PRL, ustanowione ustawą z dnia 5 sierpnia 2010 r.

W takich zestawieniach oba pojęcia są łączone spójnikiem „i”, co sugeruje ich równorzędność, a poniekąd nawet jakąś tożsamość. Sztandarowe hasło lat osiemdziesiątych *Nie ma wolności bez „Solidarności”* zakładało istnienie między wolnością i solidarnością związku przyczynowo-skutkowego.

Życie pokazało, że zasadność takiego łączenia dwu sztandarowych wartości Polski posierpniowej jest oparta na kruchych podstawach. Nie było przypadkiem, że w kampanii wyborczej roku 2007 pojawiła się próba odróżnienia Polski *liberalnej*, hołdującej idei *wolności* – i Polski *solidarnej* – opartej na idei *solidarności*. W istocie pojęcia te są od siebie niezależne, są różne, a poniekąd nawet – przeciwstawne. Bo semantyka obu pojęć, a jeszcze bardziej wynikające z nich implikacje, jest ukierunkowana różnie.

¹⁴ Nie ma potrzeby podkreślać w tym momencie, że chłopska solidarność obowiązująca głównie w granicach własnej grupy, przypomina nowoczesną solidarność korporacyjną i w praktyce politycznej często prowadzi do popierania swoich, do „kolesiostwa”, bo jest to przypadłość wszystkich zorganizowanych grup, także inteligenckich.

Co mówią definicje słownikowe? *Solidarność* to „poczucie wspólnoty z jakąś osobą, grupą ludzi lub ideą, wzajemne wspieranie się i współdziałanie”¹⁵, także „gotowość niesienia pomocy, bycie zdolnym do poświęceń”¹⁶ na korzyść tych, którzy są słabsi, mniej uprzywilejowani. *Wolność* zaś to „stan, w którym możemy sami decydować, co chcemy robić, gdyż nie jesteśmy skrepowani zakazami ani nakazami”¹⁷. Już z porównania definicji widać, że w ścisłym sensie semantycznym zbieżności jest niewiele. *Wolność* ma w swoim znaczeniu składniki negatywne („nie jesteśmy skrepowani zakazami ani nakazami”), podczas gdy *solidarność* – pozytywne („wspólnota”, „wspieranie się”, „współdziałanie”).

Idea solidarności ma rodowód plebejski. William Thomas i Florian Znaniecki w dziele *Chłop polski w Europie i w Ameryce* stwierdzają, że „solidarność z życiem”, solidarność z bliskimi ludźmi, solidarność ze wszystkim, co żyje, służąca ochronie życia – stanowiła centralną zasadę aksjologiczną tradycyjnej kultury chłopskiej, była podstawową ideą porządkującą życie wspólnoty¹⁸.

Idea wolności ma rodowód szlachecki, sięga czasów staropolskiej „złotej wolności” i heroicznej walki o odzyskanie utraconej wolności narodowej. Stanowiła centralny składnik etosu powstańczego, o wolność słowa i poglądów walczyła inteligencja, która dziedziczyła tradycje szlachecko-ziemiańskie.

Było prawdziwym cudem, że solidarność i wolność tak harmonijnie spłotyły się w życiu Polaków w czasie „karnawału Solidarności”. Stało się tak dzięki szczęśliwemu, w Polsce wyjątkowemu, współdziałaniu dwóch środowisk: plebejskiego i elitarnego, robotniczego i inteligenckiego. Ich połączenie w jeden nurt dokonało się w szczególnych warunkach politycznych – wspólnej walki ze zniewalającym systemem, na bazie wartości chrześcijańskich i europejskich (godność człowieka, demokracja). Utrzymanie tego syndromu na dłuższą metę jest bardzo trudne. Wymaga respektowania zasady prymatu solidarności nad liberalizmem gospodarczym i zarazem zaangażowania środowisk „solidarnościowych” w efektywny rozwój przedsiębiorczości. Jest to możliwe tylko pod warunkiem obustronnej odpowiedzialności.

¹⁵ *Inny słownik języka polskiego*, t. 2, red. M. Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

¹⁶ *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 39, red. H. Zgólkowa, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 2002.

¹⁷ *Inny słownik języka polskiego*...

¹⁸ W. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i w Ameryce*, LSW, Warszawa 1976, s. 174 i n. Więcej zob.: S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Zasada solidarności z życiem w kulturze tradycyjnej* (w druku, w tomie referatów na XVI MKS w Belgradzie 2018). Ludowa geneza idei solidarności nie wyklucza udziału w jej rozwijaniu także chrześcijaństwa i nauczania Kościoła (z jego nauką opartą na Pawłowym „jedni drugich ciężary noście”).

Na koniec trzy uwagi.

Podane ogólne cechy obu porównywanych formacji kulturowych nie podlegają jednoznaczemu wartościowaniu i ocenie w kategoriach „lepszy – gorszy”, „właściwy – niewłaściwy”. Mają walor neutralny, opisowy, niezależnie od możliwych wtórnych wartościowań. Należy je traktować tak, jak Antoni Kępiński, którego zdaniem „model szlachecki i kmiecy społeczeństwa [...] zapewnia pewnego rodzaju równowagę społeczną”.

Faktem jest osłabienie kulturowej formacji chłopskiej. Nie kto inny, jak sam Wiesław Myśliwski w słynnym eseju z roku 2004 ogłosił *Kres kultury chłopskiej*¹⁹. Ale równocześnie raport naukowców o współczesnym stanie kultury wsi konstatuje jej „hybrydalność”²⁰. A „hybrydalność” to nie tylko zamieranie, to także „uporczywe trwanie w nowych odsłonach”. Można nie doceniać aktywności Stowarzyszenia Twórców Ludowych, poezji Jana Pocka, wystaw sztuki ludowej, mieć dystans do festiwali folkloru, do muzyki folkowej, dożynek organizowanych pod patronatem katolickich parafii i diecezji, różnorodnych działań miłośników regionu itp., ale trudno zaprzeczać ich istnieniu.

Diagnoza stanu społeczności wiejskiej jest zwykle dokonywana w perspektywie postępu technicznego i ekonomii, nie kultury. Znamienne było omówienie wspomnianego raportu w inteligenckim (elitarnym) tygodniku „Polityka”, której reprezentatywny dziennikarz napisał, że „nie ma wsi na wsi”, że wieś umarła:

Z osad dawniej rolniczych znika koloryt zawsze im przypisywany: nie ma wozów zaprzężonych w konie, nie ma krów na pastwiskach, znika nawet pianie koguta. Wieś rolnicza, jaką znaliśmy jeszcze w czasach PRL, odchodzi w przeszłość, także dlatego, że chłop stał się „producentem żywności”, a obok znanych z dawnych czasów małych gospodarstw pojawiły się wielkie farmy.

Ta charakterystyka wsi bazuje na danych zewnętrznych, nie uwzględnia postaw życiowych i wartości, które – jak twierdził Antoni Kępiński – „utrzymuj[ą] się przez wieki mimo zmian warunków życia” i sprawiają, przykładowo, że „nowoczesny rolnik” prosi księdza, by mu poświęcił nowo zakupiony traktor czy samochód.

Nie jestem pewien, czy efektowna metafora „śpiącej duszy ludowej”, wymyślona (o ile wiem) przez Czesława Miłosza, trafnie diagnozuje sytuację kultury współczesnej wsi,

¹⁹ W. Myśliwski, *Kres kultury chłopskiej*, „Gazeta Wyborcza”, 22–23.05.2004.

²⁰ Por.: *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*, red. I. Bukraba-Rylska, W. Burszta, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2011.

która ma też cechy „żywołowości” i przyswajając nowe impulsy, przetwarza je po swojemu. Niekoniecznie po myśli stolicy. A poza tym: w wielowątkowej kulturze polskiej nie brak różnych elementów „uśpionych”²¹, które jednak są budzone i ożywiane (przykładem tradycje starosłowiańskie).

Kulturowa formacja chłopska ma też swoje wzorce osobowe, postacie sztandarowe, które spełniają kryteria ludowych bohaterów. Nie powinniśmy tracić ich z pola widzenia. Pomijając na wprost legendarnego Janosika, który równał świat, do rangi osobowego wzorca jest podnoszony chłopski polityk Wincenty Witos, który uosabiał rozagę, chłopski upór i determinację, postawę patriotyczną, pracowitość; dla osób wierzących – ks. Jerzy Popiełuszko, głosiciel solidarności motywowanej religijnie; dla odpornych na partyjną nagonkę pragmatyczny po chłopsku i skuteczny w działaniu Lech Wałęsa, daleki od romantycznych wzorców heroiczno-martyrologicznych.

Na koniec wspomnę rozmowę, odbytą po napisaniu mojego wywodu. Profesor Andrzej Blikle, warszawski cukiernik i informatyk, autor znakomitej książki o przedsiębiorstwie turkusowym, powiedział mi, że jako Polak nie odnajduje się ani w etosie szlacheckim, ani chłopskim, najbliższa jest mu tradycja rzemiosła, uprawianego w środowisku miejskim, z tradycjami sięgającymi źródeł zagranicznych, przynoszonych przez cudzoziemców osiadłych w Polsce.

BIBLIOGRAFIA

Bartmiński J., *Tradycja 'uśpiona' w języku. Pytania o źródła polskiej tożsamości kulturowej*, [w:] *Wartości w języku i kulturze*, t. 8, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, UMCS, Lublin 2015.

Bukraba-Rylska I., *O „pańskiej” i „chłopskiej” metatożsamości Polaków, czyli o potrzebie terapii tożsamościowej*, [w:] *Terapia narodowa – w kierunku dojrzałości. Po XI Kongresie Obywatelskim*, „Wolność i Solidarność” 2017, nr 77.

Domosławski W., *„Polski grzech pierworodny” i jego wpływ na rozwój cywilizacyjno-kulturowy Polski*, [w:] *Polacy i Polska wobec wyzwań dojrzałości. Po XI Kongresie Obywatelskim*, „Wolność i Solidarność” 2017, nr 74.

Hajduk Ł., *Etos chłopski dawniej i dziś*, https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/6158/hajduk_etos_chlopski_dawniej_i_dzis.pdf?sequence=1&isAllowed=y [dostęp: 13.06.2016].

Inny słownik języka polskiego, t. 2, red. M. Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Kępiński A., *Psychopatie*, Kraków 1977.

Leszczyńska C., *O etosie chłopskim i jego znaczeniu we współczesnej Polsce*, Thinkletter KO, z 28.09.2018.

Myśliwski W., *Kres kultury chłopskiej*, „Gazeta Wyborcza”, 22–23.05.2004.

²¹ Pisałem o tym w szkicu: *Tradycja 'uśpiona' w języku. Pytania o źródła polskiej tożsamości kulturowej*, [w:] *Wartości w języku i kulturze*, t. 8, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, UMCS, Lublin 2015.

Niebrzegowska-Bartmińska S., *Zasada solidarności z życiem w kulturze tradycyjnej* (w druku).

Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny, t. 39, red. H. Zgólkowa, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 2002.

Słownik stereotypów i symboli ludowych, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, t. 1, *Kosmos*, cz. 1–4, UMCS, Lublin 1996–2012.

Słownik stereotypów i symboli ludowych, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, t. 2, *Rośliny*, cz. 1, *Zboża*, UMCS, Lublin 2017; cz. 2, *Warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe*, UMCS, Lublin 2018.

Słownik stereotypów i symboli ludowych, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, t. 2, *Rośliny*, cz. 2, *Warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe*, UMCS, Lublin 2018.

Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie, red. I. Bukraba-Rylska, W. Burszta, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2011.

Szczepański J., *Chłopi jako twórcy kultury*, „Akcent” 1986, nr 4 (26).

Szomburg J., *Wyzwanie dojrzałej tożsamości narodowej – co ona oznacza i jak ją stworzyć?*, [w:] *Polacy i Polska wobec wyzwań dojrzałości. Po XI Kongresie Obywatelskim*, „Wolność i Solidarność” 2017, nr 74.

Thomas W., Znaniecki F., *Chłop polski w Europie i w Ameryce*, LSW, Warszawa 1976.

Tomiccy J. i R., *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, LSW, Warszawa 1975.

Tyszka A., *O potrzebie etosu obywatelskiego*, Thinkleter KO, 20.06.2018.

Tyszka A., *W polskiej rzeczywistości potrzeba etosu*, „Rzeczpospolita”, 3.10.2018.

Uniwersalny słownik języka polskiego, red. S. Dubisz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

Etos pracy czy kontrideologia pracy?¹

Podjmując próbę odpowiedzi na pytanie zawarte w tytule rozważań należy przede wszystkim wyjść od wyjaśnienia podstawowych intencji przyświecających sformułowaniu takiego pytania. Chodzi tutaj przede wszystkim o to, czy w refleksjach przedstawicieli socjologii pracy czy też socjologii gospodarki, odnoszących się do kontekstualnego ujmowania i analizowania stosunków pracy w Polsce, należałoby przede wszystkim kłaść akcent na problematykę dotyczącą redefiniowania istoty i treści etosu pracy czy raczej na analizę zespołu czynników zarówno o charakterze endogennym, jak i egzogennym, składających się na szeroko rozumianą kontrideologię pracy. Stąd też w opracowaniu podjęto próbę wskazania dwojakiego rodzaju zjawisk i procesów; z jednej strony tych, które wpływają na proces indywidualizacji i fragmentacji etosu pracy w Polsce, z drugiej zaś tych, które oddziałują na treść wiodących schematów motywacyjnych i interpretacyjnych przywoływanych przez pracowników, które stanowić mogą przesłanki do wykształcania się kontrideologii pracy. W takiej sytuacji rola etosu pracy w kształtowaniu ładu ekonomicznego, stanowiącego szczególny przypadek ładu aksjonormatywnego zdecydowanie spada i ztraca swój wyraźnie społeczny charakter, stając się coraz częściej tylko jednym z wymiarów tożsamości indywidualnej, biografii zawodowej czy profilu osobowościowego jednostki.

Podstawowy problem, jaki pojawia się jednak przy próbie identyfikacji tych zjawisk i procesów, a szczególnie przy próbie wykazania ich moderującego wpływu na etos pracy i kontrideologię polega na tym, iż repertuar wiodących pojęć i terminów stosowanych dotychczas w analizie opinii, postaw i zachowań odnoszących się do pracy, rozumianej jako zespół względnie uporządkowanych, sekwencyjnie podejmowanych przez jednostkę czynności, postrzeganych i podejmowanych zarówno przez przedstawicieli świata pracowników, jak i świata pracodawców, jest już niewystarczający. Przede wszystkim dlatego, że nastąpiły istotne zmiany zarówno w treści współcześnie wykonywanej pracy, jak i w for-

¹ Niniejszy tekst stanowi skróconą, polskojęzyczną wersję artykułu *Work Ethos or Counter-Ideology of Work?* opublikowanego w „WFES Warsaw Forum of Economic Sociology” 2016, vol. 7, No 1 (13), s. 7–26.

mach pracy czy w formach zatrudnienia². Stąd też coraz częściej można obserwować występowanie w naukach społecznych (zwłaszcza w socjologii i ekonomii) dwóch odmiennych podejść do definiowania i analizowania pracy jako takiej. W jednym z tych podejść praca ujmowana jest przedmiotowo, a jednostki ją wykonujące traktowane są przede wszystkim w kategoriach zasobów ludzkich, którymi należy odpowiednio zarządzać. W drugim zaś podejściu, które możemy określić jako humanistyczne, choć nie w tradycyjnym znaczeniu, możemy odnaleźć bardzo zróżnicowane interpretacje odnoszące się nie tylko do społecznych skutków wykonywania pracy, ale i do jej traktowania jako tej formy aktywności człowieka, która zmienia nie tylko jednostkę i zróżnicowane mikroświaty społeczne poszczególnych kategorii czy grup zawodowych, ale służy również do budowania własnej tożsamości. Tym, co przede wszystkim stanowi charakterystyczny rys tego ostatniego podejścia jest język odnoszący się do opisu pracy, nacechowany marketingową i autokreacyjną stylistyką, w której dość incydentalnie pojawiają się odniesienia do perspektywy grupowej i etycznej. Należy również wskazać na wieloznaczność i rozległość pojęcia *praca*, używanego w wielu subdyscyplinach socjologicznych, a zwłaszcza we współczesnej socjologii interpretatywnej, rozwijającej np. koncepcję pracy nad tożsamością³. W tym ostatnim podejściu pojęcie *praca* postrzegane jest jako zespół działań związanych z wykorzystywaniem przez jednostkę określonych strategii interakcyjnych, a biografia jednostki traktowana jest przede wszystkim jako swoiste *case study* kariery życiowej (w tym kariery zawodowej)⁴.

Odrębnym i niezmiernie istotnym zagadnieniem są tutaj kwestie metodologiczne, wynikające z wieloparadygmatyczności socjologii, związane głównie z wypracowaniem najbardziej adekwatnych metod i technik badawczych stosowanych w diagnozowaniu szeroko pojętych zagadnień odnoszących się do doświadczania pracy przez jednostkę, w tym do miejsca pracy w systemie wartości jednostki. Podstawowy problem polega na tym, że ilościowe, standaryzowane metody i techniki badań, które często spełniając wymóg reprezentatywności (np. ankieta czy wywiad kwestionariuszowy stosowane przez większość instytucji prowadzących badania sondażowe) z różnych powodów nie są w stanie dostarczać na tyle pogłębionych wyników, by można było na ich podstawie zidentyfikować szereg procesów czy zjawisk składających się z jednej strony na indywidualizację etosu pracy, z drugiej zaś na wyraźne symptomy kontrideologii pracy.

² Zob. więcej na ten temat: D. Walczak-Duraj, *Procesy przewartościowania pracy – główne uwarunkowania i tendencje*, [w:] *Przemiany pracy, postaw i ról zawodowych*, red. D. Walczak-Duraj, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2011; też, *Bezpieczny a elastyczny rynek pracy*, „Humanizacja Pracy” 2011, nr 1 (259); też, *Praca – rynek – zatrudnienie w perspektywie humanistycznej*, „Humanizacja Pracy” 2014, nr 2 (276).

³ A. L. Strauss, *The Social Organization of Medical Work*, University of Chicago Press, Chicago 1985.

⁴ E. C. Hughes, *Career and Office*, [w:] *Organizational Careers: A Sourcebook for Theory*, ed. B. Glaser, Transaction Publishers, London 2009.

OD SPOŁECZNEGO DO INDYWIDUALIZUJĄCEGO SIĘ ETOSU PRACY

W dotychczasowych, tradycyjnych ujęciach, zgodnych zresztą z etymologią, pojęcie *etosu* miało przede wszystkim charakter kulturowy i grupowy. Etos pracy odnosił się do względnie zwartej grupy wartości, norm, postaw i zachowań grupowych, w którym wysoko wartościowana praca i jej wiodące atrybuty stanowiły podstawowe kryterium oceny moralnej jednostki i podstawową zasadę organizującą życie społeczne. Klasycznym przykładem było tutaj wielokrotnie przywoływane w ramach publikacji *W kręgu myśli Profesora Jana Szczepańskiego*, jego etnograficzno-socjologiczne studium: *Korzeniami wrosłem w ziemię*⁵. Wiodące treści tego etosu organizowały życie zbiorowe licznych grup społeczno-zawodowych, również na wielu innych obszarach Polski, jak i w późniejszym okresie. Trudno jednak odwoływać się tutaj do wyników badań socjologicznych pochodzących z okresu międzywojennego i dotyczących tego zagadnienia, ponieważ takich badań nie było, a wyniki innych badań, choćby Ludwika Krzywickiego z lat trzydziestych XX w., oparte na metodzie biograficznej (konkursy na pamiętniki) i dotyczące bezrobotnych okresu wielkiego kryzysu gospodarczego, stanowić mogą jedynie wielce zapośredniczone źródło informacji, mogące dać podstawę do wyprowadzania diagnoz i interpretacji co do treści etosu pracy w Polsce międzywojennej. Co więcej, można zaryzykować tezę, że większe możliwości rekonstrukcji treści etosu pracy różnych grup społeczno-zawodowych końca wieku XIX i okresu międzywojennego, kiedy tworzyły się w Polsce zręby społeczeństwa przemysłowego, zawarte były w literaturze pięknej czy w innych, mniej lub bardziej powszechnych, formach masowego przekazu (głównie w prasie) niż w opracowaniach naukowych, zwłaszcza w opracowaniach konstytuującej się dopiero polskiej socjologii.

Stąd też, kiedy w okresie powojennym, w ramach nowego ustroju, rozpoczęto systematyczne propagowanie ideologii pracy i wyprowadzanie z jej wiodących założeń etosu pracy, zwłaszcza etosu pracy klasy robotniczej, wśród badaczy nie było zgody zarówno co do tego, jaka była treść tego zastanego etosu pracy, a nawet co do tego, czy o takim etosie w ogóle można było wcześniej mówić. Jednocześnie, w miarę jak w socjalistycznym systemie pracy pojawiało się coraz więcej dysfunkcji i patologii, wielu badaczy i myślicieli podnosiło nie tylko problem negatywnych zmian w obrębie kształtowanego i kształtującego się etosu pracy (*etos in statu nascendi*), ale również kwestię jego kryzysu. Charakterystycznym przykładem może być tutaj wypowiedź Józefa Tischnera, katolickiego filozofa, który w drugiej połowie lat osiemdziesiątych XX wieku podnosił fundamentalny

⁵ J. Szczepański, *Korzeniami wrosłem w ziemię*. Wydano z okazji Jubileuszu 90. urodzin Profesora Jana Szczepańskiego, Galeria Sztuki Współczesnej „Na Gojach”, Ustroń 2003.

problem konieczności kształtowania etosu pracy tych kategorii społeczno-zawodowych, których praca, jak pisał, ma charakter pracy narodowej. Mówiąc inaczej, wskazywał na takie kategorie zawodowe, które winny być traktowane jako grupy etosowe:

W polskiej tradycji istnieje takie piękne pojęcie: praca narodowa. Jest to taka część pracy, której nie wolno źle odrabiać. Praca rolnika, nauczyciela, lekarza. **Jest jakaś substancja pracy, która musi funkcjonować bez zakłóceń w każdej sytuacji** (podkreśl. D. W.-D.), bo zakłócenia narażają na szwank substancję narodową⁶.

Choć więc etos jako pojęcie socjologiczne używane jest najczęściej w znaczeniu czysto opisowym bądź to na oznaczenie charakterystycznych wartości, ideałów, celów danej kultury, bądź zespołu podstawowych motywacji czy sposobów wartościowania, to każdorazowo przy jego stosowaniu odwołać się należy do aksjologicznego wymiaru życia społecznego, do treści ładu aksjonormatywnego i jego poszczególnych subładów⁷. Ład aksjonormatywny każdego społeczeństwa ma jednak nie tylko określoną strukturę i dynamikę, co możemy obserwować analizując choćby proces transformacji systemowej w Polsce, ale stanowi również zdefiniowany wymiar ogólnie pojętego ładu społecznego, rozumianego jako sposób zorganizowania i funkcjonowania społeczeństwa⁸ na podstawie konkretnego systemu wartości i norm społecznych oraz formę jego powiązania z określonymi płaszczyznami funkcjonowania życia społecznego⁹. Ład aksjonormatywny jest to więc, patrząc nieco szerzej, określony układ (struktura) wartości i norm mających na celu regulację wzajemnych zachowań między podmiotami indywidualnymi i zbiorowymi (zinstytucjonalizowanymi), związanych z dążeniem do osiągnięcia określonych celów zarówno o charakterze substancjalnym (materialnym), jak i symboliczno-kulturowym (np. poszanowanie godności pracownika). Stąd też zasadne jest posługiwanie się pojęciem etosu pracy, który w modelowych założeniach winien być eufunkcjonalny nie tylko wobec ładu ekonomicznego, ale i innych subładów. Problem polega jednak na tym, że etos pracy podlega również wpływowi zróżnicowanych

⁶ J. Tischner, *Praca narodowa*, „Gwiazdy Morza” 1986, nr 10, s. 15.

⁷ Zob. m.in.: R. M. MacIver, Ch. H. Page, *Religia a moralność*, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 1983; P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.

⁸ J. Mariański, *Socjologia moralności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 346.

⁹ Zob. m.in. L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*, TN KUL, Lublin 1993; tenże, *Modele ładu społecznego*, [w:] *Socjologia ogólna. Wybrane problemy*, red. J. Polakowska-Kujawa, Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej, Warszawa 1999; S. Ossowski, *O nauce*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. 4, PWN, Warszawa 1967; tenże, *O osobliwościach nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001; W. Świątkiewicz, *Wymiary ładu społeczno-kulturowego*, [w:] *Ład społeczny w starej dzielnicy mieszkaniowej. Zagadnienia organizacji i dezorganizacji społecznej*, red. J. Wódz, UŚ, Katowice 1986; D. Walczak-Duraj, *Ład etyczny w gospodarce rynkowej. Doświadczenia polskiej transformacji*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2002; J. Wódz, *Ład socjonormatywny. Kilka socjologicznych refleksji nad ewolucją pojęcia*, [w:] *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, red. J. Baniak, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2010.

i nietożsamych procesów i zjawisk, a w jego obrębie wydzielić możemy wiele różnych etyk pracy. Etyka pracy, bazująca na dominującym systemie etycznym, jest bowiem zastosowaniem ogólnych zasad etycznych do rozwiązywania szczegółowych kwestii związanych z wykonywaniem pracy. Ogólnie ujęta etyczność pracy polega zatem na etycznym odnoszeniu się do drugiego człowieka w sytuacji pracy (podmiotowe traktowanie, autonomia jednostki itp.). Dopiero w obrębie dominującej etyki pracy wyróżnić możemy różne odmiany etyk zawodowych, które mają zarówno wymiar grupowy, jak i jednostkowy. Z jednej bowiem strony tworzą zespół wartości i norm stanowiących konkretyzację ogólnych norm etycznych, z drugiej zaś zespół wartości i norm określających szczegółowe ich konsekwencje dla typowych sytuacji, w jakich mogą się znaleźć osoby wykonujące dany zawód.

Proces transformacji systemowej w Polsce oraz w innych krajach Europy Wschodniej związany jest bardzo wyraźnie z rozpadem systemów wartości towarzyszących minionemu, monocentrycznemu łaadowi społecznemu. Dylematy aksjonormatywne, dotyczące wiodących wartości i norm życia społecznego, towarzyszące transformacji, stanowią konsekwencję zmian zachodzących w dotychczasowych stosunkach własności, wchodzenia w gospodarkę rynkową, bezrobocia, przemian w organizacji pracy wewnątrz przedsiębiorstwa, zmian w systemach prawnych itp. W związku z tym permanentnie zachodzą nie tylko częściowe redefinicje istniejących ideologii grupowych, w tym zawodowych, ale także rozwój nowych etyk zawodowych, słabo nacechowanych treściami grupowymi. Dzieje się tak dlatego, że proces transformacji w Polsce, to głównie proces przechodzenia od porządku monocentrycznego do porządku policentrycznego. Na ten proces nakładają się zmiany wynikające m.in. z przechodzenia od gospodarki przemysłowej epoki fordyzmu-taylorizmu do gospodarki wiedzy. Fordyzm, mimo że przybierał wiele różnych postaci, np. fordyzm komunistyczny czy globalny¹⁰, składał się z kilku istotnych elementów, mających również kontekst socjologiczny: męski żywiciel, zatrudniony w pełnym wymiarze czasu pracy; długotrwała praca w tej samej firmie i wykonywanie jednej lub kilku podobnych prac; jednorodny i znormalizowany styl pracy; wyraźne oddzielenie czasu pracy od czasu wolnego lub czasu prywatnego; stosunkowo krótka oczekiwana długość życia po przejściu na emeryturę; przeważnie przemysłowe (czasami zakładowe) związki zawodowe i przemysłowe umowy zbiorowe¹¹.

¹⁰ J. Gardawski, *Teorie struktury społecznej a świat pracy*, [w:] *Polaków pracujących wizje sondażowe. Polacy pracujący a kryzys fordyzmu*, red. tenże, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2009.

¹¹ T. Inagami, *The End of Classic Model of Labour Law and Post-Fordism*, „Comparative Labour Law & Pol’y Journal” 1998–1999, vol. 20, s. 661–692.

Biorąc pod uwagę również konsekwencje procesu globalizacji i rozwoju nowych technologii teleinformatycznych, zmian demograficznych i wzrostu znaczenia kobiecej siły roboczej należy stwierdzić, że obecnie można mówić o bardzo głębokich przemianach świata pracy epoki postfordyzmu, związanych również z kryzysem fordyzmu¹². Zdaniem Lesława H. Habera, od początku transformacji w Polsce obserwować było można „[...] brak zainteresowań dla propagowania etosu pracy w jego wymiarze moralnym i utylitarnym [...] proces ten się pogłębia w ramach postępującego rozwoju gospodarki rynkowej [...]”, a w społeczeństwie polskim „[...] występują tendencje do realnego spadku znaczenia etosu pracy jako czynnika wzmacniającego moralną wartość pracy w środowisku pracowniczym”¹³. Do szczególnie ważnych zjawisk ograniczających etosowe funkcje pracy L. H. Haber zalicza: brak warunków do spełniania się etosowego charakteru aktualnie wykonywanych zawodów i prac – krótkie cykle życia firm, nowe zakłady i specjalizacje, które nie mają wykształconych tradycji i ciągłości pokoleniowej; restrukturyzującą starych branż przemysłowych, wydobywczych, których zamykanie łączy się z zanikaniem tradycji zawodowych, ich symboliki i obrzędowości, związanych z rodzajem wykonywanych prac; spadek zachowań kolektywistycznych i postępująca indywidualizacja kultur organizacyjnych, które w większym stopniu eksponują znaczenie samego pracownika niż zespołu, z którego się on wywodzi, czy z którym współpracuje, co w konsekwencji prowadzi do zachowań egoistycznych wśród pracowników; ekspozowanie popytowej strony rynku w stosunku do kandydujących pracowników (wartość użytkowa pracownika określana w kategoriach siły roboczej); marginalizowanie dużych grup zawodowych, związanych z wielkoprzemysłową klasą robotniczą, która w przeszłości stanowiła awangardę dokonujących się zmian; konfliktogenny charakter relacji pracowniczych tak w układzie wykonawczym, jak i hierarchicznym, co powoduje, że pracownicy zagrożeni bezrobociem nie reagują na złe warunki pracy, jak również na stosowane przez pracodawcę metody wyzysku, ponieważ bardzo często jedyną wartością (zasadą) w pracy, która obowiązuje wszystkich pracowników, to maksymalizacja zysku, której podporządkowane są wszelkie działania wewnątrz firmy¹⁴.

Wszystkie wyżej wymienione procesy składają się nie tylko na transformację dotychczasowego zarządzania organizacjami i instytucjami, ale również na zmiany w relacjach zatrudnienia, stosunkach pracy oraz w treściach dominującego etosu pracy, który – zdaniem autorki – staje się coraz częściej deklaratywny, zindywidualizowany, rozproszony

¹² J. Gardawski, *Teorie struktury społecznej...*

¹³ L. H. Haber, *Etos pracy – realność czy wirtualność*, [w:] *Czy zmierzch pracy? Etos pracy w praktyce przedsiębiorstw*, red. D. Walczak-Duraj, Zeszyt Specjalny „Humanizacji Pracy” 2003, s. 9.

¹⁴ Tamże, s. 10.

(nowe formy pracy i zatrudnienia) i uwolniony od wcześniej dość oczywistych dla pracownika kontekstów etycznych, których nie trzeba było, tak jak obecnie, określać w postaci oficjalnych dokumentów, ale mających jedynie charakter paraprawnny. Mam tutaj na myśli mniej lub bardziej rozbudowane programy etyczne, w tym przede wszystkim kodeksy etyczne, które często odgrywają głównie instrumentalną rolę, wpisaną w logikę marketingu komunikacyjnego firm, zwłaszcza zaś w logikę *public relations*. Zmiany na ponowoczesnym rynku pracy, charakteryzującym się daleko idącą elastycznością, zdaniem wielu badaczy, m.in. Richarda Sennetta¹⁵, skłoniły pracowników do rozwijania specyficznych strategii w zakresie wielopracy, mającej dawać względne poczucie bezpieczeństwa, zwłaszcza w sytuacji, gdzie, tak jak w Polsce, jedna trzecia pracowników zatrudniona jest na podstawie cywilnych umów pracy, pozbawiających pracownika wielu przywilejów przysługujących mu wtedy, gdy jest zatrudniony w ramach stosunku pracy. Wywołuje to oczywiście szereg problemów natury etycznej, choćby związanych z koniecznością sprostania nie-
tożsamym bądź sprzecznym standardom etycznym, łączącym się z konkretnymi rolami zawodowymi. W efekcie często prowadzi to do alternacji zawodowej, rozumianej jako taki rodzaj zachowania pracowniczego, którego istotą jest funkcjonowanie w różnych światach organizacyjnych o różnej kulturze organizacyjnej i różnych etykach zawodowych.

Piętnaście lat temu Leszek Gilejko¹⁶ skonstruował długą listę pytań (problemów) dotyczących systemu pracy w Polsce, na które należy pilnie poszukiwać odpowiedzi, tożsamych z wypracowaniem takich rozwiązań, które sprawią, że pytania te można będzie uchylić. Niestety, lista ta nadal jest w większym lub mniejszym stopniu aktualna. Tym samym aktualne są też procesy i zjawiska występujące w obrębie redefiniowanego etosu pracy, zmierzającego w kierunku coraz większej indywidualizacji. Jedno z tych pytań odnosiło się do sprawy fundamentalnej, dotyczącej istoty i statusu pracy jako takiej zarówno w sensie substancjalnym, jak i aksjologicznym, w warunkach postępującej globalizacji, technicznych i technologicznych skoków o charakterze rewolucyjnym, a jednocześnie w warunkach utrzymujących się rezerw i zapotrzebowania na tanią siłę roboczą. Próba znalezienia rozwiązania i wskazania choćby dominujących tendencji w tym względzie z pewnością ułatwiłaby podmiotom gospodarczym formułowanie bardziej adekwatnych strategii rozwoju.

Kolejne pytanie odniesione zostało do możliwych w społeczeństwach postindustrialnych wariantów wyboru między „cywilizacją bezrobocia” a dzieleniem się pracą, wariantów wyboru spośród rozwijających się nowych form zatrudnienia czy też nowych relacji

¹⁵ R. Sennett, *Koroźja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2006, s. 9.

¹⁶ L. Gilejko, *Praca – między przymusem a szansami awansu*, „Problemy Polityki Społecznej. Studia i Dyskusje” 2004, nr 7.

między pracą i nauką. Doświadczenia Polski w tym względzie pokazują, że gotowość do dzielenia się pracą nie jest zbyt wysoka, a cywilnoprawne formy zatrudnienia, z pewnością wpływające na obniżenie stopy bezrobocia, są permanentnie określane w kategoriach „umów śmieciowych”. Taki stan rzeczy wynika zarówno z niedopracowania innych rozwiązań lub z ich braku, co dotyczy np. możliwości korzystania na ogólnych zasadach przez pracowników zatrudnianych w ramach takich umów z kredytów bankowych, jak i z mentalności potencjalnych pracowników, zwłaszcza absolwentów wyższych uczelni, którzy w większości oczekują, że będą funkcjonować na rynku pracy w ramach starego paradygmatu pracowniczego. Rzeczywiście, istotne jest tutaj znalezienie rozwiązania podstawowego dylematu dotyczącego wyrównania poziomów szans i atrakcyjności między tradycyjnym statusem zatrudnienia a sferami elastycznego rynku pracy. Chodzi tutaj przede wszystkim o praktyczne rozwiązania odnoszące się do relacji między elastycznym (*flexibilis*) a bezpiecznym rynkiem pracy, w sytuacji ciągłego ewoluowania elastycznego czasu pracy, nabierającego coraz bardziej płynnego charakteru (czas pracy oparty na zaufaniu, zadaniowy czas pracy itp.). Owa ewolucja połączona jest jednocześnie z erozją systemu zawód-na-całe-życie (*job-for-life*), który w połączeniu z procesami uelastyczniania (*flexibilisation*) prowadzi często do upadku lokalnych rynków pracy. Rośnie poczucie niepewności na rynku pracy, głównie dlatego, że znacznej redukcji ulega ochrona przed nieuzasadnionym zwolnieniem czy regulacje dotyczące zatrudniania i zwalniania oraz ponoszenia kosztów tych działań zarówno przez pracodawców, jak i państwo (poprzez dotacje i subsydia).

Redukcji ulega ochrona przed wypadkami i chorobami oraz dostępność do wielu zabezpieczeń, jak np. zasiłków chorobowych. Co więcej, ograniczenia czasu pracy funkcjonują jedynie w niektórych branżach, a możliwości kształcenia zawodowego i przekwalifikowywania się są utrudnione, choć postulat zdobywania ciągle nowych umiejętności zawodowych wpisany jest w logikę szybko postępującego przewartościowywania treści pracy. Według danych OECD z roku 2014 należymy do najbardziej zapracowanych społeczeństw wśród krajów rozwiniętych. Pięć lat temu (w 2014 r.) polski pracownik spędzał w pracy średnio 1923 godziny rocznie; niemiecki średnio 1371 godzin, belgijski – 1576 godzin, australijski – 1664 godziny, brytyjski – 1677 godzin, hiszpański – 1689 godzin, a włoski średnio 1734 godziny¹⁷. Polska należy również do tych krajów UE, w których występują najniższe płace. Z danych GUS wynika, że w roku 2014 1,1 mln osób prowadziło pozarolniczą działalność gospodarczą, nie zatrudniając pracowników na podstawie stosunku pracy. W mikroprzedsiębiorstwach zarobki są najniższe, skala

¹⁷ P. Szumlewicz, *Wyzysk pracownika ma się dobrze*, „Dziennik Gazeta Prawna”, 13–15.05.2016, nr 92 (4239), s. A 12.

zaś łamanie praw pracowniczych największa. W 2014 r. średnie wynagrodzenie w firmach zatrudniających do dziewięciu osób wynosiło zaledwie 2257 zł brutto, czyli niecałe 1640 zł netto; to o ponad 1700 zł mniej niż średnie wynagrodzenie w większych podmiotach gospodarczych¹⁸. Ochrona zarobków i dochodów przez stosowanie płac minimalnych jest również ograniczona, a ochrona reprezentacji pracowniczej (w tym prawo do strajku) w wielu krajach, nie tylko w Polsce, znacznie uszczuplona¹⁹. Tym wszystkim procesom towarzyszy często asynchroniczna obecność w pracy z powodu zróżnicowanego czasu pracy pracowników i oddzielenie indywidualnego czasu pracy pracownika od ogólnego czasu pracy przedsiębiorstwa. Pojawia się więc fundamentalne pytanie, czy i do jakiego stopnia uelastycznienie form pracy i zróżnicowanie form zatrudnienia (pracowniczego i niepracowniczego) to jednoznacznie propracownicze rozwiązania?

Oczywiście, najłatwiejszym sposobem na wykorzystywanie siły roboczej jest niepłacenie pensji pracownikom lub płacenie jej z kilkumiesięcznym opóźnieniem, co w Polsce jest dość częstą praktyką²⁰. Pisząc o nowych odcieniach niestałości zatrudnienia na współczesnym rynku pracy przywoływana autorka zwraca uwagę na to, że „[...] marzeniem pracodawców nie jest już zatrudnienie na czasowej umowie. Idealny podwładny wykonuje obowiązki tylko wtedy, gdy firma tego potrzebuje”²¹, tym bardziej że sposobów na takie zatrudnienie jest wiele; poczynając od korzystania z usług agencji pracy tymczasowej, „wypożyczającej” pracownika niezbędnego w danej chwili poprzez stosowanie tzw. umowy zero godzin (*0 hours contract*), gdzie zatrudnionych wzywa się do pracy tylko wtedy, gdy są potrzebni i płaci tylko za przepracowany czas, co oznacza, że może to być nawet pełny wymiar czasu pracy w danym okresie, ale może też zdarzyć się miesiąc, w którym nie zarobią nic. Jak stwierdza Ł. Guza, powołując się na dane brytyjskiego urzędu statystycznego (ONS), na koniec roku 2014 w takiej formie zatrudnionych było w Wielkiej Brytanii 700 tys. osób. Co więcej, w niektórych branżach (np. w gastronomii, hotelarstwie, ochronie zdrowia czy edukacji) tacy pracownicy stanowią ponad 10% wszystkich zatrudnionych, a w niektórych firmach nawet 90% ogółu zatrudnionych (np. w McDonald’s i Sports Direct). Z pewnością tendencje związane ze stosowaniem umów „zero godzin” rozwiną się również w Polsce i w sposób istotny przyczynią się do dalszego rozproszenia i indywidualizacji etosu pracy.

¹⁸ A. Andrysiak, *Czy chcesz cierpieć w imię wolnego rynku?*, „Dziennik Gazeta Prawna”, 6–8.05.2016, nr 87 (4234), s. A 10.

¹⁹ G. Standing, *Globalization, labour flexibility and insecurity: The era of market regulation*, „European Journal of Industrial Relations” 1997, No 3, s. 8–9.

²⁰ Ł. Guza, *Najlepszy pracownik? Darmowy*, „Dziennik Gazeta Prawna”, 3–6.04.2015, nr 65 (3958), s. A. 8.

²¹ *Taż*, *Pracownik na żądanie*, „Dziennik Gazeta Prawna”, 13–15.11.2015, nr 231 (4114), s. A. 10.

Kolejny problem, którego nie da się rozwiązać na poziomie podmiotu gospodarczego dotyczy tego, czy można, a jeśli tak, to w jaki sposób, zrekompensować jednostce niepewność w świecie pracy, a nawet, jak stwierdza Gilejko²², przekształcić ją z lęku i zagrożenia w nowe szanse? Wydaje się, że poważny dyskurs publiczny na ten temat nie został jeszcze w Polsce (i nie tylko tu) podjęty. Na marginesie tego pytania pojawia się inne, wydaje się, nie mniej istotne: czy te nowe szanse stojące przed jednostką, która będzie poświęcać pracy zawodowej mniej czasu, będą wykorzystywane głównie do rozwoju kapitału ludzkiego, tak jak dzieje się to dotychczas, czy też do rozwoju potencjału kapitału społecznego? Wychodząc już poza listę dalszych, także istotnych, pytań odnoszących się do sposobów rozwiązywania problemów wynikających z procesu przewartościowywania treści pracy, form pracy i form zatrudnienia należy dodać, że od czasu pierwszych refleksji Jana Szczepańskiego na temat dualnego stosunku Polaków do pracy, a zarazem wzięcia przez państwo wielu pracowników „na utrzymanie” w ramach polityki pełnego zatrudnienia²³, w socjologicznych refleksjach dotyczących zmian w treści etosu pracy przewijają się dwa wiodące stanowiska.

Jedno z nich koncentruje się na uwarunkowaniach ograniczających czy wręcz uniemożliwiających proces wykształcania się etosu pracy we współczesnej Polsce (deficyty systemowe, ideologiczne, strategie indywidualne itd.), drugie zaś na uwarunkowaniach generujących kryzys dotychczasowego (w założeniu badawczym i interpretacyjnym) etosu pracy, który definiowany jest w bardzo zróżnicowany sposób. Z jednej strony przywoływana jest tylko perspektywa jednostkowa (postawy wobec pracy, miejsce pracy w deklarowanym systemie wartości, zachowania w sytuacji pracy itd.), z drugiej zaś perspektywa grupowa czy systemowa (ideologia pracy, ideologie korporacyjne, kultura organizacyjna, etyka zawodu, profesjonalizacja zawodowa, rozwiązania organizacyjne, oczekiwania społeczne wobec przedstawicieli zawodów i instytucji zaufania społecznego itp.). W przypadku odwoływania się tylko do perspektywy jednostkowej, którą dość łatwo opisać, zdiagnozować i zinterpretować opierając się na badaniach ilościowych, praca nadal zajmuje bardzo wysoką pozycję w systemie wartości Polaków. Tak np. według reprezentatywnych badań GUS-u²⁴ praca zawodowa ma bardzo duże znaczenie dla ponad jednej trzeciej badanych w wieku 16 lat i więcej (37,7%), a duże dla 39,7% Polaków. Tylko dla 8,6% badanych praca ma średnie znaczenie, dla 2,3% małe, a dla 9,8% nie ma go wcale.

²² L. Gilejko, *Modele ładu społecznego*, [w:] *Socjologia ogólna. Wybrane problemy*, red. J. Polakowska-Kujawa, Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej, Warszawa 1999.

²³ J. Szczepański, *Wartości w gospodarce*, „*Życie Gospodarcze*” 1987, nr 10.

²⁴ *Wartości i zaufanie społeczne w Polsce w 2015 r.*, GUS, Warszawa 2015, s. 6.

Być może jednak dopiero zejście na poziom analizy typu *case study* i uruchomienie perspektywy grupowej, odnoszącej się do zderzenia dwóch światów: świata pracy i świata kapitału, pozwoliłoby na podjęcie bardziej udanej próby systematycznego przebudowywania masowej wyobraźni w zakresie tego, na jakich zasadach (wartościach) winny opierać się zindywidualizowane, jak i grupowe treści etosu pracy w społeczeństwie, w których praca w tradycyjnym rozumieniu zarówno co do treści, formy zatrudnienia czy czasu pracy, staje się dobrem coraz rzadszym, tym bardziej że procesy „odstandardyzowania” pracy (określenie U. Becka)²⁵, jak choćby w odniesieniu do *freelancerów*, wywołują uzasadnione obawy o to, czy ich wyraźnie zindywidualizowane podejście do wykonywanej pracy, nacechowane koncentracją przede wszystkim na zadaniach i ich realizacji (z pominięciem relacyjnego traktowania pracy) nie uchyli zasadności mówienia w ogóle o etosie pracy w sensie grupowym. *Freelancing*, jak pisze Agnieszka Cybal-Michalska²⁶, charakteryzuje się bowiem wysokim poczuciem emocjonalnej niezależności i dużo mniejszą dbałością o tradycyjne formy wzajemnej lojalności, występujące w grupach pracowniczych. Co więcej, można przypuszczać, że inne osoby podzielające w tej nowej formule wspólnotę losu pracowniczego, mogą być traktowane czysto instrumentalnie, jako jeden z dostępnych sposobów kumulowania kapitału kompetencyjnego, wolnego od kontekstów etycznych.

Wracając zaś do figury dwóch światów społecznych tytułem przykładu warto podać, że w szczytowym okresie ostatniego kryzysu gospodarczego z jednej strony mieliśmy do czynienia z abstrakcyjną wręcz chciwością wielu instytucji finansowych, w tym jednego z najpotężniejszych w świecie banków inwestycyjnych – Goldman Sachs, którego prezes w roku 2012 przyznał sobie 43 mln dolarów premii, czyli trzy razy tyle, ile bank odprowadził do kasy państwa²⁷, z drugiej zaś z przykładem nomadycznego segmentu polskiego świata pracy, którego liczni członkowie codziennie dojeżdżają do pracy, przeznaczając na te dojazdy więcej niż połowę czasu pracy. Jak wynika np. z reportażu A. Sowy, pracownicy codziennie pokonujący pociągiem trasę Łódź–Warszawa i z powrotem (minimum cztery godziny każdego dnia, plus dojazdy na dworce) najchętniej odnajdują siebie w klasycznym już dialogu z filmu Stanisława Barei z roku 1978 – *Co mi zrobisz jak mnie złapiesz*²⁸. Mieszkańcy Łodzi i okolic, dojeżdżający pociągiem do pracy w Warszawie

²⁵ U. Beck, *The Brave New World of Work*, Oxford Polity Press, Oxford 2000.

²⁶ A. Cybal-Michalska, *Orientacje indywidualizm versus kolektywizm jako wzory mentalności – przyczynek do dyskusji na temat odmiennych etosów pracy*, [w:] *Człowiek w kontekście pracy. Teoria – empiria – praktyka*, red. M. Piorunek, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 35.

²⁷ A. Lubowski, *Lucyfer z Wall Strett*, „Gazeta Wyborcza”, 17–18.03.2012, s. 28.

²⁸ „Ja to proszę pana mam bardzo dobre połączenie. Wstaję rano, za piętnaście trzecia. Latem to już widno. Za piętnaście trzecia jestem ogolony, bo golę się wieczorem. Śniadanie jadam na kolację, tylko wstaję i wychodzę. – No, ubiera się pan. – W płaszcz

(około 250 tys. osób) zarówno z wyboru (ciekawsza praca, wyższe zarobki), jak i z konieczności (możliwość otrzymania pracy) również mają podobny rytm dnia: wstają około 4.00–5.00 rano, a w domu są z powrotem około 19.00. Co więcej, wytwarzają przy tym „wspólną pociągową”, której wiodącą funkcją jest stworzenie warunków ku temu, by współpasażerowie mogli kontynuować sen; inaczej szybko by się wykruszyli wobec takiego trybu życia (interesujące próby i praktyki niewpuszczania „obcych” do przedziału, gdyż ci palą światło, szeleszczą gazetami itp.). W efekcie w przedziale pociągu znajomi w ciągu pięciu dni spędzają ze sobą więcej czasu (nie licząc snu w domu), niż z najbliższymi członkami rodziny. Jaki to może mieć wpływ na jakość życia pracowników, ich poczucie dobrostanu społecznego czy na ich etos pracy? Wydaje się zatem, że trudno byłoby zidentyfikować jednoznacznie określone przesłanki służące do rozstrzygnięcia dylematu, czy socjolog zajmujący się pracą w jej różnych kontekstach winien koncentrować się przede wszystkim na przemianach istoty i treści współczesnego etosu pracy, czy też raczej na, być może ciekawszej, analizie zespołu czynników składających się na szeroko rozumianą kontrideologię pracy, za pomocą której lepiej będziemy mogli zdiagnozować zarówno zróżnicowany charakter procesów i zjawisk zachodzących w świecie pracy, jak i zróżnicowany charakter procesów wpływających na wartościowanie czy doświadczanie pracy przez jednostkę, również na jej postawy wobec innych pracowników. Zwłaszcza zaś pracowników funkcjonujących coraz częściej w takich systemach pracy, które nie tylko mają pozaformalny charakter (jak np. wspomniana praca „wolnych strzelców”, poza organizacją formalną), ale które związane są również z realizacją karier zawodowych, traktowanych w kategoriach autonomicznego zjawiska, coraz słabiej powiązanego z konkretnym zawodem. Praca przez wielu pracowników, szczególnie tych wysoko kwalifikowanych, zaczyna być coraz częściej postrzegana przede wszystkim w ujęciu podmiotowym, a nie relacyjnym, co pozwala na pojmowanie współcześnie rozumianej kariery również w kategoriach „kariery bez granic” (*boundaryless carrer*)²⁹, dla realizacji której afiliacje organizacyjne nie mają już tak fundamentalnego znaczenia. Dodatkowymi, charakterystycznymi cechami tak pojmowanej kariery jest zwiększona mobilność pracow-

jak pada. Oplaca się rozbierać po śniadaniu? – Fakt. – Do PKS mam pięć kilometrów. O czwartej za piętnaście jest PKS. – I zdążasz pan? – Nie. – Ale i tak mam dobrze, bo jest przepelniony, i nie zatrzymuje się. Przystanek idę do mleczarni, to jest godzinka. Potem szybko wiozą mnie do Szymanowa. [...] W Szymanowie zsiadam, znoszę banki i łapię EKD. Na Ochocie w elektryczny do Stadionu. A potem to już mam z górki. Bo tak: 119, przesiadka w 13, przesiadka w 345 i jestem w domu. Znaczy w robocie. Jest za piętnaście siódma! To jeszcze mam kwadrans. To sobie obiad jem w bufecie. To po fajrancie już nie muszę zostawać, żeby jeść, tylko prosto do domu. I góra 22.50 jestem z powrotem. Golę się, jem śniadanie i idę spać” – A. Sowa, *Boat people, wersja krajowa*, „Polityka” 2012, nr 13, s. 10.

²⁹ R. J. Defilippi, M. B. Arthur, *The Boundaryless Career: a competency – based perspective*, „Journal of Organizational Behavior” 1994, vol. 15, No 4; P. H. Mirvis, D. T. Hall, *Psychological success and the boundaryless career*, „Journal of Organizational Behavior” 1994, vol. 15; S. E. Sullivan, *The Changing Nature of Careers: A Review and Research Agenda*, „Journal of Management” 1999, No 25; P. Bohdziewicz, *Współczesne kariery zawodowe: od modelu biurokratycznego do przedsiębiorczego*, „Zarządzanie Zasobami Ludzkimi” 2010, nr 3–4.

nicza oraz zacieranie się granic, z wszystkimi tego konsekwencjami, między życiem zawodowym a życiem osobistym czy rodzinnym jednostki. Nie bez znaczenia jest również to, że te nowe treści w sposobie realizacji kariery zawodowej, wpisanej w nowe sytuacje pracy, mogą generować mechanizmy dezorganizacji społecznej³⁰.

Stąd też, gdy chcemy mówić o przemianach współczesnego etosu pracy, winniśmy być może częściej koncentrować się na tych kontekstach wykonywanej pracy, w których istotne elementy określonej etyki pracy i, szerzej, ideologii pracy tracą znaczenie w procesie organizowania motywacji, działań, aspiracji i zachowań jednostek oraz coraz częściej rozproszonych terytorialnie (np. w sytuacji telepracy) zespołów pracowniczych wokół określonych, wiodących wartości związanych z pracą. Taka sytuacja wpływa na rozwijanie przez pracowników całego szeregu nowych strategii adaptacyjnych i interpretacyjnych związanych z pracą, które mogą być wpisywane w pojawianie się nowych jakościowo zmian w obrębie postaw wobec pracy, które można określać mianem kontrideologii pracy, tym bardziej że każda ideologia, w tym ideologia pracy rozumiana jako zespół poglądów, ocen i uzasadnień dotyczących pracy jako jednej z najważniejszych wartości społecznych, religijnych, etycznych, psychologicznych i ekonomicznych, aby była społecznie zakorzeniona, a więc i skuteczna, musi być obecna i spójna na wszystkich poziomach strukturalizacji życia społecznego – makro-, mezo- i mikrospołecznego.

Nawet pobieżna analiza treści przekazów masowych obecnych zarówno w mediach tradycyjnych, jak i elektronicznych, a odnoszących się do pracy, pozwala wskazać na incydentalną obecność problematyki dotyczącej pracy, postrzeganej w kategoriach pozaefektywnościowych. Również rozwiązania odnoszące się do pracy wpisane w logikę neoliberalnie pojmowanego systemu rynkowego generują cały szereg deficytów dotyczących pojmowania pracy w kategoriach autotelicznych, wynikających z antynomii między ideą indywidualizmu i wolności jednostki z jednej strony a pragnieniem poczucia bezpieczeństwa i wspólnotowości z drugiej. Wydaje się jednak, że najwięcej przesłanek przemawiających za tym, by pracy nie postrzegać jako istotnej wartości zarówno życia indywidualnego, jak i społecznego występuje na poziomie podmiotów gospodarowania tak przedsiębiorstw, jak i różnego rodzaju instytucji szeroko pojętego sektora usług. Dotyczy to polityki płac, polityki zatrudnienia, organizacji pracy, stosunków między pracownikami a kadrą zarządzającą czy fizycznych warunków pracy. Trudno zatem oczekiwać, aby postrzeganie przez pracowników własnej roli w sytuacji pracy i ich stosunek do

³⁰ Zob. więcej: D. Walczak-Duraj, *Kontrideologia pracy jako czynnik dezorganizacji społecznej*, [w:] *Praca – więź – integracja*, t. 1, *Praca, przedsiębiorczość, gospodarka oparta na wiedzy. Monografia poświęcona pamięci Profesora Władysława Jachera*, red. U. Swadźba, B. Pactwa, M. Żak, UŚ, Katowice 2015.

pracy jako wartości pojmowanej bądź to instrumentalnie, bądź autotelicznie wolne były od szeregu racjonalizacji, tym bardziej że z dość ugruntowanych analiz i interpretacji amerykańskich socjologów i psychologów pracy wynika, iż

[...] sytuacja pracy silniej wpływa na osobowość jednostki niż osobowość na pracę, zwłaszcza zaś [...] oddziałuje na percepcję wartości i myślenie przede wszystkim dlatego, że stawia człowieka wobec pewnych wymagań, którym musi się on starać sprostać³¹.

Pojęcie kontrideologii pracy wykorzystane do socjologicznych rozważań dotyczących postaw wobec pracy w systemie socjalistycznym nadal ma, w zupełnie odmiennym systemie pracy, swoje zastosowanie, choć w perspektywie logiki gospodarki rynkowej i praktykowanego systemu rynkowego nabiera dodatkowych znaczeń.

ISTOTA I ODMIANY KONTRIDEOLOGII PRACY

Dokonując krótkiego przypomnienia sposobu operacjonalizacji pojęcia kontrideologia pracy i jej trzech odmian, należy przede wszystkim stwierdzić, że pojęcie to nie tyle oznacza antyideologię w rozumieniu socjologicznym, co żywiłowo wykształcane postawy i zachowania wobec pracy, którym trudno byłoby przypisać wszystkie cechy atrybutowe jakiegokolwiek ideologii społecznej. Wartości przypisywane tak rozumianej kontrideologii są też spontanicznie artykułowane i nie stanowią określonych, zwartych systemów postaw i uzasadnień. Mogą być jednak traktowane jako zgeneralizowany wskaźnik osłabienia etosu pracy, a w konsekwencji zarówno jego sfragmentaryzowania, indywidualizacji, rozproszenia i niespójności, jak i osłabienia potencjału kapitału społecznego czy dezintegracji społecznej na wielu poziomach struktury społecznej³².

W odniesieniu do diagnozowania etosu pracy w Polsce w systemie socjalistycznym Jan Jerschina pojęcie kontrideologii pracy odnosił przede wszystkim do takiego typu postaw i zachowań pracowniczych, którym można przypisać stosunkowo niskie wartościowanie pracy, przy jednoczesnym ujawnianiu postaw roszczeniowych, związanych z sytuacją pracy, niewspółmiernych do wkładanego w nią wysiłku. Tendencję tę Jerschina określał w kategoriach tzw. instrumentalizmu dowolnego³³, funkcjonującego na zasadzie minimum wysiłku – maksimum korzyści (dochodu). W tamtym okresie różnił się on

³¹ M. L. Kohn, C. Schooler, *Praca a osobowość. Studium współzależności*, PWN, Warszawa 1986, s. 117.

³² D. Walczak-Duraj, *Kontrideologia pracy jako czynnik dezorganizacji...*

³³ J. Jerschina, *System wartości młodych robotników i inteligencji w procesie przemian*, „Kultura i Społeczeństwo” 1983, nr 2, s. 16.

w sposób istotny od pozostałych dwóch odmian stosunku jednostki do pracy: instrumentalizmu naturalnego i instrumentalizmu „wymuszonego”. Instrumentalizm naturalny generowany był głównie poprzez skojarzenie takich cech pracowniczych, jak niski poziom wykształcenia i kwalifikacji oraz wykonywanie uciążliwej, brudnej, a zarazem monotonnej pracy. Instrumentalizm „wymuszony” czy, mówiąc inaczej, instrumentalny stosunek do pracy, kształtowany był przede wszystkim poprzez wiele czynników spatio-logizowanego systemu pracy, prowadzącego, jak to również wynikało z badań autorki prowadzonych w drugiej połowie lat osiemdziesiątych XX wieku³⁴, do wyraźnego poczucia depriwacji bądź określonych postaci entropii społecznej. Pracownicy, a zwłaszcza wielkoprzemysłowa klasa robotnicza, permanentnie bowiem doświadczali dysonansu motywacyjnego w sytuacji pracy. Z jednej strony, w warstwie zabiegów propagandowych, podkreślano znaczenie i wartość pracy, z drugiej zaś nie stwarzano warunków ku temu, aby ta zmasowana mobilizacja społeczna wokół pracy i efektywnościowo-sprawnościowych treści, miała szanse na realizację na poziomie państwowych podmiotów gospodarczych. Co więcej, odwołując się do wyników badań prowadzonych przez autorkę³⁵, dotyczących obecności wątków związanych z pracą w propagandowych przekazach prasowych („Trybuna Ludu”) z lat 1970–1982, można było stwierdzić, iż koncentracja na efektywnościowo-sprawnościowych treściach pracy pozostawała nie tylko w rażącej sprzeczności z możliwościami ich realizacji, ale dodatkowo treści odwołujące się do samorealizacyjnych, humanistycznych i kreatywnych możliwości tkwiących w pracy były obecne zdecydowanie rzadziej i miały bardzo ogólnikowy, hasłowy charakter: praca jako sposób na realizację nowoczesnego patriotyzmu czy przejaw jedności moralno-politycznej społeczeństwa polskiego.

Proponując zatem wykorzystanie stosowanego wcześniej podejścia do analizy przemian etosu pracy okresu gospodarki socjalistycznej, opartego na pojęciu kontrideologia pracy, do analizy, diagnozy i interpretacji współczesnego etosu pracy w Polsce można będzie lepiej uchwycić zarówno ciągłość, jak i zmianę czynników wpływających na treść etosu pracy polskich pracowników funkcjonujących w ramach liberalnej, rynkowej logiki gospodarowania. Co więcej, już obecnie, posługując się pojęciem kontrideologii pracy możemy stwierdzić, że tak jak w okresie przedtransformacyjnym wyłonił się instrumentalizm wymuszony rozwiązaniami dotyczącymi rynku pracy i systemu pracy, aplikowanymi na poziomie podmiotów gospodarczych, tak obecnie zasadne wydaje się wskazanie na występowanie „wymuszonej” autotelicznego postaw wobec pracy (również zatrud-

³⁴ D. Walczak-Duraj, *Ideologiczne i instytucjonalne uwarunkowania ethosu pracy klasy robotniczej*, „Acta Universitatis Lodzensis” 1988.

³⁵ Tamże, s. 92–250.

nienia), werbalizowanej w badaniach socjologicznych, zwłaszcza w badaniach sondażowych. Ów, często wymuszony przez rynkowe rozwiązania, autoteliczny stosunek wobec pracy jako takiej może mieć jednak tylko charakter czysto obronny czy autokreacyjny, słabo powiązany ze zinternalizowaną wartością pracy. Jednocześnie jednak, mimo zmiany logiki gospodarowania, nadal obserwować można przejawy „wymuszanej” instrumentalizacji postaw wobec pracy, wywołane jednak zespołem innych czynników, na które starano się w tym opracowaniu wskazywać. Czynniki te są zazwyczaj zapośredniczonym efektem procesu uspołeczniania z jednej strony ryzyka i strat, z drugiej zaś prywatyzowania korzyści; procesy te dodatkowo idą w parze z apropriacją szans życiowych wielu kategorii społeczno-zawodowych. Aby jednak te intuicje badawcze mogły znaleźć swoje potwierdzenie empiryczne, konieczne jest wypracowanie nowego paradygmatu w obrębie socjologii gospodarki. Być może wtedy socjologowie zajmujący się gospodarką w paradygmacie nowej socjologii gospodarki³⁶ wyjdą poza ogólne tezy o braku etosu pracy w Polsce (jakby nigdy go nie było), jego kryzysie (a więc był i należy dążyć do jego reaktywacji) lub o jego pełnej artefaktualności czy wręcz nieadekwatności.

PODSUMOWANIE

Twierdząca odpowiedź na tytułowe pytanie, odnoszące się do zasadności koncentrowania się raczej na procesach, zjawiskach i mechanizmach generujących różne postacie kontrideologii pracy niż tylko na identyfikowaniu nowych odsłon rozproszonego i indywidualizującego się etosu pracy, może być wzmocniona zwłaszcza wtedy, gdy odwołamy się nie tylko do wyraźnych efektów ideologii konsumeryzmu, pozostającej w opozycji do ideologii pracy, ale również do poszukiwania przez jednostki innych niż praca możliwości samorealizacyjnych. Problem polega jednak na tym, że dla wielu jednostek i grup społecznych inne możliwości samorealizacji niż poprzez pracę są albo niedostępne, albo społecznie niewypracowane. Od kilkudziesięciu już lat trwa w zachodnim świecie dyskusja na temat tego, jakie mogą być te inne niż praca obszary ludzkiej aktywności, które stanowić mogłyby zarówno źródło generowania różnych atrybutów społecznego znaczenia jednostki, jak i źródło zaspokajania jej potrzeb samorealizacyjnych. Sytuacja utrzymywania się na wielu rynkach pracy wysokiej stopy bezrobocia zarówno wśród wysoko kwalifikowanych, byłych pracowników, jak i wśród wykształconej młodzieży kończącej

³⁶ Zob. m.in.: M. Granovetter, *Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness*, „American Journal of Sociology” 1985, No 91, s. 481–510; R. Swedberg, *Principles of Economic Sociology*, Princeton University Press, Princeton 2003; V. A. Zelizer, *Making multiple monies*, [w:] *Explorations in economic sociology*, Russell Sage, New York 2010; A. Maurer, *Socjologiczne spojrzenie na współczesną gospodarkę*, [w:] *Gospodarka społecznie zakorzeniona. Wybrane problemy z socjologii gospodarki*, red. S. Fel, KUL, Lublin 2013.

studia oraz towarzyszące tej sytuacji permanentne poczucie niepewności, wymusza często wręcz kompulsywną potrzebę doświadczania pracy, która zaczyna urastać do rangi jednej z naczelnych wartości życiowych.

Zgeneralizowanym wskaźnikiem złożonych procesów składających się na zjawisko kontrideologii pracy jest m.in. obniżenie standardów etycznych wśród wykonawców wielu zawodów, w tym zawodów zaufania społecznego, funkcjonujących w szeroko pojętej sferze usług, w tym w służbie zdrowia i edukacji. Pojawia się więc podstawowe pytanie o to, czy w niektórych obszarach gospodarki rynkowej zamiast dominującego urynkowania pracy moglibyśmy próbować ów rynek uspołecznic? Jak dotychczas bowiem mamy przede wszystkim do czynienia ze wspomnianą tendencją do prywatyzowania zysku i uspołeczniania ryzyka i strat. Niekorzystny proces urynkowania pracy w sferze takich usług publicznych, jak służba zdrowia, oświata czy szkolnictwo wyższe prowadzi m.in. do obniżania się jakości usług, ograniczania dostępności czy pogarszania się warunków pracy. Logika urynkowania pracy w wyżej wymienionych obszarach tak specyficznych usług stawia w wyraźnej opozycji paradygmat dobrych usług i paradygmat zysku³⁷.

Ostatni kryzys gospodarczy nie tylko pogłębił niekorzystne tendencje i procesy w sferze pracy i stosunków pracy, ale również skłonił zarówno świat nauki, jak i władzę polityczną w społeczeństwach demokratycznych do redefiniowania dotychczasowych podejść do pracy w gospodarce rynkowej, zakorzenionych w logice neoliberalnej. Należy jednak pamiętać o tym, że logika ta, rozpatrywana w kontekście złożonych procesów i zjawisk współczesnego świata, skłania także do rozważań nad koniecznością zastosowania nowego podejścia zarówno do całościowej analizy elementarnego podmiotu gospodarowania, jakim jest przedsiębiorstwo, jak i do treści humanizujących pracę i stosunki pracy. Konieczność tę uzasadnić można również odwołując się od istotnych zmian, jakie zaszły w sposobie myślenia i działania współczesnego człowieka, w których coraz wyraźniej zaznacza się prymat hermeneutyki nad poznaniem i chaosu nad porządkiem. Dodatkowym argumentem na rzecz tezy o wyłanianiu się nowych mechanizmów generujących postawy pracownicze noszące znamiona kontrideologii pracy („wymuszona” autoteliczność bądź „wymuszony” instrumentalizm postaw wobec pracy) jest sytuacja tak powszechnie już analizowanego prekariatu jako specyficznej i potencjalnie niebezpiecznej klasy społecznej³⁸, która permanentnie doświadcza poczucia zawieszenia spo-

³⁷ Zob. więcej: D. Walczak-Duraj, *Społeczne i moralne konsekwencje urynkowania pracy w Polsce, Przykład szkolnictwa wyższego i służby zdrowia*, [w:] *Społeczne wymiary pracy w późnym kapitalizmie*, red. A. Kolańska, A. Mroziewicz, J. Róg-Ilńska, „Humanizacja Pracy” 2015, nr 3 (281), s. 17–33.

³⁸ G. Standing, *The Precariat. The New Dangerous Class*, Bloomsbury Academic, London 2011.

łecznego i braku gwarancji dotyczących siedmiu istotnych obszarów: rynku pracy, czyli odpowiednich możliwości pracy; zatrudnienia, czyli odpowiedniej ochrony przed zwolnieniem; pracy jako takiej, czyli pewności jej wykonywania i realizacji obowiązków z niej wynikających; bezpieczeństwa w pracy, związanego z szeroko pojętą ochroną zdrowia pracownika; reprodukcji umiejętności, czyli zapewnienia nauki zawodu, stażu, szkoleń, właściwego wykorzystania nabytych umiejętności w pracy; dochodu dopasowanego do wykonywanej pracy i stałego wynagrodzenia oraz właściwej reprezentacji, czyli przedstawicielstwa interesów pracowniczych (członkostwo w związkach zawodowych).

BIBLIOGRAFIA

- Andrysiak A., *Czy chcesz cierpieć w imię wolnego rynku?*, „Dziennik Gazeta Prawna”, 6–8.05.2016, nr 87 (4234).
- Beck U., *The Brave New World of Work*, Oxford Polity Press, Oxford 2000.
- Bohdziewicz P., *Współczesne kariery zawodowe: od modelu biurokratycznego do przedsiębiorczego*, „Zarządzanie Zasobami Ludzkimi” 2010, nr 3–4.
- Cybal-Michalska A., *Orientacje indywidualizm versus kolektywizm jako wzory mentalności – przyczynek do dyskusji na temat odmiennych etosów pracy*, [w:] *Człowiek w kontekście pracy. Teoria – empiria – praktyka*, red. M. Piorunek, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010.
- Defilippi R. J., Arthur M. B., *The boundaryless career: a competency – based perspective*, „Journal of Organizational Behavior” 1994, vol. 15, No 4.
- Dyczewski L., *Kultura polska w procesie przemian*, TN KUL, Lublin 1993.
- Dyczewski L., *Modele ładu społecznego*, [w:] *Socjologia ogólna. Wybrane problemy*, red. J. Polakowska-Kujawa, Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej, Warszawa 1999.
- Gardawski J., *Teorie struktury społecznej a świat pracy*, [w:] *Polaków pracujących wizje sondażowe. Polacy pracujący a kryzys fordyzmu*, red. J. Gardawski, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2009.
- Gilejko L., *Modele ładu społecznego*, [w:] *Socjologia ogólna. Wybrane problemy*, red. J. Polakowska-Kujawa, Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej, Warszawa 1999.
- Gilejko L., *Praca – między przymusem a szansami awansu*, „Problemy Polityki Społecznej. Studia i Dyskusje” 2004, nr 7.
- Granovetter M., *Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness*, „American Journal of Sociology” 1985, No 91.
- Guza Ł., *Najlepszy pracownik? Darmowy*, „Dziennik Gazeta Prawna”, 3–6.04.2015, nr 65 (3958).
- Guza Ł., *Pracownik na żądanie*, „Dziennik Gazeta Prawna”, 13–15.11.2015, nr 231 (4114).
- Haber L. H., *Etos pracy – realność czy wirtualność*, [w:] *Czy zmierzchn pracy? Etos pracy w praktyce przedsiębiorstw*, red. D. Walczak-Duraj, Zeszyt Specjalny „Humanizacji Pracy” 2003.
- Hughes E. C., *Career and Office*, [w:] *Organizational Careers: A Sourcebook for Theory*, ed. B. Glaser, Transaction Publishers, London 2009.
- Inagami T., *The End of Classic Model of Labour Law and Post-Fordism*, „Comparative Labour Law & Pol’y Journal” 1998–1999, vol. 20.

- Jerschina J., *System wartości młodych robotników i inteligencji w procesie przemian*, „Kultura i Społeczeństwo” 1983, nr 2.
- Kohn M. L., Schooler C., *Praca a osobowość. Studium współzależności*, PWN, Warszawa 1986.
- Lubowski A., *Lucyfer z Wall Strett*, „Gazeta Wyborcza”, 17–18.03.2012.
- MacIver R. M., Page Ch. H., *Religia a moralność*, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 1983.
- Mariański J., *Socjologia moralności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Maurer A., *Socjologiczne spojrzenie na współczesną gospodarkę*, [w:] *Gospodarka społecznie zakorzeniona. Wybrane problemy z socjologii gospodarki*, red. S. Fel, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- Mirvis P. H., Hall D. T., *Psychological success and the boundaryless career*, „Journal of Organizational Behavior” 1994, vol. 15.
- Ossowski S., *O nauce*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. 4, PWN, Warszawa 1967.
- Ossowski S., *O osobliwościach nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Sennett R., *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2006.
- Sowa A., *Boat people, wersja krajowa*, „Polityka” 2012, nr 13.
- Standing G., *Globalization, labour flexibility and insecurity: The era of market regulation*, „European Journal of Industrial Relations” 1997, No 3.
- Standing G., *The Precariat. The New Dangerous Class*, Bloomsbury Academic, London 2011.
- Strauss A. L., *The Social Organization of Medical Work*, University of Chicago Press, Chicago 1985.
- Sullivan S. E., *The Changing Nature of Careers: A Review and Research Agenda*, „Journal of Management” 1999, No 25.
- Swedberg R., *Principles of Economic Sociology*, Princeton University Press, Princeton 2003.
- Szczepański J., *Korzeniami wrosłem w ziemię*. Wydano z okazji Jubileuszu 90. urodzin Profesora Jana Szczepańskiego, Galeria Sztuki Współczesnej „Na Gojach”, Ustroń 2003.
- Szczepański J., *Wartości w gospodarce*, „Życie Gospodarcze” 1987, nr 10.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.
- Szumlewicz P., *Wyzysk pracownika ma się dobrze*, „Dziennik Gazeta Prawna”, 13–15.05.2016, nr 92 (4239).
- Świątkiewicz W., *Wymiary ładu społeczno-kulturowego*, [w:] *Ład społeczny w starej dzielnicy mieszkaniowej. Zagadnienia organizacji i dezorganizacji społecznej*, red. J. Wódcz, UŚ, Katowice 1986.
- Tischner J., *Praca narodowa*, „Gwiazdy Morza” 1986, nr 10.
- Walczak-Duraj D., *Bezpieczny a elastyczny rynek pracy*, „Humanizacja Pracy” 2011, nr 1 (259).
- Walczak-Duraj D., *Ideologiczne i instytucjonalne uwarunkowania ethosu pracy klasy robotniczej*, „Acta Universitatis Lodziensis” 1988.
- Walczak-Duraj D., *Kontrideologia pracy jako czynnik dezorganizacji społecznej*, [w:] *Praca – więź – integracja*, t. 1, *Praca, przedsiębiorczość, gospodarka oparta na wiedzy. Monografia poświęcona pamięci Profesora Władysława Jachera*, red. U. Swadźba, B. Pactwa, M. Żak, UŚ, Katowice 2015.
- Walczak-Duraj D., *Ład etyczny w gospodarce rynkowej. Doświadczenia polskiej transformacji*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2002.
- Walczak-Duraj D., *Praca – rynek – zatrudnienie w perspektywie humanistycznej*, „Humanizacja Pracy” 2014, nr 2 (276).

Walczak-Duraj D., *Procesy przewartościowania pracy – główne uwarunkowania i tendencje*, [w:] *Przemiany pracy, postaw i ról zawodowych*, red. D. Walczak-Duraj, UŁ, Łódź 2011.

Walczak-Duraj D., *Spoleczne i moralne konsekwencje urynkowienia pracy w Polsce. Przykład szkolnictwa wyższego i służby zdrowia*, [w:] *Spoleczne wymiary pracy w późnym kapitalizmie*, red. A. Kolasińska, A. Mroziewicz, J. Róg-Ilnicka, „Humanizacja Pracy” 2015, nr 3 (281).

Walczak-Duraj D., *Work Ethos or Counter-Ideology of Work?*, „WFES Warsaw Forum of Economic Sociology” 2016, vol. 7, No 1 (13).

Wartości i zaufanie społeczne w Polsce w 2015 r., GUS, Warszawa 2015.

Wódz J., *Ład socjonormatywny. Kilka socjologicznych refleksji nad ewolucją pojęcia*, [w:] *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, red. J. Baniak, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2010.

Zelizer V. A., *Making multiple monies*, [w:] *Explorations in economic sociology*, Russell Sage, New York 2010.

Wartości codzienne i podstawowe w świadomości młodzieży maturalnej w Puławach

W socjologii wyróżnia się wartości codzienne, ostateczne i podstawowe, przy czym każdy z tych porządków jest zróżnicowany i zindywidualizowany. Orientacja na wartości ostateczne ma charakter religijny lub pozareligijny. W pierwszym przypadku cele ostateczne, jakie jednostka sobie stawia, są związane z *sacrum* (Bóg, Siła Wyższa, Nadprzyrodzoność itp.), w drugim zaś z dążeniami należącymi do sfery *profanum* (wartości humanistyczne), którym przypisuje się szersze funkcje w sensie ich absolutyzowania. Wartości ostateczne określają stan finalny ludzkich aspiracji, dążeń i działań. Wartości ostateczne uznawane przez niewierzących nie mają odniesień do Transcendencji, są to wartości ze sfery *profanum*, traktowane jako ostateczne, dostarczające sensu oraz identity osobowej. W warunkach sekularyzacji, promującej postawy racjonalne i z „tego świata”, tracą na znaczeniu religijne orientacje na wartości ostateczne.

Wartości podstawowe są niezbędne dla rozwoju człowieka i społeczeństwa oraz stanowią fundament porozumienia i działania społecznego, co więcej – tworzą normatywny etos jednoczący wszystkie siły społeczeństwa do realizacji dobra wspólnego. Wśród wartości podstawowych wymienia się najczęściej: wolność, życie (także nienarodzonych), równość, sprawiedliwość, prawdę, miłość, solidarność, pokój, patriotyzm, tolerancję. Wszystkie one zawierają treści, które streszczają się w godności ludzkiej, umożliwiającej fundamentalny konsens i ujednolicony etos. W odniesieniu do wartości podstawowych nie chodzi o spełnienie pragnień poszczególnych jednostek, które są różne i zmienne, ale o wartości, bez których nie może istnieć społeczeństwo, i które są (lub powinny być) przedmiotem troski i zabiegów ludzkich, niezależnie od ich indywidualnych uzdolnień, interesów i preferencji¹.

¹ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, cz. I, *Wprowadzenie, podstawy, kierunki*, Wydawnictwo Diecezjalne, Pelplin 1993, s. 73–77; J. Mariański, *Wartości osobowe i społeczne*, [w:] *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2016, s. 1266–1269.

Wartości codzienne – w przeciwieństwie do wolno zmieniających się wartości podstawowych i ostatecznych – ulegają dość szybkim przemianom, w miarę jak zmieniają się indywidualne cele i dążenia życiowe. Relatywność wartości codziennych nie przekreśla istnienia wartości absolutnych czy uniwersalnych. Jedne z wartości codziennych koncentrują się na jednostce i mają charakter intrapersonalny (wartości osobowe), drugie są zwrócone ku innym ludziom i mają charakter interpersonalny (wartości społeczne). Wartości codzienne o charakterze względnym zyskują na ważności w powiązaniu z wartościami ostatecznymi, tracą zaś na znaczeniu w warunkach przyspieszonych zmian (tzw. akceleracja przemian wartości). Niekiedy angażują jednostki nawet do tego stopnia, że są one zdolne oddać życie w ich obronie.

W niniejszym artykule zostaną omówione wybrane wartości uznawane przez maturzystów puławskich. W głównej hipotezie roboczej zakładamy, że młodzież maturalna znajduje się w fazie zaawansowanej młodości, częściowo uniezależnia się od rodziny pochodzenia, jej główne zainteresowania i działania przenoszą się poza rodzinę. Rozpoznaje ona już dokładnie swe perspektywy życiowe, a równocześnie coraz wyraźniej ustala swoją hierarchię wartości i autonomię moralną. Następuje także zachwianie, a niekiedy też rozpad ukształtowanych w rodzinie wartości i norm, które w coraz mniejszym stopniu wpływają na postępowanie jednostek. Młodzież maturalna szczególnie przeżywa kryzys tożsamości, w tym także kryzys tożsamości religijnej oraz moralnej. Wartości religijne i moralne stają się kwestią wyboru i wykazują się brakiem stabilizacji w czasie, a także swoistą ambiwalencją. Jest to „cena”, jaką płać jednostki w warunkach radykalnych zmian społecznych. Nowoczesne społeczeństwa zindywidualizowane i spluralizowane charakteryzują się różnorodnością celów życiowych, akceptowanych norm, światopoglądów i stylów życia. Brakuje konsensu w odniesieniu do wspólnie uznawanych wartości oraz ich hierarchii.

Ankiętę audytoryjną przeprowadzono w czterech szkołach ponadgimnazjalnych w Puławach (w I Liceum Ogólnokształcącym im. księcia Adama Czartoryskiego, w Społecznym Liceum Ogólnokształcącym im. Christiana Piotra Aignera, w Technikum nr 1 i w Technikum nr 2). Do dalszych analiz statystyczno-korelacyjnych w roku 2016 włączono 286 kwestionariuszy ankiet, co stanowiło 83,6% założonej próby badanej. Narzędziem badawczym był kwestionariusz ankiety pt. *Maturzyści a wartości moralne*, opracowany w roku 1993 w Katedrze Socjologii Moralności KUL, wzbogacony w 2009 r. o kilka dodatkowych pytań. W czterech szkołach ponadgimnazjalnych kilkanaście osób nie wypełniło kwestionariusza lub wypełniło go tylko częściowo, inni byli – mimo ponawianych prób dotarcia do nich – nieosiągalni (w sumie 16,4%).

W całej zbadanej zbiorowości było więcej kobiet niż mężczyzn (58,7 wobec 41,3%); młodzieży z liceów ogólnokształcących mniej niż młodzieży z techników (48,3 wobec 51,7%); młodzieży ze wsi i z miast do 20 tys. mieszkańców więcej niż młodzieży z Puław (61,9 wobec 38,1%); młodzieży z rodzin inteligenckich (31,5%) i robotniczych (26,9%) więcej niż z rodzin chłopskich (14,3%; 2,8% – inne określenia, 24,5% – brak odpowiedzi); określających sytuację materialną swojej rodziny jako dość dobrą (39,2%) i przeciętną (32,5%) więcej niż jako wyraźnie dobrą (19,2%) lub złą (5,6%; 3,5% – brak odpowiedzi). Wśród ogółu zbadanych maturzystów puławskich 5,9% określiło siebie jako głęboko wierzących, 55,9% – jako wierzących, 16,8% – jako niezdecydowanych w sprawach wiary, 10,8% – jako obojętnych religijnie, 9,4% – jako niewierzących i 1,2% – brak odpowiedzi; 9,4% – to uczestniczący w każdą niedzielę we mszy św., a niekiedy i częściej, 15,0% – w każdą niedzielę, 27,9% – od jednego do trzech razy w miesiącu, 27,3% – kilka razy w roku, 18,9% – w ogóle niepraktykujący i 1,4% – to nieudzielający odpowiedzi².

W warunkach intensywnej transformacji społeczno-ekonomicznej i społeczno-kulturowej zmienia się ważność i znaczenie poszczególnych wartości i ich treści, zmieniają się też praktyczne sposoby ich realizacji. Niektóre wartości całkowicie stabilne w osobowości człowieka mogą okazać się trudne do realizacji w życiu codziennym, a nawet stają się dysfunkcjonalne w zróżnicowanym i zmieniającym się radykalnie społeczeństwie. W nowych warunkach ustrojowych, gospodarczych, społecznych i kulturowych zaznaczają się szczególnie silne tendencje w kierunku indywidualizmu, wzrostu znaczenia wartości skoncentrowanych na „ja”. Przemiany aksjologiczne ku indywidualizmowi wiążą się z różnymi motywacjami. Tak rozumiane wartości są zmienne, relatywne, a nawet relatywistyczne. Są one zakorzenione w procesach wartościowania, nie mają odniesienia do wartości obiektywnych³.

1. RODZINA JAKO WARTOŚĆ NACZELNA

Rodzina pośredniczy między jednostką i społeczeństwem w zakresie przekazywania, percepcji i akceptacji treści kulturowych. Wśród przekazywanych wartości kulturowych są też te, które w jakiś sposób definiują co jest dobre, a co złe. Przed rokiem 1989 mówiło się nawet o niechęci do zbiorowych form życia społecznego, o jego prywatyzacji, co prze-

² J. Mariański, *Religijność maturzystów puławskich w procesie przemian*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2017, nr 2 (60), s. 225–252.

³ R. Spaemann, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 251.

jawiało się m.in. w tendencji do zamykania się w kręgu spraw rodzinnych, do swoistej ucieczki w życie rodzinne. Rodzina była miejscem schronienia przed agresją i zewnętrznym zagrożeniem, grupą społeczną dającą poczucie bezpieczeństwa i oparcia w życiu, a także przestrzeń, w której człowiek jest akceptowany takim, jakim jest, i może rozwijać się osobowościowo. Orientacja na rodzinę jako instytucję koncentrującą ludzkie potrzeby i dążenia życiowe mogła mieć do pewnego stopnia charakter kompensacyjny i uciezkowy (rodzina jako bezpieczny azyl).

Wszyscy zgadzają się co do tego, że rodzina – jakkolwiek nie jest jedynym czynnikiem podtrzymywania ciągłości dziedzictwa społecznego, kulturowego, moralnego i religijnego – jest jedną z najważniejszych instancji wychowawczych i nośników socjalizacji. Przekazuje ona nie tylko określony zasób wiedzy, ale i pewien system wartości, dążeń i aspiracji życiowych. W niej najskuteczniej weryfikuje się świat wartości i ich synteza. Rodzina otwiera się na społeczeństwo i w nim musi znaleźć swoje oparcie zarówno w formie uznania społecznego, jak i niezbędnej pomocy ekonomicznej, by mogła odegrać w nim swoją niezastąpioną rolę w tworzeniu klimatu bezpieczeństwa oraz zaufania, aby dzieci mogły spokojnie patrzeć w przyszłość, a także otrzymać właściwe wychowanie. Rodzina i szczęśliwe życie rodzinne w latach dziewięćdziesiątych XX w. znajdowały się na pierwszym miejscu wśród celów życiowych Polaków⁴.

Badanym maturzystom przedstawiono do oceny następujące wartości: praca, rodzina, zdrowie, przyjaciele i znajomi, moralność, czas wolny, polityka, dobra materialne i religia. Znaczenie, jakie przywiązują badani w swoim życiu do tych wartości, oceniają według następującej skali: bardzo ważne, raczej ważne, niezbyt ważne, w ogóle nieważne, trudno powiedzieć. Zestaw ocenianych wartości został zdominowany przez wartości codzienne, o charakterze konkretnym. Jedynie wartość „religia” należy do innego porządku aksjologicznego, jest wartością ostateczną, nadającą sens ludzkiemu życiu.

W całej zbiorowości maturzystów puławskich 41,6% badanych uznawało pracę za wartość bardzo ważną w swoim życiu, 48,3% – za raczej ważną, 3,8% – za niezbyt ważną, 0,0% – za w ogóle nieważną, 5,6% odpowiedziało – trudno powiedzieć, 0,7% – nie udzieliło odpowiedzi; rodzina (odpowiednio) – 87,1%, 6,3%, 1,0%, 0,3%, 4,5%, 0,7%; przyjaciele i znajomi – 60,1%, 32,2%, 3,5%, 0,0%, 3,8%, 0,3%; czas wolny – 29,7%, 53,8%, 8,4%, 0,7%, 6,3%, 1,0%; polityka – 5,2%, 18,9%, 40,2%, 25,2%, 10,1%, 0,3%; religia – 28,3%, 38,5%, 14,3%, 9,8%, 7,7%, 1,4%; zdrowie – 75,5%, 17,8%, 0,7%, 0,7%, 4,2%,

⁴ R. Boguszewski, *Współczesne znaczenie i rozumienie rodziny w Polsce*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2015, nr 4 (58), s. 127–148.

1,0%; moralność – 48,6%, 37,1%, 6,6%, 0,7%, 6,3%, 0,7%; dobra materialne – 20,6%, 47,6%, 22,7%, 1,4%, 7,0%, 0,7% (wskaźnik przeciętny dla odpowiedzi „bardzo ważne” i „raczej ważne” – 77,5%; wskaźnik przeciętny odpowiedzi „bardzo ważne” – 44,1%).

Biorąc pod uwagę najwyższe oceny („bardzo ważne”) i oceny średnie („raczej ważne”) można stwierdzić, że wśród maturzystów puławskich większe lub mniejsze znaczenie przywiązuje się do następujących wartości: rodzina (93,4%), zdrowie (93,3%), znajomi i przyjaciele (92,3%), praca (89,9%), moralność (85,7%), czas wolny (83,5%), dobra materialne (68,2%), religia (66,8%) i polityka (24,1%). Kolejność wartości wybieranych według najwyższej oceny („bardzo ważne”) jest bardzo podobna, ale stopień aprobaty rodziny jest wyraźnie wyższy niż pozostałych wartości. Znamienne jest to, że przyjaciół i znajomych, moralność, pracę, czas wolny, a nawet dobra materialne ceni się wyżej niż religię. Trzy najwyższe wartości: rodzina, zdrowie, przyjaciele i znajomi uzyskały ponad 90% ogólnej aprobaty⁵.

Dokonywane wybory wartości koncentrują się w obszarze dwóch ocen – „bardzo ważne” i „raczej ważne”. Tylko nieliczni respondenci stosowali do określenia znaczenia wartości ocenę „niezbyt ważne”, „w ogóle nieważne” lub wstrzymywali się od wyrażenia jednoznacznej opinii. Badani maturzyści w znacznej mierze akceptują wartości życia codziennego, zwłaszcza te, które wiążą się z poszukiwaniem zabezpieczenia emocjonalnego i prywatnością, a także z pragnieniem urządzenia się według własnych wyobrażeń. Wartości ostateczne (religia) odgrywają rolę do pewnego stopnia drugoplanową. Maturzyści pragną żyć życiem rodzinnym, spokojnym i ustabilizowanym, w gronie przyjaciół, z dala od wielkiej polityki.

Nieco wyższe wyniki uzyskano w roku szkolnym 2009/2010 wśród maturzystów lubelskich. Biorąc łącznie pod uwagę najwyższe oceny („bardzo ważne”) i oceny średnie („raczej ważne”) skonstatowano, że rodzinę aprobowało 97,1% badanych, zdrowie – 95,4%, przyjaciół i znajomych – 95,4%, pracę – 92,1%, moralność – 90,5%, czas wolny – 79,9%, religię – 78,2%, dobra materialne – 76,0% i politykę – 15,7% (wskaźnik przeciętny – 80,0%; wskaźnik przeciętny tylko dla odpowiedzi „bardzo ważne” – 45,1%)⁶. We wcześniejszych badaniach socjologicznych zrealizowanych przez Emilię Żerel w Lublinie w roku 2005 92,9% badanych uznało pracę za wartość bardzo ważną lub raczej ważną,

⁵ W. Romanowicz, *Podstawowe wartości młodzieży prawosławnej*, „Rozprawy Społeczne” 2014, nr 2 (8), s. 25–26.

⁶ M. Rola, *Wartości moralne w świadomości maturzystów lubelskich. Studium socjologiczne*, Drukarnia Standruk, Lublin 2016, s. 280–282; P. Wójcik, *System wartości deklarowanych przez maturzystów liceów ogólnokształcących województwa warmińsko-mazurskiego w kontekście nauki Kościoła katolickiego*, *Informacja o badaniu*, „Societas/Communitas” 2014, nr 1, s. 169–194.

rodzinę – 93,8%, przyjaciół i znajomych – 93,4%, czas wolny – 79,5%, religię – 76,1%, politykę – 23,2% (wskaźnik przeciętny – 76,5%; wskaźniki przeciętny tylko dla odpowiedzi „bardzo ważne” – 46,2%).

W roku 2016 wśród maturzystów puławskich kobiety ceniły nieco wyżej niż mężczyźni (według oceny „bardzo ważne”) pracę (44,0 wobec 38,1%), rodzinę (89,9 wobec 83,1%), przyjaciół i znajomych (64,9 wobec 53,4%), czas wolny (29,9 wobec 29,7%), politykę (8,0 wobec 2,7%), religię (35,1 wobec 18,6%), zdrowie (77,4 wobec 72,9%) i dobra materialne (21,4 wobec 19,5%). Mężczyźni nieco częściej niż kobiety doceniali moralność (50,8 wobec 47,0%). Ze względu na typ szkoły można zauważyć, że młodzież licealna wyżej niż młodzież z techników ceni takie wartości, jak: polityka (8,0 wobec 2,7%) i moralność (49,6 wobec 48,6%). Młodzież z techników bardziej docenia pracę (54,1 wobec 28,3%), rodzinę (92,6 wobec 81,2%), przyjaciół i znajomych (64,2 wobec 55,8%), czas wolny (35,8 wobec 23,2%), religię (31,8 wobec 24,6%), zdrowie (83,1 wobec 67,4%) i dobra materialne (25,7 wobec 15,2%).

Biorąc pod uwagę środowisko terytorialne, konstatujemy prawidłowość, że im bardziej zamknięte jest środowisko społeczne, tym wyższa jest aprobata wartości: praca (wieś i miasta do 20 tys. mieszkańców – 45,2%, Puławy – 35,1%), rodzina (91,0 wobec 80,7%), przyjaciele i znajomi (65,0 wobec 52,3%), czas wolny (32,8 wobec 24,8%), religia (33,9 wobec 19,3%), zdrowie (81,9 wobec 65,1%), dobra materialne (22,0 wobec 18,3%) oraz mniejsza w przypadku takich wartości, jak polityka (4,0 wobec 7,3%) i moralność (46,9 wobec 51,4%).

Struktura autoidentyfikacji religijnych wpływa na zróżnicowanie znaczenia niektórych wartości. Im wyższa jest religijność, tym większe znaczenie jest przypisywane takim wartościom, jak: praca (wierzący 41,2%, niewierzący – 40,7%), rodzina (92,1 wobec 74,1%), przyjaciele i znajomi (65,1 wobec 48,1%), religia (42,9 wobec 0,0%), zdrowie (82,5 wobec 63,0%), niższe zaś, gdy chodzi o czas wolny (26,0 wobec 44,4%), politykę (5,1 wobec 11,1%), moralność (47,5 wobec 63,0%) i dobra materialne (18,1 wobec 22,2%). W podobnym kierunku oddziałuje zmienna niezależna „praktyki religijne”. Uczęszczający do kościoła w każdą niedzielę lub niekiedy i w dni powszednie częściej niż w ogóle niepraktykujący doceniają: rodzinę (87,1 wobec 75,9%), religię (50,0 wobec 3,7%), zdrowie (74,3 wobec 54,8%), rzadziej zaś dobra materialne (14,8 wobec 20,0%), pracę (32,9 wobec 42,6%), przyjaciół i znajomych (24,3 wobec 38,9%), moralność (44,3 wobec 57,4%) i politykę (4,5 wobec 5,6%)⁷.

⁷ E. Budzyńska, *Międzypokoleniowe więzi w rodzinie. Studium socjologiczne rodzin polskich i słowackich*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2018, s. 359–387; T. Bajkowski, *U źródeł tożsamości rodzinnej. System rodzinny w percepcji młodzieży akademickiej*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2018.

Cechy demograficzne nie różnicują wagi przywiązywanej do poszczególnych wartości w bardzo wyraźnym stopniu. Ogólnie można powiedzieć, że kobiety nieco częściej niż mężczyźni pozytywnie oceniali większość z dziewięciu wartości, młodzież szkół technicznych robiła to częściej niż młodzież z liceów ogólnokształcących, młodzież mieszkająca na wsi lub w małych miastach częściej niż mieszkająca w Puławach. Wartościami najwyższymi we wszystkich kategoriach demograficznych i społecznych są rodzina i zdrowie, najniższą zaś polityka. Nisko jest również lokowana w hierarchii wartości religia, ale wyższa religijność sprzyja aprobacie takich wartości, jak rodzina, przyjaciele i znajomi oraz zdrowie. Niewierzący, a także w ogóle niepraktykujący większe znaczenie przypisują takim wartościom, jak: czas wolny, polityka, moralność i wartości materialne⁸.

Rodzina jest uznawana przez zdecydowaną większość maturzystów puławskich. Jeżeli weźmiemy pod uwagę oceny najwyższe („bardzo ważne”), to różnica w akceptacji pomiędzy rodziną a pozostałymi wartościami jest wyraźna. Według ocen „bardzo ważne” i „raczej ważne” różnice między wartością rodzina i wartościami praca, przyjaciele i znajomi, a nawet czas wolny są już mniej znaczące. Wyraźnie niżej jest oceniana religia i polityka. Warto zauważyć, że hierarchia wartości: od rodziny do polityki, jest w Polsce podobna do tej, jaką konstatuje się w innych krajach europejskich, w Polsce jednak wyższy jest stopień akceptacji tych wartości⁹.

Przeprowadzone badania socjologiczne wśród maturzystów puławskich potwierdzają trwałą obecność „orientacji na rodzinę” w świadomości młodzieży.

W okresie transformacji systemowej te więzi rodzinne i przyjacielskie ciągle stanowią – mimo wszystko – wielką wartość dla Polaków. Poziom satysfakcji z życia rodzinnego i towarzyskiego jest nadal – jak wynika z różnych badań socjologicznych – wysoki i znów, jak wiele razy w przeszłości, grupy te pomagają przetrwać różne zmiany społeczne, „oswoić” się z nową rzeczywistością okresu transformacji. Rodzina stanowi dla nas podstawowe środowisko działania i samorealizacji, a satysfakcjonujące życie rodzinne staje się najważniejszą wartością i celem Polaków na początku XXI wieku¹⁰.

⁸ A. Górny, *Religia i rodzina jako fundament świata wartości współczesnej rodziny śląskiej*, [w:] *Młodzi w społeczeństwie zmiany. Studia polsko-ukraińskie*, red. M. Sroczyńska, J. Paczkowski, Wyższa Szkoła Umiejętności, Kielce 2010, s. 273–278; K. Szafraniec, *Młodość jako wyłaniający się problem i nowa polityczna siła*, „Nauka” 2010, nr 1, s. 101–122.

⁹ U. Hamachers-Zuba, E. Lehner, C. Tschipan, *Partnerschaft, Familie und Geschlechterverhältnisse in Österreich*, [w:] *Die Österreicher/-innen. Wertewandel 1990–2008*, Hrsg. C. Friesl, U. Hamachers-Zuba, R. Polak, Czernin Verlag, Wien 2009, s. 128; T. Biernat, *Małżeństwo i rodzina w opiniach młodych Polaków, Niemców i Hiszpanów*, „Kultura i Edukacja” 2009, nr 2, s. 71–87.

¹⁰ J. Szymczyk, *Przemiany wartości Polaków. Wybrane aspekty i tendencje*, [w:] *Społeczne i etyczne aspekty rozwoju społecznego*, red. W. Jedynak, J. Kinal, URz, Rzeszów 2015, s. 25–26.

2. WARTOŚCI CODZIENNE W OPINII MATURZYSTÓW PUŁAWSKICH

Wartości codzienne są często utożsamiane z celami i dążeniami życiowymi. Są odnośzone do pewnych przedmiotów lub stanów rzeczy, które zaspokajają potrzeby jednostek bądź grup społecznych. „Jeśli ludzie uznają jakieś ważne dobra za bardziej od innych warte tego, aby je w życiu osiągnąć, to mówi się, że ludzie uznają je za wartości życiowe”¹¹. W rzeczywistości wartości są czymś więcej niż potrzebami, celami życiowymi, aspiracjami i dążeniami, chociaż zawierają w sobie te wszystkie elementy. Wartości są relatywnie bardziej stabilne, głębiej zakotwiczone w strukturze osobowości jednostki. Ich realnym przejawem są cele i dążenia życiowe, mobilizujące do aktywności codziennej, zwłaszcza w sytuacjach trudnych. Przyczyniają się do nadania osobom i grupom społecznym konkretnych kształtów i tożsamości.

Wartości rozumiane jako cele i dążenia życiowe mają swoje odniesienia nie tylko do świadomości ludzi, ale i do działań realizowanych w zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych (wartości nie są jedynie rezultatem czy funkcją stosunków społecznych i ekonomicznych). Oddziałują one wyraźniej, jeżeli są podzielane przez znaczące grupy społeczne, mają wówczas niezwykłą siłę motywacyjną wobec działań jednostkowych i zbiorowych. Przekonanie, że „coś” ma istotną wartość, może być ważnym czynnikiem motywującym do działania. Wartości i normy jako części składowe reguł społecznych wyznaczają działanie instytucji i stanowią części składowe kultury¹².

Ważną kwestią jest pozycja wartości prorodzinnych w kontekście innych wartości życia codziennego. Socjologowie wskazują na zmianę wartości i ich hierarchizacji we współczesnych społeczeństwach pluralistycznych. Dokonujące się przemiany zaznaczają się we wszystkich dziedzinach życia społecznego i indywidualnego, a więc w rodzinie, w pracy zawodowej, w polityce, kulturze, moralności i religii. Niekiedy określa się je jako kryzys kultury, a nawet traktuje jako zanikanie wartości i norm (anomia społeczno-moralna). Zwłaszcza wartości o charakterze konkretnym i instrumentalnym (wartości codzienne), podlegają szybkim procesom przemian, znacznie powolniejsze są one w przypadku wartości podstawowych i ostatecznych. Przekształcenia w wartościach i normach oddziałują na całe systemy normatywne, także te, które kształtują się w rodzinie¹³.

¹¹ A. Sulek, *Wartości życiowe dwóch pokoleń*, [w:] *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, red. S. Nowak, PWN, Warszawa 1989, s. 293.

¹² P. Sztompka, *Autonomia – fundament kultury akademickiej*, „Nauka” 2017, nr 3, s. 8.

¹³ R. Boguszewski, *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 176–188.

W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku dokonywały się zmiany w wartościach życiowych młodzieży. Według niektórych badań socjologicznych cele i dążenia życiowe w okresie transformacji ustrojowej

koncentrowały się wokół dwóch problemów: atrakcyjności pracy zawodowej i wartości życia rodzinnego. Do najważniejszych celów najczęściej zaliczano zdobycie ciekawej pracy, zgodnie z zainteresowaniami. Wartość stanowiło także udane i szczęśliwe życie rodzinne – wcześniej te dwa elementy dążeń młodego człowieka występowały w odwrotnej kolejności. Zmiana ta może być spowodowana tym, że obecnie dobra, ciekawa praca stała się wartością nie mniej istotną niż rodzina, bo jest o nią trudniej, tak samo jak wiele trzeba włożyć wysiłku w to, aby rodzina funkcjonowała prawidłowo i stwarzała warunki do realizacji potrzeb wszystkim jej członkom¹⁴.

Część sondaży opinii publicznej wskazuje, że w dalszym ciągu w hierarchii celów i dążeń życiowych nie ma wartości bardziej cennej niż rodzina. Inne sondaże dowodzą, że zaznacza się obecnie szybki awans wartości ekonomicznych związanych z dążeniem do podniesienia poziomu życia, znalezieniem dobrej pracy, zdobyciem wykształcenia itp. Zwłaszcza młodzież umieszcza wysoko w hierarchii celów i dążeń życiowych zdobycie wykształcenia i znalezienie pracy¹⁵. Wyróżnione w referowanych badaniach wartości codzienne, stanowiące przedmiot aspiracji i dążeń życiowych, obejmują tylko część złożonego zespołu wartości rzeczywiście uznawanych przez młodzież maturalną. Spośród wielu wartości życia codziennego respondenci mogli wybrać najwyżej pięć.

W całej zbiorowości maturzystów puławskich wybierano jako najważniejsze w życiu następujące wartości: dobrobyt – 32,5%, sława – 5,9%, władza – 4,9%, spokojne życie – 46,5%, dużo przygód – 30,4%, silny charakter – 36,0%, szczęście rodzinne – 69,9%, ciekawa praca – 34,6%, szacunek ludzki – 51,0%, wiara religijna – 29,7%, grono przyjaciół – 43,7%, świadomość bycia potrzebnym innym ludziom – 38,1%, pomyślność ojczyzny – 15,7%, spokój w narodzie – 26,9%, wielka, odwzajemniona miłość – 58,7%, pomaganie innym ludziom – 33,6%, wykształcenie – 24,5%, inne wartości – 1,4%, brak odpowiedzi – 0,7%¹⁶.

¹⁴ R. Pawłowska, E. Jundziłł, *Aspiracje życiowe współczesnej młodzieży licealnej w aspekcie przemian ustrojowych i środowiska rodzinnego*, [w:] *Polska młodzież – zaburzenia, zagrożenia w aktualnej rzeczywistości społecznej*, red. T. Soltysiak, M. Karwowska, Wydawnictwo Uczelniane Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2001, s. 221.

¹⁵ P. Długosz, *Młodzież w dobie transformacji*, [w:] *Podkarpacie w procesie transformacji na przykładzie powiatu ropczycko-sędziszowskiego*, red. B. Blachnicki, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie, Tyczyn 2002, s. 174.

¹⁶ K. Skoczylas, *Wartości religijno-moralne młodzieży ponadgimnazjalnej Kujaw wschodnich*, Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, Włocławek 2016, s. 97–100; W. Janocha, *Religijność osób niepełnosprawnych i ich rodzin. Studium socjologiczno-pastoralne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011; A. Kasperek, *Poczucie sensu w życiu młodzieży akademickiej. Porównanie wyników z badań z lat 1988, 1998, 2005 i 2017*, [w:] *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998–2005–2017*, red. S. H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2018, s. 60–63.

Naczelna wartość życia codziennego, jaką jest szczęście rodzinne, utrzymała swoją pozycję w hierarchii uznawanych wartości, mimo niewielkiego spadku aprobaty. Spadek ten jest znacznie większy, jeżeli porównamy ogólną ocenę rodziny według kategorii „bardzo ważne” i „raczej ważne” (93,4%), z oceną szczęścia rodzinnego i jego znaczenia w kontekście innych wartości życia codziennego (69,9%). Prawdopodobnie wartość rodziny jeszcze bardziej uległaby pomniejszeniu, gdybyśmy zestawili ją alternatywnie z innymi konkurencyjnymi wartościami, jak np. rodzina a wykształcenie, rodzina a praca, rodzina a kariera zawodowa, rodzina a wolność. Jak wynika z niektórych badań socjologicznych, wśród dorosłej ludności, a zwłaszcza wśród młodzieży, w warunkach transformacji ustrojowej wzrasta znaczenie pracy zawodowej, kariery życiowej oraz wykształcenia. Nacisk na ambicje i przedsiębiorczość sprawia, że kwalifikacje zawodowe i wykształcenie stają się ważnym czynnikiem sukcesu życiowego. W zbiorowości młodzieży maturalnej wartości praca i wykształcenie nie zyskały na znaczeniu i nie oddziaływały konkurencyjnie na wartość szczęścia rodzinnego. Być może młodzież ceni pracę i wykształcenie jako wartości instrumentalne, a stąd nieczęsto umieszcza je wśród najważniejszych celów i dążeń życiowych, o charakterze naczelnym.

Wśród wielu celów i dążeń życiowych naczelne miejsce przypada rodzinie. Wartość „szczęśliwe życie rodzinne”, skupiająca na sobie najwięcej wyborów, zajmuje zdecydowanie pierwszą pozycję wśród ocenianych wartości, które lokują się niżej na szczeblach drabiny hierarchicznej wartości. Być może udane życie rodzinne jest nie tylko traktowane jako wartość autonomiczna, ale i jako wartość instrumentalna. W tym drugim przypadku rodzina byłaby nie tylko zabezpieczeniem życiowym, ale i formą ucieczki przed niebezpieczeństwami zagrażającego świata.

Drugi blok wartości życiowych młodzieży maturalnej tworzą: wielka odwzajemniona miłość, szacunek ludzki, grono przyjaciół, spokojne życie, ciekawa praca, silny charakter, świadomość, że jest się potrzebnym innym ludziom, dobrobyt (powyżej 30% akceptacji). Zwłaszcza wartość „wielka odwzajemniona miłość” zaznacza się u przeszło połowy badanych maturzystów. Te dwie wartości – rodzina i miłość – zwane przez badaczy wartościami afiliacyjnymi, wyrażającymi pragnienie przynależenia do małych grup społecznych, dominują nad pozostałymi celami i dążeniami życiowymi. Wartości znajdujące się na kolejnych miejscach dzieli niewielki dystans, mogą więc one zmieniać swoje miejsce w strukturze uznawanych wartości¹⁷.

¹⁷ K. Szafraniec, *Młodzi 2011*, Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, Warszawa 2011, s. 39–43; O. Štefaňak, *Wartości moralne maturzystów słowackich. Na przykładzie diecezji spiskiej*, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2013, s. 152–164.

Nie wydaje się, by na podstawie prostego zsumowania liczby wyborów można było wnioskować o rzeczywistym systemie wartości młodzieży szkolnej. System wartości to nie tylko zbiór pojedynczych wartości, ale i pewien sposób ich wzajemnego podporządkowania i powiązania. Może on mieć charakter układu hierarchicznego pionowego lub mieszanego (pionowego i poziomego). W pierwszym przypadku jakaś wartość dominuje nad pozostałymi i dla niej jednostka jest gotowa poświęcić wiele innych wartości. W drugim przypadku wybory wartości są uzależnione od sytuacji i okoliczności – w praktyce nie zaznacza się nadrzędność jednej wartości, wszystkie są traktowane niemal równorzędnie. Częstość dokonywanych wyborów pozwala na określenie pozycji poszczególnych celów i dążeń w hierarchii wartości, tych pierwszych i tych drugorzędnych w normatywnej wizji uznawanych wartości. Zapytaliśmy więc respondentów o wartości „najważniejsze z ważnych”.

W całej zbiorowości maturzystów puławskich w roku 2016 3,1% badanych wybrało dobrobyt jako najważniejszą z ważnych wartości codziennych, 0,7% – sławę, 0,4% – władzę, 6,3% – spokojne życie, 0,7% – dużo przygód, 3,5% – silny charakter, 33,2% – szczęście rodzinne, 1,0% – ciekawą pracę, 2,4% – szacunek ludzi, 3,5% – wiarę religijną, 5,9% – gro-
no przyjaciół, 4,5% – świadomość bycia potrzebnym innym ludziom, 0,7% – pomyślność ojczyzny, 1,0% – spokój w narodzie, 14,0% – wielką odwzajemnioną miłość, 3,8% – pomaganie innym, 2,1% – wykształcenie, 0,3% – inne wartości, 12,9% – brak odpowiedzi. Wybierane wartości są więc niezwykle rozproszone.

Liczba celów zaakceptowanych jako najważniejsze wskazuje na ogromny rozrzut opinii i poglądów co do znaczenia poszczególnych wartości życiowych. Pojawiają się wszystkie możliwe wybory, od najwyżej do najniżej cenionych. Wśród wartości uznawanych za priorytetowe pierwsze miejsce zajmuje szczęście rodzinne, chociaż nie w tak zdecydowany sposób, jak w wyborach wielokrotnych, na drugim miejscu uplasowała się wielka odwzajemniona miłość, na trzecim – spokojne życie, na czwartym – świadomość, że jest się potrzebnym innym ludziom, na piątym – wiara religijna, na szóstym – dobrobyt. Pozostałe wartości koncentrowały wokół siebie mniej niż po 4% dokonywanych wyborów, przy dominacji dwóch wartości afiliacyjnych. Inne wartości uległy wyraźnemu rozproszeniu, a niektóre są odczuwane niemal śladowo¹⁸.

W analizie statystyczno-korelacyjnej bierzemy pod uwagę dwie wartości: rodzinę oraz wielką i odwzajemnioną miłość. Kobiety częściej niż mężczyźni preferują szczęśliwe życie rodzinne (41,1 wobec 22,0%), młodzież licealna robi to rzadziej niż młodzież z tech-

¹⁸ E. Budzyńska, *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Studium socjologiczne wartości moralnych mieszkańców Katowic*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2007, s. 141–152.

ników (29,0 wobec 37,2%), młodzież ze wsi i z małych miast częściej niż młodzież z Puław (38,4 wobec 24,8%), młodzież wierząca częściej niż niewierząca (40,1 wobec 18,5%), młodzież systematycznie praktykująca częściej niż w ogóle niepraktykująca (43,4 wobec 16,7%). Wartość miłości jest częściej akceptowana przez kobiety niż mężczyźni (14,3 wobec 13,6%), młodzież z liceów ogólnokształcących skłania się ku temu rzadziej niż ta z techników (11,6 wobec 16,2%), młodzież ze wsi i małych miast częściej niż młodzież z Puław (16,4 wobec 10,1%), młodzież wierząca częściej niż niewierząca (20,8 wobec 3,7%), młodzież regularnie praktykująca częściej niż w ogóle niepraktykująca (17,4 wobec 7,4%).

W systemie wartości „najważniejszych z ważnych” mamy do czynienia ze swoistą mozaiką celów i dążeń życiowych. Dla części młodzieży ważne jest szczęście rodzinne i wielka miłość, dla innej części dobrobyt materialny i urozmaicone przygodami życie, dla jeszcze innej – szacunek ludzi, świadomość pomagania innym, życie religijne. Ogromny rozrzut opinii na temat wartości naczelnych w życiu każe wątpić w ukształtowany jednolity etos młodzieży szkolnej na poziomie najważniejszych celów w życiu. Należy zarazem podkreślić, że co ósmy badany maturzysta nie potrafił dokonać wyboru wartości „najważniejszych z ważnych”, co także pozwala zakładać słabe rozeznanie celów najważniejszych w życiu.

Analizy statystyczno-korelacyjne nie wykazały bardziej znaczących różnic w uznawanych wartościach codziennych ze względu na płeć badanych, typ szkoły i miejsce zamieszkania. Bardziej różnicująco oddziaływała zmienna niezależna „postawy wobec religii”. Cechy demograficzne i społeczne wpływały różnicująco tylko na kilka deklarowanych celów i dążeń życiowych: dobrobyt, szczęście rodzinne, wielka odwzajemniona miłość, spokojne życie i bycie pożytecznym dla innych. Różnice procentowe nie były jednak zbyt znaczące. Priorytetowe znaczenie rodziny we wszystkich kategoriach demograficznych i społecznych dowodzi, że nie mamy tu do czynienia z jakąś dekompozycją wartości codziennych, zmiana nie przeważa nad ciągłością wartości prorodzinnych¹⁹.

Do wartości wiodących należą bez wątpienia rodzina, miłość i przyjaźń. Do wartości wspierających, stanowiących jakby swoiste zaplecze dla tych pierwszych, trzeba zaliczyć pracę, wykształcenie, samorealizację, do pewnego stopnia także religię. Wyraźnie mniejszą popularnością cieszą się wartości o charakterze społecznym, wymagające bezinteresownego otwarcia się na sprawy i problemy konkretnego człowieka, a zwłaszcza na

¹⁹ J. Bartkowski, *Wartości materialistyczne i postmaterialistyczne w Polsce w ujęciu porównawczym*, [w:] *Wartości, polityka, społeczeństwo*, red. M. Zahorska, E. Nasalska, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2009, s. 33–47. Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 276). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego), Warszawa 2013, s. 32.

szersze struktury społeczne, takie jak np. ojczyzna. Od dawna utrzymuje się niska ranga wartości politycznych, co zapewne związane jest z brakiem zaufania do elit politycznych. Wiele wskazuje na to, że badani maturzyści są skoncentrowani na swoich potrzebach, do pewnego stopnia kształtuje się u nich orientacja na własne „ja”. Niezależnie od jakości deklarowanych przez maturzystów wartości życiowych trzeba podkreślić, że nie jest to pokolenie zawieszona w próżni aksjologicznej, ale jest zróżnicowane pod względem uznawanych wartości. Mimo pojawiających się wielu podobieństw w sferze wartości, jest wątpliwe, czy uznawane przez jednostki wartości prowadzą do wytwarzania się silniejszej grupowej czy pokoleniowej więzi²⁰.

3. WARTOŚCI PODSTAWOWE W ŚWIADOMOŚCI MŁODZIEŻY MATURALNEJ

W życiu społecznym funkcjonują wartości, które przez większość obywateli są uznawane za mało ważne, są też takie, które w pewnych środowiskach społecznych są traktowane jako antywartości, w innych zaś są przyjmowane bez zastrzeżeń. Istnieją jednak wartości wspólne, uznawane niemal przez wszystkich. Są to wartości, bez których nie mogłoby istnieć społeczeństwo, czyli tzw. wartości podstawowe. Wartości podstawowe są źródłem kryteriów ocen w rozeznaniu rzeczywistości. Chodzi o takie dobra, które czynią życie ludzkie cennym i godnym. Nietykalny porządek wartości podstawowych powinien być respektowany w warunkach szybkich zmian społecznych, on także jest gwarantem tożsamości państwa prawa. W odróżnieniu od wartości ostatecznych, których poszukują jednostki, wartości podstawowe mają przede wszystkim wymiar społeczny, połączony niekiedy z kontekstem instytucjonalnym. Tworzą one w świadomości ludzkiej zasadnicze elementy i podstawy społeczeństwa obywatelskiego, są ważne zarówno dla społeczeństwa, jak i państwa²¹.

Przez wartości podstawowe rozumie się

mniejszy lub większy wachlarz wartości uświadamianych i akceptowanych przez wszystkich, lub przynajmniej przez większość członków społeczności, w oparciu o które dochodzą oni do *consensusu* (kompromisu), dialogu oraz podejmują pozytywną kooperację dla dobra wspólnego²².

²⁰ M. Zemło, *Wartości i normy uczniów szkół ponadpodstawowych białostockich placówek*, [w:] *Styl życia młodzieży Białegostoku. Raport*, red. J. Mantura, Centrum Kształcenia Ustawicznego w Białymstoku, Białystok 2016, s. 69–74.

²¹ J. Höffner, *Kirche in der Welt*, Hrsg. U. Nothelle-Wildfeuer, J. Althammer, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2018, s. 229–238; J. Mariański, *Wartości podstawowe gwarancją kultury moralnej społeczeństwa*, [w:] *Kultura a rynek*, t. 1, red. S. Partycki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 22–33.

²² W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej...*, s. 75.

Dostarczają one motywacji i legitymizacji dla podejmowanych decyzji i działań w skali społecznej, tworzą etyczne podstawy tożsamości różnych społeczności, inspirują do wspólnego działania na rzecz wszystkich obywateli. Są nazywane niekiedy wartościami ogólnoludzkimi, uniwersalnymi, niezbywalnymi, jednoczącymi, nienegocjowanymi i obywatelskimi.

Z innego punktu widzenia wartości podstawowe traktuje się jako absolutne ideały i normatywny etos łączący wszystkie siły społeczne i grupy interesu dla realizacji dobra wspólnego. Jako wartości o charakterze uniwersalnym zachowują one swoje znaczenie niezależnie od miejsca i czasu, od nich zależy normalne funkcjonowanie struktur społecznych²³. Wartości podstawowe jako ogólne reguły społeczne obowiązują we wszystkich kulturach i zawsze, nawet jeżeli były i są wyrażane rozmaicie w konkretnych formach życia społecznego. Mają charakter moralny, a ich moc normatywna nie może być odczytywana wyłącznie z rzeczywistości jako indukcyjna norma moralna. Waler normatywny wartości podstawowych nie może być negocjowany, on po prostu istnieje.

Zakładamy, że młodzież maturalna w drugiej dekadzie wieku XXI odznacza się wysokim stopniem uświadomienia podstawowych wartości i to niezależnie od charakteru środowiska społecznego, nawet jeżeli w mniejszym stopniu dostrzeżę ich zastosowanie w życiu społecznym kraju. Stan realizacji wartości podstawowych odzwierciedla jedynie sytuację, jaką postrzeżę badana przez nas młodzież maturalna. Można przypuszczać, że zaznaczą się wyraźne różnice między powinnościowym i faktycznym stanem akceptacji podstawowych wartości społeczeństwa polskiego oraz pewne różnice w stosunku maturzystów do wartości podstawowych ze względu na cechy demograficzne, społeczne i religijne.

W kwestionariuszu ankiety skonstruowano dwa pytania operacjonalizujące wartości podstawowe (realizowane i postulowane), pozostawiając respondentom możliwość innych wyborów, nieprzewidzianych w kafeterii pytań. Wybrane wartości są rozpatrywane w podwójnym wymiarze: jako wartości, które są faktycznie uznawane w społeczeństwie oraz te, które powinny być uznawane. Jedne z nich mogą być niedocenione i przez to uzyskują niższe wskaźniki aprobaty (np. równość społeczna, sprawiedliwość społeczna, prawda), inne zaś – przeciwnie – są nadmiernie doceniane i przez to uzyskują wyższe wskaźniki (np. religia).

²³ K. Ryczan, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 180.

Wśród wartości podstawowych uznawanych w społeczeństwie polskim w opinii młodzieży wymieniano następujące wartości według malejącej częstotliwości wyborów: patriotyzm – 63,3%, religia – 59,1%, wolność – 57,3%, demokracja – 56,3%, prawa człowieka – 53,8%, godność osoby ludzkiej – 37,1%, solidarność – 36,4%, prawda – 28,7%, ideały socjalistyczne – 26,9%, równość społeczna – 23,1%, sprawiedliwość społeczna – 22,7%. Tylko nieliczni ankietowani wskazywali na inne wartości (0,3%) lub byli niezdecydowani w swoich wyborach (1,4%). Wskaźnik przeciętny dla jedenastu ocenianych sytuacji funkcjonujących wartości podstawowych w społeczeństwie polskim wynosił w roku 2016 – 42,3%²⁴.

Podobne wyniki uzyskano w roku szkolnym 2009/2010 wśród maturzystów lubelskich: patriotyzm – 44,1%, religia – 51,7%, prawda – 16,6%, wolność – 73,1%, demokracja – 72,3%, sprawiedliwość społeczna – 16,1%, równość społeczna – 21,2%, godność osoby ludzkiej – 37,5%, prawa człowieka – 58,1%, solidarność społeczna – 38,4%, idee socjalistyczne – 32,1%²⁵; w roku 2005 zaś w Lublinie (odpowiednio) – 37,6%, 54,2%, 19,1%, 64,8%, 60,5%, 11,6%, 13,7%, 27,9%, 46,4%, 34,0%, 28,6% (badania socjologiczne Emilii Żerel). Wskaźnik przeciętny wartości podstawowych uznanych za obecne w społeczeństwie polskim kształtował się w roku 2005 na poziomie 36,2%, a w roku 2010 – 41,9%.

Biorąc pod uwagę wartości faktycznie funkcjonujące w społeczeństwie w ocenie badanych maturzystów w roku 2016, nie dostrzega się znaczących różnic w deklarowanych opiniach kobiet i mężczyzn. Mężczyźni nieco częściej akcentowali patriotyzm (różnica 6,2%), religię (różnica 6,2%), solidarność (różnica 10,3%) i ideały socjalistyczne (różnica 6,1%), kobiety zaś nieco częściej wskazywały na wolność (różnica 8,2%). W odniesieniu do pozostałych wartości funkcjonujących w społeczeństwie różnice były minimalne i sytuowały się poniżej granicy 4%. Można by więc mówić o znaczącej zbieżności poglądów kobiet i mężczyzn w omawianej sprawie (według wskaźnika zbiorczego: kobiety – 41,3%, mężczyźni – 43,6%).

Niewielkie różnice występują w podkreślanii wartości podstawowych między maturzystami uczęszczającymi do różnych typów szkół. Młodzież licealna nieco częściej akcentowała: demokrację (różnica 4,6%), równość społeczną (różnica 7,2%), godność osoby ludzkiej (różnica 4,1%) i prawa człowieka (różnica 15,0%), młodzież z techników

²⁴ J. Mariański, *Wartości podstawowe w świadomości młodzieży maturalnej*, [w:] *Godność osoby ludzkiej w społeczeństwie i gospodarce. Księga pamiątkowa ku czci śp. Księdza Profesora Franciszka J. Mazurka*, red. S. Fel, M. Wódka, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 242–248.

²⁵ M. Rola, *Wartości moralne w świadomości maturzystów...*, s. 317.

– patriotyzm (różnica 17,3%), religię (różnica 20,3%), prawdę (różnica 16,2%) i ideały socjalistyczne (różnica 4,5%). W odniesieniu do pozostałych wartości częstotliwość wskazań była bardzo zbliżona. Wskaźnik zbiorczy odnoszący się do młodzieży z liceów ogólnokształcących wynosił 40,6%, do młodzieży z techników – 43,7%. Także hierarchia wartości podstawowych była niemal identyczna w obydwu typach szkół.

Pochodzenie środowiskowe tylko nieznacznie różnicowało stosunek młodzieży maturalnej do wartości podstawowych. Młodzież ze wsi i z małych miast nieco częściej wskazywała na patriotyzm (różnica 8,9%), religię (różnica 5,0%) i solidarność (różnica 6,9%), młodzież z Puław nieco częściej wybierała prawa człowieka (różnica 7,9%). W odniesieniu do pozostałych wartości różnice wskaźników nie przekraczały 4%. Można więc mówić o znacznym podobieństwie poglądów młodzieży pochodzącej ze wsi i małych miast oraz z Puław. Potwierdza tę konstatację także wskaźnik zbiorczy (41,9% wobec 41,5%).

Zmienna niezależna „stosunek do wiary” nieznacznie różnicuje poglądy badanych maturzystów na temat wartości podstawowych. Respondenci deklarujący się jako wierzący częściej niż niewierzący wskazywali na wolność (różnica 24,6%), niewierzący częściej dostrzegali religię (różnica 19,0%), demokrację (różnica 7,6%), równość społeczną (różnica 7,0%), godność osoby ludzkiej (różnica 4,3%), prawa człowieka (różnica 11,3%) i ideały socjalistyczne (różnica 15,3%). W odniesieniu do pozostałych wartości różnice wskaźników nie przekraczały 4 punktów procentowych. Wskaźnik zbiorczy kształtował się następująco: wierzący – 43,5%, niezdecydowani w sprawach wiary – 47,0%, obojętni religijnie – 25,2%, niewierzący – 47,5%. Niewierzący nieco częściej niż przedstawiciele pozostałych kategorii autoidentyfikacji religijnych dostrzegali funkcjonowanie wartości podstawowych w społeczeństwie, obojętni religijnie bardzo często nie wypowiadali się na ten temat.

Uczęszczający do kościoła w każdą niedzielę częściej niż w ogóle niepraktykujący wybierali wartości: patriotyzm (różnica 9,5%), prawda (różnica 19,6%), wolność (różnica 10,0%), demokracja (różnica 6,7%), sprawiedliwość społeczna (różnica 11,9%), równość społeczna (różnica 7,2%), prawa człowieka (różnica 5,2%) i solidarność (różnica 11,4%). W ogóle niepraktykujący częściej dostrzegali funkcjonowanie w społeczeństwie takich wartości, jak: religia (różnica 5,6%) i ideały socjalistyczne (różnica 7,6%). Wskaźnik zbiorczy wynosił dla uczęszczających regularnie do kościoła – 43,9%, dla robiących to jeden lub trzy razy w miesiącu – 42,2%, raz w miesiącu lub kilka razy w roku – 42,1% i dla w ogóle niepraktykujących – 37,4%. Pełna absencja w praktykach religijnych nie sprzyja dostrzeganiu funkcjonowania wartości podstawowych w społeczeństwie polskim.

Wachlarz uświadamianych wartości podstawowych funkcjonujących w społeczeństwie polskim jest zróżnicowany w ocenie badanych maturzystów puławskich. W roku 2016 najczęściej były dostrzegane dwie wartości podstawowe: patriotyzm i religia, nieco rzadziej wolność, demokracja i prawa człowieka. Uderzająco niska jest pozycja takich wartości, jak sprawiedliwość społeczna, równość społeczna i prawda. Jak wynika z przeprowadzonych analiz statystyczno-korelacyjnych, cechy demograficzne i społeczne, a nawet religijne, słabo różnicują badaną populację maturzystów w odniesieniu do faktycznie funkcjonujących w społeczeństwie polskim wartości podstawowych. Wierzący rzadziej niż niewierzący dostrzegają funkcjonowanie wartości religijnych w społeczeństwie. Wypowiadane przez maturzystów oceny dotyczące realizacji wartości podstawowych w społeczeństwie dowodzą ich znacznego deficytu²⁶.

Uzyskane w referowanych badaniach socjologicznych wyniki empiryczne wskazują na fakt, że młodzież polska jest świadoma niedociągnięć w zakresie uznawania, a tym bardziej realizacji wartości podstawowych głoszonych przez system społeczno-polityczny. Nie znaczy to, że nie jest ona świadoma tego, jakie powinny być podstawowe wartości społeczeństwa polskiego. W procesie transformacji ustrojowej dochodzi do konfliktów interpretacyjnych w odniesieniu do wartości podstawowych. Znajdują się one niekiedy w polu polemik ideologicznych. Zgadzamy się w odniesieniu do wartości najważniejszych, ale różnimy się co do sposobu ich konkretyzacji. Wartości podstawowe zmieniają się powoli, stąd wobec nich zaznacza się znaczny konsens międzypokoleniowy. Bez ich porządkującej i stabilizującej roli życie w społeczeństwie byłoby praktycznie niemożliwe.

W przeprowadzonych badaniach ankietowych zapytano młodzież o wartości postulowane, czyli te, które powinny być szczególnie akcentowane w społeczeństwie polskim. O ile uprzednio młodzież wypowiadała swoje opinie na temat, w jakim stopniu przedłożony jej do oceny zestaw wartości podstawowych jest uznawany w społeczeństwie, to obecnie – w jakim stopniu powinien być on uznawany przynajmniej przez większość społeczeństwa (wartości podstawowe wymagające uznania). Dość pesymistyczny pogląd młodzieży na temat realizacji wartości podstawowych w społeczeństwie polskim nie oznacza, że jest ona nieświadoma, jakie wartości podstawowe powinny być obecne w społeczeństwie polskim. Wartości te tworzą tzw. orientację normatywną społeczeństwa, pośrednio pozwalają sprecyzować oczekiwania młodych Polaków dotyczące wartości podstawowych.

²⁶ A. Ochocki, *Naród i wartości*, [w:] *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998–2005–2017*, red. S. H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2018, s. 278–279.

W całej zbiorowości maturzystów puławskich postulowano następujące wartości podstawowe w życiu społecznym: sprawiedliwość społeczna – 78,2%, równość społeczna – 76,6%, prawda – 70,6%, godność osoby ludzkiej – 61,5%, solidarność – 57,1%, ideały socjalistyczne – 44,8%, prawa człowieka – 42,9%, demokracja – 39,3%, wolność – 38,9%, patriotyzm – 31,7%, religia – 31,7%, „trudno powiedzieć” – 1,2%. Część maturzystów wymieniła inne kwestie dodatkowe, które powinny być ważne w społeczeństwie (1,6%). Szczególnie silnie postulowane są te wartości, które nie są realizowane – według opinii maturzystów – w społeczeństwie polskim (sprawiedliwość społeczna, równość społeczna, prawda i godność ludzka). Wskaźnik przeciętny postulowanych wartości podstawowych kształtował się na poziomie 52,1%²⁷.

Co do wolności, patriotyzmu i demokracji można hipotetycznie założyć, że badana młodzież dostrzega już w wystarczającym stopniu realizację tych wartości i nie odczuwa potrzeby ich zintensyfikowania. Stosunkowo wysoka jest aprobata ideałów socjalistycznych, na których przecież wielu Polaków się zawiodło. Trudniejszy do wyjaśnienia jest względnie niski wskaźnik religii jako wartości postulowanej. Można twierdzić, że młodzież ceni religię jako wartość kulturową i ogólnospołeczną, nie ceni zaś jej jako wartość osobową i przeżywaną²⁸. Bardziej wiarygodna jest hipoteza wskazująca, że wartości religijne faktycznie straciły na znaczeniu w świadomości młodego pokolenia i dlatego nie postuluje się ich w szerszym zakresie jako wartości podstawowych. Pogląd „za dużo religii w społeczeństwie” może korespondować z utrwalonym w latach dziewięćdziesiątych przekonaniem, że Kościół katolicki ma zbyt wiele władzy i próbuje decydująco kształtować życie społeczne oraz że odgrywa zbyt dużą rolę w życiu politycznym kraju. Lokata wartości religijnych w hierarchii postulowanych wartości podstawowych zapowiada pewien kryzys świadomości religijnej ludzi młodych w naszym kraju.

W odniesieniu do postulowanych wartości podstawowych wymagających uznania w społeczeństwie polskim płeć badanych maturzystów nie odgrywa roli różnicującej. Przeciętny wskaźnik akceptacji tych wartości wynosi 53,4% dla kobiet i 50,2% dla mężczyzn. Kobiety nieco częściej niż mężczyźni akcentują patriotyzm (różnica 9,5%), religię (różnica 6,2%) i solidarność (różnica 11,8%), mężczyźni są nieco bardziej wrażliwi na wartości związane z wolnością (różnica 7,5%). Pozostałe wartości są postulowane jako

²⁷ J. Marjański, *Wartości podstawowe*, [w:] *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej...*, s. 1280–1284; S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988–1998)*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2003, s. 177.

²⁸ W. Piwowarski, *Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego*, [w:] *Liberalizm i katolicyzm dzisiaj*, Friedrich-Naumann-Stiftung, Warszawa 1994, s. 7.

ważne dla społeczeństwa w zbliżony sposób przez kobiety i mężczyzn. Kobiety nieco częściej zgłaszają postulaty ożywienia w wymiarach społecznych wartości tradycyjnych (patriotyzm, religia).

Wskaźniki aprobaty wartości podstawowych postulowanych w społeczeństwie przez młodzież maturalną z Puław są nieco zróżnicowane ze względu na typ szkoły. Potwierdza to przeciętny wskaźnik akceptacji: maturzyści z liceów ogólnokształcących – 49,9%, maturzyści z techników – 54,2% (różnica 4,3%). Licealiści nieco częściej aprobują patriotyzm (różnica 12,0%), religię (różnica 7,3%) i prawdę (12,0%), maturzyści z techników częściej wskazują demokrację (różnica 8,8%), równość społeczną (różnica 12,2%), prawa człowieka (różnica 20,5%), sprawiedliwość społeczną (różnica 5,7%) i godność osoby ludzkiej (różnica 5,4%). Młodzież ze szkół technicznych nieco częściej aprobuje wartości podstawowe typowe dla nowoczesnych społeczeństw pluralistyczno-demokratycznych.

Pochodzenie terytorialne badanych maturzystów puławskich wnosi tylko nieznaczne zróżnicowania w akceptacji postulowanych wartości podstawowych. Wskaźnik przeciętny aprobaty tych wartości jest niemal identyczny wśród młodzieży pochodzącej ze wsi i z miast do 20 tys. mieszkańców (52,1%), jak młodzieży mieszkającej w Puławach (52,8%). Młodzież z mniejszych miejscowości częściej postulowała obecność w społeczeństwie polskim takich wartości, jak patriotyzm (różnica 9,3%), religia (różnica 5,0%) i prawa człowieka (różnica 6,0%), natomiast młodzież z Puław częściej aprobowała prawdę (różnica 11,9%), wolność (różnica 6,7%) i godność osoby ludzkiej (różnica 5,6%). W odniesieniu do pozostałych wartości podstawowych różnice wskaźników nie przekraczały 5%, co wskazuje na zbliżone oceny zarówno wartości tradycyjnych, jak i nowoczesnych.

Postawy wobec religii nieznacznie różnicują oceny postulowanych wartości podstawowych. Przeciętny wskaźnik ustosunkowania się do nich kształtuje się na zbliżonym poziomie: wierzący – 51,9%, niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnych – 50,0%, obojętni religijnie – 55,3%, niewierzący – 53,6%. Wierzący częściej niż niewierzący postulowali wzrost obecności w społeczeństwie polskim takich wartości, jak religia (różnica 30,9%) i prawa człowieka (różnica 6,1%), niewierzący częściej wybierali wolność (różnica 32,8%), sprawiedliwość społeczną (różnica 13,4%), równość społeczną (różnica 8,1%) i solidarność (różnica 6,8%). W ogólnym wymiarze postawy wobec religii wywierają nieznaczny wpływ różnicujący na poziom akceptacji wartości podstawowych, chociaż wierzący są nieco bardziej wrażliwi na wartości tradycyjne, niewierzący zaś na

niektóre wartości charakterystyczne dla społeczeństw demokratycznych. W odniesieniu do wartości religijnych zaznacza się regularny spadek aprobaty w miarę przechodzenia od kategorii osób wierzących do kategorii osób niewierzących.

Zmienna niezależna „praktyki religijne” nie różnicuje w skali globalnej wyboru wartości podstawowych postulowanych dla społeczeństwa. Według przeciętnego wskaźnika 53,3% badanych maturzystów praktykujących regularnie postulowało wzmocnienie wartości podstawowych, 51,9% – w przypadku praktykujących jeden lub trzy razy w miesiącu, 51,6% – praktykujących raz w miesiącu lub kilka razy w roku i 53,6% – w ogóle niepraktykujących. Wybory postulowanych wartości podstawowych nie układały się w jakieś zależności przyczynowe. Jedynie w miarę przechodzenia od praktykujących regularnie do w ogóle niepraktykujących zmniejszały się wybory wartości religijnych (od 45,3 do 24,4%).

Na nieco wyższy poziom aprobaty postulowanych wartości podstawowych wskazywały inne badania socjologiczne. W całej zbiorowości maturzystów lubelskich w roku szkolnym 2009/2010 postulowano następujące wartości podstawowe w życiu społecznym: prawda – 80,4%, sprawiedliwość społeczna – 80,1%, równość społeczna – 74,0%, godność osoby ludzkiej – 60,1%, solidarność – 54,6%, patriotyzm – 53,9%, religia – 44,3%, prawa człowieka – 40,8%, ideały socjalistyczne – 38,9%, wolność – 25,6%, demokracja – 23,8%. Wskaźnik przeciętny postulowanych wartości kształtował się na poziomie 52,4%. Szczególnie silnie sugerowane były te wartości, które nie były realizowane – według opinii respondentów – w społeczeństwie polskim, takie jak prawda, sprawiedliwość i równość społeczna²⁹. Podobne wyniki uzyskała Emilia Żerel we wcześniejszych badaniach socjologicznych w Lublinie w roku 2005 (wskaźnik przeciętny – 57,0%).

Młodzież z regionu konińskiego postulowała następujące wartości podstawowe: patriotyzm – 34,4%, religia – 48,1%, prawda – 65,7%, wolność – 52,7%, demokracja – 33,3%, sprawiedliwość społeczna – 61,6%, równość społeczna – 79,2%, godność osoby ludzkiej – 68,8%, prawa człowieka – 51,6%, solidarność – 52,8%, idee socjalistyczne – 43,2%. Wskaźnik przeciętny postulowanych wartości podstawowych wśród młodzieży z regionu konińskiego kształtował się na poziomie 54,2%³⁰.

²⁹ M. Rola, *Wartości moralne w świadomości maturzystów...*, s. 320.

³⁰ K. Skoczylas, *Wartości młodych katolików regionu konińskiego. Studium katechetyczno-pastoralne na przykładzie wybranych szkół ponadgimnazjalnych regionu konińskiego*, UMK, Toruń 2011, s. 450–451.

Ogólnie mówiąc, badana młodzież maturalna w znacznym stopniu akceptuje wartości podstawowe społeczeństwa polskiego, co więcej domaga się ich uświadomienia i realizacji. Znacznie wyżej ceni perspektywę rozwoju wartości podstawowych niż stan ich realizacji w skali społecznej, czyli wartości te powinny według niej być realizowane w wyższym stopniu niż dotychczas. Cechy demograficzne i społeczne, choć wywierają pewien wpływ różnicujący w zakresie części wartości podstawowych uznanych lub postulowanych, to jednak ogólnie słabo różnicują badaną populację maturzystów. Związek korelacyjny zaznacza się jedynie w odniesieniu do niektórych wartości, jak religia, wolność i demokracja. Jest rzeczą charakterystyczną, że w postulatach ceni się zarówno wybrane wartości podstawowe z nowych ruchów społecznych (np. prawda, godność), jak i z tradycji narodu (np. patriotyzm), czy z nowych ruchów religijnych (np. równość społeczna)³¹.

Aprobata wartości podstawowych tkwi więc zarówno w przeszłości, jak i teraźniejszości. Spośród wymienionych wartości interesujące jest zwłaszcza domaganie się poszanowania prawdy, sprawiedliwości i równości społecznej, a więc tych wartości, które – według oceny badanych – charakteryzują się szczególnie niskim poziomem realizacji w społeczeństwie. Stosunkowo wysoka jest ranga ideałów socjalistycznych i to zarówno w ocenie wartości faktycznie uznawanych, jak i postulowanych. Dwie wartości akcentowane w tradycji socjalistycznej (sprawiedliwość i równość społeczna) są w dalszym ciągu bardzo silnie postulowane jako wartości podstawowe społeczeństwa polskiego. Dokonująca się w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku erozja zarówno uznania systemu socjalistycznego, jak i wielu istotnych elementów ideologii socjalistycznej nie doprowadziła do całkowitego wyrugowania ideałów socjalistycznych z życia społecznego.

3. UWAGI KOŃCOWE

Przeprowadzone badania socjologiczne wskazują, że ogólne wartości prorodzinne są jeszcze mocno zakorzenione w mentalności młodzieży maturalnej (wartości „mocne”). W okresie ponad 15 lat nie uległy one wyraźnym zmianom. Do wartości wiodących należy – obok rodziny – wielka odwzajemniona miłość i przyjaźń. Hierarchia wartości najważniejszych prowadzi więc przede wszystkim przez sferę prywatną i intymną młodego człowieka. Inne wartości, zwłaszcza te o charakterze społecznym, są podporządkowane

³¹ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2018, s. 357–358.

w hierarchii ważności wartościom o charakterze indywidualnym. Wartości związane z prestiżem, zaangażowaniem społecznym, a także wartości polityczne, a nawet religijne, są oceniane znacznie niżej, zyskując do pewnego stopnia charakter wartości „tolerowanych”. Koncentracja na własnej osobie, zapatrzenie się we własne sprawy i problemy, może być dowodem wzrostu procesów indywidualizacyjnych (ucieczka w prywatność) i poszukiwania bezpieczeństwa poprzez emocjonalne relacje z wąską grupą osób, przede wszystkim z rodziną. Wartości codzienne i egzystencjalne podlegają pewnym przemianom, ale nie ma „twardych” dowodów na istnienie procesu dezaksjologizacji świadomości moralnej młodzieży polskiej³².

Ze społecznego punktu widzenia ważna jest problematyka wartości podstawowych. Uznawane wartości przybierają różne wymiary oraz ładunek emocjonalny i normatywny. Przeprowadzone analizy socjologiczne wyników badań nad maturzystami pozwalają stwierdzić, że młodzież ta relatywnie wysoko ceni wartości podstawowe w społeczeństwie, chociaż ma daleko idącą świadomość, że nie są one dostatecznie realizowane. W odniesieniu do niektórych wartości aprobaty na płaszczyźnie faktycznego uznania jest wyższa niż na płaszczyźnie postulowanego uznania (religia, wolność, demokracja, prawa człowieka). W wymiarach ogólnych (według przeciętnego wskaźnika aprobaty) analizowane postulowane wartości podstawowe są silniej wyrażane przez badanych niż stwierdzenie faktu ich obecności w życiu społecznym. Jeżeli istnieje coś takiego jak minimalny i maksymalny konsens dotyczący wartości podstawowych, to badana młodzież naturalna znajduje się pośrodku między jednym i drugim biegunem.

Trudno byłoby utrzymywać tezę, że aksjologiczne zubożenie objęło dość rozległe obszary wartości podstawowych. We wszystkich środowiskach społecznych zaznacza się lekkie rozdzielenie pomiędzy faktycznym i normatywnym wymiarem postrzegania rzeczywistości społecznej poprzez pryzmat wartości podstawowych. Spośród wartości specyficznych dla narodu polskiego bardziej wyraźnie zaznacza się aprobaty normatywna dla patriotyzmu, w nieco mniejszym zakresie dla religii. Wartości podstawowych nie można tylko posiadać, nie można ich „magazynować”. Trzeba je stale zdobywać i tworzyć. Świadomość wartości podstawowych powinna wzrastać, od uświadomienia sobie przez obywateli wartości podstawowych i ich urzeczywistnienia zależy bowiem organizacja i przyszłość polskiego społeczeństwa.

³² J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży naturalnej – stabilność i zmiana*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 323–351.

BIBLIOGRAFIA

- Bajkowski T., *U źródeł tożsamości rodzinnej. System rodzinny w percepcji młodzieży akademickiej*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2018.
- Bartkowski J., *Wartości materialistyczne i postmaterialistyczne w Polsce w ujęciu porównawczym*, [w:] *Wartości, polityka, społeczeństwo*, red. M. Zahorska, E. Nasalska, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2009.
- Biernat T., *Małżeństwo i rodzina w opiniach młodych Polaków, Niemców i Hiszpanów*, „Kultura i Edukacja” 2009, nr 2.
- Boguszewski R., *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.
- Boguszewski R., *Współczesne znaczenie i rozumienie rodziny w Polsce*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2015, nr 4 (58).
- Budzyńska E., *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Studium socjologiczne wartości moralnych mieszkańców Katowic*, UŚ, Katowice 2007.
- Budzyńska E., *Międzypokoleniowe więzi w rodzinie. Studium socjologiczne rodzin polskich i słowackich*, UŚ, Katowice 2018.
- Długosz P., *Młodzież w dobie transformacji*, [w:] *Podkarpacie w procesie transformacji na przykładzie powiatu ropczycko-sędziszowskiego*, red. B. Blachnicki, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie, Tyczyn 2002.
- Górny A., *Religia i rodzina jako fundament świata wartości współczesnej rodziny śląskiej*, [w:] *Młodzi w społeczeństwie zmiany. Studia polsko-ukraińskie*, red. M. Sroczyńska, J. Paczkowski, Wyższa Szkoła Umiejętności, Kielce 2010.
- Hamachers-Zuba U., Lehner E., Tschipan C., *Partnerschaft, Familie und Geschlechterverhältnisse in Österreich*, [w:] *Die Österreicher/-innen. Wertewandel 1990–2008*, Hrsg. C. Friesl, U. Hamachers-Zuba, R. Polak, Czernin Verlag, Wien 2009.
- Höffner J., *Kirche in der Welt*, Hrsg. U. Nothelle-Wildfeuer, J. Althammer, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2018.
- Janocha W., *Religijność osób niepełnosprawnych i ich rodzin. Studium socjologiczno-pastoralne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- Kasperek A., *Poczucie sensu w życiu młodzieży akademickiej. Porównanie wyników z badań z lat 1988, 1998, 2005 i 2017*, [w:] *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998–2005–2017*, red. S. H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2018.
- Mariański J., *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2018.
- Mariański J., *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.
- Mariański J., *Religijność maturzystów puławskich w procesie przemian*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2017, nr 2 (60).
- Mariański J., *Wartości osobowe i społeczne*, [w:] *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2016.
- Mariański J., *Wartości podstawowe*, [w:] *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2016.
- Mariański J., *Wartości podstawowe gwarancją kultury moralnej społeczeństwa*, [w:] *Kultura a rynek*, t. 1, red. S. Partycki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.
- Mariański J., *Wartości podstawowe w świadomości młodzieży maturalnej*, [w:] *Godność osoby ludzkiej w społeczeństwie i gospodarce. Księga pamiątkowa ku czci śp. Księdza Profesora Franciszka J. Mazurka*, red. S. Fel, M. Wódka, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.

- Ochocki A., *Naród i wartości*, [w:] *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998–2005–2017*, red. S. H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2018.
- Pawłowska R., Jundziłł E., *Aspiracje życiowe współczesnej młodzieży licealnej w aspekcie przemian ustrojowych i środowiska rodzinnego*, [w:] *Polska młodzież – zaburzenia, zagrożenia w aktualnej rzeczywistości społecznej*, red. T. Sołtysiak, M. Karwowska, Wydawnictwo Uczelniane Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2001.
- Piwowarski W., *ABC katolickiej nauki społecznej*, cz. I, *Wprowadzenie, podstawy, kierunki*, Wydawnictwo Diecezjalne, Pelplin 1993.
- Piwowarski W., *Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego*, [w:] *Liberalizm i katolicyzm dzisiaj*, Friedrich-Naumann-Stiftung, Warszawa 1994.
- Rola M., *Wartości moralne w świadomości maturzystów lubelskich. Studium socjologiczne*, Drukarnia Standruk, Lublin 2016.
- Romanowicz W., *Podstawowe wartości młodzieży prawosławnej*, „Rozprawy Społeczne” 2014, nr 2 (8).
- Ryczan K., *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992.
- Skoczylas K., *Wartości młodych katolików regionu konińskiego. Studium katechetyczno-pastoralne na przykładzie wybranych szkół ponadgimnazjalnych regionu konińskiego*, UMK, Toruń 2011.
- Skoczylas K., *Wartości religijno-moralne młodzieży ponadgimnazjalnej Kujaw wschodnich*, Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, Włocławek 2016.
- Spaemann R., *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.
- Śtefańak O., *Wartości moralne maturzystów słowackich. Na przykładzie diecezji spiskiej*, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2013.
- Sulek A., *Wartości życiowe dwóch pokoleń*, [w:] *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, red. S. Nowak, PWN, Warszawa 1989.
- Szafranec K., *Młodość jako wylaniający się problem i nowa polityczna siła*, „Nauka” 2010, nr 1.
- Szafranec K., *Młodzi 2011*, Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, Warszawa 2011.
- Sztompka P., *Autonomia – fundament kultury akademickiej*, „Nauka” 2017, nr 3.
- Szymczyk J., *Przemiany wartości Polaków. Wybrane aspekty i tendencje*, [w:] *Społeczne i etyczne aspekty rozwoju społecznego*, red. W. Jedynak, J. Kinal, URz, Rzeszów 2015.
- Wójcik P., *System wartości deklarowanych przez maturzystów liceów ogólnokształcących województwa warmińsko-mazurskiego w kontekście nauki Kościoła katolickiego. Informacja o badaniu*, „Societas/Communitas” 2014, nr 1.
- Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 276). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego), Warszawa 2013, s. 32.
- Zaręba S. H., *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988–1998)*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2003.
- Zemło M., *Wartości i normy uczniów szkół ponadpodstawowych białostockich placówek*, [w:] *Styl życia młodzieży Białegostoku. Raport*, red. J. Mantura, Centrum Kształcenia Ustawicznego w Białymstoku, Białystok 2016.

Kobiety i kultura Śląska Cieszyńskiego na przykładzie Dory Kłuszyńskiej

Żadne racjonalne powody nie dadzą się przytoczyć, które by usprawiedliwiały upośledzenie kobiety tak w życiu prywatnym, jak i publicznym. Do utrzymania ludzkości, państwa, kraju, gminy, niezbędną jest kobieta na równi z mężczyzną. Spełnia ona jako robotnica, utrzymująca często rodzinę, jako matka i wychowawczyni, równie ważne zadania jak mężczyzna.

Dora Kłuszyńska

Specyfika Śląska Cieszyńskiego wynika z uwarunkowań historycznych. Choć wielu badaczy utrzymuje, że Śląsk Cieszyński tworzy kulturową całość z Górnym Śląskiem, inni zwracają uwagę na specyfikę i kulturową odrębność obu regionów. Specyfika tego regionu wypływa z jego historii, zapoczątkowanej przez Kasztelaninę Cieszyńską na początku drugiego tysiąclecia oraz utrwalonej przez polityczną odrębność Księstwa Cieszyńskiego. Wreszcie na kulturę Śląska Cieszyńskiego oddziałują terytorialne i polityczne związki z Czechami. Ten konglomerat uwarunkowań zdaje się owocować także specyfiką pozycji kobiet na tym terenie, zwłaszcza w porównaniu z zaborami rosyjskim i pruskim. Zwraca się również uwagę na rolę protestantyzmu, który odpowiadać ma za rozwój edukacji powszechnej. Na początku wieku XX skala analfabetyzmu była tu dużo mniejsza, powszechna była bowiem edukacja nie ograniczana jedynie do elit, obejmowała ona także chłopskie dzieci.

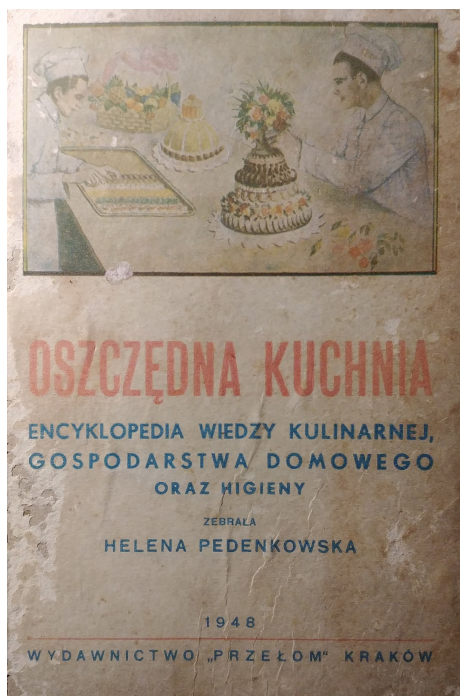
UWARUNKOWANIA EMANCYPACJI KOBIET NA ŚLĄSKU CIESZYŃSKIM

Przypadek Jana Szczepańskiego, który mógł kształcić się dalej dzięki tej podstawowej czy elementarnej edukacji, to nie wyjątek od reguły – na taką edukację mogli liczyć jego rówieśnicy i rówieśnice. Szczególną rolę w procesie kształcenia najmłodszego pokolenia

odgrywały – nieprzypadkowo – kobiety. Kilkuletniego Jana Szczepańskiego, jak przypomina Daniel Kadłubiec, „zaprowadziła do szkoły ludowej przy ustronńskim kościele ewangelickim matka”¹.

Ogólnopolski pozytywistyczny idiom kładł nacisk na rolę Matki-Polki oraz „dobrej pani”, która edukuje lud za pomocą „ABC” (Orzeszkowa), chodziło w nim jednak o zupełnie inny model, w którym wykształcone elity edukują dzieci klas niższych. Wśród śląskich protestantów edukatorami nie były żadne „dobre panie”, ale matki, same dysponujące podstawową wiedzą: umiejętnością czytania i pisania, niezbędną w protestanckiej kulturze wymagającej czytania *Biblii*. Ale umiejętność czytania służyła nie tylko temu celowi, oprócz *Biblii* w domu znajdowała się często książka podręczna dobrej gospodyni, zawierająca na przykład przepisy na 365 obiadów, porady dotyczące gospodarstwa domowego, małżeństwa czy wreszcie podstawowych informacji dotyczących ciąży i pólgu. W tekście zamieszczam reprodukcję okładki jednej z takich książek, wprawdzie wydanej już po II wojnie światowej, i to w Krakowie, ale przechowywanej od wtedy w jednej z cieszyńskich rodzin przez kolejne pokolenia.

Edukacja dziewcząt do ról kobiet, matek i gospodyń domowych, choć definiowanych tradycyjnie, zapewniała im dostęp do edukacji. Tradycyjne wzorce rodzinne nie wykluczały więc edukacji dziewcząt i nie ograniczały się jedynie do rodzin protestanckich. Wiele wskazuje na to, że na obszarze Śląska Cieszyńskiego wystąpiły warunki, w których pojawiły się całe pokolenia wyemancypowanych i wykształconych kobiet, pochodzących z rodzin protestanckich,



Reprodukcja okładki *Oszczędnej kuchni. Encyklopedii wiedzy kulinarnej, gospodarstwa domowego oraz higieny* Heleny Pedenkowskiej, Wydawnictwo „Przełom”, Kraków 1948

¹ D. Kadłubiec, *Profesor Jan Szczepański – trochę o sobie*, [w:] *Spotkania filozoficzno-socjologiczne na pograniczu w ramach Polsko-Czeskiej Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych im. Profesora Jana Szczepańskiego*. TRANSCARPATICA. Prace Euroinstytutu Polsko-Czesko-Słowackiego, t. 6, red. A. Kasperek, H. Böhm, STUDIO NOA, Cieszyn–Katowice 2018, s. 13.

katolickich czy żydowskich. Lokalny (stary) cmentarz żydowski zadziwia przybyszy, zwłaszcza znajdujących cmentarze centralnej Polski, z podziałem na strefę męską i żeńską, wspólnymi nagrobkami obojga małżonków².

SZLAK KOBIET ŚLĄSKA CIESZYŃSKIEGO I ULICZKA KOBIET

O specyficznej roli kobiet w kulturze Śląska Cieszyńskiego zaświadcza Cieszyński Szlak Kobiet (lub szerszy w swym zakresie Szlak Kobiet Śląska Cieszyńskiego). Jest to jeden z kilku co najmniej takich szlaków w Polsce³. Tu jednak jest on imponujący, zwłaszcza w warstwie wydawniczej, ukazało się już kilka kolejnych tomów poświęconych jego bohaterkom, a zapewne ukazą się następne. Materialnym i symbolicznym znakiem tutejszej historii jest cieszyńska Uliczka Kobiet.

Władysława Magiera, autorka lub współautorka kolejnych tomów poświęconych Cieszyńskiemu Szlakowi Kobiet i Szlakowi Śląska Cieszyńskiego, lokalna historyczka, przewodniczka i działaczka, przekonuje, że za obfitością wybitnych kobiecych postaci na tym terenie stoi właśnie specyficzny charakter tutejszej kultury, która wydała kilka pokoleń kobiet silnych, niezależnych i wyemancypowanych. Pisze ona, że kobiety na Śląsku Cieszyńskim wyprzedzały epokę, w której przyszło im żyć, co z kolei wpływało na postawy i zachowania mężczyzn, którzy – już sto lat wcześniej – traktowali kobiety jak równych sobie partnerów⁴.

Jednym z przykładów wyjątkowości relacji płci także w sferze publicznej było włączenie kobiet do prac Rady Narodowej Księstwa Cieszyńskiego, powołanej w roku 1918. Decyzję tę – pisze Magiera – podjęli mężczyźni, ale potwierdziła ona tylko pozycję kobiet na Śląsku Cieszyńskim. W Radzie kobiety stanowiły 14,5% członków, przyjęto bowiem zasadę kwoty, wedle której na każdych sześciu mężczyzn należało powołać jedną kobietę. Tymczasem w polskim Sejmie Ustawodawczym, wybranym w roku 1919, kobiety stanowiły zaledwie 1,85% ogółu posłów!

Polityczna aktywność kobiet ma na Śląsku Cieszyńskim długie tradycje, może być postrzegana właśnie jako część tradycji. O ile historia państwa polskiego zawiera jed-

² Np. na jednym z największych europejskich cmentarzy żydowskich, w Łodzi, wspólne pochówki małżonków pojawiają się dopiero w czasie wojny, jednak już na południe od Śląska Cieszyńskiego można je było znaleźć dużo wcześniej, już od czasów średniowiecza, co dowodzi, że Śląsk Cieszyński czerpał zarówno z wpływów z północy, jak i południa.

³ Por.: E. Furgal (red.), *Szlaki kobiet. Przewodniczka po Polsce emancypantek*, Fundacja Przestrzeń Kobiet, Kraków 2015.

⁴ W. Magiera, *Szlak Kobiet Śląska Cieszyńskiego*, t. 2, Macierz Ziemi Cieszyńskiej, Cieszyn 2016, s. 6.

ną postać samodzielnej władczynie, to tutaj mamy do czynienia z dwiema piastowskimi księżniczkami, które samodzielnie sprawowały rządy w księstwie Cieszyńskim: Katarzyną Sydonią oraz Elżbietą Lukrecją. W tym samym tomie, w którym przywołuje te postaci, Magiera zamieszcza biografie prywatne, opisuje losy swych dwu babć – zwracając uwagę na rolę przodkiń nas wszystkich i postępując zgodnie z wartością przyświecającą aktywnościom historycznym, wedle których upamiętnienia wymaga nie tylko dobrze udokumentowana historia kobiet należących do elit, ale i tych, które się do nich nie zaliczały:

O takich kobietach nikt nie pisze książek, a pamięta o nich najczęściej tylko rodzina. A przecież to one wychowywały dzieci i wpajały im poglądy i ideały, które w jakiś sposób ukształtowały nas, czyli przyszłe pokolenia⁵.

Taką niedocenioną rolę odgrywała przecież między innymi matka Jana Szczepańskiego. Przywróceniem pamięci zbiorowej takich „zwykłych” kobiet zajmują się współczesne działania historyczne – czy cieszyński, czy też łódzki szlak kobiet. Władysława Magiera zwraca też uwagę na inny warunek emancypacji kobiet: świadome macierzyństwo: „Jedna z moich bohaterek w latach dwudziestych XX wieku świadomie decydowała o liczbie dzieci” – pisze⁶. Zapewne nie była wyjątkiem, o czym świadczą zarówno reakcje publiczności na jej spotkaniach, jak i zebrane przez nią biografie kobiet. We współczesnych studiach demograficznych zwraca się uwagę na związek między liczbą dzieci a edukacją kobiet – nawet elementarna edukacja statystycznie opóźnia wiek, w którym kobieta rodzi pierwsze dziecko. Owe kobiece poradniki, z których korzystać mogły piśmienne Ślązaczki, czego przykład zaprezentowałam powyżej, zawierały także podstawową wiedzę o fizjologii rozrodczości – mogły więc przyczyniać się do świadomego macierzyństwa.

No i wreszcie wyjątkowa pozycja kobiet na Śląsku Cieszyńskim łączyła się też z rolą mężczyzn, świadomie wybierających partnerskie relacje z kobietami, w sferze prywatnej i publicznej – te wszystkie wątki obecne są w biografii jednej z bohaterek Cieszyńskiego Szlaku Kobiet, Dory Kluszyńskiej, pochodzącej z żydowskiej rodziny działaczki socjalistycznej, feministycznej i narodowej.

Postać Kluszyńskiej doczekała się uznania także ze względu na jej patriotyzm. Jest ona bohaterką jednego z filmików, przygotowanych w ramach cyklu „Pierwsi Niepodlegli”, objętego patronatem prezydenta Andrzeja Dudy w stulecie odzyskania niepodległości. Narracja

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 8.

tego filmu odbiega jednak od obrazu, jaki znamy z publikacji Cieszyńskiego Szlaku Kobiet, emancypacyjny wymiar jej działalności zostaje tu albo pominięty, albo zdyskredytowany, sugeruje się wręcz, że taka zaangażowana działaczka mogła budzić jedynie śmieszność. Obok Kłuszyńskiej w tym cyklu filmowym sportretowani zostali sami mężczyźni⁷.

DORA KŁUSZYŃSKA



Dora Kłuszyńska, zdjęcie z Narodowego Archiwum Cyfrowego

Jedną z bohaterek cieszyńskiego Szlaku jest Dorota (Dora) Kłuszyńska. Późniejsza radna Miasta Łodzi, senatorka RP i posłanka w PRL została opisana w drugim tomie Cieszyńskiego Szlaku Kobiet⁸, wzmiankowana jest też na łamach publikacji poświęconych ruchowi kobiecemu oraz socjalistycznemu⁹. Jej *Walka o polityczne prawa kobiet* z roku 1911 została niedawno (w 2011 r.) przypomniana przez „Codziennik Feministyczny”. W kwietniu 2018 r. została upamiętniona w Cieszyńskiej Uliczce Kobiet¹⁰.

Dorota Pilcer urodziła się 1 stycznia 1874 r. w Tarnowie. Jeszcze pod koniec wieku XIX studiowała (jako wolna słuchaczka) w Wiedniu. Tam zbliżyła się z socjalistami i z późniejszym mężem, Henrykiem Kłuszyńskim. To za mężem przenosiła się później do Krakowa, Łodzi i Warszawy. Ale najpierw wróciła na Śląsk Cieszyński, gdzie przystąpiła do tworzenia komitetów agitacyjnych wśród robotnic i żon górników.

Celem tych komitetów było pozyskanie kobiet dla ruchu socjalistycznego przez organizowanie ich politycznej i zawodowej aktywności, a jego główną animatorką była

⁷ Film można znaleźć pod linkiem: <http://cieszyn1918.pl/multimedia/dorota-kluszynska-film-z-cyklu-pierwsi-niepodlegli/> [dostęp: 6.08.2018].

⁸ W. Magiera, *Dorota Kłuszyńska*, [w:] *Cieszyński Szlak Kobiet*. Stowarzyszenie „Klub Kobiet Kreatywnych” w Cieszynie, Kongres Polaków w Republice Czeskiej, Czeski Cieszyn 2011, s. 63–75.

⁹ Por. M. Śliwa, *Kobiety wśród twórców myśli społeczno-politycznej w Polsce pierwszej połowy XX wieku*, [w:] *Kobieta i kultura. Kobiety wśród twórców kultury intelektualnej i artystycznej w dobie rozbiorów i niepodległym państwie polskim*, red. A. Żarnowska, A. Szwarz, Wydawnictwo DiG, Warszawa 1996, s. 225–240.

¹⁰ <https://gwiazdkacieszynska.pl/gwiazdka/nasze-tematy/1813-dorota-kluszynska-i-maria-sojkowa> [dostęp: 6.08.2018].

właŃnie Kluszyńska¹¹. Ważną rolę w tym procesie odgrywało pismo „Głos Kobiet”, który początkowo był dodatkiem do „Robotnika Śląskiego” przeznaczonym dla kobiet, potem już samodzielnym dwutygodnikiem, obejmującym swym zasięgiem całą Galicję – jego redaktorką pod koniec roku 1907 została Dora. Wydała też broszurę pt. *Dlaczego kobiety walczą o prawa polityczne*, jeden z wielu zapomnianych manifestów emancypacyjnych. W jego wersji opublikowanej w czasopiśmie „Przedświt” w roku 1911, pisała:

Żadne racjonalne powody nie dadzą się przytoczyć, które by usprawiedliwiały upośledzenie kobiety tak w życiu prywatnym, jak i publicznym. Do utrzymania ludzkości, państwa, kraju, gminy, niezbędną jest kobieta na równi z mężczyzną. Spełnia ona jako robotnica, utrzymująca często rodzinę, jako matka i wychowawczyni, równie ważne zadania jak mężczyzna. Pracą swoją przyczynia się do wzbogacenia społeczeństwa, a ponieważ ciężar na niej podwójne obowiązki – matki i pracownicy, ma ona pełne prawo żądać udziału w pracach ustawodawczych i w życiu politycznym¹².

Z jednej strony, z postulatem zrównania kobiet w prawach politycznych – w prawie do głosowania i do bycia wybieraną w głosowaniu – wpisuje się ze swym manifestem w ówczesną pierwszą falę feminizmu. Z drugiej strony jest jedną z pionierek mówiących o prawach kobiet pracujących. Wspomina o ich podwójnym etacie, o którym znowu będzie się mówić w latach osiemdziesiątych XX w., a o godzeniu pracy z życiem rodzinnym debatujemy dopiero obecnie.

Tekst Kluszyńskiej zawierał rezolucję o następującym brzmieniu:

W imieniu kobiet klasy pracującej podnosimy dziś żądanie politycznego równouprawnienia kobiet z męską ludnością państwa.

Żądamy dla wszystkich dorosłych kobiet pełnego prawa obywatelstwa, przede wszystkim czynnego i biernego prawa wyborczego do Rady państwa, sejmu, gminy, i dopuszczenia ich do stowarzyszeń politycznych.

Żądamy tych politycznych praw jako niezbędnej broni do walki:

a) o ochronę życia i zdrowia kobiet pracujących, jako też podniesienie ich stopy zarobkowej, aby ochronić dzieci przed koniecznością oddawania ich przedwcześnie do pracy zarobkowej;

b) do walki przeciw drożyznie środków żywności i mieszkań, która nas skazuje na nędzny byt;

c) do walki o dobre szkoły dla dzieci naszych, o opiekę lekarską dla chorych, o ludzki byt dla wdów i sierot, o życie bez troski dla starców.

¹¹ M. Śliwa, *Kobiety wśród twórców myśli społeczno-politycznej...*, s. 154.

¹² D. Kluszyńska, *Walka o polityczne prawa kobiet*. „Przedświt” 1911, nr 5. <http://codziennikfeministyczny.pl/dora-kluszynska-walka-polityczne-prawa-kobiet/> [dostęp: 5.01.2016].

Tak jak pracujemy ramię przy ramieniu z naszymi braćmi, ojcami, mężami, z naszymi synami w fabrykach i warsztatach, na budowach i kopalniach, w handlach i biurach, we własnym i cudzym domu, tak chcemy ręką w rękę z nimi walczyć o uwolnienie klasy pracującej z więzów wyzysku ekonomicznego i politycznego ucisku, i tak jak nas państwo na równi z mężczyznami temu samemu prawu karnemu poddaje, żądamy też od niego równych praw i równej możliwości bronięcia najżywniejszych naszych interesów¹³.

Już w roku 1911 Kłuszyńska zainicjowała obchody Dnia Kobiet – na których żądano przyznania kobietom praw wyborczych, ale także rozwoju ubezpieczeń i ustawodawstwa społecznego. Ponadto organizowała wiece polityczne, zgromadzenia, odczyty i prelekcje, w czasie których poruszano zagadnienia związane z miejscem i rolą kobiet w społeczeństwie i ich udziale w ruchu socjalistycznym. Obok akcji uświadamiającej w dziedzinie położenia ekonomiczno-socjalnego, komitety odnosiły się w swej działalności do kwestii narodowych. Rozbudzały one aspiracje kobiet w sprawach wykształcenia, jakości życia, usprawniania sposobów gospodarowania. Zaznajamiano je z podstawami nowoczesnej wiedzy pedagogicznej i profilaktyki zdrowotnej, uświadamiano o szkodliwości alkoholizmu¹⁴. Dora będzie zajmowała się walką z alkoholizmem także po wojnie, wyda wówczas książkę *Walkę z alkoholizmem wygramy!: zarys programu walki z alkoholizmem*¹⁵.

Dora pełniła wówczas funkcję organizatorki i liderki rodzącego się ruchu kobiecego Śląska Cieszyńskiego, opracowała też założenia programowe socjalistycznego ruchu kobiecego. Punkt wyjścia jej rozważań stanowiła teza o szczególnym znaczeniu kwestii kobiecej. Za dyskryminację kobiet odpowiadały, jej zdaniem, zarówno niesprawiedliwy system kapitalistyczny, jak i zniewolenie przez zaborców. Pełne odzyskanie przez kobiety godności ludzkiej i człowieczeństwa możliwe będzie dopiero w wolnej Polsce, urzeczywistniającej zasady socjalizmu¹⁶. Pisała:

Bez uświadomienia kobiet nie ma mowy o walce zwycięskiej z przemocą i uciskiem. Kobiety muszą być przednią strażą socjalizmu, czyli wyzwolenia człowieka z niewoli pracy i wyzysku. Ludzi chcemy widzieć nakoło nas wolnych, śmiałych bojowników i bojowniczek. W dzisiejszym ustroju najbardziej cierpią kobiety, które spełniają wszystkie obowiązki, nie mają żadnych praw, żadnej opieki ze strony społeczeństwa. Naszym hasłem równe obowiązki, równe prawa dla wszystkich¹⁷.

¹³ Tamże.

¹⁴ M. Śliwa, *Kobiety wśród twórców myśli społeczno-politycznej...*, s. 155.

¹⁵ D. Kłuszyńska, *Walkę z alkoholizmem wygramy!: zarys programu walki z alkoholizmem*, Warszawa 1950.

¹⁶ M. Śliwa, *Kobiety wśród twórców myśli społeczno-politycznej...*, s. 159.

¹⁷ D. Kłuszyńska, *Od redakcji*, „Głos Kobiet”, 5.01.1912, nr 1, s. 1.

Kłuszyńska postulowała uzyskanie pełni praw politycznych przez kobiety i zabierała głos w dyskusji o relacji między dążeniami politycznymi kobiet a ich aspiracjami narodowymi. Choć środowiska narodowe i narodowo-chrześcijańskie na Śląsku Cieszyńskim oskarżały socjalistyczny ruch kobiecy o postawy antypatriotyczne, konsekwentnie odwoływała się do zespołu wartości socjalistyczno-patriotycznych. W czasie pierwszej wojny światowej działała w Naczelnym Komitecie Narodowym i jego agendach, w tym w Lidze Kobiet Galicji i Śląska, współdziałając z dowództwem legionów Polskich. Po ukonstytuowaniu się Rady Narodowej Księstwa Cieszyńskiego weszła do jej prezydium (jako jedna z trzech kobiet, na mocy kwoty rezerwującej jedno miejsce dla kobiety na sześciu mężczyzn). Po decyzji, podjętej w 1920 r. przez Radę Ambasadorów, o podziale Śląska Cieszyńskiego między Polskę i Czechy, była zdruzgotana¹⁸. Zapewne był to jeden z powodów jej wyjazdu i kontynuowania działalności na rzecz kobiet w innych miastach – najpierw w Łodzi, potem w Warszawie. Jej działalność nabrała w tym czasie międzynarodowego charakteru.

W roku 1919 Dora Kłuszyńska znalazła się w kierownictwie Polskiej Partii Socjalistycznej. Na polecenie władz PPS wyjechała w 1920 r. do USA, być może po to, by agitować amerykańską Polonię. Po powrocie, za mężem i jego pracą, trafiła do Łodzi, gdzie Henryk zakładał poradnię świadomego macierzyństwa¹⁹, a ona została radną z ramienia PPS. Następnie oboje przenieśli się do Warszawy – tam Dora kontynuowała wcześniejszą działalność publicystyczną i polityczną. Redagowała – początkowo jeszcze w Łodzi – wznowiony „Głos Kobiecy”, działała z mężem w społecznym ruchu walki z alkoholizmem. Pracowała też w Robotniczym Towarzystwie Służby Społecznej, które organizowało poradnię świadomego macierzyństwa. Aktywna w międzynarodowym ruchu socjalistycznym, była delegatką PPS na kongres Międzynarodówki Socjalistycznej (w 1923 i 1925 r.). Od roku 1928 wchodziła w skład egzekutywy II Międzynarodówki, pracowała też w Lidze Obrony Praw Człowieka i Obywatela. Do tego doszła jej działalność parlamentarna.

W latach 1925–1935 była senatorką (najpierw z PPS, potem z listy Centrolewu), jedną z czterech lub pięciu kobiet w ówczesnym Senacie. Zarówno w łódzkiej Radzie Miejskiej, jak i w Senacie reprezentowała lewicę. Jej działalność w łódzkiej Radzie Miejskiej nie doczekała się jak dotąd opracowania. Za to jej aktywność w Senacie została odnotowana między innymi w pracy Kamila Piskały poświęconej ostatniej dekadzie międzywojen-

¹⁸ M. Śliwa, *Kobiety wśród twórców myśli społeczno-politycznej...*, s. 167.

¹⁹ Henryk Kłuszyński był jednym z kluczowych działaczy pracujących na rzecz świadomego macierzyństwa, jego działalność obejmowała nie tylko zakładanie i prowadzenie poradni, ale również działalność publicystyczną. Opublikował książkę: *Regulacja urodzeń. Rzecz o świadomym macierzyństwie*, Księgarnia Robotnicza, Warszawa 1932.

nego PPS²⁰. Jej senacka aktywność nie ograniczała się do sfer „przypisanych” kobietom, zabierała np. głos w debatach budżetowych. W jednej z nich mówiła:

Sztuczne podwiązanie naczyń krwionośnych naszego organizmu państwowego wywołuje stan zupełnie niepotrzebny. W tej chwili życie polityczne Polski cechuje nerwowość, niepokój i to wisi jak chmura złowroga nad życiem publicznym w Polsce (SSSen, pos. 14 z 7.03.1929, ł. 66)²¹.

Odwoływała się w tej debacie także do dychotomii demokracja–dyktatura oraz do tradycyjnego podziału na „Wschód” i „Zachód”, szeroko obecnego w ówczesnej publicystyce socjalistycznej. Kultura demokratyczna przedstawiana była przez socjalistów właśnie jako jądro cywilizacji zachodniej, z cywilizacją zaś wschodu kojarzono rządy dyktatorskie, w których dostrzegano czasami swoistą kontynuację dawnych azjatyckich despotii:

Trzeba zawrócić z drogi, na którą wprowadzono w tej chwili Polskę, trzeba się zwrócić twarzą na Zachód i zerwać ze wschodnimi metodami, które są źródłem nieszczęść i przewrotów. [...] To dyktatura, to despotyzm, to deptanie praw, to wszystko Wschód i nie ma nic wspólnego z Zachodem (SSSen., pos. 14 z dn. 7.03.1929, ł. 72a)²².

W czasie wojny Dora Kłuszyńska musiała się ukrywać pod zmienionym nazwiskiem. Już w roku 1943 została członkinią konspiracyjnego Centralnego Kierownictwa Ruchu PPS-WRN, w marcu roku 1945 wzięła udział w konspiracyjnym posiedzeniu znajdujących się w kraju przedwojennych członków RN PPS. Po wojnie trafiła do Rady Naczelnej PPS i z ramienia tej partii weszła w skład Krajowej Rady Narodowej. Od stycznia 1947 r. była posłanką Sejmu Ustawodawczego, gdzie zasiadała w komisjach Pracy i Opieki Społecznej, Skarbowo-Budżetowej oraz Spraw Zagranicznych. Pracowała też w reaktywowanym Robotniczym Towarzystwie Przyjaciół Dzieci oraz pisała i publikowała.

W roku 1948 napisała przedmowę do książki Adama Próchnika *Kobieta w polskim ruchu socjalistycznym*, w której podkreślała nierozzerwalne związki ruchu socjalistycznego z ideami równouprawnienia kobiet. W grudniu 1947 r. przyznano jej tytuł honorowej przewodniczącej rady Kobiet PPS. W roku 1951 opublikowała broszurę pod tytułem *Co Polska Ludowa dała kobietom*.

²⁰ K. Piskała, *Ku Rzeczypospolitej Socjalistycznej. Studium z dziejów myśli politycznej PPS (1929–1939)*. Maszynopis pracy doktorskiej, Uniwersytet Łódzki, Łódź 2017.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 125–126.

Brała udział w kongresie zjednoczeniowym PPR i PPS w grudniu 1948 r., została członkinią Komitetu Centralnego PZPR, a w październiku roku 1952 wybrano ją z listy Frontu Jedności Narodu do Sejmu. Mandatu nie zdążyła jednak objąć – zmarła 22 listopada 1952 r. w Warszawie, pochowano ją w Alei Zasłużonych na Cmentarzu Wojskowym na Powązkach²³. Na pomniku poza imieniem i nazwiskiem znalazła się tylko inskrypcja „prezes TPD”, nie udało się już zamieścić informacji, która świadczyłaby o politycznej działalności i dorobku zmarłej.

BIBLIOGRAFIA

- Furgał E. (red.), *Szlaki kobiet. Przewodniczka po Polsce emancypantek*, Fundacja Przestrzeń Kobiet, Kraków 2015.
- Kadłubiec D., *Profesor Jan Szczepański – trochę osobiście*, [w:] *Spotkania filozoficzno-socjologiczne na pograniczu w ramach Polsko-Czeskiej Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych im. Profesora Jana Szczepańskiego*. TRANSCARPATHICA. Prace Euroinstytutu Polsko-Czesko-Słowackiego, t. 6, red. A. Kasperek, H. Böhm, STUDIO NOA, Cieszyn–Katowice 2018.
- Kluszyńska D., *Od redakcji*, „Głos Kobiet”, 5.01.1912, nr 1.
- Kluszyńska D., *Walka o polityczne prawa kobiet*, „Przedświt” 1911, nr 5. <http://codziennikfeministyczny.pl/dora-kluszynska-walka-polityczne-prawa-kobiet/> [dostęp: 5.01.2016].
- Kluszyńska D., *Walkę z alkoholizmem wygramy!: zarys programu walki z alkoholizmem*, Warszawa 1950.
- Kluszyński H., *Regulacja urodzeń. Rzecz o świadomym macierzyństwie*, Księgarnia Robotnicza, Warszawa 1932.
- Magiera W., *Dorota Kluszyńska*, [w:] *Cieszyński Szlak Kobiet*, Stowarzyszenie „Klub Kobiet Kreatywnych” w Cieszynie, Kongres Polaków w Republice Czeskiej, Czeski Cieszyn 2011.
- Magiera W., *Szlak Kobiet Śląska Cieszyńskiego*, t. 2, Macierz Ziemi Cieszyńskiej, Cieszyn 2016.
- Piskała K., *Ku Rzeczypospolitej Socjalistycznej. Studium z dziejów myśli politycznej PPS (1929–1939)*. Maszynopis pracy doktorskiej, Uniwersytet Łódzki, Łódź 2017.
- Śliwa M., *Kobiety wśród twórców myśli społeczno-politycznej w Polsce pierwszej połowy XX wieku*, [w:] *Kobieta i kultura. Kobiety wśród twórców kultury intelektualnej i artystycznej w dobie rozbiorów i niepodległym państwie polskim*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Wydawnictwo DiG, Warszawa 1996.
- <http://cieszyn1918.pl/multimedia/dorota-kluszynska-film-z-cyklu-pierwsi-niepodlegli/> [dostęp: 6.08.2018].
- <https://gwiazdkacieszynska.pl/gwiazdka/nasze-tematy/1813-dorota-kluszynska-i-maria-sojkowa> [dostęp: 6.08.2018].

²³ W. Magiera, *Dorota Kluszyńska*, [w:] *Cieszyński Szlak Kobiet*, Stowarzyszenie „Klub Kobiet Kreatywnych” w Cieszynie, Kongres Polaków w Republice Czeskiej, Czeski Cieszyn 2011, s. 74.

Jan Szczepański 1913–2004. Wspomnienie pośmiertne

Jan Szczepański, syn Pawła i Ewy (z d. Cholewa), młodszy brat Anny (ur. 1907) i Heleny (ur. 1910) urodził się 14 września 1913 r. w Ustroniu, w przysiółku Brzeżina na Zawodziu (dziś Ustroń-Zawodzie Dolne), na Śląsku Cieszyńskim, w chłopskiej rodzinie wyznania ewangelicko-augsburskiego. Rodzice posiadali dziesięciohektarowe gospodarstwo z ziemią orną, łąką nad potokiem i lasem. Do obowiązków czteroletniego chłopca należało pasienie gęsi, gdy był nieco starszy krów, a z czasem także prace orne na kamienistym, podgórskim gruncie. Później już tylko podczas wakacji pomagał ojcu w pracach polowych, także wtedy, gdy został profesorem. Z lat pięćdziesiątych pochodzi zdarzenie, o którym Profesor żartobliwie, ale i z dumą opowiadał kolejnym rocznikom łódzkich studentów: Przebywający w Ustroniu na praktyce studenci przeprowadzali rozmowy z napotkanymi ludźmi. O pracę na roli i ogólne zainteresowania zapytali także z chłopska odzianego mężczyznę koszącego zboże. Z rozmowy wynikało, że „chłop” jest swiatły i mądry, dlatego studenci dociekali jeszcze – „A co wy, gospodarzu, porabiacie w zimie, gdy pracy w polu mniej?” – „A zimą to jo se rektoruje na łódzkim uniwersytecie” – odpowiedział Profesor i osłupiałych studentów poprosił o pomoc w wiązaniu snopków.

Udokumentowana przez Jana Wantułę – stryja Profesora – historia rodu Szczepańskich sięga 1680 r. do Adama Szczepońca, zagrodnika z Zaolzia. W XVII w. jego potomkowie osiedlili się w Ustroniu i przyjęli nazwisko Szczepańscy¹. Jan był czwartym pokoleniem Szczepańskich urodzonych w tej miejscowości. Ze swoją małą ojczyzną Profesor był do końca mocno związany. Atmosfera domu rodzinnego, pamiątki i przekazy rodzinne, a nade wszystko wpojone w dzieciństwie wartości i życiowe drogowskazy ukształtowały Go jako człowieka pogodnego, życzliwego, wrażliwego, przyjaznego, bezinteresownego i pomocnego. Wyrobiły w Nim poczucie obowiązku, rzetelności i so-

¹ Por. J. Wantuła, *Pamiętniki, Macierz Ziemi Cieszyńskiej*, Cieszyn 2003; J. Sztefek, *Niektóre gałęzie drzewa genealogicznego rodziny Szczepańskich z Ustronia*, „Pamiętnik Ustroński” 1993, R. 6, s. 13; J. Szczepański, *Korzeniami wrośłem w ziemię*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1984, rozdz. *Przodkowie*, s. 81–82.

lidności, nauczyły szacunku do pracy, umiłowania wiedzy i ciekawości świata. Swojemu przywiązaniu i wierności wartościom środowiska rodzinnego i luterańskiej wierze dał świadectwo w autobiograficznej książce dedykowanej pamięci rodziców *Korzeniami wrosłem w ziemię*². We wspomnieniu poświęconym znaczeniu religii i wiary w życie Jego rodziny i środowiska lokalnego napisał:

Wiara była przede wszystkim stylem życia, sposobem przeżycia w ciężkiej walce o byt, uzasadniała i nadawała sens pracy ponad siły. Religia i wiara była niepojęta, mówiła o sprawach boskich, ale równocześnie była częścią dnia powszechnego. Tu był dom, a w nim słowo Boże czytane i rozpamiętywane przez całą rodzinę, a słuchając słowa Bożego rodzina włączała się w to, co w świecie ważne: szacunek u bliźnich, zapewniający życie we wspólnocie, nadający sens ciężkiej pracy i niełatwemu życiu. Religia luteranów nie była sprawą Kościoła i nabożeństwa, liczyły się one jako potwierdzenie wspólnoty wszystkich społeczności z ich Bogiem, ale prawdziwa religia przejawiała się w codziennym życiu, a przede wszystkim w pracy.

W książce *Zapytaj samego siebie*³ skierowanej do młodych Polaków wskazał na pracę jako na moralną powinność i środek do osiągnięcia celów uznanych za najważniejsze.

Hołd swej małej ojczyźnie złożył w szkicu *Pochwała kraju rodzinnego*:

Kraj lat dziecińczych – kraj płowych potoków, śpiewających wiosną, zboczy rozgadanych strużkami wody płynącej spod śniegu, lasu szumiącego, wezwania wiatrów z dalekich stron, świat zmiennych horyzontów kładących się na kolejnych grzbietach górskich wynurzających się z chmur i mgieł – kraj młodości czekający na spełnienie się losu czającego się tam, za tymi horyzontami, kraj bliski na zawsze. [...] Pochwalam więc beskidzki kraj rodzinny za to, co mi dał na daleką drogę⁴.

Rada Miasta Ustronia uczciła osiemdziesiąte urodziny (1993) znakomitego krajana nadaniem mu tytułu Honorowego Obywatela. W dniu dziewięćdziesiątych pierwszych urodzin (wrzesień 2004), których nie doczekał, nazwała trakt spacerowy przylegający do Jego domu rodzinnego w Ustroniu na Zawodziu Aleją Profesora Szczepańskiego. Pierwszą rocznicę Jego śmierci upamiętniła wmurowaniem na fasadzie Muzeum Ustronia tablicy pamiątkowej poświęconej Profesorowi. W rodzinne strony powrócił pochowany (22 kwietnia 2004) w grobie rodzinnym na cmentarzu ewangelickim w Ustroniu.

² J. Szczepański, *Korzeniami...*, rozdz. *Wiara*.

³ Tenże, *Zapytaj samego siebie*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1986.

⁴ Tenże, *Pochwała kraju rodzinnego*, „Zwrot. Miesięcznik Społeczno-Kulturalny”, luty 1979, nr 351, s. 39–40.

W kwietniu 2012 r. postawiono mu pomnik w centrum Ustronia przy Bibliotece Miejskiej – jest to monument przedstawiający Profesora siedzącego na ławce i patrzącego w stronę przysiółka Brzezina na Zawodziu, gdzie przyszedł na świat. Od roku 2014 w Ustroniu i Cieszynie organizowana jest co roku konferencja naukowa pod nazwą Wolna Szkoła Nauk Filozoficznych i Społecznych im. Profesora Jana Szczepańskiego.

Pierwsze nauki (1920–1926) pobierał Jan Szczepański w siedmioklasowej szkole ewangelickiej w Ustroniu. Widniejące na tablicy szkolnej wierszowane przesłanie pozostało w Jego pamięci niezatarty ślad. Przywołuje je po latach: „Z myślą o tym, że tu szkoła,/wstępuj jakby do kościoła,/skromnością i statkiem uszanuj te mury/bo Bóg wszechmogący patrzy na cię z góry”⁵. Potem było, mające Go przygotować do zawodu leśnika, gimnazjum matematyczno-przyrodnicze im. Antoniego Osuchowskiego w Cieszynie, które dla młodego ucznia okazało się prawdziwą szkołą życia. Wstawał codziennie o piątej rano, pomagał ojcu w oporządzeniu bydła i pędził do pociągu, by zdążyć na czas do cieszyńskiego gimnazjum. Lekcje odrabiał w zgiełku i gwarze dworcowych poczekalni i podczas jazdy koleją. To nauczyło Go sztuki koncentracji i wyłączania się z dziejących się na zewnątrz wydarzeń. Ranne wstawanie weszło w nawyk. W dorosłym, pełnym obowiązków, życiu codziennie w godzinach między 5 a 8 rano pisał. Potem już mógł nauczać i urzędować. O zaletach takiego rytmu dnia w latach sześćdziesiątych przekonywał swoich łódzkich studentów.

Jego pisarski dorobek jest imponujący. Pisanie było sensem Jego życia, a każdy dzień bez zapisanej myśli uważał za stracony. Bibliografia obejmuje 1500 pozycji naukowych, popularnonaukowych i eseistycznych, w tym 36 autorskich książek. Pozostawił też spory zbiór opinii i ekspertyz, pisanych na rozmaite zamówienia. Po upływie pięćdziesięciu lat od opisywanych wydarzeń doczekał się wydania Jego osobisty dziennik, który przez wiele lat prowadził.

Miał szczęście do nauczycieli-mistrzów. W gimnazjum nauczał języka polskiego i propedeutyki filozofii oraz miał wychowawstwo klasy, do której naonczas uczeń Jan Szczepański uczęszczał – poeta Julian Przyboś (1901–1970). Nauczyciel rozbudził w Nim zamiłowanie do poezji, wprowadził w świat sztuki i filozofii, zainteresował sprawami społecznymi. W klasie maturalnej Jan Szczepański lirycznym opisem pracy żniwiarzy zadebiutował jako poeta⁶. W roku 1932 podjął studia w zakresie filozofii i socjologii na

⁵ Tenże, *Korzeniami...*, s. 75.

⁶ Tenże, *Żniwa*, „Linia” 1932, nr 4.

Uniwersytecie Poznańskim. Na drugim roku został asystentem u swojego drugiego mistrza – prof. Floriana Znanieckiego. Na trzecim opublikował swą pierwszą pracę naukową w „Przeglądzie Socjologicznym”. W roku 1936 obronił celująco pracę magisterską napisaną pod kierunkiem F. Znanieckiego *Nauka Husserla o znaczeniu*.

Po studiach na rok został powołany do odbycia służby wojskowej w Szkole Podchorążych Rezerwy Artylerii we Włodzimierzu Wołyńskim oraz w piątym pułku artylerii ciężkiej w Krakowie. Po powrocie z wojska, w listopadzie 1937 r. ożenił się z koleżanką ze studiów Eleonorą (Norą) Odlanicką-Poczobut (1914–2004), socjologiem, utalentowaną poetką i rzeźbiarką, a także autorką poczytnych książek dla młodzieży o życiu Indian. W tym samym roku podjął pracę w Państwowym Instytucie Kultury Wsi w Warszawie, którego dyrektorem był – trzeci mistrz Szczepańskiego – prof. Józef Chałasiński. W kwietniu 1939 r. jako starszy asystent powrócił na Uniwersytet Poznański do prof. Znanieckiego, który 15 czerwca tegoż roku wypromował Go na doktora na podstawie dysertacji *Pojęcie środowiska społecznego w socjologii wsi*. Wybuch wojny przerwał – szczęśliwie tylko na pięć lat – pracę naukową, lecz nie zmagania naukowca. O swoim rozczarowaniu, ale też nie poddaniu się w sytuacji, zdawałoby się, beznadziejnej, tak pisał w październiku roku 1940:

Nie sądziłem, żeby w rok po doktoracie, zamiast siedzieć nad habilitacją, paść będę krowy. Często jednak (nie bez ironicznego uśmiechu), pasąc krowy, myślę o zagadnieniach metafizyki, o jej roli w życiu społecznym. [...] Każdą chwilę pasienia krów poświęcam gramatyce niemieckiej i francuskiej⁷.

Profesor znał biegle cztery obce języki: angielski, francuski, niemiecki i rosyjski.

Lata okupacji hitlerowskiej, poza krótkim pobytem w domu rodzinnym, spędził przy tokarce na przymusowych robotach w Schlesische Verlagsanstalt w dzisiejszym Wrocławiu, a następnie w zakładach Garvenswerke w Wiedniu, dokąd pojechał z żoną i synem Arturem (ur. 1940).

Po zakończeniu wojny państwo Szczepańscy powrócili do kraju i podobnie jak wielu innych ludzi nauki, znaleźli przystań w mało zniszczonej Łodzi. O tempie odbudowy życia naukowego w Łodzi świadczy powołanie 24 maja 1945 r. Uniwersytetu Łódzkiego. Byli asystenci Floriana Znanieckiego z Uniwersytetu w Poznaniu – Jan Szczepański i Józef Chałasiński oraz Maria i Stanisław Ossowsky, a także Nina As-

⁷ K. D. Kadłubiec, *Z Ustronia w świat*, [w:] *Jan Szczepański. Humanista – uczonec – państwowiec, Księga wspomnień*, red. J. Kulpińska, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2005, s. 47.

sorodobraj w łódzkim uniwersytecie utworzyli w owym czasie najsilniejszy w kraju ośrodek socjologiczny. Jan Szczepański z Uniwersytetem Łódzkim związany był przez 25 lat. W 1949 r. habilitował się na podstawie rozprawy *Ustalenie faktów społecznych w socjologii i psychologii społecznej*. Profesorem nadzwyczajnym został w 1951, zwyczajnym w 1962 r. Przez długie lata był kierownikiem Katedry Socjologii (później Katedry Socjologii Pracy), prodziekanem Wydziału Humanistycznego (1950–1951) i dziekanem Wydziału Filozoficzno-Historycznego (1951–1952). Po Józefie Chałasińskim (1949–1952), został trzecim rektorem UŁ (1952–1956). Miał wtedy 39 lat. W Łodzi rozpoczął badania empiryczne nad inteligencją i klasą robotniczą, nad kulturą oraz nad szkolnictwem wyższym. W latach 1961–1968 kierował utworzonym przez siebie, najpierw w Łodzi, a potem w Warszawie, Międzyuczelnianym Zakładem Badań nad Szkolnictwem Wyższym.

W październiku roku 1970 Jan Szczepański definitywnie odszedł z Uniwersytetu Łódzkiego do Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Z Instytutem Filozofii i Socjologii (IFiS) PAN był związany od jego powstania w roku 1955 jako kierownik Zakładu Podstawowych Badań Socjologicznych (1956–1970), zastępca dyrektora do spraw naukowych (1961–1968) oraz dyrektor Instytutu (1968–1976).

W roku 1964 został członkiem korespondentem Polskiej Akademii Nauk, a w roku 1970 jej członkiem rzeczywistym. W latach 1971–1973 przewodniczył Komitetowi Ekspertów do opracowania *Raportu o stanie oświaty PRL*. W *Raporcie* uzasadnił oczywistą tezę, że najlepszą inwestycją w przyszłość narodu i państwa jest promowanie kształcenia jego obywateli.

Dwa lata później pod Jego kierownictwem przygotowany został raport o sytuacji osób niepełnosprawnych, który nie doczekał się publikacji. Dalszą pracę nad nim przejęła Magdalena Sokołowska (1922–1989). Od roku 1975 przez pięć lat koordynował problem węzłowy: *Zmiany we wzorach konsumpcji i systemach wartości społeczeństwa polskiego*.

Był członkiem założycielem Komitetu Badań i Prognoz „Polska 2000”, współtwórcą (1969) i wieloletnim przewodniczącym Towarzystwa Przyjaciół Pamiętnikarstwa, a od roku 1987 prezesem Zarządu Głównego Towarzystwa Przyjaciół Pamiętnikarstwa. W latach 1988–1991 przewodniczył Komitetowi Pamiętnikarstwa PAN. Ponad trzydzieści lat przewodniczył też Radzie Redakcyjnej kwartalnika „Dialectics nad Humanism”, od roku 1995 miesięcznika „Dialogue and Universalism”.

Od roku 1981 związany był z Krajowym Funduszem na rzecz Dzieci. Do roku 1990 był jego przewodniczącym, a do ostatnich swych dni honorowym przewodniczącym. Kapituła dziecięca przyznała mu Order Uśmiechu (1984). W latach 1982–1991 był członkiem Rady ds. Ludzi Starszych, Inwalidów i Osób Niepełnosprawnych przy Prezesie Rady Ministrów.

Wyrazem uznania wysokiej pozycji naukowej prof. Jana Szczepańskiego w świecie stał się Jego wybór na Światowym Kongresie Socjologów w Evien we Francji na przewodniczącego Międzynarodowego Stowarzyszenia Socjologicznego (ISA). Funkcję tę pełnił w latach 1966–1970, wcześniej – w latach 1962–1966 – był członkiem zarządu ISA. Otrzymał wiele wyróżnień zagranicznych, w tym doktoraty *honoris causa* Uniwersytetu J. E. Purkiniego w Brnie (1969); Uniwersytetu René Descartes’a w Paryżu (1980); członkostwo honorowe: Czesko-Słowackiego Towarzystwa Socjologicznego (1967); Amerykańskiej Akademii Nauki i Sztuki (1972); Fińskiej Akademii Nauk i Literatury (1972), Narodowej Akademii Pedagogiki USA (1975) oraz Towarzystwa Socjologicznego w Rosji. W roku 1977 otrzymał Komandorię Orderu Imperium Brytyjskiego.

Doktoraty *honoris causa* nadały mu także trzy polskie uczelnie: Uniwersytet Łódzki (1973) – laudację wygłosił Jego uczeń prof. Jan Lutyński (1921–1988), Uniwersytet Warszawski (1979) – promotor prof. Stefan Nowakowski (1912–1989) oraz Uniwersytet Śląski (1985) – laudator prof. Józef Chlebowczyk, uroczystość odbyła się w filii UŚ w Cieszynie. Akt uhonorowania w Cieszynie stał się symbolicznym powrotem do miasta, w którym 60 lat wcześniej uzyskał maturę, i z którego wyjechał, by zrealizować młodsze marzenie o pracy naukowej.

Odznaczony został Krzyżem Wielkim Orderu Odrodzenia Polski (1998), Orderem Budowniczego Polski Ludowej (1974), Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą (1969) oraz innymi odznakami.

Jan Szczepański, jeden z najwybitniejszych socjologów czasów PRL, przez całe życie był niezależnym intelektualistą i bezpartyjnym ideowcem zatroskanym o polskie losy, łączył pracę naukową i obowiązki dydaktyczne z wielostronnym zaangażowaniem w praktykę społeczną. Równoległe prowadził cztery rodzaje działalności: naukową, publicystyczną, społeczną w różnych organizacjach i komitetach oraz polityczną.

Był człowiekiem tolerancji, dialogu i poszukiwania porozumienia. Nie tylko w teorii, ale i w praktyce dnia codziennego był wyrazicielem stworzonej przez swego mistrza Floriana Znanieckiego socjologii humanistycznej, nakazującej widzieć drugiego człowieka

w jego systemie wartości i znaczeń. W trudnych czasach stalinowskich nie tylko bronił socjologii przed próbami jej unicestwienia przez ówczesne władze, ale także przyczynił się do jej wypromowania w krajach byłego obozu socjalistycznego. Wymagało to niebywale odwagi, kunsztu dyplomacji i swoistej sztuki negocjacji. Posiadał niezwykle dar obserwacji i syntezy. Jego analizy odnoszące się do życia politycznego, gospodarczego czy kulturowego zawsze kończyły trafne prognozy i praktyczne wnioski podpowiadające rozwiązania konkretnych problemów. Jego rozpoznania społeczne dotyczyły szkolnictwa, sytuacji różnych grup społecznych, w tym zwłaszcza inteligencji, warunków bytu osób niepełnosprawnych, rozwoju konsumpcji i innych problemów. Niektóre z opracowań diagnostycznych i propozycji reform, przez ówczesne władze zignorowane, pozostały ślad jedynie na papierze (np. *Raport o stanie oświaty w Polsce*).

W roku 1956 wystąpił Jan Szczepański jako ekspert objaśniający mechanizmy zachowań zbiorowych podczas robotniczego strajku w Poznaniu. Jego nazwisko widnieje wśród nazwisk 34 sygnatariuszy listu skierowanego do Józefa Cyrankiewicza (14 marca 1964) w obronie kultury narodowej⁸. Czterokrotnie był wybierany posłem na Sejm II (1957–1960), VI, VII i VIII (1972–1985) kadencji. Był członkiem Rady Państwa (1977–1982). W roku 1981 przewodniczył Komisji Nadzwyczajnej do kontroli realizacji porozumień z Gdańska, Szczecina i Jastrzębia Zdroju. W nocy z 12 na 13 grudnia 1981 r. podczas głosowania w Radzie Państwa w sprawie wprowadzenia stanu wojennego wstrzymał się od głosu.

Trudne wybory w czasach peerelowskich i środowiskowy ostracyzm dobrze uchwycił J. Dumazedier w przemówieniu z okazji nadania Mu doktoratu *honoris causa* na Sorbonie w Paryżu w roku 1980:

Pańska niezależność w stosunkach z kolejnymi ekipami politycznymi nierzadko była źle interpretowana przez dogmatyków wszelkiego pokroju. [...] Wszelako Pańska naukowa kompetencja i pogodna niezależność potrafiły narzucić Pańską czynną obecność rozmaitym frakcjom politycznym. Bez partyjnej przynależ-

⁸ Dwuzdaniowy list skierowany do premiera Józefa Cyrankiewicza autorstwa Antoniego Słonimskiego podpisany przez 34 polskich intelektualistów (J. Andrzejewski, M. Dąbrowska, S. Dygat, K. Estreicher, M. Falski, A. Gieysztor, K. Górski, P. Hertz, L. Infeld, P. Jasienica, M. Jastrun, S. Kisielewski, Z. Kossak-Szczucka, T. Kotarbiński, J. Kott, A. Kowalska, J. Krzyżanowski, K. Kumaniecki, E. Lipiński, S. Mackiewicz, M. Ossowska, J. Parandowski, S. Pigoń, A. Rudnicki, A. Sandauer, W. Sierpiński, J. Szczepański, W. Tatarkiewicz, J. Turowicz, M. Wańkiewicz, A. Ważyk, K. Wyka, J. Zagórski) o treści: „Ograniczenie przydziału papieru na druk książek i czasopism oraz zaostrzenie cenzury prasowej stwarza sytuację zagrażającą rozwojowi kultury narodowej. Niżej podpisani, uznając istnienie opinii publicznej, prawa do krytyki, swobodnej dyskusji i rzetelnej informacji za konieczny element postępu, powodowani troską obywatelską, domagają się zmiany polskiej polityki kulturalnej w duchu praw zagwarantowanych przez konstytucję państwa polskiego i zgodnych z dobrem narodu”, był pierwszym zbiorowym protestem przeciwko polityce kulturalnej władz PRL. W interpretacjach badaczy *List 34* był zapowiedzią wydarzeń, które miały nadejść dwa lata później, w marcu 1968 roku – por. J. Eisler, *List 34*, PWN, Warszawa 1993.

ności zdobył Pan w swojej socjologicznej grupie szacunek wszystkich, wprowadzając przy tym pewien rodzaj kultury dialogu z władzami politycznymi⁹.

Profesor – naukowiec, dydaktyk i wychowawca – wpłynął na kształt socjologicznego stylu myślenia kilku pokoleń czytelników Jego publikacji w kraju i poza jego granicami. Jego prace tłumaczone były na języki obce, rozchwytywane przez radzieckich i czeskich socjologów, dla których były w owym czasie jedyną informacją o dokonaniach socjologii światowej (zwanej naonczas „burżuazyjną”). Podejmowana przez niego problematyka społeczna była bogata i różnorodna. Składały się na nią refleksje teoretyczne i metodologiczne, studia empiryczne oraz publikacje o charakterze popularnonaukowym i esejistycznym. Na jego podręcznikach uczyli się i nadal to robią studenci nauk społecznych. Trzeba tu wymienić zwłaszcza *Techniki badań społecznych* (1956); *Elementarne pojęcia socjologii* (1963); *Socjologia. Rozwój problematyki i metod* (1961). Większość Jego książek i artykułów publikowanych w czasopismach naukowych, w popularnych tygodnikach („Tygodnik Powszechny”, „Polityka”, „Tygodnik Kulturalny”, „Kultura”) i w prasie codziennej (np. w „Życiu Warszawy”) podejmowała żywotne zagadnienia społeczne, ukazywała ich wieloaspektowość i pozwalała je zrozumieć. Dynamiczny rozwój socjologii po roku 1956 i jej nadal niesłabnąca popularność, mierzona liczbą corocznie ubiegających się o indeks studiów socjologicznych kolejnych roczników maturzystów, byłyby nie do pomyślenia bez prac teoretyczno-metodologicznych Jana Szczepańskiego. Wspólnie z Józefem Chałasińskim kontynuował dzieło swojego mistrza Floriana Znanieckiego ogłaszając konkursy na autobiografie przedstawicieli różnych środowisk społecznych i zawodowych. Z inspiracji i pod naukową redakcją Jana Szczepańskiego powstała seria 28 tomów *Z badań klasy robotniczej i inteligencji* oraz kilkadziesiąt monografii autorskich Jego uczniów i współpracowników. Dla współczesnych i kolejnych pokoleń historyków wartość poznawcza zgromadzonych dokumentów osobistych, jako autentycznego świadectwa czasów minionych, jest nie do oszacowania.

Rozwój polskiego społeczeństwa powojennego równoległe wyznaczały dwa kierunki: industrializacja kraju i edukacja jego obywateli. Oba problemy uczynił Profesor przedmiotem swych naukowych zainteresowań i obiektem prac badawczych. Problematyka przemysłu i związane z tym kwestie społeczne dla łódzkich socjologów w latach sześćdziesiątych były na tyle ważne, że przemianowano łódzką socjologię na Instytut Socjologii Przemysłu i Organizacji Pracy. Pod wpływem uprzemysłowienia zmieniały się ludzkie

⁹ J. Dumazedier, *Przemówienie z okazji doktoratu honoris causa w Uniwersytecie René Descartes’a w Paryżu*, [w:] *Spółczesność i socjologia. Księga poświęcona Profesorowi Janowi Szczepańskiemu*, red. J. Kulpińska, Zakład Wydawniczy Ossolineum, Wrocław 1985, s. 38.

losy, licznie rozrastała się klasa robotnicza, podlegająca różnym przemianom także na skutek procesów urbanizacji i rozwoju oświaty. Fundamentalne prace Szczepańskiego z zakresu socjologii pracy i przemysłu to: *Społeczne aspekty industrializacji w Polsce Ludowej* (1967), *Przedsiębiorstwo w procesach uprzemysłowienia* (1968), *Zmiany społeczeństwa polskiego w procesie uprzemysłowienia* (1973).

Problematykę oświaty i edukacji na różnych poziomach podejmował Jan Szczepański w wielu artykułach i w kilku autorskich książkach: *Socjologiczne zagadnienia wyższego wykształcenia* (1963), *Społeczny system szkoły wyższej* (1963), *Problemy i perspektywy szkolnictwa wyższego w Polsce* (1969), *Refleksje nad oświatą* (1973), *Rzecz o nauczycielach w wychowującym społeczeństwie socjalistycznym* (1975), *Szkice o szkolnictwie wyższym* (1976), *Społeczne uwarunkowania rozwoju oświaty* (1989). Pozycje te, mimo że weszły do kanonu klasyki, nie straciły aktualności. Zawarte w nich wskazania są ponadczasowe.

Diagnoza społecznej kondycji inteligencji i refleksje nad etosem współczesnych intelektualistów pojawiają się w wielu jego publikacjach, m.in. w *Odmianach czasu terazniejszego* (1971, wyd. rozszerzone 1973).

Książką niezwykłą, napisaną przez mędrca, który poznał życie w różnych jego przejawach, i który swoją wiedzę, poznaniem i refleksją dzieli się z innymi, są *Sprawy ludzkie* (1978), „sprawy, które tkwią w nas”. Ich autor proponuje czytelnikowi namysł „nad cierpieniem i sobą samym, nad samotnością i wiarą, obojętnością i nadzieją, człowieczeństwem i losem”. Mamy do czynienia z eseistyką na najwyższym poziomie, operującą językiem przepięknym w swojej prostocie i komunikatywności¹⁰.

Jan Szczepański latami chorował na chorobę Parkinsona. Zanim dotknęło Go cierpienie, już wiedział czym ono jest – „zegary cierpienia mierzą czas w sposób najokrutniejszy”.

W ostatniej swojej książce *Fantazje na temat czasu* napisał:

Każdy człowiek otrzymuje od Stwórcy [...] pewien zasób czasu i od niego zależy, jak go wykorzystuje. Czas staje się wartością [...] moralną. Marnowanie czasu jest grzechem, jest marnowaniem dobra danego przez Pana nie dla próżnowania, ale dla tworzenia rzeczy wartościowych, miłych Mu, a użytecznych ludziom¹¹.

¹⁰ J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, wyd. II rozszerzone, Czytelnik, Warszawa 1980.

¹¹ Tenże, *Fantazje na temat czasu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, s. 163.

Dokonując rozrachunku z własnym życiem w wieku przeszło 80 lat profesor Jan Szczepański miał wszelkie powody, by czuć się człowiekiem spełnionym, wolnym od grzechu marnotrawstwa, gdyż przeznaczony Mu przez Boga czas wypełnił pracą użyteczną dla innych. I choć Jego czas biologiczny dobiegł kresu – zmarł w domu w Konstancinie koło Warszawy 16 kwietnia 2004 r. – to w czasie historycznym nadal jest obecny, za sprawą pozostawionych dzieł i ludzkiej pamięci.

Z łódzkich czasów Profesor Szczepański zachował koleżeńską serdeczność dla mojej Matki – profesor historii Zofii Libiszowskiej (1918–2000), podobnie jak i On związanej z Uniwersytetem Łódzkim od jego powstania w roku 1945, choć Jej akademicka kariera – z powodów od Niej niezależnych, zwłaszcza do 1970 r. – nie była naznaczona tak spektakularnymi awansami i honorami. Pięćdziesiąt lat później tak wspominała owe początki:

Uniwersytet Łódzki formułował się spontanicznie na zasadach wolności, samodzielności i niezależności światopoglądowej. Przyjął on nazwę od miasta swych narodzin, jednakże w swym doborze i składzie był uniwersytetem uniwersytetów. Pierwszą kadre tworzyli wysiedleńcy z gruzów Warszawy oraz z polskiego Wilna i Lwowa. Zachowali oni swe tradycje, nie zapomnieli o swych małych ojczyznach, obyczajach, nawiązkach. Z nowym otoczeniem identyfikowali się stopniowo. Powracali również więźniowie z niemieckich obozów i zesłańcy z Sybiru. W konsekwencji było to różnorodne, dynamiczne, barwne środowisko rodzącej się uczelni. Stąd jej uniwersalny i ponadlokalny charakter.

Zawsze solidna prymuska, w obligatoryjnym terminie pięciu lat od zatrudnienia broniła rozprawy doktorskiej, której promotorem był prof. Józef Dutkiewicz, specjalista z zakresu historii powszechnej, recenzentami zaś profesorowie: Natalia Gąsiorowska-Grabowska i Bohdan Baranowski. Egzaminowi doktorskiemu przewodniczył dziekan, profesor Jan Szczepański. „Wszyscy byli stremowani zarówno doktorant, jak i recenzenci, którzy po raz pierwszy uczestniczyli w doktoracie”¹².

W czasie studiów na socjologii UŁ (1963–1968) uczęszczałam na kursowe i monograficzne wykłady profesora Szczepańskiego, mam Jego wpis w indeksie z oceną bardzo dobrą. W tamtym okresie studia socjologiczne uchodziły za elitarne, trudno było się na nie dostać. Mało liczebne roczniki, a także niewielki w owym czasie budynek sprzyjały

¹² Z. Libiszowska, *Moje uniwersytety*, [w:] *Moja droga do nauki*, red. E. Paradowska, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1996, s. 201 i 204.

integracji oraz życzliwej i zażyłej bliskości także z kadrą nauczającą, chociaż pełen szacunku dystans zawsze był zachowywany. Jako studenci bardzo sobie ceniliśmy, że uczyliśmy się z podręczników, których autorami są nasi wykładowcy. W zagadnienia socjologii ogólnej oraz myśli socjologicznej i metodologii wprowadzały nas trzy podręczniki profesora Szczepańskiego *Elementarne pojęcia socjologiczne*, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod* oraz *Techniki badań społecznych*. Na zajęcia Profesor dojeżdżał z Warszawy. Nie pamiętam, by Jego zajęcia z tego powodu były kiedyś odwołane. Profesor Szczepański zawsze życzliwie uśmiechnięty, emanował stonowaną elegancją szarego, dobrze skrojonego garnituru i modnego w owym czasie jasnego prochowca.

Gdy w latach 1970–1973 byłam doktorantką IFiS PAN, Profesor Szczepański był dyrektorem Instytutu. Doktorantom okazywał duże zainteresowanie i w miarę możliwości wsparcie. Dopytywał o postępy w pisaniu i motywował do systematycznej pracy. Po latach, jako emerytowany profesor, w tym czasie już chory, przyszedł specjalnie na Radę Wydziału IFiS PAN, której był członkiem, by uczestniczyć w obronie mojej habilitacji (1990), by – jak powiedział, składając mi gratulacje – wesprzeć mnie swoją obecnością, a także z szacunku i życzliwości dla mojej Mamy. Byłam tą okazaną mi życzliwością i pamięcią o Mamie szczerze poruszona.

Ogromnym honorem i wyróżnieniem była dla mnie prośba nieżyjącego już prof. Jerzego Starnawskiego o przygotowanie nekrologu Profesora Jana Szczepańskiego do „Zeszytów Naukowych” Łódzkiego Towarzystwa Naukowego¹³.

Najważniejsze książki prof. Jana Szczepańskiego:

- *Inteligencja i społeczeństwo* (1957),
- *Socjologia. Rozwój problematyki i metod* (1961),
- *Elementarne pojęcia socjologii* (1963),
- *Socjologiczne zagadnienia wyższego wykształcenia* (1963),
- *Odmiany czasu teraźniejszego* (1971; 1973),
- *Rozważania o Rzeczypospolitej* (1971),
- *Sprawy ludzkie* (1978; 1980; 1984; 1988),
- *Konsumpcja a rozwój człowieka* (1981),

¹³ Biograficzne wspomnienie o prof. Janie Szczepańskim pierwotnie zostało opublikowane w rubryce nekrologi w: *Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 2005, t. 59, s. 105–112.

- *Polska wobec wyzwań przyszłości* (1987),
- *O indywidualności* (1988),
- *Polskie losy* (1993),
- *Wizje naszego czasu* (1995),
- *Fantazje na temat czasu* (1999).

Księgi pamiątkowe dedykowane Janowi Szczepańskiemu:

- *Społeczeństwo i socjologia. Księga poświęcona Profesorowi Janowi Szczepańskiemu*, red. Jolanta Kulpińska, Ossolineum, Wrocław 1985,
- *Najważniejsze i najtrudniejsze*, red. Edward Hałoń i Jolanta Kulpińska, seria „Problemy naukowe współczesności”, PAN, Warszawa 1999,
- *Jan Szczepański. Humanista – uczony – państwowiec. Księga wspomnień*, Wyd. Sejmowe, Warszawa 2005,
- *Profesorowi w hołdzie. Publikacja poświęcona setnej rocznicy urodzin Profesora Jana Szczepańskiego*, red. Daniel Kadłubiec, Oficyna Drukarsko-Wydawnicza AKANT S.C., Cieszyn 2014¹⁴.

W książkach dedykowanych i poświęconych Janowi Szczepańskiemu, z których korzystałam, znajduje się pełna bibliografia Jego publikacji, szczegółowy życiorys, analiza Jego naukowej twórczości oraz wspomnienia i zachowana o Nim pamięć.

BIBLIOGRAFIA

Dumazedier J., *Przemówienie z okazji doktoratu honoris causa w Uniwersytecie René Descartes'a w Paryżu*, [w:] *Społeczeństwo i socjologia. Księga poświęcona Profesorowi Janowi Szczepańskiemu*, red. J. Kulpińska, Zakład Wydawniczy Ossolineum, Wrocław 1985.

Eisler J., *List 34*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

Kadłubiec K. D., *Z Ustronia w świat*, [w:] *Jan Szczepański. Humanista – uczony – państwowiec. Księga wspomnień*, red. J. Kulpińska, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2005.

Libiszowska Z., *Moje uniwersytety*, [w:] *Moja droga do nauki*, red. E. Paradowska, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1996.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Profesor Jan Szczepański (1913–2004)*, [w:] *Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych*, t. 59, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 2005.

Szczepański J., *Fantazje na temat czasu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999.

Szczepański J., *Korzeniami wrosłem w ziemię*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1984.

¹⁴ Od 2014 r. Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach organizuje przy wsparciu lokalnych władz Cieszyna i Ustronia Wolną Szkołę Nauk Filozoficznych i Społecznych im. prof. Jana Szczepańskiego. W ramach Szkoły ukazały się dotychczas cztery tomy pokonferencyjne pt. *W kręgu myśli Profesora Jana Szczepańskiego*.

Szczepański J., *Pochwała kraju rodzinnego*, „Zwrot. Miesięcznik Społeczno-Kulturalny”, luty 1979, nr 351.

Szczepański J., *Sprawy ludzkie*, wyd. II rozszerzone, Czytelnik, Warszawa 1980.

Szczepański J., *Zapytaj samego siebie*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1986.

Szczepański J., *Żniwa*, „Linia” 1932, nr 4.

Sztefek J., *Niektóre gałęzie drzewa genealogicznego rodziny Szczepańskich z Ustronia*, „Pamiętnik Ustroński” 1993, R. 6.

Wantuła J., *Pamiętniki*, Macierz Ziemi Cieszyńskiej, Cieszyn 2003.

Barbara Szczepańska

Rytuály pogrzebowe w pamięci mieszkańców obszarów wiejskich Dolnego Śląska

WPROWADZENIE

Współcześnie znacząco zmienia się sfera związana z umieraniem i śmiercią, co powoduje, że znikają one z życia publicznego, często stając się tematem zakazanym. Jednocześnie od lat dziewięćdziesiątych mamy do czynienia z rozwojem socjologii umierania, śmierci i żałoby, zwanej inaczej tanatosocjologią. Wątki dotyczące umierania i śmierci są obecne w dziełach Jana Szczepańskiego, wyczerpującego ich przeglądu dokonał Janusz Mariański¹.

W artykule tym zamierzam przedstawić zmiany, jakie zaszły w rytuałach pogrzebowych w opiniach dwóch pokoleń mieszkańców wsi dolnośląskiej. Badania zostały przeprowadzone w czerwcu i lipcu 2017 r., w ramach ćwiczeń terenowych organizowanych dla studentów Instytutu Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Zrealizowano sto wywiadów swobodnych z listą poszukiwanych zagadnień w dwóch grupach wiekowych. Pierwszą grupę stanowili respondenci starsi, tzn. po 65. roku życia. Często pamiętają oni jeszcze czasy, kiedy nie mieszkali na Dolnym Śląsku. Drugą grupą były osoby poniżej 35. roku życia. W większości wywiadów udało się zachować pokrewieństwo badanych, tzn. przeprowadzono wywiady np. z babcią i wnuczką. Dzięki takiemu doborowi respondentów podjęta została próba pokazania zmian, jakie dokonały się w tym zakresie w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat na obszarach wiejskich. W badaniu wzięły udział 74 kobiety i 26 mężczyzn, najmłodsza respondentka miała 18 lat, najstarsza 84.

Badania zostały przeprowadzone metodą jakościową. Technika badawczą zastosowaną w celu zebrania informacji był wywiad ze standaryzowaną listą pytań, natomiast narzędziem badawczym był samodzielnie skonstruowany kwestionariusz wywiadu

¹ J. Mariański, *Śmierć i umieranie w ujęciu socjologicznym w nawiązaniu do myśli Jana Szczepańskiego*, [w:] *W kręgu myśli Profesora Jana Szczepańskiego*, t. 3, red. D. Kadłubiec, E. Ogrodzka-Mazur, A. Kasperek, Wydawnictwo ARKA, Cieszyn 2017, s. 21–40.

o mniejszym stopniu standaryzacji². Przeprowadzone wywiady miały na celu skłonienie rozmówcy do zastosowania jego własnych pojęć, ujęcie tych pojęć w ich kontekście, rozszerzenie lub skracanie odpowiedzi na pewne pytania³. Zastosowanie opisaney techniki pozwala na uniknięcie schematyzacji i narzucania badanym odpowiedzi. Technika okazała się trafna, szczególnie w rozmowach z najstarszymi respondentami.

Kolejne zagadnienia w wywiadzie dotyczyły: samego momentu śmierci, sposobów zawiadamiania wsi, rodziny, znajomych o śmierci, przygotowania zmarłego do pochówku, czuwania przy zmarłym i zwyczajów związanych z wyniesieniem zmarłego, wyposażaniem zmarłych, zwyczajów związanych z wyprowadzaniem zwłok z domu do kościoła, wynoszeniem trumny i transportem zmarłego na cmentarz, samego przebiegu pogrzebu, poczęstunku po pogrzebie, żałoby. W badaniu proszono o przedstawienie własnych doświadczeń.

Można wskazać kilka powodów, dla których warto realizować takie badania. Po drugiej wojnie światowej niemal cała ludność Dolnego Śląska uległa wymianie. Region został zasiedlony przez przybyszów z różnych rejonów Polski i Europy (m.in. kresowiaci, przybysze z ziemi kieleckiej, rzeszowskiej, Mazowsza, Polesia, liczne grupy stanowią też reemigranci z Bośni, Górale Czadeccy z Rumuni oraz Łemkowie).

Kolejnym argumentem na rzecz wyboru Dolnego Śląska jest jego silne zurbanizowanie. Bliskość miast, dostęp do edukacji, możliwość znalezienia pracy są istotnymi elementami wpływającymi na rozwój obszarów wiejskich. Ze względu na niedużą odległość od miasta wojewódzkiego oraz innych miast można zakładać, że zmiany we wzorach i praktykach dotyczących organizacji rytuałów pogrzebowych następują szybciej niż dzieje się to na obszarach wiejskich w innych regionach Polski (lub położonych bardziej peryferyjnie). Jak wynika z badań, wyższym poziomem rozwoju społeczno-gospodarczego odznaczają się gminy wiejskie położone w zachodniej części kraju w stosunku do tych z jego wschodniej części⁴. Z drugiej strony w omawianym województwie występuje wszystkie sześć typów gmin wiejskich wyróżnionych przez M. Stanny, tzn.

- 1) z dominacją rolnictwa indywidualnego,
- 2) z dominacją rolnictwa wielkoobszarowego,

² I. Przybyłowska, *Wywiad swobodny ze standaryzowaną listą poszukiwanych informacji i możliwości jego zastosowania w badaniach socjologicznych*, „Przegląd Socjologiczny” 1978, t. 20, s. 63.

³ I. Helling, *Metoda badań biograficznych*, [w:] *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziolkowski, PWN, Warszawa 1990, s. 23.

⁴ M. Stanny, *Przestrzenne zróżnicowanie rozwoju obszarów wiejskich w Polsce*, IRWiR PAN, Warszawa 2013, s. 176.

- 3) typ pośredni z przewagą funkcji rolniczej,
- 4) typ gmin wielodochodowego, rozdrobnionego rolnictwa,
- 5) typ wielofunkcyjny, zrównoważonego sektora rolnego i pozarolniczego,
- 6) gminy silnie zurbanizowane⁵.

Region jest więc wewnętrznie zróżnicowany, jeśli chodzi o warunki funkcjonowania i rozwoju.

Dobór próby był nielosowy, zastosowano tzw. metodę kuli śnieżnej. W zamierzeniu miały to być osoby, które będą posiadały pogłębioną wiedzę na temat zwyczajów towarzyszących pogrzebowi oraz funkcjonowaniu cmentarzy. Wywiady przeprowadzono w następujących gminach: Grębocice, Jeżów Sudecki, Kłodzko, Kostomłoty, Kąty Wrocławskie, Siechnice, Stoszowice, Świdnica, Wrocław. Ze względu na ograniczone możliwości finansowe badaniami nie zostało objęte całe województwo.

O RYTUAŁACH PRZEJŚCIA

Analizując dzieła socjologów i antropologów dotyczące rytuałów, można zauważyć, że każdy rytuał odgrywa ważną rolę w życiu człowieka, niezależnie od tego, w jakim społeczeństwie czy kulturze człowiek ten funkcjonuje. F. Znaniecki pisał, „każdy tradycyjny rodzaj stosunków społecznych posiada swój rytuał”⁶. Rytualne schematy istnieją zawsze i są rozpoznawalne niezależnie od typów kultury. Stanowią swoistą metanarrację, dzięki czemu pozwalają nie tylko na odczytywanie społecznych doświadczeń, ale również na ich powtórne przeżywanie w interpretacyjnym odtwarzaniu⁷.

Rytuały dają ludziom oparcie psychiczne i społeczne, zaspokajają potrzebę współuczestnictwa w życiu społecznym, komunikują „stałe”, ważne treści dla grupy⁸. Równocześnie odpowiadają na społeczne potrzeby ujmowania afirmowanych przez grupę wzorów i wartości w swego rodzaju rygory i nakazy, służą wprowadzaniu jednostki w kulturę⁹. Są więc rytuały ważnym narzędziem socjalizacji.

⁵ Tamże, s. 201–207.

⁶ F. Znaniecki, *Socjologia wychowania. Urabianie osoby wychowanka*, t. 2, Naukowe Towarzystwo Pedagogiczne, Lwów 1930, s. 284.

⁷ W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 100–111.

⁸ K. Żygulski, *Przemiany obyczajowe a kultura masowa*, [w:] *Nowe obyczaje i obrzędy*, red. E. Ciupak, M. Czerwiński, J. K. Makulski, K. Żygulski, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1977, s. 23.

⁹ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa 1970, s. 93.

Analizując, czym jest rytuał, nie można zapominać, że funkcjonuje on w odmiennych kontekstach społecznych. Wymienia się wiele rodzajów rytuałów, m.in. religijne, estetyczne, cywilne, związane z cyklami rodzinnych uroczystości, narodzinami, osiągnięciem pełnoletności czy śmiercią¹⁰. Rytuały mogą odgrywać rolę skutecznych narzędzi uprawomocnienia i podtrzymywania uniwersum symbolicznego i kulturowego danej grupy¹¹. Należy jednak pamiętać, że działało się tak zwłaszcza w tzw. społeczeństwach tradycyjnych. Klasyk socjologii E. Durkheim definiował rytuały jako „fundamentalne składniki istnienia wierzeń i systemów religijnych”¹². Analizując społeczeństwo współczesne, Józef Baniak pisze:

rytuał jako zjawisko lub fakt społeczno-kulturowy, w tym religijny, nie zaginął w społeczeństwie miejskim i przemysłowym, nie mówiąc już o jego roli w życiu środowiska wiejskiego. Badania wykazały, że jedynie zmienia on swoje formy wyrazu, ekspresji zewnętrznej, a często występuje w postaci pierwotnej. Nie można więc uznać za prawdziwą tezę, która sugeruje, że rytuał religijny stanowi wyłącznie cechę społeczeństwa tradycyjnego¹³.

Twórcy teorii rytuałów przejścia, A. van Gennepowi, udało się stworzyć narzędzie, dzięki któremu ujmuje się w kategorii, wyjaśnia i interpretuje wiele zachowań społecznych. Według van Gennepa każdy z rytuałów przejścia składa się z trzech zasadniczych faz: wyłączenia, marginesu i włączenia¹⁴. O ile faza pierwsza (separacji) i ostatnia (agregacji) mają duże znaczenie dla struktury społecznej (angażują nie tylko uczestników rytuału, ale większość społeczności), o tyle faza środkowa jest najdłuższym i zasadniczym elementem rytuałów przejścia, stanowi również o specyfice i oryginalności tej grupy rytuałów¹⁵.

FUNKCJE POGRZEBÓW

Najprostsza definicja pogrzebu mówi, że to „nazwa zespołu czynności kulturowo-religijno-kulturowo-rytualnych towarzyszących pogrzebaniu ciała zmarłego”¹⁶. Z socjologicznego punktu widzenia pogrzeb to pewien wzór kulturowy, na który składa się

¹⁰ J. Baniak, *Istota, funkcje i ewolucja rytuału religijnego*, „Studia Socjologiczne” 1992, nr 1, s. 97.

¹¹ P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983, s. 160–161.

¹² E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System тотемiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990, s. 4.

¹³ J. Baniak, *Istota, funkcje...*, s. 111.

¹⁴ L. Stomma, *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje, materiały do słownika*, cz. III, „Polska Sztuka Ludowa” 1981, R. 35, nr 1, s. 59–60.

¹⁵ Tamże, s. 60.

¹⁶ M. Wańcowski, *Księga żałoby i śmierci*, nakł. autora, Opole 1993, s. 258.

w miarę trwałe i spójny zestaw ról obłożonych sankcjami – wewnętrzną i zewnętrzną. Wzory zachowań w przypadku rytuałów mają niewielki margines swobody, obowiązują one w szczególności rodzinę zmarłego, sąsiadów, członków społeczności, a także księdza jako osobę, która przeprowadza liturgię pogrzebu.

Ceremonie pogrzebowe pełnią wiele funkcji przekraczających znacznie potrzebę pogrzebania ciała. Próbując uporządkować funkcje spełniane przez ceremonie pogrzebowe, A. Ostrowska posłużyła się rozróżnieniem na funkcje jawne i ukryte. Rozróżnienie takie pozwala „na oddzielenie subiektywnych celów od funkcjonalnych rezultatów działania, ponadto przypomina, że postępowanie może spełniać jakąś funkcję dla grupy, choć może ono być bardzo odległe od oficjalnego celu”¹⁷. Pogrzeby są więc również źródłem wartości i korzyści osiąganych przez uczestników rytuału. Korzyści mogą być indywidualne (np. pomoc dla rodziny pogrążonej w żałobie) lub społeczne (wzmocnienie tożsamości grupowej poprzez uczestnictwo w zbiorowej ekspresji uczuć).

Cztery podstawowe funkcje pogrzebów to: funkcja higieniczno-sanitarna, ułatwiająca „przejście” (związane z wiarą w zmianę formy egzystencji) oraz terapeutyczna – funkcje nakierowane na najbliższe otoczenie, a także społeczna – nakierowana na całą społeczność¹⁸. Funkcje jawne nakierowane są na zmarłego, jednak pogrzeb poprzez funkcje ukryte przynosi korzyści żywym:

- Uczestnictwo w rytuałach pogrzebu potwierdza realność śmierci.
- Pogrzeb stanowi naturalną scenerię dla wyrażenia uczuć związanych ze śmiercią. Osoby zdolne do okazywania emocji mogą w czasie pogrzebu rozładować wiele uczuć (np. płacz) w atmosferze społecznego zrozumienia.
- Odpowiednio przygotowana i przeprowadzona ceremonia odgrywa rolę symbolu statusu zmarłego i jego rodziny.
- Sam pogrzeb rozpoczyna proces reintegracji osób w żałobie ze społecznością, niejednokrotnie w nowej roli, zmienionej na skutek odejścia zmarłego. Rodzina i przyjaciele udzielają zapewnienia o pomocy i poparciu w zmienionej sytuacji życiowej.

¹⁷ A. Ostrowska, *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 235.

¹⁸ Tamże, s. 236.

- Pogrzeby integrują uczestników (społeczność) dając okazję do spotkania, odnowienia kontaktów, kształtowania zbiorowej pamięci.
- Wiadomość o śmierci, a następnie uczestnictwo w pogrzebie stymulują uczestników do konfrontacji z własną śmiertelnością, zmuszają do refleksji na temat wartości związanych w danej kulturze z życiem i śmiercią.
- Pogrzeby to także potwierdzenie istniejącego porządku społecznego. Pomimo śmierci jednostki i nawet największego żalu z nią związanego, życie toczy się dalej, porządek społeczny zostaje zachowany¹⁹.

We wszystkich kulturach tradycyjne pogrzeby, a także przygotowania przedśmierne, są nastawione nie tylko na potrzeby umierającego czy już zmarłego, ale zawierają przede wszystkim treści ważne dla żywych.

ŚMIERĆ I POGRZEBY W SPOŁECZNOŚCIACH WIEJSKICH W PAMIĘCI BADANYCH

Nie zrozumiemy sensu życia, póki z całą jasnością nie uświadomimy sobie, że jego kresem i celem jest śmierć. [...] Od dzieciństwa wrostamy w lęku przed śmiercią [...] doświadczamy reakcji innych na śmierć, a ta jest zawsze rozpaczą, smutkiem, płaczem [...] Dopiero znacznie później uświadamiamy sobie, że nad trumną czy grobem rzadko płacemy nad zmarłym, a płacemy nad sobą i nad wyobrażeniem własnej śmierci, którą identyfikujemy z klęską ostateczną²⁰.

Słowa Jana Szczepańskiego są dobrym wstępem do rozważań na temat śmierci i pogrzebów w doświadczeniach badanych mieszkańców obszarów wiejskich. Przeprowadzone wywiady pokazują subiektywny obraz tych zjawisk, tak jak były one postrzegane i doświadczane przez badanych, którzy byli w nie uwikłani.

Śmierć w polskiej tradycji ludowej najczęściej przedstawiano pod postacią antropomorficzną, przy czym mogła występować zarówno z wyraźnym „ludzkim obliczem”, jak również jako rozkładający się trup lub szkielet z atrybutami przemijalności i bez-

¹⁹ Tamże, s. 246.

²⁰ J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 296–297.

względności²¹. Śmierć w tradycji utożsamiano z kościotrupem czy też z rozkładającymi się zwłokami. Bardzo często w wierzeniach ludowych śmierć przybierała także postać kobiety, nieraz starej nieznanym, raczej o zwyczajnym wglądzie – jak każda „baba”²². Personifikacja śmierci, a nawet nadawanie jej zdrobniałych imion (np. Basia na Mazowszu i Podlasiu, Kasia w Wielkopolsce) pozwalało przynajmniej częściowo „oswoić” się z nią, zmniejszyć lęk przed nią.

W czasach młodości najstarszych respondentów (lata trzydzieste i czterdzieste), ludzie najczęściej umierali w domach. Obecnie najczęstszym miejscem, gdzie umiera człowiek, jest szpital. Śmierć nie jest już opisywana w kategoriach antropomorficznych, ale wydarzenia biologiczno-medycznego. Wspólnym stwierdzeniem pozostaje, że śmierć, podobnie jak życie, nie jest wyłączeniem aktem indywidualnym. To ważny moment w cyklu życia jednostki, któremu towarzyszą rytuały, ceremonie, a ich celem, jak pisze P. Ariès, jest „wyrażenie solidarności jednostki z jej rodem i jej wspólnotą”²³. Jednak widać zdecydowaną różnicę w opowieściach na temat tego, jak wyglądał i wygląda pogrzeb w przypadku społeczności wiejskich.

Śmierć w rodzinie, w sąsiedztwie, w społeczności wiejskiej, tak jak narodziny czy ślub, stanowiła doniosłe wydarzenie. Wokół śmierci narosły olbrzymie tradycje, obrzędowość o silnym zróżnicowaniu regionalnym. W społecznościach tradycyjnych grę między życiem i śmiercią chłop nieustannie obserwował w codziennych sytuacjach. Jednostkowy akt umierania był zjawiskiem oczywistym, w przeciwieństwie do groźby zagłady rodziny czy wsi.

Dość wysoka śmiertelność wśród dzieci była czymś naturalnym, podbudowanym wyobrażeniem religijnym, które dusze ochrzczonych, zmarłych malców umiejscawiało wysoko w niebie²⁴. Śmierć gwałtowna, niespodziewana czy poniesiona daleko od rodzinnych stron była odbierana jako nieszczęście, które jednak nie zagrażało istnieniu rodziny.

Poczucie solidarności z przyrodą i z życiem we wszystkich jego przejawach było ważnym elementem chłopskiej wizji śmierci. Najlepszy literacki obraz tego zjawiska dał Władysław Reymont w opisie śmierci Boryny. Niepotrzebne niszczenie jakiegokolwiek życia

²¹ F. Rosiński, *Śmierć w polskiej tradycji ludowej*, [w:] *Problemy współczesnej tanatologii*, red. J. Kolbuszewski, t. 3, Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, Wrocław 1999, s. 208.

²² M. Jakiłowicz, *Ludowe opowieści o oszukanej śmierci jako symptom „oswajania” zjawiska*, [w:] *Problemy współczesnej tanatologii*, red. J. Kolbuszewski, t. 1, Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, Wrocław 1997, s. 433.

²³ P. Ariès, *Pięć wariacji na cztery tematy*, tłum. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*. Wybór S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, PWN, Warszawa 1993, s. 286.

²⁴ J. S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. 2, PIW, Warszawa 1994, s. 143.

było wartościowane negatywnie. Człowieka zabijającego zwierzę usprawiedliwiała się tylko wówczas, gdy służyło to zaspokojeniu jego naturalnych potrzeb. Każde nadmierne zabijanie, np. na zarobek, było traktowane jako zerwanie tej naturalnej solidarności.

Umierano zazwyczaj w domu, w otoczeniu rodziny i sąsiadów, co stanowiło czynnik więziotwórczy. Powszechnie uważano, że człowiek, który prowadził uczciwe życie, jeśli zaopatrzony był w sakramenty, ma lekką, dobrą śmierć. Mieszkańcy wsi szczególnie bali się śmierci w izolacji społecznej. Za uprzywilejowanych w obliczu śmierci uchodzili ci, którzy posiadali dzieci i liczną rodzinę (r. 11, r. 18, r. 37). Dawało to umierającemu poczucie dobrze spełnionego obowiązku, dobrze przeżytego życia, wiarę w przedłużenie własnej egzystencji poprzez dzieci, w kontynuację rodziny i gospodarstwa, a przede wszystkim pewność, że będzie miał kto pomodlić się za duszę zmarłego i zadbać o jego grób (r. 28, r. 39, r. 50).

Przy łożu konającego szczególnie modlono się do patronów dobrej śmierci – św. Barbary (r. 4, r. 41) i św. Józefa (r. 3, r. 17, r. 19), odmawiano różaniec, litanię za umierających, zapalano gromnicę. W opowieściach są fragmenty mówiące, że nie należało – mimo przeżywanego bólu – głośno lamentować, rozpaczać, by nie utrudniać umierającemu odejścia z tego świata (r. 15, r. 32, r. 43). Podobne informacje odnotowuje Krystyna Turek pisząc, że w dawnych wierzeniach ludowych „płacz i łzy stanowiły poważne obciążenie dla zmarłego”²⁵. Franciszek Rosiński dodaje, że dość powszechne było przekonanie, że „niedawno zmarły może w jakiś sposób zasygnalizować swoim bliskim, znajdującym się nawet na innym kontynencie, swoje zejście”²⁶.

Bardzo mocno w odpowiedziach najstarszych respondentów jest akcentowany lęk, który dotyczył przede wszystkim pośmiertnych losów duszy, a nie samego faktu śmierci. Wierzono realnie w istnienie sądu nad duszą, diabła i piekła (r. 11, r. 9, r. 37). Wraz z biegiem lat i utratą sił fizycznych w sposób naturalny „dojrzewano do śmierci” i w sytuacji dobrze przeżytego życia czekano na przejście po nagrodę w wieczności (r. 4).

Po stwierdzonym zgonie (np. za pomocą lusterka) podejmowano różne czynności, aby ułatwić duszy zmarłego przejście do wieczności, a zarazem zabezpieczyć pozostałych domowników przed niebezpieczeństwami, które mogły im grozić ze strony zmarłego. Na dolnośląskiej wsi, w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych otwierano okna lub

²⁵ K. Turek, *Ludowe zwyczaje, obrzędy i pieśni pogrzebowe na Górnym Śląsku*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1993, s. 28.

²⁶ F. Rosiński, *Śmierć w polskiej tradycji ludowej...*, s. 217.

drzwi, by dusza zmarłego mogła swobodnie opuścić dom. Zatrzymywano wskazówki zegara, bo dla nieboszczyka skończył się czas, a rozpoczęła wieczność. Zasłaniano lustra, okna, a nawet szklane przedmioty z obawy, iż „jeśli wizerunek zmarłego odbije się w nich, tak ktoś z rodziny szybko umrze”²⁷. Powszechnie zamykano nieboszczykowi oczy, co tłumaczono możliwością wypatrzenia kogoś przez niego i ściągnięcia jakiegoś nie-szczęścia (r. 23). Rozchylone usta podwiązywano chustą, by „kogoś nie wywołał”²⁸.

Po zgonie danej osoby, w miejscowościach gdzie był kościół, starano się, by zadzwoniono „dzwonem dla konających” trzy razy z krótkimi przerwami, by wszyscy, którzy usłyszą to dzwonicie, pomodlili się za zmarłego (r. 25, r. 9).

Nieboszczyka należało starannie umyć, uczesać, natomiast wodę po umyciu, której przypisywano specjalną, niebezpieczną moc, wylewano na drogę lub w miejsce nieurodzajne. Starano się zmarłego ubrać przed jego zeszywnieniem. Ubieranie zmarłej kobiety w części opowieści było zarezerwowane tylko dla kobiet (r. 13, r. 9).

Różne były tradycje dotyczące ubioru nieboszcza oraz przedmiotów, jakie się wkładało do trumny. F. Rosiński pisze, że w biednych wsiach „rodzina kupowała mu do trumny najtańsze, tandetne ubranie. Buty papierowe specjalnie wyrabiano dla biedoty”²⁹. Z kolei na Śląsku ubierano zmarłego w najlepszy, odświętny strój odpowiedni do jego wieku i płci. Bardzo dbano o to, by zmarłego obuć w trzewiki, „gdyż wierzono, że nieboszczyk nie może wejść na boso do nieba”³⁰. W przeprowadzonych rozmowach podkreśla się, że większość osób w wieku starszym podejmowało i nadal podejmuje szereg działań, aby się do śmierci przygotować. Przygotowanie odpowiedniego ubrania jest jednym z podstawowych zadań. Jedna respondentka nie kryła oburzenia, kiedy na jednym z ostatnich pogrzebów na jakim była, zobaczyła w trumnie swoją ciocię w swetrze. Po zakończeniu części religijnej, na sty-pie wyraziła swoje oburzenie i żal w rozmowie z dziećmi zmarłej (r. 41).

Dorosłym wkładano i nadal wkłada się do trumny książeczkę do nabożeństwa, krzyżyk, medalik, obrazki (r. 11, r. 15, r. 27, r. 48). Nieraz też dodaje się niektóre rzeczy osobiste, np. okulary, laskę, chusteczkę do nosa. Do prawej kieszeni ubrania lub do ręki wkładano drobną monetę na „ostatnią ofiarę”. Zmarłym dzieciom wkładano zabawki, koszulkę chrzcielną, obrazki ze świętymi.

²⁷ Tamże, s. 218.

²⁸ K. Turek, *Ludowe zwyczaje, obrzędy...*, s. 30.

²⁹ F. Rosiński, *Śmierć w polskiej tradycji ludowej...*, s. 219.

³⁰ K. Turek, *Ludowe zwyczaje, obrzędy...*, s. 30.

Od momentu śmierci do dnia pogrzebu niezwykle ważne były odwiedziny zmarłego przez niemal całą społeczność lokalną. Starano się, aby najpóźniej na trzeci dzień od śmierci odbył się pogrzeb. W ciągu dnia na zmianę rodzina i sąsiedzi czuwali przy nieboszczyku, tak aby nigdy nie został on sam. Ludzie modlili się, śpiewali pieśni religijne, wspominali życie zmarłego, niekiedy spotkania takie trwały do późnych godzin nocnych i były zakrapiane alkoholem.

Baby więcej modliły się i śpiewały, a chłopcy to tak siedzieli czasem i pierdoły opowiadali, a zdarzało się, że pili, ale nie wszędzie, nie wszystkich na to było stać. Chłopcy przynosili między sobą. Jak sobie chcieli pogadać, to żeby im się lepiej gadało to sobie wypili. Na przykład mówili, czy to był dobry gospodarz, czy dobry sąsiad, czy skłonny był do pomocy, czy raczej sępił na wszystkim, czy miał ciężką rękę i czy jego babie to teraz będzie lżej, czy nie (r. 30).

Często zdarzało się tak, że większość wsi przewinęła się przez ten czas przez dom zmarłego. Każdy, kto miał chęć, mógł przyjść w dogodnej dla siebie godzinie i pożegnać zmarłego. Rano większość ludzi rozchodziła się do swoich obowiązków w gospodarstwie.

Wraz z przemieszczaniem się ludności po drugiej wojnie światowej pogrzeby w nowych miejscach zamieszkania stały się okazją do podtrzymywania więzów rodzinnych. Odnotowano zjawisko bardzo częstych przyjazdów rodziny mieszkającej w innych częściach Polski na pogrzeb osoby z rodziny. W takiej sytuacji, np. przyjazdu bliskiej rodziny z dość odległych stron, chociażby „z centrali na zachód” (przykładowo z okolic Kolbuszowej na Dolny Śląsk), należało przygotować poczęstunek i zapewnić ewentualny nocleg (r. 15, r. 30, r. 41).

Zwyczajem, który został wspomniany jako typowy tylko dla rodzin łemkowskich, było otwieranie wszystkich szaf i szuflad w mieszkaniu. Czynność tę należało wykonać przed wyniesieniem trumny z domu. Wierzono, że zmarły może wziąć te rzeczy, które chce i które są mu potrzebne do spokojnego odejścia (r. 45).

Rytuał pogrzebu na wsiach składał się z trzech stacji. Pierwsza to przyjazd księdza, modlitwa nad ciałem w domu. Rodzina po raz ostatni żegnała się ze zmarłym. Następnie zamykano wieko trumny i wyprowadzano zmarłego z domu. Najczęściej sąsiedzi wynosili trumnę na ramionach. Zmarłego zawsze kładziono skierowanego nogami do drzwi, tak go również wynoszono z domu na cmentarz. Wierzono, że „jeśli się tego nie przestrzeża, to dusza zmarłego nie opuści domu”³¹.

³¹ H. Wesołowska, *Zwyczaj i obrzędy rodzinne*, [w:] *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. D. Simonides, P. Kowalski, Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Wrocław 1991, s. 256.

Następnie konduktem, któremu przewodniczył ksiądz, szło się na piechotę do kościoła, który mógł być odległy nawet o kilkanaście kilometrów. W czasie pogrzebu śpiewano pieśni żałobne za zmarłych. Bardzo ważną rolę odgrywał kościelny lub organista, który intonował poszczególne pieśni. Po odprawionej mszy wszyscy udawali się na cmentarz, gdzie następowały ostatnie modlitwy oraz złożenie ciała w grobie. Do domu wracano na piechotę. Po pogrzebie nie było stypy, tylko poczęstunek dla rodziny z dalszych stron. Społecznej ocenie podlegało to, jak rodzina zmarłego się „zaprezentuje”, kto przyjdzie lub nie przyjdzie na pogrzeb oraz na cmentarz, jak się będzie zachowywał (r. 38, r. 39, r. 44).

Cechą wyróżniającą społeczności wiejskich Dolnego Śląska jest różnorodność regionów, z których przybyli tam osadnicy po drugiej wojnie światowej. Wśród badanych posiadających przodków urodzonych na Kresach co czwarty (25%) to mieszkaniec województwa dolnośląskiego³². Zadano pytanie o posiadanie krewnych w linii prostej, tj. rodzica, dziadka lub pradziadka. Biorąc pod uwagę błąd oszacowania próby było to około miliona obecnych mieszkańców Dolnego Śląska. Granica funkcjonowania pamięci komunikatywnej, dla której istotne jest przekazywanie doświadczeń z pokolenia na pokolenie, dotyczy trzech pokoleń wstecz³³. W wywiadach pojawiały się informacje, że jeśli odbywa się pogrzeb osoby pochodzącej ze wschodu, to na taki pogrzeb przychodziły i nadal przychodzą „nieprzebrane tłumy” (r. 3), „ludzie ci czują się wspólnotowo zjednoczeni” (r. 29). Często można było nie znać danej osoby, ale ta kwestia miała znaczenie drugorzędne w sytuacji, kiedy osoba ta pochodziła z rodziny ze wschodu, „taj to swój, to nasz” (r. 42). Oprócz bardzo dużej frekwencji na pogrzebach nie sygnalizowano różnic w samych rytuale, pieśniach czy modlitwach.

Analizując współistnienie rodzin z różnych regionów w jednej wsi, respondentka mówi (r. 3):

W naszej wsi mamy taki miks, najwięcej rodzin z Polski Centralnej, rzeszowskie, tarnowskie, jest część wsi zasiedlona przez repatriantów ze Wschodu i kilka rodzin łemkowskich. Na początku to nawet jeździli do swojego kościoła we Wrocławiu, ale ponieważ wszyscy ich wytykali od odmieńców, to w końcu zaczęli chodzić do naszego kościoła, tylko że świętują dwa razy, nasze święta i swoje. Gdzie ktoś w latach sześćdziesiątych słyszał o ekumenizmie? Wszyscy wiedzieli skąd są, że akcja Wisła, i naprawdę mieli na początku na wsi ciężko.

³² CBOS BS/50/2012, *Kresowe korzenie Polaków*, Warszawa, s. 3.

³³ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

Podtrzymywanie dziedzictwa kulturowego kresów wschodnich przestało być obecne jedynie w pamięci komunikatywnej, ale stało się elementem pamięci kulturowej wspólnej dla części mieszkańców całego Dolnego Śląska. Istnieje szereg instytucji powołanych do tego, aby tę pamięć kultywować, np. Ossolineum czy Towarzystwo Miłośników Kresów Wschodnich. Wydaje się, że podtrzymywanie pamięci o Łemkach ma zdecydowanie mniejszy zasięg.

Analizując różnice regionalne pomiędzy mieszkańcami obszarów wiejskich, należy odnotować ujednociającą rolę Kościoła katolickiego jako ważnej instytucji nowo tworzących się społeczności lokalnych.

Na podstawie przeprowadzonych wywiadów można stwierdzić, że umierania i śmierci w społecznościach wiejskich Dolnego Śląska w latach powojennych nie tabuizowano. Stanowiły one realny element ludzkiego życia, dlatego możemy mówić, że w tradycyjnej społeczności wiejskiej mieliśmy do czynienia z modelem śmierci oswojonej³⁴. Starano się, aby umierający, o ile nie uczynił tego wcześniej, pogodził się z Bogiem i ludźmi. Należało również wykonać wszelkie czynności, zabiegi, aby zapewnić mu możliwie godną, dobrą śmierć, a następnie by uchronić bliskich i rodzinę od ewentualnego niebezpieczeństwa związanego ze śmiercią jednego z członków rodziny i wsi. Wszystkie te poglądy i zachowania świadczą o tym, że mieszkańcy wierzyli w życie po śmierci, a także byli przekonani, że świat nadprzyrodzony przenika w pewien sposób naszą doczesność.

POGRZEBY W SPOŁECZNOŚCIACH WIEJSKICH DZISIAJ

Bardzo zmieniły się zachowania, jakie panują obecnie, w porównaniu z tymi, jakie obowiązywały mieszkańcy wsi tuż po wojnie. W tej części chciałabym krótko przedstawić, na podstawie wypowiedzi młodszego pokolenia, jak wyglądają współczesne pogrzeby w społecznościach wiejskich. Obecnie nie są już organizowane pogrzeby trzyczęściowe, z uwzględnieniem dużej roli rodziny i społeczności lokalnej. Organizacją pogrzebu najczęściej zajmuje się firma, podkreśla się wygodę takiego rozwiązania (r. 62, r. 74, r. 90). Skróceniu uległ cały rytuał „świat jest szybki, więc i pogrzeby są szybkie” (r. 65). Doskonały przykład szybkiego pogrzebu referuje respondentka (r. 84):

³⁴ P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, PWN, Warszawa 1989.

Doszliśmy do jakiegoś ekstremum, ostatnio byłam na pogrzebie we Wrocławiu, zmarła szkolna koleżanka mamy, to była fabryka pogrzebowa, jeden pogrzeb się nie skończył, a żalobnicy z drugiego czekają na wejście do kaplicy na cmentarzu. Zamieszanie z wejściem, z wyjściem. Całość ze złożeniem urny w katakumbarium trwała 40 minut. Najbardziej byłam zaskoczona, że księdzu brakło komunikantów w czasie komunii, chyba był zaskoczony liczbą osób na Mszy, Pani wprawdzie od lat mieszkała we Wrocławiu, ale pochodziła z małej wioski pod Wrocławiem, wiele osób, które ją pamiętało przyjechało i klops... Niektóre moje starsze sąsiadki były mocno zszokowane, ani różańca przed, ani się pożegnać...

Jak zauważa inna respondentka, teraz to jest „trochę płytki taki pogrzeb, w porównaniu do tego, co mi mówiła babcia, jest znacząca różnica pomiędzy tym, co obecnie jest realizowane w stosunku do tego, czego doświadczyli nasi dziadkowie” (r. 87). Zauważalny jest brak przestrzeni do wyrażania swoich uczuć. Bardzo często w wypowiedziach pojawia się zdanie, że na pogrzebach wiejskich i tak poświęca się więcej czasu na godne pożegnanie zmarłego niż ma w mieście (r. 63, r. 78, r. 90).

W przypadku, kiedy osoba umiera w domu, dzwoni się po lekarza, aby wypisał akt zgonu. Zgodnie z przepisami ciało zmarłej osoby powinno pozostać w domu dwie godziny. Po tym czasie przyjeżdża firma pogrzebowa i zabiera ciało do swojej chłodni. Decydując się na usługi firmy, rodzina może zlecić jej załatwienie wszystkich formalności.

W dniu samego pogrzebu, pokrywając stosunkowo wysokie koszty transportu, można przywieźć trumnę do Kościoła na godzinę przed Mszą (co na obszarach wiejskich nie jest często praktykowane). Jest to czas na pożegnanie i wspólną modlitwę przed nabożeństwem. W przypadku, kiedy rodziny nie jest na to stać lub nie chce sprowadzać trumny do Kościoła, odbywa się Msza w intencji zmarłego, następnie nabożeństwo w kaplicy cmentarnej i ostatnie modlitwy nad grobem. Warto dodać, że niektóre osoby starają się wyrzucić na rodzinie presję, aby trumna była obecna w kościele w czasie pogrzebu (r. 73, r. 81).

Spółecznej ocenie poddaje się liczbę osób, które są obecne na pogrzebie. Jeśli tych osób jest dużo, to znaczy że zmarły cieszył się szacunkiem w społeczności lokalnej. Sam przebieg pogrzebu w dużym stopniu zależy od możliwości finansowych rodziny (np. czy będzie obecny organista lub inna oprawa muzyczna, czy zapewniony zostanie autobus, którym chętni będą mogli przejechać z kościoła na cmentarz – w miejscowościach, gdzie cmentarza nie ma [r. 47, r. 37]).

Bardzo często firmy w ramach zasiłku pogrzebowego (wypłacanego z ZUS-u lub KRUS-u) oferują możliwość zorganizowania stypy. Spotkania takie są coraz częściej

organizowane w świetlicach wiejskich, salach bądź restauracjach. Następuje pewne przesunięcie akcentów. W opowieściach seniorów nie akcentowano aż tak bardzo kwestii związanych z przygotowaniem poczęstunku po pogrzebie. Współcześnie organizuje się nawet „wielkie stypy, często zakrapianie” (r. 89). Celem nadrzędnym takich spotkań niekoniecznie jest wspomnianie nieboszczyka czy refleksja nad własną przemijalnością, ale wymiana informacji nt. zmian, jakie zaszły w życiu osób, które dawno się nie widziały (r. 52, r. 74, r. 95).

Stypa obecnie bywa najdłuższym, często wielogodzinnym, elementem kończącym dzień pogrzebu. Takie zmiany spotykają się często z dezaprobatą respondentów starszych. Panująca atmosfera już na pogrzebie, w pochodzie na cmentarzu, a następnie na stypie bliższa jest plotkowanemu niż wspomnianiu zmarłego. „Najbliżsi to przeżywają, ale reszta oddala te myśli i przychodzi sobie porozmawiać o różnych sprawach” (r. 61).

PODSUMOWANIE

Obrzędy przejścia zawsze spełniały liczne funkcje w życiu społeczności wiejskich, obecnie można stwierdzić, że funkcje te uległy znacznej redukcji. Śmierć kogoś bliskiego staje się rodzajem sprawdzianu dla rodziny – jak się zachowa, które zwyczaje zostaną zachowane. Zaangażowanie reszty społeczności lokalnej w rytuał pogrzebu ogranicza się najczęściej do obecności na nabożeństwie.

Liczba i różnorodność wymienianych rytuałów związanych z pogrzebem zależała od wieku respondentów. Najstarsi z nich długo i obszernie wyjaśniali, dlaczego podejmowano takie, a nie inne zachowania, które obecnie już nie są praktykowane. Przebieg pogrzebu w czasach dawniejszych zależał od wieku zmarłego (dziecko, osoba młoda), płci, rodzaju śmierci, pozycji, jaką zajmował we wspólnocie rodzinnej oraz społeczności lokalnej.

Do lat osiemdziesiątych na wsi dolnośląskiej odbywały się trój etapowe pogrzeby ze stacją w domu zmarłego, w kościele i na cmentarzu. Obecnie pogrzeb ogranicza się do mszy w kościele oraz nabożeństwa na cmentarzu. Została ograniczona do minimum uroczystość samego pogrzebu, choć podkreśla się, że na wsi i tak czas poświęcony na nabożeństwo pogrzebowe jest dłuższy niż w mieście. Jednocześnie pogrzeby odbywają się w coraz bardziej kameralnych warunkach, coraz mniej czasu poświęca się na modlitwę

przy zmarłym. Dobry pogrzeb to taki, na którym jest wiele osób. Jest to pewnego rodzaju wskaźnik szacunku, jakim dana osoba cieszyła się w społeczności, innym czynnikiem są możliwości finansowe rodziny.

Częścią rytuału, która zyskała na znaczeniu w ciągu ostatnich lat, jest stypa. Zjawisko to nie zyskuje pełnej akceptacji, szczególnie u senierek i seniorów. Wskazuje się na przesunięcie akcentów, zamiast troski o godne pochowanie i pożegnanie nieboszczyka rodzina zajmuje się przygotowaniem stypy.

Zmiany związane z przeżywaniem śmierci i przebiegiem rytuału pogrzebowego są związane z medykacją życia, praktyki podtrzymujące zdrowie powierza się podmiotom zewnętrznym. Umieranie było sprawą prywatną, obecnie dominuje praktyka umierania szpitalnego. Rodzina, sąsiedzi, społeczność wsi kiedyś była w znacznie większym stopniu zaangażowana w cały proces chorowania i umierania, dziś najczęściej tylko „odwiedza się chorego w szpitalu”.

Pogrzeb nie jest, jak kiedyś, wydarzeniem dla całej społeczności lokalnej czy przynajmniej znacznej jej części, ale głównie dla rodziny. Zanikają czynności, które wcześniej były przypisane członkom rodziny, sąsiadom, takie jak przygotowanie zmarłego do pochówku czy organizacja poczęstunku. Rodzina została odciążona z obowiązku organizacji pogrzebu, zadania te przejęły firmy pogrzebowe. Coraz więcej mieszkańców wsi ma pozarolnicze źródła dochodu i nie może lub nie chce brać udziału w pogrzebach swoich sąsiadów.

Uległa redukcji obrzędowość związana ze śmiercią i pogrzebem mieszkańców wsi, jednocześnie na podstawie literatury i badań własnych daje się dostrzec wyraźnie większe zainteresowanie wyglądem i troską o groby najbliższych, niż w czasach przedwojennych³⁵.

Pomimo wszystkich zmian, które w skróty sposób starałam się przedstawić, rytuały pogrzebu nadal są jednymi z najsilniejszych elementów socjalizujących, budujących tożsamość społeczną ich uczestników.

³⁵ J. Kolubszewski, *Cmentarze*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996; B. Szczepańska, *Cmentarze wczoraj i dziś. Zmiany w funkcjonowaniu cmentarzy w opiniach trzech pokoleń mieszkańców wsi polskiej (na przykładzie Smardzowa)*, „Forum Socjologiczne” 2017, nr 8, s. 253–270.

BIBLIOGRAFIA

- Aries E., *Człowiek i śmierć*, PWN, Warszawa 1989.
- Aries E., *Pięć wariacji na cztery tematy*, tłum. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*. Wybór S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, PWN, Warszawa 1993.
- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.
- Baniak J., *Istota, funkcje i ewolucja rytuału religijnego*, „Studia Socjologiczne” 1992, nr 1.
- Berger P. L., Luckmann T., *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983.
- Burszta W. J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Bystron J. S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. 2, PIW, Warszawa 1994.
- CBOS BS/50/2012, *Kresowe korzenie Polaków*, Warszawa, s. 3.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990.
- Helling I., *Metoda badań biograficznych*, [w:] *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, PWN, Warszawa 1990.
- Jakitowicz M., *Ludowe opowieści o oszukanej śmierci jako symptom „oswajania” zjawiska*, [w:] *Problemy współczesnej tanatologii*, red. J. Kolbuszewski, t. 1, Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, Wrocław 1997.
- Kolbuszewski J., *Cmentarze*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996.
- Mariański J., *Śmierć i umieranie w ujęciu socjologicznym w nawiązaniu do myśli Jana Szczepańskiego*, [w:] *W kręgu myśli Profesora Jana Szczepańskiego*, red. D. Kadłubiec, E. Ogrodzka-Mazur, A. Kasperek, t. 3, Wydawnictwo ARKA, Cieszyn 2017.
- Ostrowska A., *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Przybyłowska I., *Wywiad swobodny ze standaryzowaną listą poszukiwanych informacji i możliwości jego zastosowania w badaniach socjologicznych*, „Przegląd Socjologiczny” 1978, t. 20.
- Rosiński F., *Śmierć w polskiej tradycji ludowej*, [w:] *Problemy współczesnej tanatologii*, red. J. Kolbuszewski, t. 3, Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, Wrocław 1999.
- Stanny M., *Przestrzenne zróżnicowanie rozwoju obszarów wiejskich w Polsce*, IRWiR PAN, Warszawa 2013.
- Stomma L., *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje, materiały do słownika*, cz. III, „Polska Sztuka Ludowa” 1981, R. 35, nr 1.
- Szczepańska B., *Cmentarze wczoraj i dziś. Zmiany w funkcjonowaniu cmentarzy w opiniach trzech pokoleń mieszkańców wsi polskiej (na przykładzie Smardzowa)*, „Forum Socjologiczne” 2017, nr 8.
- Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa 1970.
- Szczepański J., *Sprawy ludzkie*, Czytelnik, Warszawa 1980.
- Turek K., *Ludowe zwyczaje, obrzędy i pieśni pogrzebowe na Górnym Śląsku*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1993.
- Wańczowski M., *Księga żałoby i śmierci*, nakł. autora, Opole 1993.
- Wesołowska H., *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, [w:] *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. D. Simonides, P. Kowalski, Oficyna Wydawnicza „Volumen”, Wrocław 1991.
- Znaniecki F., *Socjologia wychowania. Urabianie osoby wychowanka*, t. 2, Naukowe Towarzystwo Pedagogiczne, Lwów 1930.
- Żygułski K., *Przemiany obyczajowe a kultura masowa*, [w:] *Nowe obyczaje i obrzędy*, red. E. Ciupak, M. Czerwiński, J. K. Makulski, K. Żygułski, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1977.

Zapis panelu *Kultura regionalna w życiu młodego pokolenia – balast przeszłości czy kapitał na przyszłość*

Panel odbył się 10 października 2018 r. w ramach V edycji Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych im. prof. Jana Szczepańskiego w Centrum Konferencyjnym UŚ WEiNOE. Udział w nim wzięli: Daniel Kadłubiec, Małgorzata Kiereś, Danuta Koenig, Ewa Błasiak-Kanafek. Moderowali: Stanisław Kubicius i Bogusław Dziadzia.

Stanisław Kubicius [SK]: Temat dyskusji publicznej w tym roku został zredagowany następująco: „Kultura regionalna w życiu młodego pokolenia – balast przeszłości czy kapitał na przyszłość?” Proponuję, aby w pierwszej części dyskusji wypowiedzieli się nasi goście. Przewidziana jest część druga, w której każdy z was może się wypowiedzieć, może zadać pytania, może odnieść się do tego, co już zostało powiedziane. Dyskusja została podzielona na kilka części i pierwszą z nich jest: gwara a język literacki – znaczenie tych dwóch odmian języka narodowego; propagować gwara, uczyć jej, czy ją zwalczać? Każdy z gości może wypowiedzieć się na ten temat, może też, jeżeli nie chce zabrać głosu akurat w jakiejś części po prostu przekazać mikrofon osobie znajdującej się obok. Myślę, że nie będziemy losować kolejności wypowiedzi, choćby tak może wypadało, niektóre dyskusje publiczne tak właśnie się odbywają. Proszę bardzo, pozostawiam to gościom, żeby w dowolnej kolejności zgłaszali się do wypowiedzi w tej pierwszej części.

Daniel Kadłubiec [DKA]: Z lewej strony do prawej.

[śmiech]

[SK]: No propozycja jest, żeby od lewej do prawej, będziemy tę kolejność zmieniać, zaczniemy też od prawej do lewej.

Małgorzata Kieres [MK]: Proponuję, aby rozpoczął Pan Profesor Kadłubiec.

Bogusław Dziadzia [BD]: Z racji tego, że jest większość kobiet, to jednak Pan Profesor może zacząć.

[śmiech]

[BD]: Bo to ma dwa wymiary, jeden taki, gdzie możemy dbać o to, żeby młodzieży nie przekazywać gwary, dbając o czystość języka polskiego, a z drugiej strony dzięki tej gwarze właśnie uczyć tego polskiego bardziej, bo też zmienia się to cywilizacyjnie. Ja sam pamiętam, ja pochodzę z rejonów Śląska, gdzie większość ludzi mówiło gwarą typowo śląską i bywało, że jak pojechaliśmy do Warszawy było to wręcz napiętnowane. I podejrzewam, że część młodzieży tej naszej, cieszyńskiej ma różne doświadczenia z tym, w jaki sposób gwara jest postrzegana gdzieś poza tym rejonem, bo dla nas to jest oczywiste, ale nie wszyscy mają albo to szczęście, albo tego pecha, że znają obydwie te odmiany swojego, ojczystego języka. Panie Profesorze.

[DKA]: No więc tak, ja może zacznę od Profesora Szczepańskiego, bo jak on się ożenił z panią Eleonorą Poczobut-Odlanicką, to jej mówił tak: „*Dzielucho, ty musisz wiedzieć, co to je kłobuk, co to je kabot, co to je mnożyć pole, co to je fularć, co to je burczeć, no bo my sóm ze Śląska Cieszyńskiego*”, a najważniejszym identyfikatorem każdego człowieka, każdego środowiska, każdego narodu jest właśnie język”. Wobec tego ten język nas przypisuje ziemi, ale równocześnie identyfikuje. I tu byśmy długo mogli mówić o różnych kwestiach związanych z gwarą, ale faktem jest, że ta gwara jest po prostu takimi naszymi korzeniami, którymi my, Cieszyńscy, a może i ci, którzy tu przyszli, wrastamy w tę ziemię. Jest taki antyczny mit o Anteuszu, który mówi o tym, że człowiek jest tak długo mocny, silny i nie do pokonania, dopóki ma korzenie, dopóki dotyka swojej własnej ziemi. No i proszę zwrócić uwagę, że właśnie twórczość wielu znakomych pisarzy właśnie rozwijała się intensywnie wtedy, kiedy byli oni u siebie w domu, a kiedy wyjechali, ta twórczość została lekko zachwiana. To jest jedna sprawa. Ale druga, powiedziałbym, jakby psychologiczna. Każdy język zawiera w sobie obraz świata. Przykłady. W języku ogólnopolskim powiemy, że „nosimy żałobę po zmarłym”, a żałoba jest „od żałowania”, ale na Śląsku Cieszyńskim „nosimy pokorę”, to jest od „bycie pokornym”. Jeżeli my mówimy w języku ogólnym, że uprawiamy pole na wiosnę, a po cieszyńsku *mnożymy pole na jor*, to to są

dwa różne obrazy świata. Jeżeli ja powiem, że „mnie to martwi”, ale po naszymu *mnie to mierzi*, to mamy do czynienia z innymi obrazami świata, i to zarówno znaczeniowymi, jak dźwiękowymi. Psychologicznymi. I tu trzeba powiedzieć, że bogactwo człowieka nie zależy tylko od tego, ile języków umie, i to z tej racji, że się może dogadać z tym i z tym, ale też dlatego, a może przede wszystkim, że te języki, które on ma w sobie, wzbogacają go przez to, że one kreują, modelują różne obrazy świata. I jeżeli my mamy w sobie ten język gwarowy, jesteśmy po prostu bogatsi od tego, kto tego systemu nie ma. Bogatsi o gwarowy obraz świata. Kult tej gwary na Śląsku Cieszyńskim jest ogromny. Dlaczego? Po pierwsze, ona nas identyfikuje, mówi skąd jesteśmy, podobnie jak strój, podobnie jak obrzęd, zwyczaj itd., ale gwara przede wszystkim. Po drugie, wzbogaca nas przez obraz świata, który w sobie zawiera. Wynika z tego, że gardzenie gwarą, poniewieranie gwarą jest po prostu zwykłą głupotą. Były czasy, kiedy się mówiło tak: „Kto używa gwary, jest zacofany, czuć go wiochą, słoma mu z butów wyłazi”. Te czasy, chwała Bogu, minęły, i myślę, że jesteśmy w ogóle w innym miejscu, że tak powiem, świadomości językowej i dlatego mocno osobiście optuję za tym, żeby ta gwara żyła, była kultywowana, a za Cieszyniaków tego nikt inny nie zrobi. Jeżeli my nie będziemy o to dbać, nikt nam tego języka nie uratuje. Jeżeli tego nie dopilnujemy i nastąpi wyrwa generacyjna w używaniu gwary, ona po prostu zniknie, a z nią fundament regionalnej kultury Śląska Cieszyńskiego. I ten proces, niestety, szczególnie na prawym brzegu Olzy, obserwujemy. Weźmy konkursy gwarowe. Większość młodzieży przygotowującej się do nich, uczy się gwary jako języka obcego. Chwała Bogu, że tak jest, ale byłoby lepiej, gdyby ich uczestnicy przeszli edukację gwarową, gwarę mieli w sobie. Szkoła nie daje takiej edukacji, podobnie jak rodzina. Inaczej jest jednak na lewym brzegu Olzy, to znaczy na Zaolziu. Tam mówienie gwarą jest równocześnie deklaracją, że jestem Polakiem. Gwara równa się polskość. Na prawej stronie Olzy tak nie jest między innymi dlatego, że gwara ma tu zupełnie jeszcze inną rolę do spełnienia. Nie jest elementem narodotwórczym. Ale jest, jak powiedziałem, czymś, co utożsamia Cieszyniaków, co ich wzbogaca, co ich kulturę, tradycję czyni unikatową. I to są argumenty, które nie powinny nas zostawiać obojętnymi wobec cieszyńskiej mowy, sięgającej co najmniej czasów Reja i Kochanowskiego.

[SK]: Dziękujemy. Pani Danuta Koenig.

Danuta Koenig [DKO]: Brawo Panie Profesorze.

[oklaski...]

[przygotowanie z mikrofonem]

[DKO]: Proszę państwa, przede wszystkim Pan Profesor powiedział już wszystko, ja właściwie powinnam powiedzieć – *to je prowda*, i na tym w zasadzie moją wypowiedź należałoby zakończyć, bo wstęp był tak obszerny, piękny, że temat został w dużej mierze wyczerpany. Chcę jednak przytoczyć temat z życia wzięty, dotyczący gwary, która jest naszym drugim językiem obok języka literackiego. To opowieść z mojego własnego doświadczenia. Wiemy, jak ważną rolę w procesie wychowania odgrywa środowisko, dom, rodzina, w której żyjemy, wychowujemy się. Jeśli w domu mówi się gwarą, wtedy jakby w sposób naturalny uczymy się gwary. Dziecko nie musi się jej uczyć, pochłania ją jako drugi język. Teraz *dziecka* muszą się niejednokrotnie uczyć gwary jak obcego języka, a inni mają ją podarowaną. I taki *zech miała szczęści, że urodziłał się w chałpie, kaj i starka, i mama, i tata wszyscy rzóndzili po cieszyńsku, my dziecka siłą rzeczy też*. Ale przeżywałam również z tego powodu stesy, np. jak przyjeżdżali do nas *lufciorze*, czyli wczasowicze, i mama ze *starkóm*, a zwłaszcza *starka chyciła się rzeczy i zacziła łopowiadać, to łóni mieli gymby łotwarte i byli ganc wylynkani*, kompletnie nie rozumieli, co do nich mówiła. *A mie było gańba, bo jo już chodziła do szkoły, już zech rozumiała tymu naszymu językowi*. Tak byliśmy wychowywani, że *gwaróm to sie rzóndzi w chałpie*, a w szkole i między ludźmi to trzeba mówić tylko i wyłącznie w języku literackim. I na tym etapie gwara była nieszczęściem, moim wielkim kompleksem. Ale miałam znowu to szczególne, następne szczęście, że w szkole średniej, w liceum wiślańskim spotkałam niezwykłego nauczyciela, polonistę, wspaniałego Pana Profesora – Jana Kropa, niestety już nieżyjącego. I ten nasz kochany Krop walczył z nami, *pumału by nas łó*, jak my mówili *yno gwaróm*, bo każdy musiał umieć mówić poprawnym językiem literackim, z właściwą dykcją, posługując się właściwą kulturą słowa. Bardzo konsekwentnie tego od nas wymagał. I pamiętam do dzisiaj jego słowa, jak mówił: „Dzielucho, jak chcesz coś powiedzieć, to pamiętaj, nie możesz pleść co ci ślina na język przyniesie, ty musisz mieć w głowie konstrukcję swojej myśli, ty musisz wiedzieć co chcesz powiedzieć, jaki ma być sens twojej wypowiedzi”. A druga sprawa, Profesor Krop też był *cieszyniokiem*, tu na Bobrku chodził do szkoły, do Liceum Pedagogicznego i gwara była dla niego niezwykle ważna, mowa ojców była dla niego wielkim bogactwem i odnosił się do niej z wielkim szacunkiem. I tego też nas uczył, wpajał w nas miłość do języka naszych przodków. Właściwie dzięki gwarze między uczniami i nauczycielem zlikwidowana została bariera, wytwarzała się szczególna więź, jeśli mówił gwarą. Gwara rozładowuje stesy, niejednokrotnie pomaga nam w trudnych sytuacjach. Jeśli powiemy np.: *„tóz przestoń już bulczeń, bo nie poradzym tego dłużyj słóchać”*, *to zaroz wszystkich popuści* i wszyscy się tylko uśmiechną. Jeśli bym powiedziała to językiem literackim, to by się pewnie ta osoba obraziła, bo zwróciłam uwagę, że mówi bez sensu. Później miałam znowu kolejne szczęście, bo obecny tu Profesor Daniel Kadłubiec był moim nauczycielem akademickim na cieszyńskiej uczelni

i zaś my mógli fulać. Na wspólnych zajęciach z folkloru, na kierunku Pedagogika Pracy Kulturalno-Oświatowej – bo tak wówczas nazywał się obecny kierunek Animacja Społeczno-Kulturalna – mieliśmy wyjątkową okazję *łopowiadać* gwarowe teksty, *rzóndzić*, *spóminać*, a nawet przygotowywać specjalne programy. Mieliśmy cudowne zajęcia, gwara została przez Profesora niezwykle doceniona, a studenci, którzy ją znali zostali szczególnie dowartościowani. Wszelkie kompleksy nie miały już racji bytu, znajomość gwary to była wręcz wartość dodana. Dlatego niezwykle ważne jest to, w jakim środowisku się wychowujemy, jak rodzice, rówieśnicy postrzegają gwara. Z jakimi nauczycielami spotykamy się w szkole. Na podwórku niejednokrotnie wyśmiewane jest dziecko, które mówi gwara, jest postrzegane jako niedoszkolone. Ale nie *gańbmy* się tego, naprawdę nasza mowa cieszyńska jest piękna, niezwykle ważna i ma wyjątkowe przesłanie, niezwykle ładunek emocjonalny zarówno w przekazie informacyjnym, jak i w ludowym humorze. Jako przykład precyzyjnej dawki humoru zacytuję Adama Wawrosza, zaolziańskiego, doskonałego poety, który w wierszu *Było to prowiutko w maju* opowiada o tym, jak to mucha zabija pająka i napisał tak: *pod powołym piskła mucha, skierej pajónk cyckoł ducha*, no powiedzcie mi, jakby to zabrzmiało w języku polskim: „na suficie brzęczy mucha, którą dusi pająk”, czy to jest śmieszne? Takiej perfekcji słowa, myśli i emocji nie da się w tym przypadku w języku polskim przekazać i na tym polega genialność cieszyńskiej gwary. I nie zapominajmy o tym. Róbcie wszystko, jeśli tylko macie możliwość, uczcie się gwary, mowy naszych *starek i starzików*, choćbyście mieli się jej uczyć jak chińszczyzny, to próbujcie, a odkryjecie nowy, barwny, niezwykle świat.

[brawa]

[SK]: Pięknie dziękujemy. Pani Ewa Błasiak-Kanafek.

Ewa Błasiak-Kanafek [EB-K]: Nie wiem, czy ja w ogóle umiem mówić do takiego sprzętu, ale będę się starać. To, co moja wspaniała przedmówczyni przed momentem powiedziała, ja przy okazji będę też uczyć, bo ja mam dzisiaj też lekcje w klasie 2c, to przy okazji powiem, że te nieprzetłumaczalne takie wyrazy, słowa, to są idiomy, ale o tym to się dopiero będziemy uczyć później. Zastrzeżenie na początku jest jedno takie – nie wolno Wam na lekcji języka polskiego, mówię do swoich uczniów w tym momencie, powiedzieć mi, jak już nie będziecie mogli mnie słuchać, że mi nie wolno *bulczyć*, bo muszę zrealizować podstawę programową i nic na to nie poradzę. To chyba tak tytułem wstępu. Jako że jestem nauczycielką języka polskiego, zawodowo powołana jestem w zasadzie do zupełnie innych obowiązków w pracy, ale może opowiem o tym, jak zaczęłam uczyć w szkole gwary, jak spotkałam się z tym językiem. Ja też jestem dzieckiem tej ziemi, też miałam to szczęście, że

moja babcia *rzóndziła po naszymu*, moja mama i moja babcia były takimi animatorkami ludowej kultury, więc gwarą też umiały mówić. Chodziłam do liceum w czasach, kiedy w zasadzie o gwarze w ogóle się nie mówiło i na co dzień, tak jak Pan Profesor Kadłubiec mówił, ukrywaliśmy znajomość gwary, trzeba było mówić językiem literackim, ale – jak to potocznie mówią – genów wydłubać nie można i gdzieś tam z tyłu głowy tę gwarę w sobie nosiłam. I teraz może powiem, dlaczego, kiedy i w jaki sposób zaczęłam takie lekcje dotyczące języka gwarowego prowadzić. Oczywiście w podstawie programowej tej obecnej, tej starej i tej najstarszej, którą jeszcze pamiętam, nigdy nie było takich treści, które umożliwiałyby poznanie języka gwarowego, czy chociażby zaznajamianie z nim, ale istniało coś takiego, kiedy pan Kubicius był moim dyrektorem, coś takiego, co nazywało się fakultetami przedmiotowymi. Prowadziłam zajęcia z takiego właśnie, w ramach takiego fakultetu języka polskiego, fakultetu humanistycznego, no i wtedy pomyślałam sobie, że jakiś jeden blok programowy mógłby być poświęcony językowi gwarowemu. Każdy nauczyciel miał możliwość opracowania wtedy takiego własnego programu zajęć, więc u mnie jeden blok poświęcony był językowi gwarowemu. Rzeczywiście, młodzież, która przychodziła na te zajęcia, nie w 100%, ale słuchała czasami tak, jak języka obcego. Te zajęcia oczywiście wzbogacane były innymi elementami kultury ludowej, o których pewnie będę mówić później, ale póki co, może o samym języku. Jak takie zajęcia w ogóle wyglądały? Zaczynaliśmy od tekstów gwarowych, no bo tekst zawsze dla polonisty jest najważniejszy, od czytania tych tekstów i okazało się, że to wcale nie jest takie proste, żeby w języku gwarowym czytać, łatwiej było mówić, natomiast czytać znacznie trudniej. Kiedy posiadliśmy takie tajniki czytania tekstów gwarowych, próbowaliśmy sami też coś pisać. No i tak w zasadzie nasza młodzież zaczęła brać udział w konkursach gwarowych po obu stronach Olzy, w międzyszkolnych konkursach gwary, no i z różnym skutkiem, z różnym powodzeniem, oczywiście sukcesy też mieliśmy, zaczęły sukcesów, ale porażek też nie brakowało. Wszystko oczywiście zależało do tego, czy wśród naszych uczniów były takie osoby, dla których gwara była językiem żywym, językiem autentycznym. Bo tak jak pani przede mną powiedziała, miałam też w swoim dorobku zawodowym wychowawstwo, zresztą w klasie humanistycznej, w której autentycznie nikt nie umiał mówić *po naszymu*, nikt. Ale dziewczynki, to była damska klasa, były bardzo ambitne, w każdym konkursie chciały brać udział, no więc w gwarowym też. Wspólnie wymyśliłyśmy, że napiszemy scenariusz widowiska zatytułowanego „Łuskaczki”. Napisałyśmy to w języku literackim, potem żeśmy przetłumaczyły na język gwarowy. Wszystko było dobrze na próbach, natomiast na scenie powstała mieszanina prawdziwie wybuchowa wyrazów języka literackiego z językiem gwarowym i nic nam z tego autentycznie nie wyszło. Bo, proszę państwa, trudno, naprawdę trudno nauczyć się języka gwarowego. Takie coś albo się w sobie nosi, albo się to ma, albo się tego nie ma, więc te osoby, to jest taki apel, prośba do tych osób, które

potrafią mówić gwarą, żeby tą gwarą mówiły i tę gwarę dalej przekazywały, tak jak ja dostałam taki kapitał od swojej babci, od swojej mamy, które, pamiętam do dnia dzisiejszego, jak ogromne emocje im towarzyszyły, kiedy nagrywały właśnie w języku gwarowym „Szkubaczki” dla Radia Katowice, zjechały wozy transmisyjne do wsi, wszystkie paniczki się wystroiły szumnie, no i *rzóndziły po naszymu*. Dziękuję bardzo.

[brawa]

[SK]: Dziękujemy. Pani Małgorzata Kiereś.

[MK]: *Wszieckich was pięknie witóm po naszymu, bo w dóma wdycki u Nas rządziło szie od rana do wieczora po naszymu*, mowa ojców to naturalna część mojego życia. Już rzymski cesarz Marek Aureliusz w swoich cudownych rozmyślaniach zwrócił uwagę na wartość ojcowskiego domu, kiedy pisał: „Dziadkowi Wersusowi zawdzięczam łagodność, dobremu imieniu ojca i pamięci o nim zawdzięczam skromność, charakter męski. Matce mojej zawdzięczam ducha pobożności itd.; pradziadkowi zawdzięczam to, że do szkoły publicznej nie musiał chodzić, bo miałem dobrych nauczycieli” i dalej w swojej wypowiedzi wymienia przynajmniej 15 ważnych w jego życiu ludzi, ale wymieniając te osoby, wymienia je tylko dlatego, że byli to ci, którzy przekazali mu całą życiową mądrość, zwrócili uwagę na to bogactwo, które mamy w domu.

Dzisiaj młody człowiek już w większości nie otrzymuje tego w swoim domu. Nie mamy żadnej możliwości wpłynąć na ten stan rzeczy. Natomiast możemy zwrócić uwagę młodemu człowiekowi na wartość języka gwary. Istnieje wielka potrzeba budowania takiej świadomości wartości gwary, aby zniknęła zbudowana latami postawa wstydu. Dziwny jest fakt, że kiedy w muzeum dyktujemy, w dawnej szkole tekst w języku gwary dzieciom spoza regionu, to u nich wyzwala się postawa zachwytu i zabawy tym językiem, wśród naszych postawa wstydu. Problem z gwarą polega na tym, że wyrosliśmy wśród swoich, i nikt nam nie mówił, że jest to gwara. To był naturalny nasz język, tylko takim przez wiele lat posługiwaliśmy się zanim przyszliśmy do szkoły. Językiem gwary mówiły wszystkie pokolenia w domu. Dziś nie możemy młodemu pokoleniu obciążać za to, że nie posługuje się językiem gwary. Młodemu pokoleniu sami nie przekazaliśmy naszego rodzimego języka, mowy naszych ojców. I dlatego dziś poszukujemy takich mechanizmów, aby go na nowo wprowadzać, ożywiać i kształtować właściwą postawę względem zawartego w nim piękna i bogactwa.

[brawa]

[SK]: Pan Profesor chciał coś uzupełnić w tej chwili.

[DKA]: Proszę państwa, ja zapomniałem jeszcze o jednym aspekcie, mianowicie ciągle wracamy do Profesora Szczepańskiego, który był jednym z największych synów naszej ziemi. Był to człowiek niezwykle wykształcony, znał pięć języków, ale wyrastał przede wszystkim w gwarze, bo to był jego język pierwszy. Kiedyś bardzo mądrze się wypowiedział, dlaczego gwara na Śląsku Cieszyńskim, na Śląsku w ogóle, jest tak ogromnie ważna i dlaczego mamy ją cenić, szanować i robić tak, by żyła. Otóż, jak wiemy, Śląsk cały nie był przy Koronie Polskiej przez okrągło 600 lat, od połowy XIV wieku, a my dzisiaj ciągle mówimy po polsku, po staropolsku, mamy polskie szkoły, mamy polską kulturę, szacowaną tradycję duchową. W tym czasie, kiedy Śląsk nie był przy Polsce, urzędowało się tu głównie po niemiecku, potem po czesku, ale nie po polsku, a pomimo to jesteśmy dzisiaj w staropolskim mateczniku językowo-kulturowym, jesteśmy tutaj jako Polacy. I Profesor Szczepański wyjaśniał to tak: „To wszystko mamy do zawdzięczenia gwarze i tradycji kulturowej, stąd gwara dla Ślązaków i Cieszyńsiaków jest językiem ocalenia narodowego, a tradycja kulturowa, stroje, przysłowia, pieśniczki, bajki, podania, legendy są również kulturą ocalenia narodowego”. Pamiętajmy także, że ta gwara to nie jest byle coś, ale jest to mowa, która ocaliła na Śląsku polskość. To chciałem właśnie powiedzieć. I jeszcze jedno. Gwary śląskie, w tym zwłaszcza cieszyńska, jak napisał wielki Profesor Aleksander Brückner, to jest język Rejów i Kochanowskich. Chcę przez to powiedzieć, że przez gwara dajemy świadectwo, że my tu na tej ziemi jesteśmy od samego początku.

[brawa]

[MK]: Można byłoby jeszcze dodać taką rzecz, żeby gwary nie sprowadzać [do tego], że my po prostu znamy słówka, bo gwara, to nie są tylko słówka, to po prostu jest cała gramatyka. Przykładem może być obrazowanie świata, np. zimy, nie mówiono, że „jest zima”, ale – *śnieg jest przydzony, sóm zomiynty*.

[DKA]: Składnia.

[MK]: Właśnie taki własny język, gramatyka. Nie powiadało się, że „jest zima”, ale – *śnieg jest przydzony, sóm zomiynty, wszystko inaczej się rządziło*, a potem jak ludzie opowiadają, bo *jo* już pięć czy dziesięć słówek umiem.

[SK]: Ja mam propozycję, żeby po każdej części dać możliwość wypowiedzi młodzieży. Proszę, kto chce zabrać głos, zadać pytanie, odnieść się do tego, co tu było mówione.

[BD]: No bo zostały powiedziane takie dosyć mocne tezy w kierunku młodzieży przede wszystkim, że możecie się wstydzić gwary, są osoby, które znają gwarę na tej sali?

[DKO]: No właśnie, o to chcieliśmy też zapytać. Ręka do *wyrchu* wysoko. Ostatni rząd cały się zgłosił.

[SK]: Tam siedzi Gimnazjum Słowackiego [z Czeskiego Cieszyna].

[DKO]: A z *przodku* dwie osoby, reszta ma smartfony w rękach.

[BD]: Kto może powiedzieć, jak to jest w waszym przypadku z tą waszą gwarą, czy faktycznie się jej wstydzicie, czy swobodnie się poruszacie? Ewentualnie w których sytuacjach się musicie trzymać za język, żeby tej gwary nie używać? [...] Jesteśmy chyba jacyś przerażający.

[DKO]: *Nie starejcie się, przyjdzie pora, że bydziecie rządzić. Może?*

[BD]: Ma ktoś takie doświadczenie, że się wstydzi tego, ewentualnie, że otoczenie wskazało, że to jest jednak rzecz wstydliva mówić gwarą. Odczuł ktoś kiedyś coś takiego?

Kacper: Ja powiem tylko tyle, że no tak, zdarzało się, szczególnie jak wyjeżdżałem gdzieś dalej w Polskę i spotykałem się z rówieśnikami, no to było to tak, powiedzmy napiętnowane, że używałem gwary, no a do tego na przykład, gdy tak ja z kolegami powiedziałem na przykład, na różnych lekcjach, na polskim albo na innych przedmiotach, mówiliśmy tak po gwarze, no to rzeczywiście tak nauczyciele upominali nas i zakazywali mówić właśnie w tej gwarze i kazali mówić w języku literackim.

[BD]: To też pytanie, czy na przykład wszystkie lekcje powinny być prowadzone w gwarze?

[DKA]: Gwara jest językiem prywatnym, którego domeną powinien być krąg rodzinny, koleżeński, natomiast w szkole musi obowiązywać język literacki, co jednak nie oznacza, że gwara jest gorsza od języka ogólnego. Nie jest gorsza, ale jest inna, ma inne funkcje do spełnienia, inne dzieje, inne słownictwo, inną gramatykę, fonetykę. Ale w jednym i drugim ważna jest kultura, kultura człowieka bowiem to też kultura jego języka, obojętnie jakiego, również gwarowego. Jeżeli człowiek mówi niekulturalnie, daje przez to świadectwo, że jest człowiekiem niekulturalnym.

[BD]: Ja bym jeszcze raz poprosił o takie kiwnięcie ręką, bo o ile nawet część z was może nie zna gwary, ale być może ktoś ma taką sytuację, że sam nie zna gwary, ale jednak w domu ktoś mówi gwarą. W których domach ktoś posługuje się gwarą? Bo to jest tak, że ktoś może słyszeć, że się mówi gwarą do mnie, ale odpowiadam po polsku.

[DKA i DKO]: Wyżej, wyżej! Jest nadzieja.

[MK]: Pierwszy rząd, Panie Profesorze to Istebna.

[DKA]: Pierwszy rząd to jest Istebna, a potem całe Zaolzie. Brawo, brawo.

[MK]: Najgorzej, że na Dziedzinie i na Istebnej *zoden już pieknie nie umie* powiedzieć „r” frykatywnego, co by powiedział *krzyrzyciek*?

[BD]: Ale to też Profesor Kadłubiec może od razu powiedzieć, że gwara to nie jest coś z mumifikowanego ileś lat temu, tylko to żyje.

[MK]: Ale kwestia „r” frykatywnego to jest podstawowa cecha. Nie *rządzą*, nie czują, nie powiedzą. Bez „r” frykatywnego nie ma tej cechy, która powinna być.

[DKA]: Ale faktem jest, że ta gwara się zmienia, jak zresztą każdy żywy język, szczególnie jeżeli chodzi o słownictwo. Ale chciałem też powiedzieć, co wydaje mi się istotne, że bogactwo językowe Śląska Cieszyńskiego polega też na tym, że na naszej ziemi mamy co najmniej trzy systemy gwarowe. Jeden to gwara jabłonkowska na południu ziemi cieszyńskiej, obejmująca Trójwieś na stronie polskiej, na zaolziańskiej zaś miejscowości od Hyczawy i Bukowca po Koszarzyska i Gródek. Drugi, czyli gwara środkowocieszyńska, ogarnia środkowy Śląsk Cieszyński, gdzieś po Markłowice i Łąki nad Olzą, trzeci, gwara północnocieszyńska, sięga po Bogumin i granicę z Górnym Śląskiem. Ale słuchajcie, słuchajcie, w całej Słowiańszczyźnie już nie mają takich form, jakich jeszcze używają w okolicy Jabłonkowa i w Trójwsi. My mówimy *ciely, kurze, prosie, dziywczu*, a oni *cielyn, kurzyn, prosiyn, dziewczyn*. To jest zjawisko, które z polszczyzny ogólnej wyszło w XV, XVI, XVII wieku, a tam jest ciągle w użyciu.

[MK]: To jest ta wartość. *Był pojedzony, był przydzony*, taka jest forma imiesłowu, *kiedy tokane, kiery mo, zodyn tego ni mo*. No i jeszcze ta sytuacja, Panie Profesorze, kiedy baba we Wiśle *rządzi* w rodzaju męskim i *opieruje, rządzi, kupił*.

[DKA]: Tak było również w Ustroniu, z drugiej strony granicy w Nydku. Częściowo w Bystrzycy. Dziewczyny, zanim wyszły za mąż, ale i potem, mówiły tak: *jo był, jo zrobił, jo napisał*.

[MK]: *Jo kupił, jo podporł, jo przyniósł chleb*.

[DKA]: Czyli jakoby się podszywały pod chłopów.

[MK]: *No ni podszywać się pod chłopów nigdy nie bede. Ale rządzić se tak mogem*.

[SK]: Ja bym miał, o ile mogę, dwie kwestie, jedna to w zasadzie pytanie, tak mi się wydaje, że maturę można napisać w języku kaszubskim.

[DKA]: Można, jasne.

[SK]: Panie Profesorze, kto i kiedy może zdecydować, że język regionalny, dialekt staje się językiem uznanym? Naukowcy? Posłowie w sejmie? Minister edukacji? Od kogo to zależy?

[DKA]: Tu rodzi się pytanie, kiedy dialekt, gwara może stać się jakoby językiem regionalnym, niejako językiem drugim. Na przykład w takiej Austrii, w Karyntii, w okolicach Innsbrucku studenci uniwersytetu mówią między sobą miejscowym dialektem, oni tam chodzą prawie że na co dzień w tych swoich strojach regionalnych. I nie wstydzą się tego, wręcz przeciwnie. Widać w nich dumę. Idzie o to, by gwara została podniesiona do rangi języka regionalnego. Takie próby obserwujemy na Śląsku również, ale tu rodzi się problem wynikający z mnóstwa tutejszych gwar. I teraz pytanie: która z tych gwar ma być tym językiem regionalnym? W moim przekonaniu nie da się zrobić z tych gwar jednego języka regionalnego. To byłby język sztuczny. Takie esperanto.

[SK]: Jeszcze jedna kwestia, nie pytanie tym razem. W dzisiejszych czasach, wielu ludzi się przemieszcza. Na Śląsku Cieszyńskim osiedlili się czy osiedlają się osoby, rodziny, które przyjechały tu za pracę, albo ze względu na walory tego miejsca. Ja sobie pozwoliłem pewnego razu takim przyjezdnym osobom wręczyć słownik gwarowy jako upominek i oni mi powiedzieli – przykro nam, ale to nam nie będzie potrzebne, bo my nie mamy zamiaru tej gwary używać, my będziemy się integrować z miejscowymi, ale gwarą to my mówić nie będziemy. Ja już pozostawiłem im ten słownik gwarowy, ale dało mi to do myślenia. Część spośród osób przyjezdnych, tu się osiedlających, ma zamiar poznać nasz

miejscowy język. Czy ci, którzy chcieliby się go nauczyć mają jakiekolwiek szanse? I czyja by to była rola, żeby im w tym pomóc, ale to nie musi być w tej chwili skomentowane. A może ktoś z gości chce odpowiedzieć?

[DKO]: Mam akurat taki żywy przykład dziewczyny, która przyjechała do Ustronia z Elku, kompletnie nieznaną gwary, ale była wielką miłośniczką poezji i chciała po prostu należeć do naszej Estrady Poetyckiej. Wtedy tej uczennicy powiedziałam: „Słuchaj, dziecko, możesz należeć do naszego zespołu, ale my mówimy tylko teksty gwarowe”, na co Magdzia odpowiedziała: „A to ja się jej nauczę”. Bardzo mnie tym wzruszyła. Pilnie uczyła się wszystkich tekstów po cieszyńsku. I przez kilka lat pracowała w Estradzie Ludowej „Czantorja”, występowała w stroju cieszyńskim, była i jest doskonałą recytatorką i mówiła gwara *dzielcha* z Elku. W jej sposobie mówienia wyczuwało się, że to nie jest ta żywa gwara, którą wyssała z mlekiem matki, bo był to dla niej język obcy, jeśli my mówimy po niemiecku czy po angielsku to też słyhać, że tylko posługujemy się wyuczonym językiem obcym. W drugim ustrońskim zespole, Estradzie Regionalnej „Równica” *niewiela je tych dziecek, co naprowde poradzóm mówić po cieszyńsku*, ale się uczą, bo im to *przykozali*. „Jak chcesz być w zespole regionalnym, chcesz nas reprezentować w stroju cieszyńskim, to musisz się gwary nauczyć”. *I dziecka sie tropióm*, i się uczą i po czasie się okazuje, że jednak idzie gwara opanować. Nagrodą za ten trud są wyjazdy, występy, koncerty, oklaski, bisy, a to mobilizuje i dodaje skrzydeł członkom zespołu do dalszej solidnej pracy.

[DKA]: Ja bym jeszcze coś dodał. Uważam, że wszystko zależy od tego, kto ma co w głowie. Jeżeli nie ma tej świadomości, że gwara jest ważna, no to on ją będzie uważał za balast. Czyli najpierw im trzeba elementarnej szkolnej edukacji, dlaczego gwara jest tak istotna, szczególnie tu, i jakie korzyści z tego płyną. Nie tylko korzyści materialne, przede wszystkim duchowe. Jeżeli z tym nie dotrzemy do głów, jeżeli nie zdołamy do tej prawdy przekonać autochtonów i przyjezdnych, wszystko na nic.

[SK]: Dziękujemy. Kończymy część pierwszą.

[EB-K]: Przepraszam bardzo, ja jeszcze...

[SK]: Proszę.

[EB-K]: Mogę się jeszcze odnieść do tego co mówił...

[SK]: Oczywiście.

[EB-K]: ...Pan Profesor Kadłubiec, jakoby w szkole, na uczelni powinno się mówić językiem literackim. Słyszałam, nie wiem, ile w tym prawdy, ile dodane, że Profesor Tobor, prawnik, chyba dziekan, nie wiem, kiedyś, Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Śląskiego, miał taki pomysł, żeby chociaż jedne zajęcia odbywały się w języku lokalnym, w języku, nie nazywał go językiem gwarowym, tylko językiem lokalnym. Chyba na planach się skończyło, nie wiem, czy coś z tego wyszło, ale widać ludzie wielkiego formatu, wykształceni, myślą o tym, żeby w taki czy inny sposób młody człowiek miał możliwość spotkania się z tym innym językiem, oprócz tego, którym mówi na co dzień w szkole czy na uczelni. Jeszcze tak, przepraszam, że odwołam się do swojego osobistego przykładu, przypomina mi się taka sytuacja, kiedy moje dziewczynki były małe, pojechały do swojej ciotki do Krakowa wtedy. No i na placu zabaw, po tym placu zabaw to któraś z pań mówiły, mówiła, zaczęły w taki właśnie sposób mówić, że któraś coś zrobiła *naswol*. No i przychodzi mama dziewczynki, z którą w tej piaskownicy się bawiły, zapytać, w jakim języku te dziewczynki mówią. Nawet nikt chyba nie doszedł do tego, że to język polski.

[SK]: Dziękujemy.

[DKO]: Jakby siłą rzeczy zahaczamy o temat związany z rolą szkoły w upowszechnianiu kultury regionalnej, która jest jednym z kolejnych naszych zagadnień, które mamy poruszyć. Akurat chcę podać taki kolejny przykład, bo padło pytanie Pana Stanisława Kubiciusa: „Czy uczniowie mają szansę nauczyć się gwary?” Więc chcę powiedzieć, że szkoły powinny taką szansę dawać i niektóre to robią. Dzisiaj przyjechałam tu z koleżanką nauczycielką, ubraną właśnie w strój cieszyński, Panią Grażyną Pilch, która jest nauczycielem Szkoły Podstawowej nr 2 w Ustroniu. Pani Grażyna Pilch jest współautorką podręczników pomocnych w realizowaniu ścieżki edukacyjnej z regionalizmu. I takie podręczniki są wydane i sfinansowane przez miasto Ustroń. Każdy uczeń szkoły podstawowej w Ustroniu klas I–III i IV–VI ma możliwość zdobyć wiedzę o swoim regionie, o swoim mieście i zapoznać się z gwarą w podstawowym zakresie. Więc bardzo dużo zależy od tego, czy znajdzie się w szkole taki nauczyciel, który rzeczywiście korzeniami w tę ziemię wrósł, który – tak jak napisał Profesor Jan Szczepański – oddaje swojej ziemi to, co otrzymał od niej w procesie wrastania w swoje środowisko. I nauczyciele Szkoły Podstawowej nr 2, właśnie obecna tu Pani Grażyna Pilch, edukują dzieci w tym kierunku, uczestniczą i organizują konkursy gwarowe. Szkoła Podstawowa nr 3 w Ustroniu Polanie organizuje każdego roku Dni Regionalne i Konkursy Gwarowe. Uczniowie innych ustronńskich szkół mają wtedy okazję sprawdzić swoje umiejętności. *Prowda je tako, że przy odpowiedziach dziecka nie roz tak dziśnóm, że to je sumeryja*

*i tak jak żech już tu powiedziała, dło niekierych to je ganc chińszczyzna i je skyrz tego kupe śmiychu i srandy. Ale taką szansę uczniowie mają i ważne jest to, żeby w cieszyńskich szkołach rzeczywiście takie zajęcia i konkursy się odbywały. I osobiście bardzo się cieszę, że tak to się właśnie dzieje w Ustroniu. Poza tym działają zespoły regionalne we wszystkich prawie gminach, a to też jest wspinały proces edukacji regionalnej. Nie każdy członek zespołu z Cieszyna, Ustronia czy z Wisły jest rdzennym *cieszyniokiem*, ale jak się już *łoblecze w strój, to wytańcuje i wyśpiywo wszystko to, co mómy nejszumniejsze w naszym regionie*. Tak że takie możliwości na pewno są, tylko jedno jest ważne – trzeba chcieć.*

[SK]: Brawa dla Pani Grażyny Pilch.

[brawa]

[SK]: Panie Bogusławie, jak my nie przyspieszymy, to panel się skończy jutro.

[BD]: Ale my tu już troszkę mieszmamy, mam wrażenie.

[SK]: Dlatego sam się dyscyplinuję.

[BD]: Tylko jedną kwestię bym wtrącił, że tutaj dosyć często chodzi o ten język, żeby on był nie tyle taki od razu, że wmawiamy, że bardzo ważny, ale po prostu w pełni traktowany jako równoważny, równoprawny. I tak jest na przykład w Pszczynie, że w każdym urzędzie, że my tu *godomy po ślonsku* i to jest naturalne, że jeśli ktoś przyjdzie, ma prawo mówić po śląsku, nawet jeśli urzędnik nie zna gwary, to zaraz blisko jest osoba, która przełoży to, żeby nie czuł się ktokolwiek skrępowany z tego powodu. I my musimy chyba od tego zacząć na Śląsku Cieszyńskim, a nie od tego, żebyśmy od razu uczyli od zera, bo się okazuje, jednak myślałem, że tutaj w Cieszynie i okolicach to jednak większość młodzieży zna tą gwarę, a się okazuje, że jednak już nie.

[SK]: Muszę to staroście cieszyńskiemu przekazać, żeby pomyśl kupić od Pszczyny.

[DKO]: We wszystkich gminach!

[SK]: Dobrze, przechodzimy do części drugiej, która ma tytuł: czy kultura regionalna podnosi atrakcyjność turystyczną regionu. Jeżeli tak, to w jaki sposób. Zaczynamy od tamtej strony.

[MK]: Pięć lat w Liceum Ogólnokształcącym, w Wiśle, prowadziłam zajęcia z edukacji regionalnej, uczyłam podstaw wiedzy o regionie. Uważam, że był to najważniejszy kierunek zwrócenia uwagi na wartość i bogactwo lokalnej kultury. Uczyłam wybranych dziedzin kultury materialnej, duchowej i społecznej, pokazy stroju ludowego, *etc.* Myślę, że zajęcia z zakresu prezentacji stroju pokazane w formie praktycznej miały ogromny sens. Także prezentacje kultury różnych ludów na świecie i tych, którzy żyją tylko w przyjaźni ze śniegiem, wodą czy piaskiem dawały możliwości porównawcze i spojrzenia na własną kulturę.

[DKO]: *Rosypoły, nó kiery wiy, co to je?* [śmiech]

[MK]: Lekcje z regionalizmu tak nazywanego, chociaż strasznie tego słowa *ni mom rada*, a były bajkowe. Myślę, że do dnia dzisiejszego pozostała wartość w postaci widokówek, w postaci dokumentacji, *całe wiesieli*. Najwspanialsze były zajęcia właśnie z *Wiesio?* ze stroju. *Wsiacy chłopcy chcieli dziewczki potem już łoblekać, rozbieroc*, w ogóle to było fantastyczne i to było świetne i *da się rady*. Natomiast zajęcia prowadzone były w taki sposób, że zderzałam moją cieszyńską ziemię i jej korzenie z Eskimosami, *kany sto określeń jest śniegu i my chladali jako się śnieg po naszymu nazywo i porównywali my*. Pokazywałam takie filmy o Eskimosach, pokazywałam ludzi, Tuaregów z Sahary, pokazywałam ludzi wody na Polinezji. Zderzali my to z naszą cieszyńską ziemią i z pięć lat cztery osoby po edukacji regionalnej poszły, cztery, pięć osób poszło na studia etnologiczne do Cieszyna, studia ukończyły i są dzisiaj żywymi etnologami na terenie istebniańskiej ziemi. Koniec.

[SK]: Dziękujemy. Pani Małgosiu, my już przeszliśmy do drugiej części, a ta druga część powtórzę, brzmi tak: czy kultura regionalna podnosi atrakcyjność turystyczną regionu? A pani przebywa w tym najbardziej atrakcyjnym miejscu powiatu, ja jeszcze raz poproszę za chwileczkę na ten temat się krótko wypowiedzieć, ale padło tu pewne słowo, mianowicie – *rosypoły* i chciałbym ustalić, kto z młodzieży wie, co znaczą *rosypoły*, niech podniesie rękę.

[MK]: *Jako się to ma, to my tu mamy baby, kiere to mogo zaprezentować.*

[DKA]: Ale chłopci też.

[DKO]: Czy ja mogę podpowiedzieć?

[DKA]: Nie podpowiadać.

[MK]: Nie podpowiadać. Ja chciałam powiedzieć, że problemu *rosypołów nie ma góralka, bo nigdy tego ni oblekała*.

[DKA]: To znaczy nie chodziła w reformach.

[MK]: Nigdy.

[DKO]: Oni nie wiedzą, Panie Profesorze, co to są reformy. Wiedzą tylko co to jest *reforma oświaty*.

[DKA]: Albo też reforma Józefa II.

[MK]: *A to co, wie kiery co to je rosypoły?*

[SK]: Nie wie nikt, to proszę to...

[MK]: *To jo powiem, to som, to je rodzaj bielizny kobiecej, kiero jest tak uszyto, że majtki sie obleko na jedno nogę i na drugą łoswę. I nie som ze se bom niczym połączone.*

[DKO]: Nie są zeszyte.

[MK]: *I som fest szerokucne taki, co by baba była na terach rubo, bo na żodnej by sie chop nie wesprzył, także musi być porządno baba, szerokiego zadku, i jak se rosypoły łoblekła, to wtedy wiadomo było, że to prawdziwo baba.*

[SK]: Dobrze, jesteśmy w części drugiej, dziękujemy za objaśnienia. Co można powiedzieć na temat kultury regionu, Małgosia.

[MK]: Rocznie Muzeum Beskidzkie zwiedza około 25 tysięcy osób, doświadczają przestrzeni beskidzkiej kultury w formie żywego słowa, żywych prezentacji pracy kowala, warsztatów koronczarskich *etc.* Wiemy, że miejsce żyje i jest potrzebne. My nadajemy mu tutejszą duszę, aby żyło. My jako pracownicy staramy się jak najlepiej nie tylko zatrzymać wartość naszej kultury, ale staramy się uświadomić zwiedzającym, jak ważna jest lokalna kultura wszędzie, ze swoimi osobliwościami, bogactwem także językowym. I dlatego w naszej szkole piszemy gęsim piórem teksty, które są mową naszych ojców.

[SK]: Dziękujemy. Danusia.

[DKO]: Na pewno muzea spełniają rolę edukacyjną i promocyjną, pokazują historię i to co najlepsze w naszym regionie. Ale teraz takie też czasy nastały, że wszyscy gotują, *warzą* w telewizji w każdym programie, w każdej gazecie pojawia się mnóstwo przeróżnych przepisów. I też ważne jest to, że popularyzowane są kuchnie regionalne, potrawy cieszyńskie. I kiedy obserwujemy różnego rodzaju imprezy czy to o charakterze regionalnym, czy inne, to zawsze będą w menu *jelita z kapustóm*, zawsze *bydzie kita w kapuście*, zawsze *bydzie miodula* i tak bym mogła wymieniać jeszcze kolejne swojskie nazwy: *żebroczki*, *kubusie* i tak dalej. Na pewno każdy z was był na dożynkach albo na Tygodniu Kultury Beskidzkiej czy Gorolu, *dyć całe parki wóniajóm z daleka jelitami*, *wyndzónkóm*, *kapustóm* i *miodónkóm* i na pewno też *je kołocz cieszyński*. To produkty regionalne, które identyfikują nas z regionem. Niejednokrotnie kościoły mają też wystrój ludowy, regionalny jak kościółek na Stecówce, *dyć tyn kościół się spolił pore roków tymu i zaś go łodbudowali gorole na nute regiólnóm*, kolejny zabytkowy, drewniany kościółek św. Anny w Ustroniu Nierodzimiu. To są przepiękne zabytki sakralne, które stanowią regionalną wartość, ale mają też charakter promocyjny.

[SK]: Małgosia.

[MK]: Fenomenem jest zimowe kołędowanie, które odbywa się w wielu kościołach. Mnie zachwyca zachowanie dawnej struktury kołędowania i repertuar. Szkoda tylko, że tak mało już mamy indywidualnego kołędowania po domach.

[DKO]: A do tego dochodzą jeszcze stroje nasze, przepiękne, które też są niezwykle wartością.

[MK] Tak, ostatnio Danusiu w Suchej Górnej *czepiłach baby*, w znaczeniu „uczyc czepić”, prawda?

[SK]: Bardzo proszę.

[DKA]: Proszę państwa, jeżeli jesteśmy w Pradze, w Wiedniu, w Krakowie, mnóstwo turystów to są Japończycy, a za nimi Chińczycy. Oni jeżdżą tysiące kilometrów, żeby zobaczyć to, czego nie mają u siebie, w domu. Jeżeli my twierdzimy zgodnie z prawdą, że cieszyńska kultura jest unikatowa, bo po prostu nie ma dokładnie takiej samej nigdzie indziej, to, proszę państwa, my możemy ściągnąć na Śląsk Cieszyński właśnie ludzi poprzez eksponowanie tego, czego nigdzie indziej nie ma, czyli tradycji kulturowej, która jest indywidualnym tworem danej ziemi.

[MK]: Z mojego doświadczenia wiem, że ludzie potrafią się zachwycić naszym bogactwem, np. podczas Międzynarodowych Spotkań Folklorystycznych w Wiśle, kiedy byłam w roli konferansjera i codziennie zakładałam jeden ze strojów Śląska Cieszyńskiego, to mając strój cieszyński czy jabłonkowski na sobie, to przychodzili turyści, którzy wręcz prosili, czy mogą srebrne i złote ozdoby sfotografować, zrobić zdjęcie małego, niewielkiego produktu, bogactwa naszej ziemi. I tak jest z wieloma rzeczami, ale żeby zdać sobie sprawę z tego, że to właśnie jest nasze największe bogactwo, to trzeba na ten temat coś wiedzieć. I tę wiedzę zaczynamy od domu, od zwykłego zdjęcia w rodzinie, od zwykłej genealogii, od zwykłego poznania cmentarza, od zwykłej, malutkiej, niewielkiej historii, którą chcemy sami u siebie znać. I potem to już idzie dalej.

[SK]: Tak, dziękujemy, czy jeszcze, Ewa? Bardzo proszę.

[EB-K]: Ja na przykład, zwykle od przykładu zaczynam, na potwierdzenie tego, co moi przedmówcy powiedzieli. Moja babcia, która niestety już nie żyje, jeździła w odwiedziny do swojego brata, który mieszkał w Poznaniu, w sukni jak mówiła, w sukni śląskiej, czym wzbudzała powszechne zainteresowanie w pociągu, no i oczywiście w mieście, do którego przybywała. Tam z dumą Cieszynioczki w tym stroju na co dzień chodziła, podnosząc atrakcyjność naszego regionu. Znaleźli się oczywiście ludzie, Poznaniacy, z krwi i kości, rodowici, którzy chcieli coś więcej na ten temat się dowiedzieć. Przyjechali do Cieszyna i do dnia dzisiejszego i to już w zasadzie trzecie pokolenie jest takie, z którym ja utrzymuję znajomości, a wszystko zaczęło się od tego właśnie stroju przebogatego, najbogatszego podobno. Nie wiem, czy to prawda, ja tu może do pani Kiereś też jeszcze pytanie, podobno etnografowie uważają, że nie strój żywiecki, nie żaden inny, tylko właśnie strój cieszyński, czy suknia cieszyńska jest tym strojem najbogatszym. Prawda to? Ma największą wartość materialną. Ja wiem, że może w tym momencie mieszam tu panie dyrektorze i przechodzę chyba znowu na ten teren szkolny, ale tak trudno może troszeczkę ten strój rozdzielić. W trakcie tych swoich zajęć, które kiedyś prowadziłam, no też ten strój cieszyński poznawali, te zagadnienia tak bardzo mocno się ze sobą wiążą, że nie sposób to rozdzielić. I chciałam się tu podzielić taką refleksją, że wiele dziewcząt widziało ten strój po raz pierwszy, nigdy go na sobie nie miały. Ubierałam te dziewczynki, licealistki już w strój cieszyński, one traktowały go mniej więcej tak, jak kostium z wypożyczalni, zupełnie coś egzotycznego, ale, no były też takie, które zakochały się w tym stroju i nie tylko chyba w stroju, bo potem zostały studentkami i magistrantkami Pana Profesora Kadłubca, napisały piękne prace magisterskie, spotykały się z respondentami w moim rodzinnym domu, razem zresztą z Panem Profesorem, tak że chyba atrakcyjność tego stroju i języka wpłynęła na to, że znalazły swoją drogę w życiu, swoje powołanie. Dziękuję bardzo.

[SK]: Tak, dziękujemy, czy jeszcze, Ewa? Bardzo proszę.

[DKO]: Ja tylko może jeszcze dodam jedno zdanie, że nasz strój cieszyński, jak się okazuje, nie jest codziennością. Ubieramy się w strój *tylko od parady*, od święta, jak dzisiaj z Grażyną weszliśmy na salę, to zaraz było skojarzenie: jakaś będzie impreza, i nagrodzono nas oklaskami.

[EB-K]: A ja bym polemizowała.

[DKO]: Ale ja to cytuję, co dzisiaj było. Taka jest prawda, w moim odczuciu, że strój cieszyński *nie idemy w nim* na co dzień po zakupy, w Ustroniu... W Istebnej może *prendzej*, ale tu, *w dołach, strój jest od parady, na święta, na wystempy* i właściwie rzadko.

[EB-K]: Nieprawda.

[DKO]: Kochani, *jo by wolala, zeby my chodzili tak loblyczyni do kościoła w każdym niedziele, nie yno na konfyrmacje*. Sama nie ubieram się za często w strój, bo trzeba go przede wszystkim mieć. Byłoby jednak super, gdybyśmy mieli taki nawyk, że jak jest święto, jakieś ważne wydarzenie, to *się trzeja wrychtować w strój*. Co prawda to wymaga też wielkiego wysiłku, bo *wybiglowani takigo kabotka to je doś lostuda, to ni ma szurnoć po tiszercie (abo się go wcale nie bigluje)*, więc strój wymaga dodatkowego jeszcze zaangażowania, bo strój to musi być gala. Oczywiście, do tego piękne czepce, które przynależą kobietom zamężnym. Strój cieszyński powinien być jednak bardziej spopularyzowany, chociaż nigdy nie będzie tak noszony jak austriacki dirndl (nazwa stroju ludowego używanego w Austrii). O tym wspominał pan profesor Kałużebec, że w Austrii w dirndlu *dzielchy chodzóm* do sklepu na zakupy, do biura, na rower, w zasadzie wszędzie można je zobaczyć. U nas strój ubierany jest jednak okazjonalnie.

[SK]: Tak, dziękujemy. Ja muszę zadbać jednak o dyscyplinę czasową.

[EB-K]: Ale panie dyrektorze, ja tylko króciutko się chciałam pochwalić.

[SK]: *A jak się chce pochwalić?*

[EB-K]: W zeszłym tygodniu w naszej szkole odbył się, nasi uczniowie wiedzą, ale muszę powiedzieć innym uczniom, którzy pewnie nie wiedzą, odbył się taki happening na rynku „100 na 100” – sto strojów na stulecie niepodległości.

[DK]: Pięknie, brawo.

[EB-K]: To rzeczywiście, jak pani Danusia powiedziała, było od święta, ale wymyśliśmy, że zostanie to później wpisane do naszych szkolnych dokumentów, że jedna uroczystość w ciągu roku szkolnego, a mogą już Wam zdradzić, jak nie powiecie innym uczniom, będzie w stylu naszego regionu. Będzie to Dzień Nauczyciela. W Dniu Nauczyciela będziemy przychodzić w strojach regionalnych i *bydymy różndzić po naszymu*.

[DKO]: brawo!

[brawa]

[EB-K]: *My sie tak już wyrychtowały w zeszłym tygodniu.*

[DK]: Brawo, brawo.

[SK]: No tak, Bogusławie, proszę zapytać młodzieży, jakie jest jej zdanie na ten temat. Proszę, Panie Bogusławie.

[BD]: Do turystyki, tak?

[SK]: To znaczy, zdanie dotyczące atrakcyjności turystycznej regionu.

[MK]: *Niech się pan zapyta, czemu ich za wszystko gańba?*

[BD]: Ale nie, ja bym nie mówił, że im jest *gańba*, że się czegokolwiek wstydzą, to nie jest tak. To jest raczej, bym powiedział, czasem nasza wina, że my im wmawiamy, że mają możliwość wstydzić się, kiedy my będziemy traktować to jako coś naturalnego, to niektórym nawet do głowy nie przyjdzie, że należałoby się tego wstydzić. Naprawdę sporo się zmieniło zarówno w Polsce, jak i w Europie pod tym względem, jeśli chodzi o nie tyle nawet tolerancję, ale akceptację traktowania jako równoważne różnych kultur regionalnych. Bo nie mówimy już o takiej homogenizacji, takiego równania wszystkich kultur, ale o współistnieniu kultury w tych różnicach. Ale skoro wszyscy tu mieszkacie, niezależnie po której stronie Olzy na Śląsku Cieszyńskim, powiedzcie mi w waszym przekonaniu, gdy jesteśmy na zewnątrz, ale nawet tu od środka, z czego tak naprawdę z tego regionu jesteśmy dumni, co wam się najbardziej podoba? Że jeśli pyta się: a co tam u was jest na

tym Śląsku Cieszyńskim, to od strony turystycznej, to się ładnie w marketingu kulturowym mówi, co jest takim produktem turystycznym, ale dla was, o czym, co wam pierwsze do głowy przychodzi, co na tym Śląsku Cieszyńskim jest, żeby się pochwalić? Macie coś takiego, czy mówicie...

Młodzież: Koronki.

[BD]: Koronkami się chwalicie?

Młodzież: I oscypkami.

[BD]: Koronki i oscypki. Wymieniajcie dalej, co jeszcze?

Młodzież: Imprezy lokalne, dni dożynek bądź innych takich spotkań, gdzie można zamifestować tę swoją regionalizację.

[BD]: A udało się kogoś namówić, żeby przyjechał na taką imprezę?

Młodzież: Jak najbardziej.

[BD]: Czyli mamy nośniki właśnie lokalnej kultury, imprezy regionalne. Co jeszcze? Na Zaolziu słynne święto, gorolskie święto, na które przyjeżdżają ludzie naprawdę z różnych zakątków.

[DKA]: Gorolski bal w Mostach koło Jabłonkowa. Trzysta ludzi młodych, wszyscy w strojach. I tańczy się wszystko – *łowiyńzioki*, *lyndry*, *szpacyrpolki*, *kowole*, wszystko. Zapraszamy do Mostów, pierwsza sobota stycznia, genialna impreza.

[DKO]: Prowadzi Pan Profesor.

[MK]: Od czterdziestu lat, pierwsza sobota, niezmienny termin, całe Karpaty *grajo*, *wszycy tańczują*, wejście – obowiązkowo w stroju ludowym.

[BD]: Dla młodych to czasem już jest trochę zaporowe, zwłaszcza, jeśli się ma poniżej dwudziestu lat, że coś trwa czterdzieści lat, to już jest „może to już nie dla mnie”.

[MK]: Tak, trwa czterdzieści lat, ale tam przychodzą ciągle młodzi.

[BD]: Co jeszcze wam przychodzi do głowy, jeśli idzie o [...], co jest takim produktem turystycznym. Pokazujecie w Polsce dwudziestozłotówkę z Rotundą, czy nie?

Młodzież: Oczywiście.

[BD]: Że to u was?

Młodzież: No parę osób wiedzą, a co, część osób nie wie, że na dwudziestozłotówce jest... Niestety to się czasem zdarza i w Cieszynie, że młodzież nie wie o tym, że na polskich pieniądzach...

[MK]: Może nie mają dwudziestozłotówek?

[DKO]: Mają setki!

[śmiech]

[SK]: Nie używają takich drobnych.

[śmiech]

[MK]: Oni żyją w wirtualnym świecie.

[BD]: Z czego jesteście dumni, co wam się tak podoba tutaj? Czy tylko myślicie o tym, żeby już tylko, *szpile a propo* tej zasobności, wyjechać jak najdalej, nie patrzeć na tę okolicę. Na pewno nie jest tak.

Młodzież: Skoki narciarskie.

[BD]: Ze skoków narciarskich. No to jest też dla wielu powód, że to stąd nasi skoczkowie pochodzą i że odnoszą takie sukcesy.

Młodzież: Zespoły regionalne.

[BD]: A jakie znacie zespoły regionalne?

Młodzież: Olza.

[BD]: Na Zaolziu, a po polskiej stronie?

Młodzież: Zespół Pieśni i Tańca Ziemi Cieszyńskiej.

[MK]: No i oczywiście Istebna.

Młodzież: Istebna, Koniaków.

Młodzież: Czantoria, Równica.

[DKA]: Czantoria, Równica, Kończaneczki, Nadolzianie też są. Także to wszystko.

[DKO]: Tak mogliby wymieniać dalej.

[SK]: Dobrze, panie Bogusławie.

[DKA]: Jeszcze jedno, kochani. Ja mam prośbę – nie ulegajmy innym gwarom. Słyszałem, że tam się chwalicie oscypkami, które, gdy o ziemię cieszyńską idzie, pochodzą od czasownika „szczypać”, a nie „scypać”, która to zamurzona forma występuje od Żywiecczyzny po Podhale. Więc u nas to *oszczypki*, podobnie jak *kolyba* (nie *koliba*), *brucluk* (nie: *bruclik*).

[MK]: *Na ser pasterski lu nas powiadali starzy ludzie bundz: „cóżes przyniośł bundz”. Nie wędzili serów u nas, ino był bundz.*

[SK]: Tak, myślę, że w tych wypowiedziach w dużej mierze zrealizowana została trzecia część dyskusji, która brzmi: szkoła a kultura regionalna, bo tu cały czas ten wątek się przewijał – jaka jest rola szkoły w tym względzie, a jakie są efekty? Jeżeli ktoś z państwa chciałby zabrać głos, to proszę w ciągu jednej minuty powiedzieć trzy zdania.

[BD]: Ja bym szedł dalej. A efekty, niestety tutaj widzimy, że nie jest zbyt dobrze. Wiemy, że jest dużo do zrobienia, to było widać tutaj po tych zgłoszeniach, jeśli chodzi o świadomość czy utrzymanie tego.

[MK]: Ale nie ma się co dziwić, skoro pierwszy raz w ogóle publicznie rozmawia się o tym, co uważamy za bogactwo własnej kultury. Przecież takich spotkań nie ma nigdzie.

[BD]: A tu się nie zgadzam. Było dużo takich spotkań.

[MK]: Widzę zdecydowanie różnicę między prelekcją o regionie a dzisiejszą rozmową o lokalnej kulturze z klasami jako przedstawicielami szkoły. A na ten temat naprawdę nigdzie się w szkole nie mówi.

[SK]: Panie Profesorze, damy Ewie jako nauczycielce trzy minuty na wypowiedź w tej kwestii.

[EB-K]: Niestety ustawodawca nie stworzył nam takiej możliwości, żebyśmy mogli uczyć, zapoznawać, rozbudzać czy pogłębiać tę miłość do małej ojczyzny. I przyznam się, kiedy tego typu zajęcia zaczęłam prowadzić, to nawet moje koleżanki, polonistki czy nauczycielki innych przedmiotów, trochę były zdziwione, co ja w zasadzie robię i do czego dążę, po co to robię, jaki jest mój cel. No w tym momencie, przy tych wszystkich szkolnych zawirowaniach i reformach, jak ja to potocznie mówię, no upał jest taki, że sto stopni w cieniu i naprawdę bardzo trudno jest wygospodarować chociażby jedną jakąś lekcję, która nie będzie realizacją tej podstawy programowej, więc no nie ma oczywiście fakultetów, nie ma ścieżek, no niestety nie jesteśmy w takiej szczęśliwej sytuacji jak panie w szkole podstawowej, nad nami wisi cały czas to widmo matury, braku godzin, ilości treści programowych, które trzeba zrealizować, no i dlatego jest, jest chyba bardzo trudno. Dlatego staram się, ja osobiście, omawiając na przykład *Chłopów* czy omawiając literaturę romantyczną, chociaż coś wtrącić o naszym języku czy o naszej kulturze, o naszej tradycji. Mam świadomość tego, że to jest, no kropla w morzu tego, co można by było zrobić czy trzeba by było zrobić. Myślę, że nie przekroczyłam czasu. Dziękuję bardzo.

[SK]: Dziękujemy. Czy z sali w tej kwestii ktoś chciałby zabrać głos.

[BD]: Ja tylko uzupełnię, że to nie jest kwestia jedynie ustawodawcy, bo tak naprawdę każdy organ prowadzący placówkę – czy to przedszkole, czy szkołę podstawową, bo to jest w gestii gminy, czy potem szkoły średnie w gestii powiatu, tutaj do Pana Stanisława można się na forum [zwrócić], żeby popchnął, uświadomił, że jest taka możliwość, bo oczywiście to się rozbija o pewne kwestie o charakterze ekonomicznym, chociaż też z doświadczenia wiemy, tutaj zwłaszcza osoby, które przyjechały do nas z Zaolzia, wiedzą, że największe efekty przynosi się działaniem oddolnym, zupełnie spontanicznym. I to jest tak, że tam jest chyba największy odsetek Polaków, którzy są zaangażowani w stowarzyszenia. Przebijają wielokrotnie aktywność Polaków po polskiej stronie.

[DKA]: Z całą pewnością tak jest.

[BD]: I w tym momencie ten język tam jest bardziej obecny, chociaż też jest tragedia wśród Polaków. Jakbym tak zapytał naszych tutaj Polaków z Zaolzia: w telefonie komórkowym jaki macie język ustawiony? Język polski, czeski czy jakiś regionalny? Z regionalnych chyba śląski już można ustawić na Facebooku. A wy macie język, w ogóle domyślny język, kto ma na telefonie, jaki macie? Wszyscy macie polski?

Młodzież: Czeski.

[BD]: A no właśnie.

[SK]: Dobrze, część czwarta dyskusji brzmi: kultura regionalna a *mass media*, upowszechniają tę kulturę, czy ją deformują, a nawet ośmieszają? Pan Profesor zaczyna.

[DKA]: Proszę państwa, to znaczy, gdybyśmy porównywali to, co jest w Polsce, w Czechach, w Słowacji, zauważylibyśmy kolosalne różnice. W Polsce, poza Śląskiem, Kaszubami i Podhalem, kultura ludowa jest traktowana jako coś gorszego, jako przejaw zaściankowości, zacofania, parafianstwy, czego korzenie tkwią w polskiej historii szlacheckiej, czyli w podziale na „panów” i „chamów”, przy czym kultura ludowa jest kulturą tej drugiej warstwy. Zupełnie inaczej jest w Czechach czy Słowacji, gdzie kultura ludowa jest uważana za fundament kultury narodowej. Wystarczy obserwować programy telewizyjne czy mnóstwo fantastycznych festiwali folklorystycznych z zespołami, które należą do czołówki europejskiej. Takie programy na przykład, jak „Babylon” czy „Folklorica” mają zasięg ogólnokrajowy. W Polsce niczego takiego nie ma z wyjątkiem, jak się rzekło, Śląska, i to za sprawą jego losów historycznych, gdzie urządzone są konkursy gwarowe, pieśni ludowej, gdzie gra mnóstwo kapel ludowych i działają zespoły regionalne. To wszystko jest prezentowane na Zaolziu w ramach jabłonkowskiego „Gorolskiego Święta” czy wiślańskiego „Tygodnia Kultury Beskidzkiej”, najstarszej imprezy tego typu w Polsce, ale też i poza nią.

[SK]: Dziękujemy.

[EB-K]: Czyli możemy się cieszyć, że w Telewizji Katowice we wtorki można, do czego Was oczywiście zachęcam, dość często obejrzeć takie audycje, takie programy, które pokazują elementy naszej kultury regionalnej. Nie tak dawno, chyba ze trzy tygodnie temu, zupełnie przypadkowo, obejrzałam taki program poświęcony panu Brodzie, multiinstrumentaliście, bardzo piękny program, nie mam też oczywiście możliwości, żeby na bieżąco śledzić te audycje i programy, ale oglądałam też bardzo ciekawy program poświęcony tradycjom związanych ze świętami i Nowym Rokiem właśnie w okolicach Trójwsi. Dziękuję.

[SK]: Dziękuję. Danusia.

[DKO]: Chciałabym dodać do tego, że *mass media* to także słowo drukowane, w związku z tym, wszelkiego rodzaju wydawnictwa, których rzeczywiście na Śląsku Cieszyńskim jest bardzo dużo, dokumentują to, co się w naszej Małej Ojczyźnie dzieje. I bardzo dobrze! Myślę, że w każdym domu jest taka półka pod tytułem „regionalizm” i tam mamy poukładane wszystkie nasze fantastyczne wydawnictwa. Mam jednak mieszane uczucia, co do artykułów pisanych gwarą w „Głosie Ziemi Cieszyńskiej” czy nawet w naszej „Gazecie Ustrońskiej”. Ciekawe by było takie badanie, ile osób to czyta, co prawda, tam jest najczęściej umieszczony słownik gwarowy, ale ile osób jest zainteresowanych takimi artykułami? Myślę, że na pewno jest to cudowne, że takie artykuły ktoś pisze, że ludzie mogą przeczytać takie teksty. Tylko czy chcą...? Natomiast kolejny temat to media społecznościowe, np. Facebooki, WhatsApp i inne. Młodzi ludzie w większości mają w rękach smartfony i każdy pewnie zagląda w te współczesne komunikatory. Przesyłanie wiadomości dzięki tym serwisom jest niezwykle popularne. Starsze pokolenie, pewnie w mniejszym stopniu, również z nich korzysta. Podam taki przykład, tydzień temu obchodziliśmy trzydziestolecie Estrady Ludowej „Czantoria”, jedna z pań wrzuciła na Facebooka końcową scenę, w której „Czantoria” i „Równica” śpiewają ostatni utwór *U stóp Czantorii*. Wczoraj specjalnie zobaczyłam na FB – 1850 odtworzeń. To potwierdzenie, że te komunikatory są chyba najbardziej aktywne i docierają najszybciej i najlepiej, i mają wielu odbiorców w różnym wieku. Na WhatsApp i na Facebooku ostatnio również pokazano młodego, chyba kilkuletniego chłopczyka, który ze swadą, opowiada gwarą śląską, raczej z okolic Pszczyny, jakiego zawodu się ma nauczyć, kim ma być w przyszłości. Mówi to fantastycznie, posługuje się świetną narracją, jest doskonały. I też można zaobserwować tysiące odtworzeń. W ten sposób widać jak *mass media* popularyzują kulturę naszego regionu. Taki znak czasu.

[SK]: Dziękuję. Pozostała Pani Małgorzata.

[MK]: Zatrzymam się przy takim źródle, jakim dla nas był „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, obowiązkowa gazeta w piątkowy dzień. Zamieszczane tam artykuły ówczesnych redaktorów były ponadczasową wiedzą, wycinaliśmy, wklejaliśmy w domu do takich teczek, zeszytów i tworzyło się własną, domową biblioteczkę. Mam do dziś w domu te tecki. Wszystko to się skończyło, bo dzisiaj gazeta, niezależnie jaka, ona już nie jest źródłem wiedzy. Więc to jest jedna refleksja.

Druga refleksja, która mi się rodzi w głowie, powstało lokalne nowe źródło. I to nowe, lokalne źródło na przykład takie, jak gazetka „Echo Wisły”, „Nasza Trójwieś”, powstają

lokalne gazetki, które dokumentują bieżące wydarzenia. Tworzy się zatem zapisana lokalnie własna historia. Przekaz informacji o historii i kulturze dla różnego rodzaju *mass mediów*, które pojawiają się w muzeum, mają jedynie charakter informacyjny, skrótowy.

Wyjątek stanowią audycje nagrywane przez Panią redaktor Magdalenę Makaruk, które były dokumentem merytorycznym określonego wybranego tematu.

[DKO]: Oczywiście, wskazujemy na te dobre.

[SK]: Dziękujemy. Mam taką propozycję, aby wypowiedzieć się jeszcze w ostatniej, piątej części, a potem ewentualnie jeszcze dać czas młodzieży na wypowiedzi i pytania. Piąta część zatytułowana została – kultura regionalna na pograniczu cieszyńskim, jaka ona jest? Jest mieszaniną, czy ma jasno zarysowane cechy regionalne? Panie Profesorze.

[DKA]: Proszę państwa, my żyjemy od setek lat na pograniczu, tu zawsze się ścierały czy zazębiały, stykały różne języki, różne kultury itd. i byłoby bardzo dziwne, gdybyśmy nie czerpali z tego, co mają sąsiedzi, a sąsiedzi z tego, co mamy my. I myślę, że to, że jesteśmy na pograniczu, to z jednej strony było przyczyną wielu historycznych nieszczęść, natomiast z punktu widzenia kulturowego jest to w pewnym sensie błogosławieństwo, ponieważ zawsze kultury pogranicza są o wiele bogatsze niż kultury w centrum, gdyż się wzajemnie wzbogacają. W językach widać to na przykładzie zapożyczeń. Stąd w naszej gwarze mamy zapożyczenia niemieckie, bowiem przez sześć wieków byliśmy poddani cesarzy austriackich. Stąd mamy *fane, fusekle, schreitofle, banhof, zuksfiere, anzug* itd., itd. Ale mamy i z czeskiego słownictwa *ceste, strómek, dziedzine* (wioskę) itp. Ale żaden język nie jest językiem homogenicznie czystym, przecież i w polskim języku mamy co najmniej wiele tysięcy wyrazów zapożyczonych z łaciny, z greki, niemieckiego, francuskiego, włoskiego, rosyjskiego... Nie jest polskim wyrazem „kościół”, nie jest polskim wyrazem „papież”, nie jest polskim wyrazem „kancjonał”, nie jest polskim wyrazem „msza”, nie jest polskim wyrazem „balkon”, „opera”, ale pomimo tej genetycznej obcości wchodzić przecież w skład słownictwa polskiego, ponieważ zostały zaadaptowane przez polski system gramatyczny i fonetyczny. Stąd są one nie do rozpoznania od wyrazów rdzennie polskich.

Gdy chodzi o gwarę cieszyńską, młodzież na prawym brzegu Olzy ma tendencję do jej polonizowania poprzez wprowadzanie form gramatycznych i słownictwa z języka ogólnego, na lewym brzegu Olzy obserwujemy to samo zjawisko, tyle że dotyczy ono wpływów języka czeskiego. Te bohemizmy zostają jednak zaadaptowane, przyswojone przez system gwary cieszyńskiej, podobnie jak w języku ogólnopolskim przytaczane „kościół,

papieże, msze, kancjonały” itp., toteż stają się jej składnikami. Te bohemizmy otrzymują gwarowy, czyli polski kształt brzmieniowy, fleksyjny, składniowy, słownikowy... Wynika z tego, że zapożyczanie jest normalnym procesem, szczególnie na pograniczach, i nie dewastuje, na razie, systemu etnicznego gwary cieszyńskiej, która jest nadal polska, ze staropolskim systemem fonetyczno-gramatycznym, jakkolwiek ma naleciałości albo zapożyczenia słownikowe czeskie, które u młodego pokolenia mają tendencję wzrastającą.

[SK]: Dobrze, ponieważ Pani Danuta musi nas opuścić wcześniej, udzielię jej teraz głosu, ale nim to zrobię, chciałem zwrócić uwagę, że oprócz Pani Grażyny [Pilch] na sali jest jeszcze dwóch panów z Ustronia i mimo że nie byli gośćmi, i nie brali udziału w dyskusji, przyjechali i są z nami. Może w Ustroniu podchodzi się do kultury regionalnej inaczej, niż w pozostałych gminach.

[brawa]

[DKO]: Bardzo dziękuję, chciałam powiedzieć jeszcze o jednej sprawie. Mówiliśmy o gwarze, jej popularyzacji. Obecny tu Zbyszek Niemiec to typowy *cieszyniok*, *zno gwarę łód dziecka*, przekazaną w genach, zaś Andrzej Piechocki akurat mieszka w Ustroniu od pięćdziesięciu lat, nie jest rodowitym cieszyniakiem, ale i jeden, i drugi, i Andrzej, i Zbyszek są niezwykłymi...

[DKA]: Poetami.

[DKO]: Też... ale są popularyzatorami gwary cieszyńskiej i cieszyńskich tradycji w różnorodny sposób, również w słowie drukowanym i mówionym. W ramach ustrońskiego Uniwersytetu Trzeciego Wieku będą organizowane spotkania pt.: „Przy kołoczcu i kawie o ustrońskim sprawie”. *I bydymy tam rządzić, ło czasach kiere minyły, bydymy to dokumyn-tować co zostało do łuratowania*. A teraz, na koniec kieruję słowa głównie do naszych gości z Czeskiego Cieszyna, licealistów. Kochani, wczoraj byliśmy waszymi gośćmi, w waszej szkole, w waszym gimnazjum–liceum. Czy dobrze rozpoznaję?

[tak jest]

[DKO]: Tam odbywała się akurat druga część wczorajszej konferencji w ramach V Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych. Pragnę podzielić się z wami pewnymi emocjami, które przeżyliśmy w czasie wizyty. Wystąpił chór szkolny pod kierownictwem pana doktora Leszka Kaliny. Występ był niezwykle wzruszający zarówno dla nas, osób miesz-

kających po tej stronie Olzy, jak i gości. Usłyszeliśmy przepiękne pieśni, nam i wam znane. Zwłaszcza wysłuchanie utworu *Gaude Mater Polonia* po tamtej stronie Olzy miało szczególną wymowę. Rzeczywiście przeszły nas ciarki. I drugi utwór nas poruszył bardzo, profesjonalnie zaśpiewany: *Do kraju tego, gdzie kruszynę chleba...*, do słów Cypriana Kamila Norwida, i wreszcie *Modlitwa o Polskę*, a na końcu *Ojcowski dom*, który mogliśmy zaśpiewać razem, i my, i wy. Pieśń, która połączyła nas wszystkich i bardzo wzruszyła każdego. To jakaś wyjątkowa symbioza wynikająca ze specyfiki pogranicza. I drugi ważny epizod. Kiedy dojeżdżaliśmy do Czeskiego Cieszyna musieliśmy – *to je gańba* – ale zapytać, jak dojechać, a zwłaszcza zaparkować samochód przy szkole. *I spytali my się starszej paniczki spotkanej na ceście, kiero takóm szumnóm mowóm naszych łojców nóm to tłumaczyła, nó, miód na serce*, taka muzyka słów, a tak życzliwie, i tak ciepło wszystko wyjaśniała, *że móglabych tej starki posłuchać łod rana do wieczora*. I to też wyjątkowa specyfika pogranicza, że my się zawsze *dorzóndzimy gwaróm po łobu strónach Olzy*. Ludzie z innej części Polski nie zrozumieliby tej *paniczki na pewno, a my poradzimy tu razem żyć, miyszkać i jednak – być razem. Pieknie wóm dziynkujemy*, kochani goście z Czeskiego Cieszyna. Przekażcie te podziękowania całemu chórowi, wczoraj gratulowałam już panu Leszkowi Kalinie, ale przekażcie raz jeszcze panu dyrygentowi wielkie, wielkie słowa uznania.

[brawa]

[SK]: Pani magister Basia Kozusznik z polskiego Gimnazjum im. Słowackiego w Czeskim Cieszynie.

Barbara Kozusznik [BK]: Jestem tutaj w ramach nauk społecznych, ale uczę właściwie, jestem bohemistą języka czeskiego, tak że tutaj wiele tych odnośników, o których mówił pan docent Kadłubiec nas dotyczyło, ja już nie będę wracać tylko do tych spraw językowych, ale chciałam tutaj pani przede wszystkim podziękować za miłe słowa, na pewno przekażę u nas w placówce, będzie się cieszyć, nie tylko pan, kolega mój z ławy szkolnej, doktor Kalina, ale ucieszy się na pewno i cała reszta grona, i pan dyrektor, jeżeli przekażę, że ujęło za serce wystąpienie naszego chóru, który rzeczywiście jest chlubą naszej szkoły. Tak że dziękujemy bardzo i przekażę ciepłe słowa.

[DKO]: Dziękujemy serdecznie, dziękuję bardzo.

[MK]: To na zakończenie spotkania, które, no może też dla was jest dość dużym szokiem, że po jednej stronie stołu my tutaj jesteśmy i zwracamy właściwie na takie rzeczy uwagę, na które codzienne w ogóle byście nie zwracali uwagi, ale taka jest nauka i dokumentuje

się wszystko. Natomiast Panie Profesorze, jest pogranicze, gdzie się zapożyczamy, bierzemy, adaptujemy, mamy dyfuzję, a mamy jeszcze w Koniakowie takie pogranicze z Żywcokami, że od kierych nic nie chcemy. Z Koniakowa mi powiadali, że to drzewo je nasze, tu, z Koniakowa, a to je z Kamesznicy i temu je suche.

[śmiech]

[MK]: *Więc mamy jeszcze tokie pogranicza, kaj my nie chcemy nic wziąć, szlachcice, dziady nie przęda, bo nie pasują nom, nie znomy ich kodu i ze Skolni tego, i z Czernego u nas zwyczaj chodzenia z Jozefkiem, o Jozefie czego chcecie, powieccie nom, kaj sie Jezus urodził, klubkają doć drzwierzy. W Czernym chodzą, w Skolni, wszyscko rozumiemy, a z Żywcokami nie umiemy i cóż wy na to?* Pogranicze tworzy taką sytuację, że my utrwalamy obraz naszego bogactwa.

[BD]: Czy są jakieś pytania z sali? Bo za chwilę jest zaplanowany obiad o godzinie 12.00, a o 12.30 zaczynają się warsztaty, tak? Pytam teraz o... Czy zgromadzeni mają jakieś uwagi, swoje głosy, czy ktoś chciałby ustosunkować się do tego, co zostało tu powiedziane, bo być może my po tej stronie, tutaj jesteśmy w błędzie, a wy tutaj jako młodzi ludzie patrzycie na to zupełnie inaczej, co jest zupełnie naturalne.

[SK]: Tak, proszę.

[DKA]: Jestem szczęśliwy, że tu jesteśmy, ponieważ po raz pierwszy w takim gronie i w takim kontekście, gdy jedna i druga strona Olzy się tutaj spotykają, mają możliwość słuchania tego wszystkiego, wypowiedzania się, to jest naprawdę ogromnie ważny akt zaprogramowany przez V edycję Szkoły Profesora Szczepańskiego i jestem przekonany, że podobne ważne spotkania będą kontynuowane i że państwo wyniosą z tego dzisiejszego spotkania parę ważnych refleksji dotyczących fundamentalnych kwestii cieszyńskich zarówno historycznych, jak i współczesnych. Dotykają one spraw dla każdego, jak sądzę, zasadniczych, zawartych w pytaniu: „Kim jesteśmy?”

[SK]: Myślę, że nasza dyskusja dobiega końca, chciałem podziękować gościom, że znaleźli czas, przyszli do nas, wypowiedzieli się. Dziękuję wam za udział, choć mam pewien niedosyt, może nadejdą takie czasy, kiedy więcej wypowiedzi, pytań będzie padać z tamtej strony sali, a nie ze strony gości i tego wam życzę. Dziękuję za uwagę.

[EB-K]: Mam wrażenie, Panie Dyrektorze, że przynajmniej moi uczniowie pierwszy raz w ogóle obcują z czymś takim i te niuanse różnic kulturowych, o których Pan Pro-

fesor mówi, to dla nich to jest zupełna chińszczyzna, oni w ogóle nie wiedzą, o czym rzecz, czego to dotyczy. Choć my też mamy na własnym, szkolnym podwórku takie doświadczenia przenikania tych kultur pogranicza, łączenia tych gwar: istebniańskiej, koniakowskiej, tradycji, obyczajów, przywożą to do nas uczniowie stamtąd. Ja się dowiedziałam od uczniów o połaźniczkach, co to są w ogóle połaźnicy, kiedy się to organizuje, jakie tradycje...

[MK]: Jest to najbardziej żywe.

[EB-K]: Z tym są związane.

[SK]: Obecna tutaj młodzież może się cieszyć, że ma takiego pedagoga.

[EB-K]: Dziękuję bardzo.

[brawa]

[MK]: Połaźniczka będzie żyła, bo zakończenie tekstu w połaźniczce świadczy, że potrafi się zmieniać i dopasowywać do nowej sytuacji ekonomicznej: *albo stówkę, albo dwie, to mi kapsy nie urwie.*

[SK]: Dziękujemy pięknie za uwagę.

Spisała Marta Rosół

Zapis promocji książki ks. prof. Janusza Mariańskiego *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*

Spotkanie, które poprowadził dr hab. Marek Rembierz (Muzeum Ustrońskie, ul. Hutnicza 3, Ustroń), zostało zorganizowane w ramach V edycji Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych im. prof. Jana Szczepańskiego – 8 października 2018 r.

Marek Rembierz [MR]: Proszę państwa, możemy zacząć nasze spotkanie. Bardzo serdecznie witamy się ponownie wszyscy na spotkaniu, z radością witamy autora książki wokół którego i wokół której będziemy chcieli poprowadzić wspólny namysł. Książka autorstwa Profesora Janusza Mariańskiego, najnowsza książka, która się ukazała, *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach* (i tu mamy cztery podejścia badawcze: 1988–1998–2005–2017), skromny podtytuł: *Raport z ogólnopolskich badań socjologicznych*. Proszę państwa, książka, która pokazuje kilka ważnych cech badacza, jakim jest Profesor Mariański, po pierwsze konsekwencję badań nad młodzieżą, cztery podejścia co dziesięć lat do problematyki, którą uważa za ważną, wręcz za narzucającą się jako przedmiot badań socjologicznych, postawa długomyślności badacza, bardzo ważna cnota, o której Jacek Woroniecki mówił długomyślność, patrzeć w dłuższej perspektywie, ując zjawiska z dłuższej perspektywy. Przy naszym dzisiejszym natłoku wymagań, czę-

stokroć na takie perspektywiczne, retrospektywne, ale i perspektywiczne podejście, bo też pewne prognozy na tej podstawie są snute, nie ma czasu

Proszę państwa, kolejny moment bardzo ciekawy, to jest tutaj w tej książce bardzo mocne wyczucie tego, co się nazywa „uteoretyzowaniem empirii”, że na empirię patrzymy poprzez pewne koncepcje, poprzez pewne teorie postrzegamy te fakty. Zdanie sprawy z najnowszych koncepcji dotyczących podjętej w książce problematyki również jest wyraźnie spełnione. Rzetelne dokumentowanie wyników badań empirycznych i zarazem dyskusowanie wyjaśniających czy służących do wyjaśnienia koncepcji, to jest zespolone w tej książce. Otwieranie kolejnych pól badawczych, wskazanie na gorące i wręcz palące problemy badawcze. I, proszę państwa, jeszcze cechą taką jest antyredukcjonizm, żeby nie przyjmować pospiesznie wyników. Wiele zastrzeżeń badawczych. Przytoczę pewien fragment charakterystyczny dla pewnych zastrzeżeń metodologicznych, to nie są takie preambuły metodologiczne w wypowiedziach Janusza Mariańskiego, tylko metodologia czy refleksja metodologiczna towarzysząca badaniom. To bardzo ważna rzecz, ponieważ bardzo często jest tak, że mamy pewne refleksje metodologiczne sobie, badania sobie, wyniki sobie. Tu mamy współgranie i refleksja metodologiczna towarzyszy prowadzonym badaniom. Pewien cytat z Profesora Mariańskiego:

Badanie tzw. globalnych postaw wobec wiary oraz świadomości zmian własnych postaw opiera się na samocenenach respondentów i tylko w dużym przybliżeniu charakteryzuje religijność. Obraz religijności, jaki uzyskuje się w wyniku analizy postaw globalnych, jest przybliżony, niedokładny. Badania całościowe, systematyczne, powtarzane sygnalizują jednak pewne tendencje, kierunki przemian.

Ta powściągliwość badawcza, aby nie przekuć wniosków z badań w jakieś skrzydlate, lotne słowa, które same się poniosą i będą pozorować, że tu już mamy pewność. Nie mamy jej tu, jest bardzo często podkreślane, że socjolog nie jest prorokiem, może pewne rzeczy sygnalizować, ale nie może z pewnością ich głosić. To jest postawa też metodologiczna, kultury metodologicznej, która w tej książce jest zawarta. Książka, jak widać, jest książką obfitą, dzieli się oprócz właściwej treści, która zajmuje czterysta stron, i obfitej bibliografii, na aneks, w którym mamy zamieszczone kolejne tabele z badaniami. I to jest przedmiot refleksji dla kolejnych badaczy. Badania, które przeprowadził Janusz Mariański – gdyby referować historię, nie musimy referować historii, na szczęście, badań profesora Mariańskiego na młodzież. Profesor Andrzej Potocki napisał tekst już kilka lat temu, ale zachowuje on swoją istotną aktualność: *Polska młodzież w obszarze badawczych zainteresowań Janusza Mariańskiego* jakby doprowadza nas w tym tekście do tych badań i robi tu taką fajną sugestię, którą chcę przytoczyć, mianowicie, że „były badania

nad młodzieżą, których koordynatorami byli Janusz Mariański, Władysław Piwowarski i Witold Zdaniewicz. Koordynatorami – to już trzeci poziom koordynacji – a kto faktycznie [je] robił? Pewnie kolega Janusz Mariański osobiście”. Proszę państwa, ta uwaga, że robił to osobiście, to jest takie wtrącenie dotyczące jakby jego własnego, osobistego wkładu w wiele różnych badań. I oddaję głos autorowi.

Janusz Mariański [JM]: Tylko wstępnie na razie będę chciał powiedzieć dwa zdania. Ale zanim ewentualnie o książce, chciałbym kilka słów powiedzieć o Profesorze Janie Szczepańskim, który w roku 1994 gościł w Lublinie z okazji IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego i wtedy wygłaszał przemówienie wstępne. Do podium prowadziło sześć schodków, Profesor rzeczywiście wtedy już z trudem każdy schodek zdobywał, wtedy sala aplauzem pozdrowiła go. Kiedy sforsował ostatni schodek, podszedł do mikrofonu i powiedział: „Rozumiem, że Państwo bijecie takie brawa, że udało mi się wejść na to podium”. Ale potem wygłosił wspaniałe przemówienie, które zamieszczono w materiałach zjazdowych. A druga sprawa, to kontakt pośredni Profesora Szczepańskiego z KUL-em. Kiedy byłem prezesem Towarzystwa Naukowego KUL, wpadliśmy na taki pomysł, żeby poprosić wybitnych polskich naukowców o przygotowanie jakiejś książki dla naszego Wydawnictwa. Zwróciliśmy się do Profesora Szczepańskiego, odpisał bardzo szybko, a propozycja była, żeby przygotował podręcznik, właściwie opracowanie o najnowszych teoriach socjologicznych. Odpisał, że „jestem już człowiekiem starym, nie jestem w stanie takiej książki napisać, ale mogę wam przesłać książkę, którą mam już gotową”. Przesłał *Fantazje na temat czasu*. Recenzent, który nie miał żadnych zastrzeżeń do części omawiającej rolę czasu w życiu codziennym, społecznym, miał pewne wątpliwości do rozdziału, w którym Jan Szczepański analizował relacje pomiędzy czasem i wiecznością. Dopatrzył się ów recenzent z teologicznego punktu widzenia, że nie jest to całkowicie zgodne z doktryną katolicką i mieliśmy problem. Drukować czy nie? Zamówiona książka, to trzeba ją drukować w całości, albo w ogóle nie drukować. Podjąłem wtedy decyzję, że drukujemy, książka się ukazała, jakichś reperkusji ze strony teologów nie było. Albo nie czytali, albo uznali, że nie jest to niebezpieczne dla doktryny katolickiej, ale książka, jak mi się wydaje, nie weszła w obieg socjologiczny, jest ona jakby dla niektórych jeszcze do odkrycia. To o Profesorze Szczepańskim tyle.

Chciałbym od razu na początku bardzo serdecznie podziękować za to dzisiejsze spotkanie. Dwie osoby chyba, jak sądzę, tutaj mają największe zasługi, to Profesor Marek Rembierz i Profesor Andrzej Kasperek, którzy się ze mną kontaktowali, zapewne jest jeszcze kilka innych osób, które mają też swój wkład w przygotowanie tej uroczystości. Bardzo serdecznie za nią dziękuję. Wyznaję publicznie, że już od pewnego czasu czuję

się człowiekiem spełnionym zarówno jako człowiek, jak i socjolog. Wydawało mi się, że już mi więcej do szczęścia niczego nie potrzeba. Ale takie uroczystości jak ta zorganizowana w 2010 roku na XIV Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym w Krakowie, gdzie się odbył benefis związany z moją osobą, była dla mnie czymś wyjątkowym. Z tego, co wiem, ani przedtem, ani później tego rodzaju imprezy na zjazdach socjologicznych nie było. To dla mnie jakaś osobista satysfakcja. W roku 2015 na KUL-u też była niewielka uroczystość związana z wręczeniem książki jubileuszowej w ramach „Roczników Nauk Społecznych”. Wydawało mi się, że to już jest koniec, że wystarczy mi tych wyróżnień. I jeszcze jedno wydarzenie przybyło. Tak sobie myślę, że chyba w tej chwili mogę jeszcze powiedzieć, że nie jestem do końca spełniony. Ten dzisiejszy wieczór dopełnia niejako moje poczucie samospelnienia się i jako człowieka, i jako socjologa.

O samej książce, to nie wiem, czy chciałbym w tej chwili powiedzieć kilka słów, czy może po wystąpieniach państwa, bo wystąpienia te są dla mnie osobiście cenniejsze znacznie niż to, co ja powiem państwu. A jestem też trochę zainteresowany utylitarnie tymi przemówieniami, dlatego, że postanowiłem napisać autobiografię z socjologią w tle, opartą głównie na dokumentach z całego mojego życia i chciałbym jeden z tych rozdziałów czy rozdziałików tej autobiografii poświęcić dzisiejszej uroczystości. Te głosy, które tu usłyszę, jeżeli autorzy pozwolą, chciałbym w tej księdze na moje osiemdziesiąte urodziny zamieścić. No może tyle na początku, a jeżeli potem będą pytania, to będę na nie odpowiadał.

[MR]: Zgodnie z sugestią, może poprosimy pierwszych czterech w ustalonej kolejności dyskutantów na temat twórczości Profesora Mariańskiego. Głos zabiorą: Pani Profesor zwyczajna doktor habilitowana Danuta Walczak-Duraj – serdecznie zapraszamy Panią Profesor, Pani Profesor doktor habilitowana Ewa Ogrodzka-Mazur – serdecznie zapraszamy, Pani Profesor doktor habilitowana Urszula Swadźba – zapraszamy. Proszę państwa, i poprosimy Panią Profesor Elżbietę Firlit – zapraszamy serdecznie.

Elżbieta Firlit [EF]: A mężczyzny żadnego nie?

[MR]: Były dzisiaj protesty, że za mało pań, tak że właśnie próbujemy to nadrobić.

Ewa Ogrodzka-Mazur [EO-M]: Ale to nie my protestowałyśmy.

[MR]: Wiem. Czy panowie też chcą się teraz dosiąść, czy w kolejnej partii?

[EO-M]: Możemy razem sięść.

[MR]: No to razem, jest taki postulat, zatem zapraszamy Pana Profesora Pawła Starostę, Pana Profesora Krzysztofa Wieleckiego, Pana Profesora Wiesława Wójcika i Pana Profesora Andrzeja Kasperka. I zostawimy miejsce „przy wigilijnym stole” dla Profesora Wojciecha Świątkiewicza, który ma do nas dojechać.

Krzysztof Wielecki [KW]: To przeważamy liczebnie.

Danuta Walczak-Duraj [DW-D]: Parytet nie został zachowany.

[MR]: Proszę państwa, w tym gronie, jeśli można o wypowiedzi prosić, czy jedną turę czy dwie tury, Ksiądz Profesor też będzie współmoderował czy dopytywał jeszcze, jeśli będzie zainteresowany, tak że może w tej kolejności, w jakiej zapraszaliśmy, czyli Pani Profesor Danuta Walczak-Duraj, prosimy bardzo.

[DW-D]: Dziękuję za zaproszenie. Ja nic nie przygotowałam w sposób uporządkowany, bo kiedy się do tego zabrałam, przypominałam sobie, że pisząc Profesorowi swego czasu rekomendację do Nagrody Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego wszystkie w pełni uzasadnione argumenty natury merytorycznej, przemawiające za zasadnością tego szczytnego wyróżnienia, zajęły kilkanaście stron. Stąd też moje słowa kierowane do Pana Profesora będą słowami płynącymi z serca do Profesora, jako przyjaciela, bo myślę, że mogę tak mówić: do „przyjaciela domu”.

[JM]: Nawet przy mężu.

[DW-D]: Nawet przy mężu, co Pan Profesor ciągle podkreśla. Pierwszy rodzaj skojarzeń, jaki pojawia się nam, kiedy myślimy o kimś w sposób może nieuładzony, może nieuporządkowany, jest bardzo ważny, ponieważ w tych skojarzeniach zawarty jest cały mikroświat danej osoby. Otóż moje skojarzenia, od początku, kiedy poznaliśmy się i one się w zasadzie nie zmieniły, to skojarzenia o Profesorze jako o człowieku w tym socjologiczno-psychologicznym ujęciu. Moje pierwsze skojarzenie jest zatem takie, że Pan Profesor jest osobą wyjątkowo ciepłą, życzliwą i w kontaktach reprezentuje coś, co mieści się w ogólnej formule etyki troski. Jak wiemy, u podstaw etyki troski leży przekonanie, że każda jednostka wymaga na różnych etapach swojego życia opieki ze strony innych. Fakt ten jest, co podkreślają obrońcy etyki troski, faktem moralnym, oznaczającym, że we wszelkich dyskusjach o charakterze etycznym musi on być brany pod uwagę. Profesor, będąc socjologiem moralności, tej troski w kontaktach interpersonalnych z innymi badaczami, co widać w odniesieniu zwłaszcza do młodych bada-

czy, nie wyrzuca poza sferę moralności. Wchodząc w relacje z innymi, koncentruje się głównie, czy w pierwszej kolejności, na tych relacjach, a nie na indywidualnych prawach czy preferencjach.

Nie wiem, czy są to właściwe określenia, ale po pierwsze, Profesor ma w sobie taką naturalną gotowość do myślenia o innych, pomagania innym, w najlepszym tego słowa znaczeniu, w sposób bardzo dyskretny. Jest kimś, kogo interesuje drugi człowiek, ale zostawia mu prawo do tego, żeby zechciał mu o tych swoich problemach czy radościach powiedzieć, po to, żeby potem wkroczyć „do akcji” z jakimś rodzajem porady, pomocy czy nawet choćby krótkiej refleksji. Po drugie, Pan Profesor jest dla mnie człowiekiem dyskretnym, a zarazem tolerancyjnym – w dobrym tego słowa znaczeniu – który akceptuje w drugim człowieku, w tym oczywiście również w naukowcu, socjologu, zróżnicowane sposoby wyrażania wszystkich jego przymiotów zarówno zdolności intelektualnych, jak i potrzebę przeżyć transcendentnych, duchowych, naszą zmysłowość. Nie gorszy się, jeżeli chodzi o jakieś deficyty w naszym zachowaniu, akceptuje naszą zindywidualizowaną emocjonalność, potrzebę korzystania, ale w dobrym tego słowa znaczeniu, z tych wszystkich danych nam przymiotów i z możliwości ich rozwijania. To najważniejsze elementy szkicu do portretu Profesora jako człowieka – tak bym mogła ogólnie to powiedzieć. Jeśli chodzi zaś o walory intelektualne czy naukowe Profesora, to należy stwierdzić, iż poza tym, że są one najwyższej próby, to charakteryzuje je coś, co można nazwać archetypicznym, głęboko zakotwiczonym w jego osobowości i tożsamości (auto)przekonaniem o ważności podtrzymywania i praktykowania przez naukowców w tym rozchwianym, urynkowanym współczesnym świecie zachowań, podtrzymujących, mówiąc słowami wielkiego filozofa i rektora Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie – Kazimierza Twardowskiego – „dostojeństwo uniwersytetu”. Siedemdziesiąt pięć lat temu K. Twardowski pisał bowiem:

Uniwersytet niesie ludzkości światło czystej wiedzy, wzbogaca i pogłębia naukę, zdobywa coraz to nowe prawdy i prawdopodobieństwa – tworzy jednym słowem najwyższe wartości intelektualne które przypaść mogą człowiekowi w udziale. Służenie prawdzie [...] nabiera cech znaczenia etycznego.

Takim człowiekiem, którego dążenie do prawdy nacechowane jest etycznie, jest w mojej ocenie socjolog – Profesor Janusz Mariański.

Przechodząc do refleksji związanych z tym, iż w uprawianiu nauki Profesor był bardzo otwarty na współpracę, należy przede wszystkim stwierdzić, że w odniesieniu do naszej współpracy nawet trudno jest mi taką dokładną cezurę zapoczątkowującą tę współpracę

tutaj wskazać. Tym niemniej taka współpraca odbywała się na bardzo wielu polach, tak można powiedzieć.

Dotyczyła ona zarówno naszego wspólnego uczestnictwa w przewodach profesorskich, habilitacyjnych czy doktorskich, jak i współorganizowania grup roboczych na kilku zjazdach socjologicznych. Współredagowaliśmy z Profesorem dwie monografie pozjazdowe wydane w ramach łódzkich „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica”. Kilkakrotnie zapraszana byłam do publikowania w monografiach redagowanych przez Profesora, a przed paroma laty Profesor zaprosił mnie też do przygotowania hasła tematycznego do wydanego pod Jego redakcją przez Nomos *Leksykonu socjologii moralności*. Ta współpraca ciągle ma miejsce – sobie bardzo ją cenię, a do tej oceny przyłącza się też mój mąż ekonomista, co ciągle podkreślam – pracujemy (pracowaliśmy) na jednym wydziale Uniwersytetu Łódzkiego, na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym. Na marginesie dodam, że jest to jedyny uniwersytecki wydział w Polsce, gdzie występuje ten swoisty alians ekonomii i socjologii.

Patrząc na naszą współpracę z perspektywy twórczości naukowej Pana Profesora, opartej na dwóch solidnych filarach: socjologii moralności i socjologii religii, odnoszę wrażenie, że w tych wielu jego książkach, artykułach i w wielu innych pracach – zarówno tych już klasycznych, dotyczących moralności, religii czy religijności w różnych jej odsłonach, procesów sekularyzacji i desekularyzacji, mniej lub bardziej wyraźnie, *explicite* bądź *implicite* pojawia się pojęcie duchowości, życia duchowego człowieka, potrzeba doświadczania transcendencji. Ta nienazwana wcześniej socjologia duchowości, stanowiąca w ujęciu Profesora immanentną część socjologii religii, obecnie, jako subdyscyplina, „wyprowadza” się czy próbuje „wybić się na niezależność” – najczęściej w opozycji do socjologii religii. Mam wrażenie, być może mylne, że Pan Profesor daje jakieś intelektualne przyzwolenie na to, bo Pan Profesor mówił, że może nie do końca, nie wiem, może czeka nas na ten temat dyskusja. Może Książdz Profesor zaakceptuje fakt, iż socjolog może nie tylko w sensie ontologicznym, ale i epistemologicznym rozróżniać i badać z jednej strony religijność człowieka, w której potrzeba doświadczania transcendencji, choć może przybierać różne formy, to stanowi jednak względnie zwarty system wierzeń (sfera boska – *sacrum* – świętość) i praktyk społecznych (*profanum*), z drugiej zaś duchowość człowieka opartą na potrzebie doświadczania przeżyć transcendentnych, ale niezwiązanych z religijnością. Nie wiem, jeżeli to jest nadużycie interpretacyjne, to proszę zaprzeczyć. Ale doceniam w tej refleksji nad współczesną religijnością, również religijnością młodzieży, właśnie ten wątek; to, że młodzież jest pogubiona, czasem daleka od postaw religijnych, ale ciągle potrzebująca doświadczania duchowości. To znaczny

potrzebuje przeżyć duchowych, niekoniecznie idąc w kierunku New Age itd. Przyznaję, że problem, choćby z perspektywy metodologicznej, jest bardzo złożony i skomplikowany; co więcej, dylematy natury metodologicznej są zarazem dylematami etycznymi, z których Profesor zdaje sobie doskonale sprawę. To tylko jedno z istotnych wyzwań zarówno w kontekście socjologii religii, jak i socjologii moralności, przed którymi stają współcześni socjologowie. Wspomnieć przy tym należy, że katedra, którą kierował Profesor Mariański i katedra, którą ja do niedawna kierowałam, właściwie miały tę samą nazwę – katedra socjologii moralności. Nieco później zmieniliśmy nazwę mojej katedry na katedra socjologii polityki i moralności, bo część członków katedry, zwłaszcza jej młodsza część, interesowała się przede wszystkim moralnością w polityce, pozostała zaś część moralnością w jej różnych odsłonach. Przepraszam, może za długo mówię, a chcę innym dać tutaj możliwość wypowiedzi, więc reasumując, pragnę stwierdzić, że Profesor ma taki dar zjednywania sobie ludzi, z którymi współpracuje, że wszyscy się bardzo dobrze, bezpiecznie czują się w jego towarzystwie. Rodzaj otwartości, uważności wobec ludzi, to dar bardzo rzadki we współczesnych relacjach interpersonalnych i tym darem Profesor Mariański obdarza wszystkich wokół. Dziękuję.

[JM]: Dziękuję serdecznie, na pewno z przyjemnością opublikujemy tę wypowiedź.

[EO-M]: Szanowni Państwo, moje refleksje też mają charakter osobisty, jednak ta droga jest inna, ponieważ inspiruję się twórczością naukową Profesora już prawie trzydzieści lat, ale powiem, w jaki sposób to się zaczęło. Wymaga to krótkiego wstępu. Otóż od roku 1989 na naszym cieszyńskim wydziale stworzyliśmy Społeczny Zespół Badań Kultury i Oświaty Pogranicza. Jest to zespół do dnia dzisiejszego kierowany przez Profesora Tadeusza Lewowickiego. Dzisiaj mówi się, i jestem z tego bardzo dumna, że funkcjonuje cieszyńska naukowa szkoła badań pogranicza, badań głównie o charakterze pedagogicznym, ale tym naszym trzydziestu latom spotkań towarzyszyły comiesięczne seminaria metodologiczne prowadzone przez Profesora Lewowickiego. My byliśmy wtedy dosyć młodym kilkuosobowym zespołem i takim naszym laboratorium badań było pogranicze polsko-czeskie, głównie dzieci i młodzież, dorośli nauczyciele i rodzice, a to, co uczyniliśmy przedmiotem naszych badań to przede wszystkim ich aspiracje życiowe, wartości, dążenia i środowiska wychowawcze, czyli szkoła, rodzina, Kościoły różnych wyznań, bo Śląsk Cieszyński to pogranicze kultur, wyznań i narodów. I na tych seminariach metodologicznych mieliśmy na początku obowiązek czytania ważnych, znaczących lektur, jako młodzi adepci przygotowujący się do badań zespołowych i także przygotowujący się do kolejnych swoich awansów naukowych. I stąd ta moja, Panie Profesorze, już trzydziestoletnia znajomość wynikająca przede wszystkim najpierw z lektur pańskich książek.

Chciałabym powiedzieć o takiej ważnej kategorii, która ma, jak myślę, dla nas wszystkich znaczenie – kategorii autorytetu uczonego, a która miała wtedy najważniejszy sens dla nas w tym czasie, młodych ludzi, zajmujących się badaniem kwestii aksjologicznych, poczucia wartości, tożsamości. Ówczesne diagnozy Księdza Profesora Mariańskiego były rzeczywiście ważne, znaczące. Próbowaliśmy się zastanawiać, na ile to nasze pogranicze polsko-czeskie i te nasze diagnozy dotyczące systemów wartości rzeczywiście wpisują się w to, co czytaliśmy w diagnozach Księdza Profesora Mariańskiego. Czy ta młodzież jest typowa, jak ta opisana w pracach Księdza Profesora Mariańskiego? Czy rzeczywiście odchodzimy od wspólnotowości na rzecz indywidualizacji, na rzecz rzeczywiście tej etyki, ja bardzo lubię to określenie, sytuacyjnej, kontekstualnej, o której Ksiądz Profesor Mariański tak pięknie pisał. I te właśnie książki nam pomagały w wielu aspektach, i w budowaniu teorii, i w uzasadnianiu hipotez, a potem w interpretacji wyników badań. Nasze ostatnie cztery tomy współautorskich książek są dla nas szczególnie ważne, to efekt prowadzonych badań podłużnych i jeśli Ksiądz Profesor pozwoli po ich wręczeniu – wyślę je pocztą ze względu na ich znaczny ciężar. Tomy te zostały wydane w naszej serii Edukacja Międzykulturowa, która aktualnie liczy już 75 prac. Mają one wspólny tytuł *Sfery życia duchowego dzieci i młodzieży. Studium z pogranicza polsko-czeskiego* i zawierają przekrój 25 lat naszych badań, gdzie co dekadę trafiamy do społeczności dzieci i młodzieży pogranicza polsko-czeskiego i gdzie w interpretacjach, jeśli Ksiądz Profesor Mariański popatrzy do bibliografii – Jego nazwisko i Jego książki, to jest zawsze strona. Dzięki takim autorytetom i dzięki kontaktom mogliśmy z tej wiedzy i z tej możliwości korzystać, i za to pięknie w imieniu cieszyńskiej naukowej szkoły pogranicza dziękuję.

[JM]: Dziękuję bardzo, dziękuję serdecznie. Ja niektóre z tych prac cytuję, bo od pewnego czasu zajmuję się socjologią duchowości. Myślę, że moja następna książka będzie właśnie nosić tytuł *Nowa duchowość. Mit czy rzeczywistość?* W tej książce także Profesora Andrzeja Kasperka często cytuję, bo on się też zajmował i zajmuje tą problematyką w sposób profesjonalny.

[EO-M]: Jeszcze dodam, że wprowadziliśmy do naszego myślenia w obszarze pedagogiki międzykulturowej taką konfrontację dwóch pojęć: socjologizm i pedagogizm. Byliśmy świadomi, że musimy korzystać oczywiście z dorobku innych nauk. „Ta konfrontacja pojęć, czyli socjologizmu i pedagogizmu pozwala nam dostrzec istotne odmienności w myśleniu i działaniu swoistym każdemu z tych podejść”. Bo to jest to, co nas szczególnie interesuje. Socjolog stawia diagnozy, mówi jak jest, a pedagog w tym wszystkim musi pójść krok dalej, musi przede wszystkim podjąć konkretne działania. I to jest najtrudniejsze dla edukatorów, dla pedagogów i świadomi tego zawsze rzeczywiście korzy-

staliśmy z bardzo trafnych, rzetelnych i uczciwych diagnoz, o których wcześniej Profesor Marek Rembierz mówił.

[JM]: Dziękuję bardzo.

Urszula Swadźba [US]: Ja mogę powiedzieć, że jestem „tak jakby” uczennicą Księdza Profesora, ponieważ co prawda nie słuchałam wykładów, nie uczestniczyłam w Jego seminariach, ale ksiądz Profesor recenzował moją książkę habilitacyjną, recenzował dorobek habilitacyjny, a później dorobek profesorski. Ksiądz Profesor był dla mnie wielkim autorytetem już od początku dlatego, że jako doktor wzorowałam się na jego pracach. I tutaj też chciałam tak trochę osobiście powiedzieć, że właśnie po raz pierwszy zetknęłam się z pracami Księdza Profesora gdzieś tak w połowie lat dziewięćdziesiątych, gdy zaczęłam się zajmować śląskim etosem pracy. Ksiądz Profesor napisał książkę *Etos pracy bezrobotnych*, która wyszła w roku 1994. Bo oprócz religii, moralności i wartości, zajmował się też problematyką pracy. Interesujące były zawarte tam badania empiryczne, ale również przytoczone koncepcje teoretyczne pracy, które wtedy na gruncie polskim były bardzo nowatorskie. Były to koncepcje socjologów niemieckich, dotyczące komunikatywnego etosu pracy, a ja miałam okazję skorzystać z tych koncepcji teoretycznych i wykorzystać je w mojej pracy. Czuję się więc poniekąd uczennicą Księdza Profesora już od połowy lat dziewięćdziesiątych. Mogłabym jeszcze przytoczyć wiele przykładów wykorzystania koncepcji teoretycznych i badań empirycznych z dorobku Księdza Profesora. Szczególnie tych dotyczących problematyki wartości. Następną moją książką dotyczyła *Wartości śląskich – pracy, religii i rodziny*. Realizując ten projekt badawczy miałam okazję posiłkować się koncepcjami teoretycznymi Księdza Profesora oraz wynikami badań empirycznych, które były dla mnie wskazówkami do moich poszukiwań badawczych. Dotyczyło to definicji wartości czy związku między wartościami i normami.

Jeśli jeszcze jestem przy głosie, to chciałabym powiedzieć, że oprócz inspiracji naukowej bardzo duży wpływ miała na mnie książka *Sens życia – Wartości – Religia*, którą Ksiądz Profesor pisał jako socjolog oraz jako teolog. Poruszała problematykę starzenia się i śmierci, które są udziałem każdego człowieka. Książkę tę miałam okazję kupić i czytać w okresie bardzo trudnym w moim życiu. Mówiła ona o sensie cierpienia, o oswajaniu nieuchronności śmierci, jej sensie, o sensie przemijania. Dla mnie osobiście takie słowa Księdza Profesora były wtedy bardzo wielką wartością. Czułam, że mogę słuchać osobiście przesłania Księdza Profesora, a wypowiedziane słowa pomagają mi przetrwać bardzo trudny okres w życiu i pozwalają go uporządkować.

[JM]: Dziękuję Ci bardzo.

[MR]: Jeśli można zdradzić, bo z tego, co Pani Profesor powiedziała, Ksiądz Profesor zawsze marzył, żeby coś napisać z socjologii mądrościowej, a okazuje się, że już coś napisał, już służył socjologią mądrościową jako wsparciem, czyli już po części te marzenia się spełniły.

[JM]: Właśnie z przyjemnością słuchałem tego.

[US]: Właśnie nie tylko w sensie naukowym, inspirującym dla poszukiwań naukowych. Ale okazuje się, że Ksiądz Profesor napisał taki fragment w tej swojej książce, który do mnie wtedy bardzo przemawiał.

[JM]: Jeśli mogę tylko słówko dopowiedzieć, to drugi taki przypadek dla mnie, jakby wpływu pozanaukowego. Po napisaniu książki *Między nadzieją i wątpliwością* dostałem list od zupełnie nieznanego mi człowieka, który dziękował mi za tę książkę i napisał, że z wnukiem wypełnili razem ankietę na temat sensu życia – która była tam zamieszczona na końcu – przy okazji wyjaśniał wnukowi pewne rzeczy i dziękował, że mogli się z taką książką zapoznać. To takie są radości pozanaukowe, życiowe, ludzkie. Dziękuję bardzo.

[EF]: Pozwoli Pan Profesor, że będę mówiła na stojąco. To z szacunku dla Osoby, o której mam mówić. Po pierwsze, chciałam podziękować Profesorowi Kasperkowi, który dzisiaj – gdzieś w pierwszej przerwie konferencyjnej, około godziny 12:30 – zaproponował mi udział w tym znacym gronie. Bardzo dziękuję! I w związku z tą świeżą propozycją mojego udziału w tym panelu, za którą jeszcze raz dziękuję, moja wypowiedź będzie raczej impresją. Zastanawiałam się, jakie obrazy związane z Księdzem Profesorem Mariańskim najbardziej utrwaliły się w mojej świadomości. To będzie bardzo wybiórcze, fragmentaryczne, ale proszę pozwolić, że powiem o czterech takich „fotografiach”, które silnie zapisały się na kliszach mojej pamięci.

Otóż pierwsza fotografia jest już trochę pokryta patyną czasu, ale ciągle w mojej pamięci ma bardzo żywe kolory, mimo że liczy sobie ponad trzydzieści lat. Wydaje mi się, że to był rok 1987 albo początek roku 1988. Byłam wtedy zatrudniona w SGPiS na stanowisku adiunkta i w ramach Centralnego Programu Badań Podstawowych byłam sekretarzem naukowym grupy tematycznej Socjologiczne problemy społeczności lokalnych, koordynowanej przez Profesora Kazimierza Z. Sowę. Ksiądz Profesor Zdaniewicz, którego wówczas bardzo niedawno poznałam i zaczęliśmy współpracę w ramach CPBP, zapro-

ponował mi wyjazd do Lublina – to był chyba rok 1987. Zaintrygował mnie tą propozycją. Jedziemy do tego Lublina (nie pamiętam już jakim środkiem lokomocji), ciekawość raczej poznawcza mną kieruje, w Lublinie idziemy do jakiegoś mieszkania (zapamiętałam ściany wyłożone drewnianą boazerią), w którym znajduje się dwóch panów o miłej aparycji i wyraźnej różnicy wieku. Z prezentacji dokonanej przez Księdza Profesora Zdaniewicza dowiaduję się, że mam zaszczyt poznać Księdza Profesora Piwowarskiego i Księdza Profesora Mariańskiego. Nowa sytuacja dla mnie, lekko deprymująca, bo do tej pory znałam księdza raczej tylko przy ołtarzu w kościele, a tutaj mamy spotkanie naukowe koncentrujące się na kreowaniu pierwszej koncepcji badań ogólnopolskich, dotyczących wartości młodzieży polskiej. Realizacja tych badań była zaproponowana Zakładowi Socjologii Religii SAC pod kierownictwem Profesora Zdaniewicza przez Instytut Badań nad Młodzieżą, którym kierował wówczas Profesor Jan Bogusz w ramach jednej z grup tematycznych Centralnego Programu Badań Podstawowych. I właśnie koncepcja tych badań zaczyna być tworzona w tym mieszkaniu w Lublinie należącym – jak później zostałam poinformowana – do Księdza Profesora Piwowarskiego. Dyskusja jest żywa, kilkugodzinna, w opinii Profesora Zdaniewicza autorytetami w dziedzinie tej problematyki są właśnie Piwowarski i Mariański. To jest moje pierwsze spotkanie z Księdzem Profesorem Mariańskim. Z perspektywy czasu wydaje mi się, że wówczas był po habilitacji, lecz wtedy nie zastanawiałam się nad tym. Istotny był przebieg dyskusji o planowanych badaniach nad młodzieżą. To jest moja pierwsza fotografia, na której jest Ksiądz Profesor Mariański. O dalszej współpracy badawczej przy różnych projektach realizowanych w ramach ISKK, a później także w Ośrodku Sondaży Społecznych „OPINIA” mogłabym długo opowiadać, nie będę jednak tego wątku szerzej rozwijać, poza wyjątkiem dotyczącym międzynarodowego projektu badawczego z okresu 1998–2001 pt. „*Aufbruch*”. *Positionierung der Kirchen Ost- und Mitteleuropas in den nachttotalitardemokratischen Gesellschaften*. To właśnie argumenty i autorytet Księdza Profesora Mariańskiego przesądziły o tym, że Zespół Badawczy OSS „OPINIA” przy ISKK podjął się jego realizacji w skali ogólnopolskiej.

Druga wielka fotografia, wyraźnie widoczna w annałach mojej pamięci, to Polskie Towarzystwo Socjologiczne i Sekcja Socjologii Religii. Profesor Janusz Mariański jest najdłużej sprawującym funkcję wiceprzewodniczącym tej Sekcji, a *de facto* w bardzo wielu przypadkach jest osobą podejmującą decyzje. Czyni to bardzo subtelnie, ale skutecznie! Jest tak zarówno wtedy, gdy przewodniczącym Sekcji jest Ksiądz Profesor Witold Zdaniewicz, następnie Profesor Andrzej Wójtowicz, jak i w czasie pierwszej kadencji przewodniczenia Sekcji przez Profesor Marię Libiszowska-Żółtkowską. Zawsze tą osią, tym „mózgiem” decyzyjnym – ośmielam się to tak nazwać – jest Ksiądz Profesor Mariański.

Jeśli się coś ustali z „Mariano”, to będzie to wdrożone. Rozliczne konferencje naukowe organizowane przez Sekcję są wręcz nie do pomyślenia (a tym bardziej nie do realizacji) bez opinii i aktywnego uczestnictwa Profesora Mariańskiego. Niekwestionowany autorytet naukowy w zakresie socjologii religii, niedościgny erudyta znający całość dorobku tej subdyscypliny socjologicznej, mający niezliczone kontakty z badaczami różnych ośrodków akademickich w Polsce i w Niemczech. Znow ten wątek można by rozwijać bardzo szeroko, lecz czas wypowiedzi wymaga, aby postawić przy tym obrazie kropkę.

Trzecia wielka fotografia to jest właśnie Uczelnia, miejsce wieloletniej pracy Janusza Mariańskiego, w tym przede wszystkim jego ukochany KUL, ale i inne uczelnie, z którymi był i nadal jest zawodowo związany. Więc na tej fotografii jest Uczony. Nie jest on sam. Jest to Uczony kierujący swoją katedrą, posiadający swoich mistrzów i będący przez wiele lat mistrzem dla rozlicznych studentów i doktorantów. Jest Uczonym o wielkim autorytecie w środowisku socjologów religii, a stopniowo staje się bardzo znany i uznany w szerokich kręgach polskiej socjologii, zasiada w ważnych gremiach naukowych i badawczych, promuje i recenzuje prace na stopnie i tytuły naukowe. Dodam w tym miejscu, że również w moim przewodzie habilitacyjnym pełnił funkcję recenzenta, za co jestem ogromnie wdzięczna. Oczywiście z tym autorytetem naukowym łączy się niezliczona liczba publikacji. W wypowiedziach moich przedmówców wymieniano kilkakrotnie tylko dane związane z liczbą książek autorstwa Mariańskiego, ale gdybyśmy wzięli całą ewidencję tych publikacji to jest ona zapewne trzycyfrowa... Nie zdradzę pewnie tajemnicy, jeśli powiem, że w środowisku krąży określenie „Kraszewski polskiej socjologii religii” i z reguły każdy wie, że odnosi się ono do twórczości Księdza Profesora Mariańskiego... Liczba książek, liczba cytatów – nie wiem, czy Ksiądz Profesor prowadzi rejestrację w Google czy Web of Science, czy też innych bibliometrycznych ewidencjach?

[JM]: W autobiografii będzie wszystko.

[EF]: I wreszcie czwarta fotografia, która wyłania się mocno w tym moim retrospektywnym spojrzeniu na osobę Profesora Mariańskiego, to jest życie i ludzie. Mariański to Człowiek, to właśnie pełnia człowieczeństwa, to Mistrz Biesiady, to jest – w bardzo dobrym tego słowa znaczeniu – Koneser Życia. To jest człowiek, który umie łączyć ludzi, aranżować i budować więzi międzyludzkie, który potrafi wydawać wiele pieniędzy tylko po to, żeby ludzie usiedli razem przy jednym stole i napili się wspólnie tej symbolicznej lampki wina. Jeśli ktoś woli sok, niech pije sok, chodzi o to, by wznieść wspólny toast, być razem. Właśnie wspólnie i razem. Podyskutować, pogadać, poweselić się, uśmiechnąć się do siebie... Apoteoza życia i równocześnie głęboka świadomość tego,

że czas, który jest dany człowiekowi jest czasem ograniczonym. Niezwykła umiejętność korzystania z tego czasu, świadomość upływającego czasu – za to wielki szacunek Januszu, chylę czoła. I jeszcze dwie ważne cechy – umiejętność słuchania i słyszenia, patrzenia i widzenia.

I teraz te cztery fotografie łączą się, w moim odczuciu, w jakiś niedokończony w mojej wypowiedzi fenomen, który nosi nazwę Janusz Mariański. To jest swoisty, osobliwy fenomen. Myślę, że będzie kiedyś przedmiotem analizy wielu socjologów. Już częściowo jest, bo powstały prace magisterskie, ale dotyczą one wybranych aspektów naukowej twórczości Księdza Profesora, a ja mówię o fenomenie człowieka. Jestem nieco bezradna, jak spuentować te cztery wybrane kadry zapisane na kliszach mojej pamięci? W sukurs przychodzi mi Znanięcki i jego dzieło *Ludzie terażniejsi i cywilizacja przyszłości*, które w dyskusji na poprzedniej sesji zostało przywołane chyba przez Pana Profesora Rembierza. Myślę więc, że odwołanie się do socjologicznej klasyki pomoże dookreślić ten fenomen, a przynajmniej podjąć taką próbę. Znanięcki, konstruując typologię osobowości, jak pewnie wszyscy pamiętamy, opisał trzy typowe dla cywilizacji zachodniej osobowości społeczne: ludzi pracy, ludzi zabawy, ludzi dobrze wychowanych. Oprócz nich wymienił również kategorię nietypową, zbaczającą z utartych schematów cywilizacyjnych, a w jej obrębie ludzi, którzy zbaczają z tych szlaków *in plus*, twórczo je przekraczając, wyznaczając sobie coraz to nowe zadania i twórczo je realizując. Wydaje mi się, że fenomen Janusza Mariańskiego zawiera w sobie tę twórczą osobowość przekraczającą utarte drogi cywilizacyjne, podążającą wytrwale i z sukcesem za wyznawanymi ideałami. Dziękuję.

[JM]: Bardzo serdecznie dziękuję. Chciałbym, Elżbieto, dodać tylko dwie rzeczy drobne, bo jedna wiąże się na pewno z tą książką. Prapoczątek tej książki sięga roku 1988, kiedy w ramach problemów węzłowych podstawowych zlecono Księdzu Profesorowi Witoldowi Zdaniewiczowi przeprowadzenie badań ogólnopolskich nad religijnością młodzieży. W tym zespole był jeszcze Książd Profesor Władysław Piwowarski, ja jako numer trzeci, najmłodszy z nich, uczący się u ich boku. To był jedyny przypadek, że w czasach PRL-u dostaliśmy pieniądze na badania socjologiczne.

[EF]: Nie jedyny.

[JM]: Nie znałem takich, ale może były. Nikt nie ingerował w konstrukcję narzędzia badawczego, ani tym bardziej w interpretację tych wyników. Być może, że jakieś były szczegółowe przypadki, ale na skalę ogólnopolską to chyba to był jeden przypadek, potem już nastąpiła

zmiana. A druga, co do określenia „Kraszewski polskiej socjologii”, to swego czasu przyjaciel doniósł mi: „Słuchaj, opowiadają o tobie ci i ci, że jesteś grafomanem”. Powiedz im, że jestem Kraszewskim polskiej socjologii, to będzie mi przyjemniej – odpowiedziałem.

[EF]: Ach, czyli to zostało wytworzone przez Mistrza!! Czyli sam „nadał” taką wypowiedź, która rozpowszechniła się w środowisku socjologów religii. To jest piękne kreowanie własnego wizerunku.

[JM]: Drobiazgi takie dodałem.

[EF]: Czy ja mogę coś dodać *ad vocem*? Chciałam dopowiedzieć, że ogólnopolskie badania nad młodzieżą, zrealizowane przez Zakład Socjologii Religii SAC w roku 1988, nie były jedynym przypadkiem tematu badawczego sfinansowanego przez Centralny Program Badań Podstawowych pt. „Rozwój regionalny – Rozwój lokalny – Samorząd terytorialny”. Te badania były włączone do grupy tematycznej nr 18 *Świadomość polityczna młodzieży oraz jej uwarunkowania*. Drugi temat badawczy, jaki zrealizował ZSR SAC w ramach dotacji Centralnego Programu, to *Rola parafii w organizacji życia społecznego na szczeblu lokalnym*, który należał do grupy tematycznej *Socjologiczne problemy społeczności lokalnych*.

[JM]: Ale w którym roku to było?

[EF]: Od 1987 do 1990 roku, ja byłam sekretarzem w tej grupie tematycznej.

[JM]: W takim razie są takie dwa przypadki.

[EF]: Tak, te dwa tematy badawcze, zrealizowane w ZSR SAC, należały do tego samego ogólnopolskiego projektu badawczego – CPBP 09, ale każdy z nich był włączony do innej grupy tematycznej.

[MR]: Czyli przy okazji mamy sprostowanie do historii polskiej socjologii co do zapisu Potockiego, który domniemywał, że wszystko musiał zrobić kolega Mariański sam.

[EF]: Jest jeszcze inna wypowiedź Profesora Potockiego, przeczytałam ją kiedyś w jakimś opracowaniu autorstwa księdza A. Potockiego (niestety, nie pamiętam tytułu) ze zdumieniem, gdyż w tej wypowiedzi Ksiądz Profesor Potocki dopatrywał się w organizacji tych badań tzw. drugiego dna. W jego interpretacji to były badania nielegalne w PRL-u i aby je ukryć, Ksiądz Profesor Mariański wymienił Instytut Badań nad Młodzieżą jako swo-

istego rodzaju kamuflaż, jako ukrycie prawdziwych intencji. Ta interpretacja Profesora Potockiego jest więc bardzo „piętrowa”, ale niezgodna z faktami.

[JM]: Zgodziłbym się. Nic piętrowego nie było.

[EF]: To fakt. Tam nic nie było „piętrowego”, nie było żadnego drugiego dna.

[MR]: Ustaliliśmy, że można się do Pana Rektora „Jego Magnificencjo” zwracać, bo tak w Krakowie jest, Pan Profesor Paweł Starosta, prosimy.

Paweł Starosta [PS]: Proszę państwa, ja jestem w troszkę odmiennej sytuacji od wielu osób zabierających tutaj głos, ponieważ moje bezpośrednie kontakty z Profesorem Januszem Mariańskim w przeszłości były niesłychanie krótkie. One trwały dwa i pół dnia. Było to w roku 1982, kiedy pod Łodzią organizowaliśmy konferencję o kondycji społeczeństwa wiejskiego. Nie były to lata łatwe dla funkcjonowania nauki. Postanowiliśmy, aby element religijności społeczeństwa wiejskiego został również podjęty w ramach obrad. Zwróciliśmy się zatem prośbą do Księdza Profesora i do Księdza Profesora Władysława Piwowarskiego o wzięcie udziału w tej konferencji. Niektórzy koledzy przejawiali postawy sceptyczne sugerując, iż profesorowie z KUL-u nie przyjadą w roku 1982 na taką konferencję. Okazało się, że mieli błędne przekonania. Zarówno Profesor Piwowarski, jak i Profesor Mariański przybyli na konferencję i wygłosili znakomite referaty. Następnie odbyło się przyjęcie towarzyskie i wskutek tego odjazd profesorów opóźnił się o pół dnia. To tyle doświadczenia bezpośredniego, które było bardzo krótkie. Jednakże z nazwiskiem Janusz Mariański zetknąłem się znacznie wcześniej, mianowicie na początku drugiej połowy lat siedemdziesiątych. Pisałem wówczas pracę magisterską o różnych formach skupienia społecznego parafii i poszukiwałem odpowiednich lektur. U nas w Łodzi mało było tekstów na ten temat. Natknąłem się na książkę księdza Majki, który napisał pierwszy, po pracy księdza Franciszka Mirka, chyba podręcznik *Socjologia parafii*. Po przeczytaniu poczułem pewien socjologiczny niedosyt ze względu na, moim zdaniem, przewagę podejścia teologicznego nad socjologicznym w tym tekście, a zwłaszcza podejścia odwołującego się do wyników badań empirycznych. Po paru tygodniach natknąłem się natomiast na kilka tekstów uwzględniających wymiar empiryczny, opublikowanych przez Księdza Profesora Mariańskiego o parafii w diecezji płockiej, jeśli dobrze pamiętam, oraz na teksty Księdza Profesora Piwowarskiego co znakomicie ułatwiło mi ostateczną redakcję mojej pracy. Muszę przyznać, iż jestem pod bardzo dużym wpływem metodologii badań Szkoły Lubelskiej Księdza Profesora, Księdza Profesora Piwowarskiego i, oczywiście, Profesorów Jana

Turowskiego i Piotra Kryczki. Reprezentanci tej szkoły, według mnie, znakomicie łączyli dwie cechy badań socjologicznych, mianowicie klarowność koncepcji teoretycznych i pewne przełożenie owych założeń i problemów na wskaźniki empiryczne, a następnie rzetelną interpretację uzyskanych rezultatów badawczych. Ten typ uprawiania socjologii stał się dla wielu, w tym również dla mnie, znaczącą inspiracją dla własnego postępowania badawczego.

Wszystkie książki autorstwa Profesora Mariańskiego i Profesora Piwowarskiego, które później przeczytałem, wywierały na mnie bardzo duże wrażenie jako egzemplifikacje czegoś, co, za Profesorem Kotarbińskim, można określić mianem „traktatu o dobrej robocie” socjologicznej. Dzieła te charakteryzowała klarowność konstrukcji pojęciowych, znakomity przegląd literatury przedmiotu i rzetelna interpretacja wyników badań empirycznych. Poza tym, o czym zresztą mówił Profesor Marek Rembierz, komentarze były niesłuchanie precyzyjne i powściągliwe, pozbawione zbędnej liryki socjologicznej i aspektu czysto ideologicznego. Dla mnie było to pewnym zaskoczeniem, albowiem wydawało mi się, że rola badacza na ogół jest w takim przypadku podporządkowana roli księdza i katechety. Okazuje się jednak, że Ksiądz Profesor Janusz Mariański w swojej działalności znakomicie potrafi kreować sfery autonomii dla obydwu tych ról, bez uszczerbku dla żadnej z nich. Wysoko cenię Księdza Profesora również za to, że w jego twórczości naukowej rola badacza i znakomitego socjologa nie traci na związkach konfesyjnych.

[MR]: Pisał o faszyzmie duszpasterskim.

[DW-D]: I zawsze mówił, że: „Szef mi tam na górze...” – mogę zdradzić? „Szef mi tam na górze wybaczy”.

[JM]: Jeśli można tak od razu *ad vocem*, lepiej może tak niż miałbym na końcu przemawiać. Rzeczywiście, zaczynałem od socjologii wsi, gdzieś tak do roku 1984 to wieś była moim głównym punktem zainteresowania. Zresztą tak jak Profesor Szczepański, nie chcę się porównywać, ale też pochodzę ze wsi, z rodziny chłopskiej, to środowisko było mi na początku bardzo bliskie. W roku 1984 przeprowadziłem w Płocku pierwsze badania wśród młodzieży i te zainteresowania młodzieżą trwają do tej pory. To, co mam sobie do zarzucenia jako socjolog to fakt, że napisałem książkę o bezrobociu, o czym wspomniała Profesor Urszula Swadźba, nie rozmawiając z żadnym bezrobotnym, tylko opierając się na ankietach – dla socjologa to jest pewien blamaż. A teraz napisałem książkę o młodzieży, nie rozmawiając z młodzieżą szkół średnich przynajmniej od dwudziestu paru lat. Więc rozumiem, że dla socjologa-empiryka to nie jest godne pochwały.

Jan Duraj [JD]: Czy mogę *ad vocem*?

[JM]: Tak.

[JD]: Proszę Panie Profesorze naprawdę nie mieć pretensji do tej możliwości zbadania z autopsji. Otóż ekonomiści najczęściej, nawet badając przedsiębiorstwo, nigdy w życiu nie byli w tym przedsiębiorstwie.

[JM]: Dziękuję serdecznie. Jeżeli mogę tak w formie anegdoty, w nawiązaniu do tego, co Pan Rektor powiedział. Ksiądz Józef Majka jest moim mistrzem. Znam zalety i wady jego pracy o parafii. To była pierwsza po książce księdza Franciszka Mirka o parafii (1928 r.), która była jeszcze bardziej przeteoretyzowana, praca o charakterze podręcznikowym. Już był to znaczący postęp. A ja w międzyczasie na temat zadany przez księdza Majkę napisałem książkę *Życie parafii*. Miała ona pierwotnie inny tytuł, ale potem ksiądz Majka go zmienił i już tak zostało. Kiedy poszły papiery do profesury, do mojego wniosku profesorskiego, była ta książka również dołączona. Bałem się, że recenzenci mogą mieć niejaki zastrzeżenia. Ku mojemu zdziwieniu Profesor Władysław Adamski, który był recenzentem, napisał, że to jest moja najważniejsza dotychczasowa książka, bo próbowałem zastosować teorię organizacji i zarządzania do systemu parafialnego. Nie zdawałem sobie nawet sprawy, że może być ta książka tak wysoko przez Profesora oceniona. To takie małe dopełnienie.

[MR]: Proszę państwa, dołączył do nas szczęśliwie, mam nadzieję, że bez zdjeć, bo są żółte fotoradary przy drodze z Katowic, Pan Profesor Wojciech Świątkiewicz, który był z nami rano, pojechał pracować uczciwie.

[DW-D]: To znaczy, że my nie do końca?

[MR]: Myśmy tutaj bawili się bardziej... Proszę państwa, był już przywoływany Profesor Świątkiewicz, który zatytułował tekst o Profesorze Mariańskim: *Socjolog rzetelnych diagnoz, mądrych i uczciwych interpretacji oraz rozsądnych refleksji wobec przyszłości*. Prosimy Profesora Świątkiewicza, który twórczość Profesora Mariańskiego recenzował nie raz, jak już napisał recenzję, to od razu otwierały one książkę, były drukowane wraz z książką, tak że prosimy Profesora Świątkiewicza jako bliskiego znawcę problemów badawczych Profesora Mariańskiego o wypowiedź.

Wojciech Świątkiewicz [WŚ]: Dziękuję bardzo i przepraszam za taką swoją nieobecność, ale mam dzisiaj dzień jeżdżący bardzo. Ja bym zaczął od zacytowania mojego kolegi

ze studiów, czyli siedzącego obok mnie Pawła, Pana Profesora Pawła Starosty, że ja Profesora Mariańskiego postrzegam jako człowieka rzetelnej roboty, to jest rzetelna robota socjologiczna. Właściwie na tym można by skończyć. Naprawdę rzetelna robota socjologiczna. Ale ponieważ jest tutaj wśród nas Pani Profesor Elżbieta Firlit i ona już mówiła i jeszcze barwniej mówiła, ja tak barwnie nie potrafię jak Pani Profesor. Cztery fotografie, to moje są tylko dwie, ale ta pierwsza trochę konkurencyjna albo dyskusyjna. Otóż ja dokładnie odwrotnie niż Pani Profesor nie postrzegam Profesora jako zbroczeniśca, lecz dokładnie odwrotnie, jako człowieka pracy. Dla mnie Profesor Mariański jest człowiekiem pracy rzetelnej, uczciwej, efektywnej, proszę zobaczyć, ta książka to jest efektywna praca. Temat jest niezwykle, który podejmuje, czyli to w szerokim rozumieniu religijność i moralność to są niezwykle drażliwe tematy. Trzeba dużej wrażliwości socjologicznej i umiejętności interpretacji. Moim zdaniem, to jest, tak jak powiedział Paweł, rzetelna robota. To jest rzetelna robota. Wielu jest też socjologów, którym się wydaje, że to trochę inaczej wygląda. U Profesora jest pytanie, jest odpowiedź, jest sposób interpretacji, są metody, porządnie to wszystko jest przeprowadzone i ta wiedza, która stąd powstaje, wiedza systematyzująca, wiedza uogólniająca, nomotetyczna, ta socjologia nie jest socjologią idiograficzną, tylko nomotetyczną, to ona jest oparta na rzetelnym warsztacie socjologicznym. To jest, powtarzam jeszcze raz, dobra robota socjologiczna. Ja to tak widzę, dla mnie to jest człowiek pracy, Janusz Mariański jest człowiekiem pracy i jeszcze raz bym dodał: pracy uczciwej i rzetelnej, efektywnej, ale dodałbym jeszcze, że to jest człowiek pracy, pracowitości, o perfekcyjnej pracowitości.

[DW-D]: Czyli można dodać Panie Profesorze, był taki system DO-RO pod hasłem: po mnie poprawiać nie trzeba.

[PS]: Niektórzy to interpretowali: po mnie poprawiać się nie da.

[WŚ]: To tak nie, bo tezy, które są w książkach, są do dyskusji też. Natomiast o co mi chodzi o tej pracowitości. Być może we mnie ból deficytów własnych w ten sposób się wyraża, bo ta pracowitość Profesora jest moim zdaniem pracowitością perfekcyjną i pokazę Państwu na takim przykładzie, to jest gdzieś może sprzed trzydziestu lat, tak około trzydziestu lat, to są pierwsze nasze spotkania na Uniwersytecie Śląskim i Profesor, ja pamiętam, ty przyjechałeś wtedy no coś zrobić, jakieś zadanie, obrona pracy doktorskiej, może kolokwium habilitacyjne, nie jestem w stanie teraz tego zidentyfikować, bo też nie o to chodzi. Przyjechał po to, by coś wykonać, jakieś zadanie, ale jednocześnie taką kartkę miał do mnie. Myśmy, ja sobie bardzo cenię to, że w jakiejś odległej przeszłości mogliśmy sobie mówić po imieniu. To naprawdę z dużą wdzięcznością dla Profesora, ale wtedy

to nie było tak i chyba byłem doktorem i mówi: „taką karteczkę może by sprawdzić, może by to u was w bibliotece było i może by się dało ksero z tego zrobić”. Po co? Bo Profesor znalazł jakąś pracę drukowaną w „Zeszytach Naukowych Uniwersytetu Śląskiego” i już teraz nie odtworzę, to nie ma może znaczenia nawet, natomiast idzie o organizację, pracowitość perfekcyjnie zorganizowana. Ja oczywiście poszedłem do biblioteki, poszukałem tej pracy, wtedy to zdaje się, o ile dobrze pamiętam, nie tak łatwo było to ksero zrobić. Ale tak, przyniosłem, Pan Profesor zadowolony był, pewno pracę włączył do swojej kolejnej publikacji, do projektu badań. Dla mnie to, jeśli miałbym charakteryzować profil osobowości, to ta główna linia, te wszystkie inne, o których wiele Elżbieta mówiła, one są też ważne i niewątpliwie komplementarne, ale ja ten główny profil osobowości postrzegam właśnie tak, jako człowieka pracy, człowiek perfekcyjnej pracowitości, w rezultacie dzieła, które profesor tworzy, to one mają jeszcze niezwykle atrakcyjny dydaktyczny charakter. To jest porządna robota socjologiczna także w takim rozumieniu, że te teksty są czytelne, że to idzie czytać i można zrozumieć.

[EO-M]: No i teraz ja może wejdę *ad vocem*.

[WŚ]: Jeszcze skończę, ja już w ogóle chcę skończyć. Dlaczego dydaktyczny? Dlatego, że Profesor Paweł Starosta też o tym chyba mówił. To prace Profesora, te książki to są przewodniki bibliograficzne, kompendia wiedzy na dany temat, szeroko potraktowany temat. Każda taka publikacja to jest także, nie tylko w sensie poznawczym, ale także dydaktycznym, niezwykle cenna wartość.

[EO-M]: Dodam jeszcze, bo jestem w naszym gronie jedynym pedagogiem, na tych naszych pierwszych seminariach pedagogicznych na początku lat dziewięćdziesiątych książki Profesora były dla nas takim przewodnikiem, prezentowały rzetelną metodologię, dobrze zinterpretowane badania. Dodam, że poddawaliśmy dyskusji, czy rzeczywiście dobrze zostały sformułowane problemy, czy dobrze są uzasadnione hipotezy, czy narzędzia są poprawnie skonstruowane. Robiliśmy to. Prace Profesora bardzo dobrze się czytało, cechowała je klarowność, jasność wypowiedzi, a dla nas, pedagogów miało to ogromne znaczenie.

[JM]: Jedno słóweczko tylko. Należę do pokolenia odchodzącego, które nie posługuje się komputerem. Miałem kiedyś taką satysfakcję: na posiedzeniach Fundacji CBOS obok mnie siedziała Pani Profesor Krystyna Lutyńska, która też nie pisała na komputerze i pisaliśmy wszystko, ona i ja, rękoma, więc to takie wspomnienie o Pani Profesor. Kiedy czasem jestem pytany: „jak ty to robisz?, jak ty tak możesz dużo publikować i pisać?”

odpowiadam najpierw żartobliwie. Po pierwsze, nie mam żony, nie mam dzieci, nie mam wnuków, mam dużo czasu wolnego, który staram się zagospodarować, tak jak Profesor Szczepański, który miał co prawda dzieci, ale pracował systematycznie, jak pisał w *Dziennikach*, od czwartej do ósmej godziny każdego dnia. Ja tak wcześniej bym nie potrafił wstać, ale każdego dnia muszę coś napisać. Ta systematyczność potem ujawnia w tych różnych opracowaniach. Ale wiek swoje robi, już nie mogę siedzieć dziesięć godzin dziennie przy biurku, nie wytrzymuję, ale jeszcze, mam nadzieję, nie jest to ostatnia książka, i dobrze, że Marek mówił o najnowszej książce. Nie podoba mi się, gdy ktoś mówi „ostatnia książka”. Może nie będzie ostatnia, najnowsza. To może tyle do wspaniałej wypowiedzi mojego przyjaciela.

[WŚ]: Nie nazwałem Cię pracoholikiem.

[JM]: Cieszę się, że to nasze spotkanie nabrało takiego bezpośredniego charakteru, wymiany opinii, refleksji, a nie jakiegoś wykładu ewentualnie, chociaż mam tu jakieś dziesięć stron napisane, ale to nieważne. Lepiej, jak porozmawiamy sobie o sprawach właśnie luźniejszych.

[MR]: Proszę państwa, że książki Profesora Mariańskiego są również pouczające od strony bibliograficznej, to w tej książce dowiedziałem się o tekstach Profesora Świątkiewicza, których nie znałem.

[WŚ]: Proszę bardzo, wszystko wie.

[MR]: *Między prospołecznością a egocentryzmem, O kryteriach wartościowania moralnego, Postawy prospołeczne, ich motywacja, Młodzież i religia*, tekstów, których nie znałem, nie dotarłem.

[JM]: Teraz stworzyć bibliografię obfitą, to nie jest żaden problem, ale w moim przypadku nie ma żadnej pozycji, której w ręku nie miałbym. Mogłem jej dokładnie nie przeczytać, ale każdą z tych pozycji w ręku miałem.

[WŚ]: Nawet jeśli tylko skserowana była.

[MR]: Proszę państwa i druga rzecz, wiedzieć, kogo prosić o wsparcie do ksera, to jest otaczanie się współpracownikami, do każdej rzeczy, żeby była wykonana perfekcyjnie, to ten początek współpracy.

[WŚ]: Ale czy można Profesora spytać, czy bardziej ten profil osobowości człowieka pracy, czy takiego [nie da się odsłuchać].

[JM]: Można się uchylić od odpowiedzi, teraz jest modna taka kategoria w ankietach CBOS-u „odmowa odpowiedzi”.

[EF]: Jeśli Pan Profesor prowadzący panel pozwoli, to jednak chciałabym nawiązać do klasycznego rozumienia tych pojęć przez Znanieckiego. Człowiek pracy, przepraszam to taki troszkę dydaktyzm, no to jest ten, który w swojej dorosłej osobowości powiela wzory, które pochodzą z kręgu wychowawczego, z którego się wywodzi. Profesor Mariański uchylił tu rąbka tajemnicy, ja znam jego biografię z wcześniejszej laudacji, że pochodzi ze środowiska chłopskiego, więc przekroczył te wszystkie, powiedziałabym, środowiskowe ograniczenia, wchodząc w kategorię inteligencji. Wybrał bycie księdzem katolickim, a równocześnie będąc socjologiem, przekroczył ograniczenia stanu kapłańskiego i – częste jeszcze wśród księży – niechętnie, a nawet podejrzliwe nastawienie do socjologii jako nauki. Dlatego ja jednak bym się upierała przy tym, że to jest Człowiek, który zbacza z utartych schematów, który zбочzył właśnie w tym sensie całą swoją osobowością ukształtowaną pierwotnie w środowisku chłopskim, a następnie w seminarium duchownym. To odejście, „zбочzenie” z wytyczonego przez proces socjalizacji i wychowania szlaku, stanie się twórczo niezależnym i kreatywnym w obszarze socjologii, nie jest sprzeczne z pracowitością, bowiem w twórczym realizowaniu wytyczonych sobie, oryginalnych celów jest równocześnie zawarta nieprawdopodobna pracowitość. A rzetelność też nie stoi w sprzeczności, bowiem ta rzetelność to jest cecha socjologa, warsztatu socjologicznego, to jest nasza swoista przysięga Hipokratesa, którą składamy przy promocji doktorskiej, że jako socjologowie będziemy dociekać prawdy. Zatem, mówiąc o zbaczaniu z utartych schematów cywilizacyjnych w odniesieniu do fenomenu Mariańskiego mam na uwadze to, że przekroczył *in plus* całą swoją osobowością zarówno scenariusz kulturowo narysowany dla chłopskiego dziecka, jak i wzorce charakterystyczne dla statystycznego księdza.

[JM]: Albo, tak jak mówił Profesor Józef Chałasiński, wysferzyłem się.

[MR]: Jeśli można, oddamy głos nieobecnej wśród nas Pani Profesor Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej, która napisała w ten sposób o Profesorze:

Dzięki jego publikacjom dokonuje się w Polsce ważne z naukowego punktu widzenia zjawisko instytucjonalizacji profesjonalnej socjologii religii i moralności, a zwłaszcza utwierdza ranga socjologicznych badań empirycznych nad religijnością i moralnością. Publikacje Mariańskiego cechuje bogactwo warsztatu naukowego,

gruntowna znajomość problematyki zagranicznej i krajowej, efektem rozległej erudycji i kultury narracji są teksty pisane w formie przystępnego i logicznego wykładu [...].

To kolejne potwierdzenie, że te teksty się czyta, da się z nich wyprowadzać wnioski i jest tam duży podkład erudycji, odczytania tych dziesięciu godzin, o których Profesor wspominał. Nie pisze, dyktuje, ale trzy panie musi, teraz o czwartej pomyślał do pracy.

[DW-D]: Piszące panie...

[JM]: Pod dyktando. Ale tekst mam napisany, aż tak zdolny to nie jestem, żeby usiąść i z głowy dyktować. Mam wszystko przygotowane wcześniej. Ale osobiście nie piszę na komputerze, na maszynie też nigdy nie pisałem. Tak to się ułożyło.

[MR]: Poprosimy teraz o wypowiedź Pana Profesora Krzysztofa Wieleckiego, o którym też jako o Kraszewskim czasami mawiano, jak pisał, ale bez takiego impetu.

Krzysztof Wielecki [KW]: Proszę, po pierwsze, pozwolić mi powiedzieć coś o Księdzu Profesorze Januszu Mariańskim, jako o człowieku. To jest jednak wielka osobliwość, ja znam tylko dwóch księży, którzy w polskiej socjologii są akceptowani i lubiani przez niemal wszystkich socjologów. Każdy właściwie uważał się za przyjaciela Ojca Profesora Leona Dyczewskiego, niestety przedwcześnie zmarłego. To samo można z pewnością powiedzieć o Januszu Mariańskim, którego wszyscy lubią. I to jest w tym środowisku, które niekoniecznie jest strasznie konfesyjne, ewenement. To nie jest takie łatwe księdzu tak wejść doskonale w środowisko i być zaakceptowanym właściwie przez wszystkich. Jest to wyraźna wskazówka, że trzeba szukać w tym człowieku jakichś cech szczególnych. Zastanawiałem się, na czym to polega. Pierwsze wrażenie, jakie ja odniosłem, to że to jest człowiek uważny na innego człowieka, uważny i mający uwagę, mający czas, chcący poświęcić uwagę. Człowiek, który tyle pisze i który z taką cierpliwością wysłuchuje jak ludzie czasami wygadują. Ja sam czasem po dłuższej rozmowie z Januszem myślę, po co tyle gadałem. Zawsze cierpliwie wysłucha, z powagą. Poważnie traktuje człowieka. Ja się czuję poważnie traktowany. Ale równocześnie jest w tej relacji coś takiego, co mnie też zobowiązuje, że ja jednak staram się mówić mądrzej niż na co dzień potrafię. Janusz zobowiązuje człowieka. Staram się być mądrzejszy, trochę lepszy.

Ja bym powiedział tak: w relacji prywatnej, tak jak ja to obserwuję, Ksiądz Profesor jest przede wszystkim księdzem. W kontakcie z Januszem uderza pewna koherencja

osobowości. Podejrzewam, że ksiądz Janusz Mariański ma bardzo mocną osobowość. I bardzo harmonijną. Podejrzewam, że tym, co w jakimś sensie spaja Jego psychikę jest to, że jest księdzem. Ale jest też człowiekiem niebywalej tolerancji, akceptacji dla człowieka. Z jednej strony nie ma wątpliwości, kiedy się rozmawia z Januszem, że rozmawia się z księdzem, a z drugiej strony to zupełnie nie przeszkadza, a nawet przeciwnie, Janusz pozostawia przestrzeń dla człowieka, tak jak Pani Profesor powiedziała, dla człowieka takiego jakim on jest, również z jego słabościami. Chciałbym wypaść lepiej w oczach Janusza, ale też nie wstydę się zaryzykować, coś powiedzieć, nawet jeżeli to... To znaczy jest przestrzeń dla człowieka. Dodałbym do tego jeszcze cechę taką, że Janusz łączy w sobie pewną klasycyzność i nowoczesność, otwartość i zasadniczość. Jeżeli byśmy chcieli zapytać, kto w naszym środowisku na pewno posiada coś, co się przed wojną nazywało zdolnością honorową, co wcale nie jest jakąś nachalnie powszechną...

[DD-W]: Bo honor się często myli z honorarium.

[KW]: Tak, bo się myli z honorarium, natomiast to nie ulega wątpliwości, że Janusz Mariański jest właśnie człowiekiem, który tę zdolność honorową posiada w wysokim stopniu. Jest w tym też pewien arystokratyzm i wiedzy, i doświadczenia, i kultury osobistej, taktu, ale równocześnie to wszystko jest jakieś stonowane. To jest taka elegancja, tak jak jest to powiedzenie, „co zrobić, żeby być gentelmanem? No to jest bardzo proste, wystarczy raz w tygodniu do teatru, dwie książki tygodniowo, raz w miesiącu w operze i tak dwieście lat”. I już potem jest wszystko w porządku. Elegancja wymaga pewnego stonowania, takiej równowagi wewnętrznej, że to musi jednak przez jakieś wartości przepływać ta elegancja, godność osobista i arystokratyzm. Może się mylę, tak długo wcale Janusza nie znam, ale tak to odebrałem. To jest pierwsze spostrzeżenie.

Drugie spostrzeżenie to jest jednak spostrzeżenie kogoś... Może tak to wyjaśnię: moją główną, przynajmniej jedną z najważniejszych dla mnie specjalności w socjologii są współczesne teorie socjologiczne. Ja je traktuję w ten sposób, że nie tylko interesuje mnie sama teoria, co w niej jest w środku, ale chcę to widzieć na gruncie historii socjologii, rozwoju myśli socjologicznej, różnorodności paradygmatycznej, także, powiedziałbym, socjologii i filozofii socjologii. W związku z tym ja patrzę na poszczególne dokonania teoretyczne czy nawet empiryczne w taki szczególny sposób, że staram się zobaczyć to w jakimś procesie społecznym, historycznym, przemian intelektualnych itd. I pod tym względem, nie wyczerpię tutaj niczego, ale dwa takie spostrzeżenia. Pierwsze to jest takie, że właśnie jak się na to patrzy, nie że czyta się każdą książkę z osobna, tylko się przegląda te książki wszystkie razem i przypominamy sobie co tam było w książce sprzed iluś lat, i sprzed iluś lat, czyli

patrzy się na nie, mniej więcej w jakimś ciągu, to widać, że Janusz Mariański jest bardzo klasycznym socjologiem. Tylko, że On jakoś to robi tak, że jest bardzo otwarty i nowoczesny, tzn. że Janusz nie jest w żadnym wypadku takim socjologiem, jak tu wspomiano. Podkreślali państwo, że ksiądz a prawdziwy socjolog, że warsztat, że ta teologia nie przebija. Tak, bo ona jest, moim zdaniem, tylko ona jest bardzo głęboko... stonowana przez warsztat socjologiczny i stąd, moim zdaniem, jest wrażenie, że to najpierw jest socjolog. Ja akurat mam inne wrażenie, ale rzeczywiście to się narzuca. Ale jest też druga strona tej materii. Chodzi o to, że w takim najlepszym, tradycyjnym stylu Janusz Mariański jest socjologiem, który towarzyszy swojemu społeczeństwu i to się widzi dopiero jak się te książki porówna razem, tak jak one się pojawiały przez lata. Jest socjologiem, który postanowił sobie kogoś raz, nie wiem którego, ale to już od wielu książek tak jest, towarzyszyć polskiemu społeczeństwu. I po drugie, że wcale nie jest to takie weberowskie, w sensie, że wolne od wartościowania. Nie, tak naprawdę u najwybitniejszych socjologów widzimy temperaturę, im na czymś zależy. Często bardzo dobra socjologia powstaje z niezgody na społeczeństwo, w jakim się żyje. To frankfurtczycy jako pierwsi mówili, że socjologia może być albo dworska, albo może być socjologią, która upomina się o kogoś, o coś. Więc Janusz należy do tych socjologów, którym o coś chodzi, którzy mają jakiś, nie wiem, czy skończony, model doskonałego społeczeństwa, z czymś się nie zgadzają, czegoś się boją, są zaangażowani w swoje społeczeństwo. Widać, że Janusz jest po stronie społeczeństwa, które bada. Nie jest chłodnym badaczem, któremu jest wszystko jedno i tylko mierzy temperaturę: trzydzieści osiem z kreskami. Wprost przeciwnie, ale równocześnie właśnie kultura osobista, takt, mądrość życiowa, przez którą to się wszystko filtruje i sympatia do człowieka, pewien optymizm co do człowieka i kultury, sprawiają że to nie jest nachalne, że my się tego doczytujemy dopiero po iluś tam stronach tekstu, że tu o coś chodzi.

To jest bardzo ważna cecha twórczości Janusza: trzymanie ręki nieustannie na pulsie polskiego społeczeństwa i towarzyszenie. Proszę zauważyć, że wtedy, kiedy jest jakiś przełomowy moment w dziejach Polski, pojawia się jedna albo dwie książki Janusza i one naprawdę dotyczą tego, co jest w istocie bardzo ważne, co za jakiś czas przynajmniej się okaże, że było najważniejsze. Warto czytać Janusza, żeby zrozumieć meandry polskiego społeczeństwa, bo w tych książkach, jest – moim zdaniem – lęk o polskie społeczeństwo, jest miłość, jest nadzieja, że ono będzie lepsze, tylko, że to jest tak kulturalnie powiedziane przy zachowaniu naukowego warsztatu... Tam nie ma wieszczona. Proroctwo – tego tam nie zobaczymy. Ale widać troskę. Tam człowiek jest ważny i ważne jest społeczeństwo, w którym żyjemy.

Kolejne spostrzeżenie, dotyczące już samej socjologii jest takie, że... Wyjaśnię może, moja metoda polega na tym, że staram się odkrywać, również u empiryków,

ale u teoretyków to jest o wiele łatwiejszy zabieg, właściwie o co im chodzi? Jakie oni mają przekonania w ogóle, ogólnospołeczne, światopoglądowe, polityczne, epistemologiczne, etyczne, itd. Nie wierzę w taką socjologię, że nagle ktoś wyskoczył z wanny i krzyknął: ja chcę badać poziom spożycia pałeczek do uszu na głowę mieszkańca. Jest pewien rodzaj empiryzmu, którego ja nie znoszę. Natomiast pytam, o co tam naprawdę chodzi? No jak o nic, to jestem rozczarowany. Nie chcę takich badań czytać. U Janusza o coś chodzi. Ale druga sprawa jest taka, że również Jego koncepcja społeczeństwa wbrew pozorom nie jest oczywista. Janusz nie jest socjologiem, który nam wprost to napisze. On wymaga ode mnie i od każdego czytelnika, którego to interesuje, rekonstrukcji, ale tę rekonstrukcję da się zrobić. I tak samo jest w ekonomii. Jeżeli ktoś się posługuje wyłącznie PKB na głowę mieszkańca, w pewien specyficzny sposób, to wiemy jaka to jest szkoła, jak on widzi gospodarkę, zdrowie gospodarcze. Jeżeli czytamy na przykład oenzetowski pomiar, którego tam dokonują co jakiś czas, no to widać, tam jest kilkadziesiąt wskaźników, w tym są również niektóre społeczne, ale za tym też stoi pewna koncepcja gospodarki, no i wiara, że jednak czynniki społeczne, te czy inne, mają znaczenie. Możemy to zrekonstruować. I podobnie można postępować w przypadku Janusza, rekonstruując, co dla niego jest ważne, co on uważa za kluczowe dla stanu społecznego. Stały wątek, który pojawia się od wielu, wielu lat, w każdej książce powraca, to jest wątek sekularyzacji. Widać, że pisany z troską, z niepokojem, ale też z pewnym optymizmem.

[DW-D]: Bo procesy desekularyzacyjne zachodzą bardzo wyraźnie.

[KW]: Obecny jest też, ogromnie silny, wątek zmian cywilizacyjnych. To nie jest teoria zmiany cywilizacyjnej, jakiejś. Nasza polska transformacja jest w każdej książce. Janusz bada młodzież, ale gdzieś głębiej jest transformacja i zmiana cywilizacyjna. Ta socjologia młodzieży, która wynika, jak ja rozumiem, popraw mnie proszę, jeśli się myślę, z tego, że młodzież nie tylko jest interesująca sama w sobie. Wydaje mi się, że ona Ciebie interesuje w ogóle, bo to jest ważna kategoria społeczna, bo mamy nadzieję, że coś lepszego razem z nią przyjdzie, albo boimy się, że coś gorszego. Ale też myślę, że dla Janusza Mariańskiego to jest diagnostyczne. Jak się bada młodzież, to się bada coś więcej niż tylko jej poglądy i postawy. Bada się też stan społeczny, to znaczy, że jakieś procesy społeczno-ekonomiczne się przełamują tutaj... Mówi się czasem, że to barometr, że coś więcej wiemy w ogóle o społeczeństwie, że na przykład, gdy badamy młodzież, to się wcześniej dowiadujemy o tym, co stanie się w całym społeczeństwie nieco później.

[DW-D]: Perspektywne.

[KW]: Przypomnijmy na przykład, że kiedy Auguste Comte pisze swoje pierwsze dzieła, to pisze o tym, że w ogóle to fajnie, że mamy ten industrializm, ale jest straszny kryzys moralny, jak tego nie załatwimy, to wszystko nam się posypie. Teraz mamy kolejną zmianę cywilizacyjną, którą jakoś rejestruje Janusz i jest jej świadkiem, ale równocześnie znowu ta troska o to, co będzie dalej... Uważam, że to, że Janusz zajmuje się tymi wątkami nie jest przypadkowe, to się wiąże z pewną wizją świata, społeczeństwa, człowieka. Dziękuję.

[DW-D]: Czyli metaetyka wyraźnie obecna w sposobie uprawiania nauki przez Profesora Janusza Mariańskiego.

[JM]: Mogę powiedzieć słoweczko? Nie do tych ogólnych rozważań, z którymi się zgadzam, ale do tej pierwszej frazy twojej wypowiedzi o podwójnej roli, w jakiej występuję. Rzeczywiście, pisałem już nawet o tej swojej podwójnej roli, albo podwójnym obywatelstwie. Z jednej strony jestem socjologiem, z drugiej strony jestem osobą duchowną. W zasadzie nie ma konfliktu jakiegoś wyraźnego, choć wiem – nawiązując do *Listów starego diabła do młodego*, kiedy Lucyfer wysyłał swojego podwładnego na Ziemię i dawał mu wskazówki, to powiedział: „trzymaj swojego klienta z daleka od nauki, od bibliotek, a jeżeli mu pozwolisz już studiować, to albo socjologię, albo ekonomię, te są najbliższe życia” – że taki konflikt może zaistnieć. Dla socjologa religii, który jest jednocześnie duchownym, jest to taka pokusa, powiedzmy, żeby widzieć, jeśli się ustawicznie bada religię jako zjawisko społeczne, że to jest już wszystko. Właściwie takich konfliktów dwóch ról niewiele przeżyłem.

W roku 1994, kiedy przeprowadziłem badania wśród maturzystów w pięciu miastach Polski, zarówno na Lubelszczyźnie, jak i w Gdańsku, i osiągnąłem wynik około dwudziestu procent tych, którzy akceptowali naukę Kościoła rzymskokatolickiego na temat antykoncepcji, to miałem jednak konflikt ról. Pomyślałem, być może, że jakiś błąd popełniłem w tych badaniach, być może, że nie jest aż tak źle. I wtedy ten konflikt nastąpił: czy te wyniki schować do biurka, a przynajmniej pytanie wykreślić z ankiety, czy też jednak opublikować. Zwyciężyła tu rola naukowca. Uspokoilem się, kiedy potem koledzy z różnych ośrodków mniej więcej wyniki te potwierdzali, a może niektórzy, jak w Łodzi, uzyskali jeszcze niższe wyniki empiryczne. To są w zasadzie takie tylko od czasu do czasu pojawiające się konflikty.

Natomiast myśmy w Lublinie, Profesor Piwowarski i ja, trochę ulegali w latach siedemdziesiątych XX wieku tezie sekularyzacji. Wtedy w Polsce mówiło się, za szkołą francuską, nie o sekularyzacji, tylko o dechrystianizacji. W późniejszych latach teorię sekularyzacji za socjologami zachodnimi próbowałem, i dalej próbuję, modyfikować,

dostrzegając także przejawy rewitalizacji religijnej. Oprócz teorii sekularyzacji w polu moich koncepcji teoretycznych jest teza indywidualizacji, raczej za nią się opowiadam, jest teoria rynku religijnego, no i jest teoria socjalizacji. Te trzy teorie właściwie tak jakby sprzyjają temu, że religia nie będzie zanikać. Nikt dzisiaj z poważnych socjologów nie twierdzi, że religia zaniknie, już z tym mitem rozstaliśmy się. Uważam, że powinna być także w większym zakresie uwzględniana teoria socjalizacji. Próbowałem i dalej próbuję w różnych środowiskach mówić o teorii ewangelizacji. Według mnie termin „ewangelizacja” można przełożyć na język socjologiczny jako „socjalizacja”. Musi być taka teoria. Peter Berger mówił o kontrsekularyzacji, ale jest to trochę negatywne ujęcie, a nie pozytywne oddziaływanie. Stąd też, jak to kolega Wojciech Świątkiewicz czasem mówi, jestem socjologiem „między”.

[WŚ]: „Między”.

[JM]: Między. To tak jest: między sekularyzacją i ewangelizacją. To są dwa krańce, a gdzieś tam rzeczywistość jest pośrodku. Tyle dopowiedzenia. Dziękuję.

Jerzy Bartmiński [JB]: Czy pan przewodniczący przewiduje pytania z sali?

[MR]: Tak.

[JB]: To ja się zapisuję, na końcu, jak już wszyscy z państwa się wypowiedzą, chciałem jedno pytanie zadać Księdzu Profesorowi.

[MR]: To ja tylko *ad vocem* do tego, co powiedział Profesor Wielecki o tym, jak się czyta w całości książki. Ja tak czytałem, czterdzieści książek Profesora Mariańskiego mając wokół siebie, i moja dwuipółletnia córka tak patrzy, i tam notowałem, „to są książki do notatkovania” i tak patrzy z tyłu zdjęcie Mariańskiego, z tyłu, z tyłu i w końcu stwierdziła, że musi porozmawiać i przedzwoniła.

[JM]: Tak było.

[MR]: Zosia jako rozmówczyni.

[KW]: Najmłodsze pokolenie.

[DW-D]: Najmłodszy respondent.

[MR]: Tylko na końcu zdała pytanie: tata, a gdzie są twoje książki? Ale była pod wrażeniem – czterdzieści książek. Proszę państwa, dotarły do nas panie i serdecznie witamy Panią Profesor Kaję Kaźmierską i Panią Doktor Katarzynę Waniek. Serdecznie witamy. Czy Pani Profesor przywiozła swoją najnowszą książkę o młodzieży łódzkiej, to od razu też promocję zrobimy.

Kaja Kaźmierska [KK]: Przywiozłam, ale nie mam przy sobie.

[MR]: Rozsyłałem mailami, że wyszła, także do uczestników. Proszę państwa, Profesor Wiesław Wójcik. Prosimy.

Wiesław Wójcik [WW]: Dziękuję bardzo. Jestem w sytuacji komfortowej, a zarazem mało komfortowej. Jako filozof.

[MR]: I matematyk.

[WW]: Jako filozof, matematyk w gronie socjologów.

[KW]: Przetłumaczmy.

[WW]: Dziękuję za ofertę. Chcę nawiązać do moich wypraw do Lublina, bo one miały miejsce od iluś tam lat, a z dzisiejszej perspektywy znaczą coraz więcej. Udział w różnych tamtejszych spotkaniach i konferencjach pedagogicznych mobilizował mnie, gdy pracowałem jako pedagog przez wiele lat. Dzięki inspiracji Marka Rembierza zacząłem się pojawiać także na konferencjach socjologicznych na KUL-u i też była to okazja do spotkań z Księdzem Profesorem Mariańskim. Te spotkania, rozmowy – również w mieszkaniu Księdza Profesora – miały miejsce od kilku lat właściwie, nie za długo, to krótki okres. Było bardzo sympatycznie i bardzo mile to wspominam. Była to też dla mnie inspiracja, żeby się zainteresować książkami, publikacjami, które Ksiądz Profesor pisze. Miałem też okazję z nich korzystać, co jest dla mnie ważne i pomocne, przy okazji wykładów okołosocjologicznych, które prowadzę jako filozof.

[MR]: Z socjologii wiedzy.

[WW]: Tak, z różnych takich rzeczy, korzystałem wtedy z tych pozycji książkowych. Co dla mnie było szczególnie ważne? Powiedziałbym, że subtelne analizy, pokazujące pewne tendencje społeczne, które możemy zaobserwować także w sferze moralności. Przykładem

mogą być analizy dość dramatycznej tendencji spadku uznawania pewnych wartości, które w interpretacji, co mi się podobało, nie były takie do końca jednoznaczne. Zawsze pojawiała się rzetelna, metodologicznie poprawna konkluzja, że to można tak interpretować, ale że można też inaczej. W tym wypadku – że może w tym jest jakaś szansa, na przykład to, że gdy pojawia się konflikt, pewne więzi w rodzinie słabną, a uznanie dla wartości rodzinnych spada, może to być pewien impuls (i tak się często dzieje) dla rozwoju osobowości młodych ludzi, którzy postawieni w swoich rodzinach w trudnej sytuacji, muszą na siebie wziąć ciężar rozwoju. Nie mogąc się już opierać bezpośrednio na zastanych wartościach, tych relacjach rodzinnych, bo w rodzinach coś tam się sypie, oni wciąż mają chęć, żeby budować te rzeczy, ale już samodzielnie. Pojawia się „dołek”, ale też i indywidualizacja doświadczeń i działań – jest więc szansa w kolejnym pokoleniu na pewną odbudowę, także moralną. W myśli Księdza Profesora obecna jest taka interpretacja otwierająca. To jest także też wezwanie właściwie dla filozofów – i ja między innymi tak się czułem, wezwany do tego, żeby podjąć się myślenia nad tym. Było dla mnie bardzo istotne, żeby te cenne, otwierające wnioski przenieść także na grunt filozofii i etyki. I teraz podczas tych spotkań zauważyłem też to, że „bycie człowiekiem” było zawsze na pierwszym miejscu, tak tego doświadczyłem. To bycie człowiekiem, Księdza Profesora, nasuwało skojarzenie tego mojego wcześniejszego doświadczenia ze spotkaniem z Księdzem Profesorem Józefem Tischnerem, który podkreślał, że żeby być dobrym księdzem, trzeba być najpierw dobrym człowiekiem. To najpierw (a właściwie „później”) staje się szczególnie ważne: jestem najpierw człowiekiem, później filozofem, później dopiero księdzem, jeżeli się to uda w ogóle w jakiś sposób... ta droga jest dosyć trudna. Czyli trzeba rzetelnie robić to, czego się podejmuję, przede wszystkim w relacjach z innymi ludźmi, które są kluczowe dla tego doświadczenia. I tutaj mamy pewne uogólnienie i wzbogacenie relacji: jest „człowiek – uczony – socjolog”, to tak jakoś idzie, jednak wchodzimy w tę konkretną już działkę, w konkretny obszar badawczy – i wreszcie, co ważne, jest ksiądz. Moje doświadczenia wobec tych przyjazdów do Lublina są takie ciepłe i właśnie mam takie miłe skojarzenia. I to buduje dla mnie ważny punkt odniesienia, gdyż miejsce staje się miejscem szczególnym, szczególnie wartościowym, między innymi z powodu tych spotkań. Tylko tyle, króciutko. Dziękuję.

[JM]: Bardzo ci, Wiesławie, dziękuję, że o tych naszych spotkaniach powiedziałaś selektywnie. My się rozumiemy, bo ja w papierach mam doktorat z filozofii chrześcijańskiej, wtedy tylko tak było możliwe w KUL. Tytuł pracy był i wykształcenie socjologiczne, ale nie można było napisać wtedy, że to jest doktorat z socjologii. Ale jako filozofowie rozumiemy się, musimy też powiedzieć, że przez trzy lata miałem wykłady dla tych, którzy wybrali ten przedmiot na filozofii. Do tego poprosił mnie Ksiądz Profesor Stanisław Kamiński i przez trzy lata prowadziłem z największą przyjemnością wykład z socjologii

religii. Co więcej, przy egzaminowaniu stwierdziłem, że oni lepiej odpowiadają, filozofowie, niż socjologowie, których też w tym samym czasie kształciłem. Ale to był wyjątkowy jakiś rocznik, bo z tych ludzi, którzy wtedy przychodzili na moje wykłady, naliczyłem już pięciu profesorów. Takie to było wyjątkowe audytorium.

[MR]: Między innymi Profesor Bogdan Dembiński.

[JM]: O właśnie, jest tam jeszcze jeden więcej, który przyznał się, że w tych wykładach uczestniczył, nawet dobrze mówił o moich wykładach.

[KW]: Byłem świadkiem, dobrze mówił.

[MR]: Profesor Piotr Gutowski, Profesor Jacek Wojtysiak, cała elita dzisiejszej profesury przeszła przez te spotkania. Proszę państwa i inicjator naszego spotkania, przywoływany jako klasyk, gdy Profesor pisze o nowej duchowości przywołuje wtedy Profesora Andrzeja Kasperka.

[JM]: Pierwsza książka, bo artykuły już były, pierwsza książka na ten temat w Polsce.

Andrzej Kasperk [AK]: Chciałbym zacząć od uzasadnienia swojej obecności w tak zacnym gronie. Wszystko to za sprawą Profesora Marka Rembierza, który w jakiejś mierze mnie przymusił do tego, żeby zabrać głos podczas dzisiejszego wieczoru, ale też chciałem Markowi podziękować, bo to był jego pomysł, ten dzisiejszy wieczór. A z drugiej strony chciałem też zwrócić uwagę, że każdy z nas pewnie życzyłby sobie, kiedyś w przyszłości, takiego wykładu o twórczości Księdza Profesora, wykładu, który mieliśmy dzisiaj okazję wysłuchać, gdy Marek mówił o pluralizmie jako ważnej części twórczości Księdza Profesora Janusza Mariańskiego. Mistrz może być dumny, że ma takich uczniów, bo Marek też chyba by się zaliczył do grona uczniów Księdza Profesora. Muszę Państwu się też zwierzyć, że czasem, gdy rozmawiam z Markiem, najczęściej telefonicznie, to on mówi, gdy w rozmowie pojawia się odniesienie do Księdza Profesora, zawsze „mistrz Mariański”. Więc życzyć sobie takich uczniów. Chciałbym jeszcze o tych mistrzach coś więcej powiedzieć, bo to ważna część i mojej biografii, mojego doświadczenia. Poznałem bowiem twórczość Księdza Profesora Janusza Mariańskiego w trakcie wykładów z socjologii kultury u Profesora Wojciecha Świątkiewicza. To właśnie tam, w 1995 roku, o ile dobrze pamiętam, po raz pierwszy przeczytałem książkę Księdza Profesora. Chodzi o tę książkę, o której Marek mówił podczas swojego wykładu, o *Religię i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*. Chciałbym podnieść właśnie ów kulturowy wątek. Książka

Księdza Profesora była w tym czasie jedną z lektur zadanych nam podczas kursu z zakresu socjologii kultury. To jest też jedna z pierwszych, o ile nie pierwsza książka poświęcona pluralizmowi w polskiej rzeczywistości – kiedyś z Markiem rozmawialiśmy o tym – pierwsza książka napisana przez polskiego socjologa, napisana w perspektywie kulturowej. Po latach coraz bardziej cenię sobie tę kulturową perspektywę myślenia nie tylko o pluralizmie, ale i religii, Kościele czy moralności. Refleksja nad kulturą współczesną, nad tym, jak zmienia się współczesna kultura symboliczna jest wciąż obecna w twórczości Księdza Profesora. W twórczości Księdza Profesora dla mnie istotne są oczywiście prace poświęcone sekularyzacji, desekularyzacji czy nowej duchowości. Powiedziałbym, że moja ścieżka naukowa jakoś koresponduje z chronologią prac Księdza Profesora. Być może jest to też efekt lektury tego, czym Ksiądz Profesor się zajmował, w końcu wychodzi na to, że jakoś idę tak tym tropem, śladami. Ale, jeszcze raz powrócę do tego, o czym wspominałem wcześniej, tam wciąż jest refleksja nad kulturą, bo sekularyzacja czy desekularyzacja są zjawiskami wpisanymi w przemiany kultury. Pan Profesor Wojciech Świątkiewicz mówił o niesamowitej organizacji charakteryzującej Księdza Profesora, to prawda. Omawiając szczegóły przyjazdu Księdza Profesora do Cieszyna, chyba był to przyjazd w ramach Polsko-Czeskiej Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych im. profesora Jana Szczepańskiego w lutym 2018 roku, zadzwoniłem, nie wiem, czy to była godzina trzecia czy czwarta, Ksiądz Profesor odpowiada: „teraz nie bardzo mogę rozmawiać, bo pracuję”. To jest właśnie ta organizacja czasu, więc tutaj też chciałbym się dołączyć do słów, które już padły ze strony profesora Świątkiewicza. Na zakończenie jeszcze jeden obrazek. Ksiądz Profesor kilka lat temu poprosił mnie o skserowanie jednego z tekstów (zupełnie, że tak powiem „niszowych”, dostępnych akurat w naszej uniwersyteckiej bibliotece), więc mogę powiedzieć, że jestem człowiekiem spełnionym. Dziękuję.

[JM]: Chciałbym dopowiedzieć Panie Profesorze, jak będzie wieczorna kolacja, z kilkoma osobami muszę wypić bruderszaft. Przyjaciele nie mogą sobie mówić „Pan”, „Pani”. Tylko chciałem powiedzieć, do Profesora Andrzeja Kasperka, że musimy temat socjologii duchowości pociągnąć wspólnie. Pan zrobi więcej, ja zrobię mniej, bo nie będę już miał na to czasu, ale musimy w polskiej socjologii tę tematykę drażyć. Kiedy kilkanaście lat temu na posiedzeniu Komitetu Socjologii PAN Profesor Piotr Sztompka zaproponował, żeby tzw. ekspertyza Komitetu Socjologii dotyczyła życia duchowego Polaków, to był ogólny sprzeciw, no i oczywiście ten projekt nie przeszedł. Za wcześniej jeszcze było, ale dzisiaj już socjologia dojrzała do tego, żeby tę tematykę nawet i w szerszym zakresie podejmować. Zjawisko nowej duchowości, w miarę jak sekularyzacja postępuje, zjawisko duchowości i wartości duchowych, tych nawet niezależnych od religii, upowszechnia się czy w każdym razie rośnie. I my musimy to zjawisko badać. Pan przede wszystkim, a ja będę towarzyszył.

[MR]: Proszę państwa, pan Profesor Bartmiński specjalnie przyjechał z Lublina do Ustronia, żeby zadać Profesorowi z Lublina to pytanie.

[JB]: Słyszę o Lublinie tak dużo dobrego, więc chętnie się przyznaję, że ja też jestem z Lublina i do pochwał pod adresem lubelskiego Profesora z przyjemnością się dołączam. Ale ja chciałbym tylko Księdzu Profesorowi zadać jedno pytanie. Jednak zanim to zrobię, to muszę złożyć wstępnie wyjaśnienie, bo w tym gronie jestem jako polonista i folklorysta człowiekiem obcym. Państwo mnie nie znacie, ja tu właściwie nie mam osób znajomych poza Profesorem Rembierzem, z którym kiedyś piliśmy wódkę u Daniela. Dopiero wczoraj, jak wszedłem tutaj do hotelu „Wilga”, pierwszy człowiek, którego spotkałem to był Ksiądz Mariański, ale ja Księdza po raz pierwszy spotkałem osobiście! I to jest to, co wyróżnia mnie od wszystkich państwa. Wy doskonale Księdza znacie.

[JM]: Ale ja byłem na odczycie Pana Profesora w Lublinie.

[JB]: No, ale ja nie wiedziałem o tym. Oczywiście legenda Księdza Mariańskiego poprzedziła znajomość osobistą i ja słyszałem o Nim dużo dobrego wcześniej, natomiast nigdy nie miałem okazji, dopiero wczoraj. No więc jestem świeżym, młodym, że tak powiem, znajomym. I ze zdumieniem wczoraj dowiedziałem się, że ja jestem starszy o rok od Księdza Profesora i dzisiaj, jak wysłuchałem tych pochwał, to ja po prostu Księdzu Profesorowi pozazdrościłem. Ksiądz młodszy ode mnie, a tak zasłużony, tak ceniony. Trochę to dziwne, że nie spotkaliśmy się wcześniej, zwłaszcza że znałem innego Księdza, Pan Wielecki wspomniał go przed chwilą, Leona Dyczewskiego. Ja się z nim przyjaźniłem. Pozwólcie państwo, że powiem słówko o nim, bo go wspominam bardzo dobrze. On też miał tę cechę, o której przed chwilą z takim uznaniem mówiliście państwo z myślą o Księdzu Mariańskim, wycucie dla spraw innych ludzi i taką gotowość towarzyszenia społeczeństwu. Ja byłem w roku 1981 jednym z inicjatorów Ruchu Solidarności Rodzin w czasie, kiedy w pierwszej Solidarności działałem i ksiądz Dyczewski nam pomagał. I kiedy myśmy po raz drugi w roku 1989 otrzymali prawo organizowania się, to wtedy ksiądz Dyczewski zaistniał dla mnie znowu w sposób nadzwyczajny, bo on najpierw odprawił mszę i przemawiał jako duchowny, homilię wygłosił, bardzo taką gorącą i taką teologiczną, potem zdjął ornat, siadł z nami i dyskutował o sytuacji rodziny, potem wygłosił referat o rodzinie. Potem jeszcze wspólnie organizowaliśmy Lubelski Kongres Kultury Polskiej 2000, po którym ukazał się tom *Kultura w kręgu wartości* pod jego redakcją, na KUL-u (a ja wydałem część materiałów tego Kongresu na UMCS w tomie *Język w kręgu wartości*, z wstępnym przemówieniem Arcybiskupa Józefa Życińskiego). Miałem z Leonem Dyczewskim bardzo dobry kontakt i cieszę się, że to nazwisko Pan Profesor Wielecki wspominał. Myślę, że rzeczywiście coś ważnego obu księży łączy. To tyle.

A teraz pytanie, które chciałem zadać. Otóż uczestniczyłem ostatnio w dyskusji nad książką *Portret księdza we współczesnej kulturze*. Książkę wydało w Lublinie wydawnictwo Gaudium i redakcja „Akcentu”, wstęp napisał nasz Arcybiskup Budzik, ja recenzowałem tę książkę na użytek „Akcentu” i byłem zdumiony tym, co księża sami o sobie piszą. Padło tam słowo „dewojtylizacja”, użył go dominikanin, Ojciec Tomasz Dostatni. Chodziło o to, jaki jest Kościół polski dzisiaj? Jaki jest Episkopat? Jak uczestniczy w życiu publicznym? Z czym wychodzi, czego rzeczywiście broni? I padło słowo, pierwszy raz usłyszałem to słowo, że Kościół polski, a zwłaszcza duchowieństwo, jest na etapie „dewojtylizacji”. A to sami księża napisali tę książkę. Chciałbym Księdza Profesora zapytać w tej chwili, co o tym myśli, jak ocenia to zjawisko jako socjolog i kapłan?

[MR]: To Alfred Wierzbicki.

[JB]: Nie wiem, czy Państwo spotkaliście się z tym słowem – „dewojtylizacja” – podobno użył go gdzieś pierwszy raz Adam Szostkiewicz.

[MR]: Szostek, Andrzej Szostek.

[JB]: Adam Szostkiewicz, publicysta „Polityki”. Andrzej Szostek byłby skłonny pewnie też tę opinię podzielić. Tomasz Dostatni przytoczył to określenie w tej książce *Portret księdza...* Dlatego chciałem zapytać o to Księdza Profesora. Badania socjologiczne, badania religijności są nastawione na świeckich, świeccy są badani, ale czy są jakieś badania socjologiczne, które tłumaczą ten problem „dewojtylizacji” w polskim Kościele? Bo dla mnie to, co robi Episkopat to jest odwrócenie się plecami od idei solidarności. Kościół nie włączył się w przyjmowanie uchodźców, mimo że Papież Franciszek apeluje o to. Rząd oczywiście ma powody, bo ukrywa jakieś cele polityczne, straszy nas uchodźcami, ale Kościół, który powinien kierować się prostymi słowami, które są w Ewangelii zapisane, z ust samego twórcy religii wyszły, odwrócił się plecami i ja, jako katolik tego nie rozumiem. To słowo „dewojtylizacja” to mi przypomina dechrystianizację, bo jakby część księży uległa dechrystianizacji, takie jest moje odczucie, proszę mi to wytłumaczyć.

[JM]: Nie podejmuję się, ale to nie znaczy, że nie chcę ustosunkować się w ogóle, ale tego fenomenu nie chcę komentować dogłębnie, bo to jest bardzo szerokie zagadnienie. Badań na ten temat oczywiście nie ma, a jeżeli są badania wśród księży, to one tej kwestii akurat nie dotyczą. Natomiast w innym trochę aspekcie można by jakby nawiązać do wypowiedzi Pana Profesora. Już kilkanaście lat temu pytałem, co będzie, jeżeli zabraknie

nam Papieża, który stanowił jakby swoisty parasol ochronny nad Kościołem w Polsce i jakby decyzje, które zapadały w Kościele, były z nim uzgadniane, z Papieżem konsultowane. A poza tym działał Papież jako ogromny autorytet religijny i moralny. Pytanie było następujące: co będzie, jeżeli tego autorytetu w Polsce zabraknie? No i częściową odpowiedź na to pytanie, choć nie ma to związku bezpośredniego, daje między innymi ta książka, w której pokazuję, co się dzieje z młodzieżą polską w ostatnich trzydziestu latach. I tutaj już zmiernie powoli w kierunku końcowej fazy naszego spotkania, choć nie chciałbym tej przemijającej dla mnie dyskusji zamykać. O ile w latach 1988–1998 następował w Polsce dość wyraźny skok sekularyzacyjny w środowiskach młodzieżowych, wskaźniki empiryczne o tym mówią, to między 1998 a 2005 nastąpił wzrost religijności, tej deklarowanej oczywiście. Czy tak rzeczywiście było, to ja jako socjolog tak do końca nie wiem, deklaracje dotyczące religijności są w Polsce mniej więcej, przynajmniej w niektórych sprawach, o dziesięć procent zawyżone, czyli że nie jest aż tak wysoko. Po roku 2005, po śmierci Papieża, 2005 rok był jakimś nasileniem się pewnego ożywienia religijności także w środowiskach młodzieżowych, to po tym okresie, to ostatnie dziesięciolecie, które obejmuje właśnie ta książka, 2005–2017, nastąpił znowu gwałtowny przyrost postaw sekularyzacyjnych wśród młodzieży. Nie mogę twierdzić, że jest to przyczyna braku obecności Papieża w Kościele polskim, ale być może jest to jeden z czynników, który przyczynił się do tego, że procesy sekularyzacyjne znowu nabrały pewnego przyspieszenia. O ile w 2008 roku, w książce, którą opublikowałem na KUL-u pod tytułem *Emigracja młodzieży z Kościoła?*, dałem znak zapytania.

[MR]: Wysła bez.

[JM]: Wydawało mi się wtedy, że jeszcze za wcześnie jest mówić o emigracji młodzieży z Kościoła, ale napisałem, że został już w pewnym sensie grunt przygotowany do takiego wyjścia. Redakcja skreśliła, nie wiem dlaczego, bez mojej zgody, ten znak zapytania, ale z pewnością teraz już bym tego znaku zapytania nie dał, bo procesy emigracji młodzieży z Kościoła są już dzisiaj zauważalne.

[JB]: Ale ten autor, którego tu przytoczyłem, tzn. Tomasz Dostatni, dominikanin, on miał na myśli środowisko księży, mówiąc o „dewoptylizacji”, nie tych świeckich.

[JM]: Rozumiem, tylko ja na ten temat akurat nie mam danych empirycznych.

[JB]: Wśród osób świeckich są wciąż osoby zafascynowane postacią Jana Pawła II, natomiast wśród księży jest jakby odwrót od nauk, tak twierdzi Tomasz Dostatni, dominika-

nin, który obserwował to dosyć dokładnie. To jest ocena chyba dosyć zgodna z tym, co kiedyś napisał ksiądz Ludwik Wiśniewski.

[JM]: Tak, to jest to samo środowisko, to jest ich pogląd akurat na te sprawy, nikt tego nie badał. To jest pogląd oparty na obserwacjach jakiegoś kręgu duchownych, w którym się oni obracają. Nie byłbym w stanie odpowiedzieć, na ile to zjawisko jest do zarejestrowania wśród ogółu duchowieństwa. Myślę, że także wśród osób duchownych jest wielu w dalszym ciągu zafascynowanych postacią Jana Pawła II. Nie ma tutaj chyba jakiegoś gwałtownego spadku tego zaufania, fascynacji osobą. Ale nikt tego nie badał dokładnie, można wyrazić taki pogląd, można wyrazić inny.

Jeszcze jedno dopowiedzenie, dlaczego w ogóle po raz czwarty zająłem się młodzieżą w wymiarach ogólnopolskich. Wiele wskazywało na to, że, i badania także, ten proces zaczął się po roku 2005. Chciałem go zmierzyć. Rozmawiałem z przedstawicielami nauk katechetycznych i sygnalizowałem im, że młodzież w Polsce, jakkolwiek masowo uczęszcza na lekcje religii, to te lekcje religii masowo krytykuje i jest niezadowolona z kierunku katechizacji. Kiedy usłyszałem od nich, że matematykę też krytykują, to pomyślałem sobie: no to nie mamy tu punktu do dyskusji już w ogóle, jeżeli tak sprawę stawiamy. Ale to mnie dręczyło, że postanowiłem namówić moich przyjaciół, kolegów socjologów, żebyśmy jednak takie badania w 2017 roku, po dziesięciu latach, przeprowadzili. Trzeba było trochę sięgnąć do własnej kasy, bo pieniędzy na to nie było, ale jak mówię czasem żartobliwie do moich przyjaciół, na dobre cele grosza nie będę żałował. I te badania przeprowadziliśmy. Potwierdziło się, że trend sekularyzacyjny, przynajmniej w środowiskach młodzieżowych, narasta. O ile do niedawna mówiłem o pełzającej sekularyzacji w środowiskach młodzieżowych, to w tej książce piszę już o przyspieszonej pełzającej sekularyzacji, jest ona już faktem społecznym. My wiemy jako socjologowie, że zjawiska społeczne mają naturę humanistyczną i nie ma tu determinizmu, nie musi tak być zawsze, ale na obecnym etapie i w najbliższej przyszłości należy się spodziewać, że trend sekularyzacyjny będzie kontynuowany.

Teraz odbiję piłeczkę do Pana Profesora. Pan Profesor powiedział, że przewiduje taki scenariusz, że sytuacja w Polsce będzie niedługo taka jak we Francji. Przestrzegalbym przed takim scenariuszem, bo taki scenariusz został już wypowiedziany w 1995 roku, w ekspertyzie Polskiej Akademii Nauk (Profesora Jana Szczepańskiego już tam nie było), że w 2005 roku kościoły katolickie, że w ogóle kościoły chrześcijańskie w Polsce, będą tak puste jak kościoły francuskie w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. No, to proroctwo się nie spełniło. Jeżeli miałbym porównywać ten scenariusz imitacji, tak go nazywam za

Profesorem Markiem Ziółkowskim, to raczej bym szukał odpowiedników nie we Francji, tylko we Włoszech, albo w Stanach Zjednoczonych. Pluralizm religijny, zróżnicowanie religijności, indywidualizacja religijności, a niekoniecznie sekularyzm.

[JB]: Tak, zgadzam się. Ja mogę teraz powiedzieć na przykładzie moich dzieci i moich wnuków. Moje dzieci wychowane były w bardzo religijnej atmosferze i zróżnicowały się. Młodsza córka przestała chodzić do kościoła w ogóle, ponieważ uznała, że w Kościele uprawia się politykę. Natomiast mój najstarszy syn i najmłodszy syn działają w ruchu „Światło Życie” i są zaangażowani po uszy. Mój najstarszy syn, lekarz, prowadził nawet wityrynę biblijną i dostał za nią nagrodę św. Idziego, był bardzo zaangażowany w życie religijne. Ale nastąpiło zróżnicowanie wśród moich własnych dzieci. Podobnie jest z wnukami. Mam szesnaścioro wnuków, one już studiuja, także za granicą, w Berlinie, w Maastricht, w Londynie, i znowu się zróżnicowały, jedne wnuki kompletnie się odwróciły od Kościoła, a inne się z kolei zaangażowały. I to co Ksiądz mówił o tej polaryzacji, tak, ja to przeżywam osobiście. Ja teraz jako dziadek, ja nie wiem, jak mam z nimi rozmawiać. Organizuję spotkanie rodzinne na przykład i mam problem, czy dzielić się oplatkiem, czy nie, bo akurat przyjechała z Maastricht moja wnuczka i mówi, że ona takiej praktyki nie uznaje. Proszę bardzo, co mam z tym zrobić? Muszę być pluralistyczny. Dzisiaj usłyszałem świetny wykład o pluralizmie Profesora Rembierza, dziękuję za ten wykład. Tak, wiem co to znaczy pluralizm, wiem, co to znaczy zróżnicowanie postaw.

[JM]: To, co Pan Profesor powiedział o sytuacji własnej rodziny, to się przełamuje w różnych wymiarach społecznych całego społeczeństwa. Myślę, że nie tylko sekularyzacja, ale także rewitalizacja czy socjalizacja, to są te procesy, które będą się dokonywać. A w jakim kierunku pójdzie rozwój, no to możemy tylko przypuszczać. Prognozy są niebezpieczne, bo tak jak powiedział Peter Berger, który sformułował w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku wiele tez dotyczących sekularyzacji, w latach dziewięćdziesiątych napisał, że żałuje, że tyle tych prognoz formułował, bo najczęściej te prognozy nie sprawdziły się i od lat dziewięćdziesiątych zwalczał on teorię sekularyzacji. To takie też są sytuacje. Myślę, że scenariusz zróżnicowania postaw religijnych aż po oczywiście skrajny sekularyzm, będzie się w Polsce dokonywał. Sekularyzm czy ateizm, który w Polsce na razie jest zjawiskiem jeszcze marginesowym, szacuje się go na od trzech do pięciu procent. Czasem, gdy ktoś bada racjonalistów, to mu wychodzi dwadzieścia parę procent albo i więcej nawet ateistów, ale myślę, że nie ma ich więcej niż pięć procent. Jeżeli ktoś jest pesymistą, gdy chodzi o religię, to może będzie mówił o dziesięciu procentach. W każdym razie jest to zjawisko mniejszościowe i ten ateizm, który był w Polsce do tej pory,

raczej miał charakter nieagresywny, spokojny. To była także próba pozostania w ramach kultury chrześcijańskiej. Na ogół w Polsce ateści nie wzbraniali się dzielić opłatkiem, dla nich to był element nie religijny, ale kulturowy. Myślę, że na tej płaszczyźnie można się spotykać i w rodzinie, chyba że już jest agresywny sekularyzm.

[JB]: Katolicy kulturowi – pojawiło się takie określenie, w „Tygodniku Powszechnym”.

[JM]: Zdaje się, że musimy już kończyć. Jeszcze raz chciałbym wypowiedzieć słowa serdecznego podziękowania dla wszystkich moich przyjaciół, którzy się wypowiadali. Cieszę się, że to spotkanie przybrało taką formę rozmowy bezpośredniej, a nie jakiegoś wykładu z jednej czy z drugiej strony. Byłbym wdzięczny wszystkim wypowiadającym się, gdyby zechcieli, jeżeli ten instrument nagrał cokolwiek, bo już byłem na takim posiedzeniu w czasie benefisu, że nagrywano, a potem się nic nie nagrało, i bardzo byłbym wdzięczny, gdyby te teksty do końca tego roku wpłynęły do mnie, ale może być i później, bo moja autobiografia ukaże się dopiero w 2019, może nawet w 2020 roku. Byłbym wdzięczny za pisemną wypowiedź, te wszystkie wypowiedzi umieściłbym w swojej autobiografii.

[MR]: Jeszcze jedna wypowiedź, bo tu kontaktujemy się wzrokowo z Profesorem Danielem Kadłubcem jako Honorowym Rektorem, który cię bardzo polubił, tak, że jeszcze prosimy o wypowiedź właśnie z za Olzy, polską z za Olzy. Danielu, prosimy.

[JM]: Ale potem, żeby jeszcze na piśmie było. Będzie?

Daniel Kadłubiec [DK]: Ja na piśmie za rok, jak ja się zapoznam tutaj ze znakomitą książką.

[JM]: Dobrze.

[MR]: Będą trzy następne.

[DK]: Ale z tego, co ja tutaj słyszałem, jest wielkie podobieństwo między Panem Profesorem Mariańskim i Panem Profesorem Szczepańskim. Otwartość, sprzyjanie ludziom. Profesor Szczepański kiedyś powiedział, że jego kancelaria była konfesjonałem, to znaczy tam przychodzili ludzie najróżniejsi, prosili go o to, on każdego wysłuchał, każdemu chciał pomóc. Był bezinteresowny. Powiedział, że dzień bez pisania jest dniem straconym. Czyli w każdy dzień trzeba było pracować, wprawdzie od czwartej, Pan Profesor pracuje trochę później, ale ten system jest ogromnie ważny, system po prostu pisania,

nawyku rzetelnej pracy. Rzetelność, odpowiedzialność, sumienność – no to są cechy, które Panów Profesorów łączą i mnie to ogromnie cieszy, że tacy ludzie tutaj, jedni wyrosli tam, drudzy tutaj, ale typologicznie są analogiczni.

Głos z sali: I jeden, i drugi bez komputera.

[MR]: Chyba trzeba powstać.

[AK]: Księżo Profesorze, chcielibyśmy podziękować za ten dzisiejszy wieczór, którego pretekstem była nie tylko ta jedna książka, nie ta najnowsza, ale cały dorobek Księdza Profesora. Myślę, że w imieniu wszystkich tutaj zgromadzonych chcielibyśmy jeszcze raz serdecznie Księdzu Profesorowi podziękować.

[JM]: Ja również bardzo dziękuję za dzisiejszy wieczór.

Spisał Andrzej Kasperek

Malwina Rolka

Sprawozdanie z przebiegu V edycji Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych im. Profesora Jana Szczepańskiego

Piąta edycja Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych im. Profesora Jana Szczepańskiego odbyła się w dniach 8–11 października 2018 r. w Cieszynie, Ustroniu i Czeskim Cieszynie. Organizatorami wydarzenia były następujące podmioty i organizacje: Powiat Cieszyński, Miasto Cieszyn, Miasto Ustroń, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny Uniwersytetu Łódzkiego, Centrum Pedagogiczne dla Polskiego Szkolnictwa Narodowościowego w Czeskim Cieszynie, Stowarzyszenie Samorządowe Ziemi Cieszyńskiej oraz Stowarzyszenie Wspierania Edukacji Międzykulturowej.



Wystąpienie prof. zw. dr. hab. Daniela Kadłubca podczas uroczystego otwarcia V edycji WSNFiS

Patronatem Honorowym piątą edycję WSNFiS objęli Artur Szczepański, Jerzy Buzek – poseł do Parlamentu Europejskiego, Jan Olbrycht – poseł do Parlamentu Europejskiego, Janusz Król – starosta Powiatu Cieszyńskiego, Ryszard Macura – burmistrz Miasta Cieszyna, Ireneusz Szarzec – burmistrz Miasta Ustroń, prof. dr hab. Andrzej Kowalczyk – JM Rektor Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, prof. dr hab. Antoni Różalski – JM Rektor Uniwersytetu Łódzkiego oraz dr hab. Dorota Misiejuk – przewodnicząca Stowarzyszenia Wspierania Edukacji Międzykulturowej.

W roku 2018 uroczysta inauguracja Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych odbyła się w cieszyńskim Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, gdzie przybyłych gości powitali dr hab. Marek Rembierz oraz mgr Stanisław Kubicius – radny Powiatu Cieszyńskiego. Następnie głos zabrali przedstawiciele organizatorów WSNFiS w osobach prof. zw. dr. hab. Daniela Kadłubca – Honorowego Rektora WSNFiS, Ireneusza Szarzca – burmistrza Miasta Ustroń, Ryszarda Macury – burmistrza Miasta Cieszyna, prof. dr. hab. Pawła Starosty – prorektora ds. Współpracy Krajowej i Międzynarodowej (Uniwersytet Łódzki), prof. zw. dr. hab. Zenona Gajdzicy – dziekana Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz dr. hab. Andrzeja Kasperka – prodziekana ds. Naukowych i Współpracy z Zagranicą (WEiNoE UŚ).



Spotkanie podczas V edycji WSNFiS; od lewej: burmistrz Ustronia Ireneusz Szarzec, prof. zw. dr hab. Daniel Kadłubiec, prof. zw. dr hab. Jerzy Bartmiński

Po zakończeniu wystąpień okolicznościowych przyszedł czas na prezentację publikacji książkowych powiązanych z projektem Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych, której dokonał dr hab. Marek Rembierz. Pierwszą z nich był czwarty tom książki pt. *W kręgu myśli Profesora Jana Szczepańskiego*, stanowiącej zbiór materiałów dokumentujących przebieg konferencji zorganizowanej w ramach WSNFiS w ubiegłym roku. Natomiast druga publikacja, zatytułowana *Spotkania filozoficzno-socjologiczne na pograniczu w ramach Polsko-Czeskiej Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych im. Profesora Jana Szczepańskiego*, powstała w ramach projektu realizowanego na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji. Podczas inauguracji tegorocznej edycji WSNFiS zgromadzeni goście mieli także okazję obejrzyć wystawę wybranych koronek Józefa Golca.



Podczas promocji najnowszej książki ks. prof. Janusza Mariańskiego:
od lewej ks. prof. zw. dr hab. Janusz Mariański, dr hab. Marek Rembierz

W ramach piątej edycji Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych z wykładem inauguracyjnym zatytułowanym *Polski etos narodowy: szlachecki, chłopski, miejski...?* wystąpił prof. zw. dr hab. Jerzy Bartmiński. W następnej kolejności odbyły się wystąpienia z cyklu Wykłady Mistrzów, które w tym roku poprowadzili prof. zw. dr hab. Bogdan Dembiński z wykładem pt. *Od jaskini Platona do fizyki kwantowej* oraz prof. dr hab. Krzysztof Wielecki, który przedstawił *Istotę różnicy między kulturą regionalną*

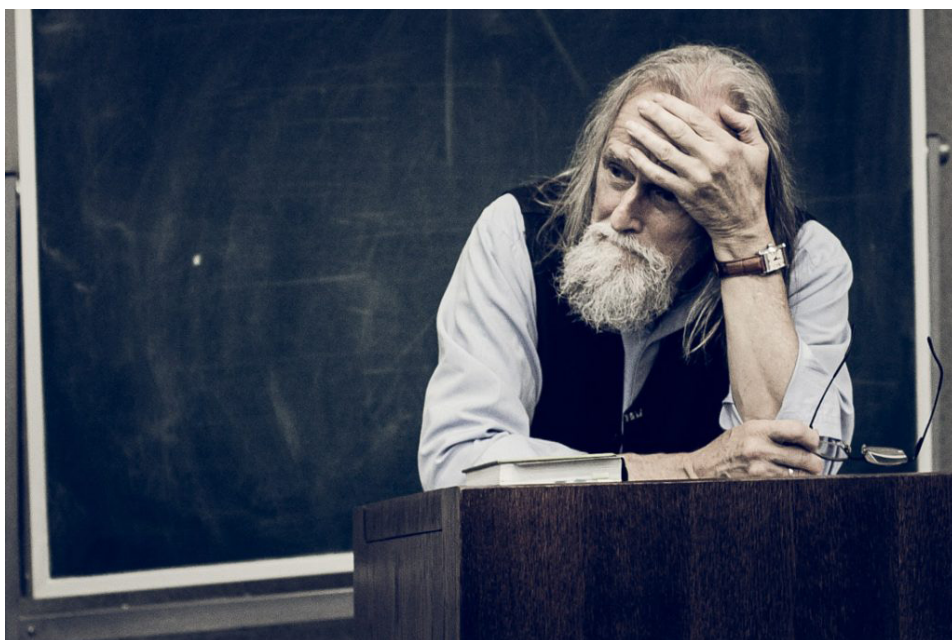
i masową. Wystąpieniom prelegentów towarzyszyła wspólna dyskusja nad poruszonymi w wykładach zagadnieniami. Oficjalną część inauguracyjną tegorocznej WSNFiS zakończył przejazd uczestników konferencji do Ustronia, gdzie, wzorem lat ubiegłych, złożyli kwiaty pod pomnikiem jej patrona – Profesora Jana Szczepańskiego.

Po przerwie obiadowej w MDK „Prażakówka” w Ustroniu rozpoczęły się obrady pierwszego dnia konferencji, w których głos zabrali: prof. zw. dr hab. Danuta Walczak-Duraj – *Humanizacja technologii czy dehumanizacja badań socjologicznych? Wiodące wyzwania dla socjologów w dobie cywilizacji algorytmów*, prof. dr hab. Wiesław Wójcik – *Paradoksy nauczania uniwersyteckiego i badań naukowych w teorii i praktyce* oraz prof. dr hab. Wiesław Gumuła – *Społeczny kontekst finansów i gospodarki*. Ostatnim punktem programu pierwszego dnia konferencji była promocja książki ks. prof. Janusza Mariańskiego zatytułowanej *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*, która odbyła się w Muzeum Ustrońskim. Spotkanie moderował dr hab. Marek Rembierz z Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ, a na temat twórczości ks. prof. zw. dr hab. Janusza Mariańskiego wypowiedzieli się: prof. zw. dr hab. Danuta Walczak-Duraj, prof. zw. dr hab. Wojciech Świątkiewicz, prof. dr hab. Ewa Ogrodzka-Mazur, prof. dr hab. Urszula Swadźba, prof. dr hab. Elżbieta Firlit, prof. dr hab. Paweł Starosta, prof. dr hab. Krzysztof Wielecki, prof. dr hab. Wiesław Wójcik oraz dr hab. Andrzej Kasperek. Na zakończenie pierwszego dnia konferencji uczestnicy spędzili wspólnie czas przy uroczystej kolacji w ustronimskim hotelu Wilga.

Pierwsza część obrad drugiego dnia konferencji odbyła się w hotelu Wilga, gdzie z referatami wystąpiły prof. dr hab. Kaja Kazimierska – *Biografia i doświadczenie pokoleniowe*, dr Katarzyna Waniek – *Zagraniczne wyjazdy edukacyjne jako forma emancypacji*, dr Iza Desperak – *Kobieca specyfika kultury Śląska Cieszyńskiego*, dr inż. Barbara Szczepańska – *Rytuały pogrzebowe w pamięci mieszkańców obszarów wiejskich Dolnego Śląska* oraz dr Maria Pleskaczyńska – *Wewnętrzność, nadzieja i beznadzieja. Konflikt i bliskość myśli Jana Szczepańskiego i Henryka Elzenberga*. Wzorem lat ubiegłych nieodłączną część drugiego dnia konferencji stanowiły dwugodzinne warsztaty metodologiczne przeprowadzone przez prof. dr hab. Kaję Kazimierską oraz dr Katarzynę Waniek z Uniwersytetu Łódzkiego. Pobyt w Ustroniu zakończył się wspólnym obiadem.

W godzinach popołudniowych uczestnicy udali się autokarem do Polskiego Gimnazjum im. Juliusza Słowackiego w Czeskim Cieszynie, gdzie odbyła się trzecia i ostatnia część konferencji zorganizowanej w ramach tegorocznej edycji WSNFiS poprzedzona

specjalnie przygotowanym na tę okazję występem chóru Polskiego Towarzystwa Artystycznego ARS MUSICA „Collegium Iuvenum” pod dyrekcją dr. Leszka Kaliny. W auli Polskiego Gimnazjum z wykładami wystąpili ks. prof. zw. dr hab. Janusz Mariański – *Wartości codzienne i podstawowe w świadomości młodzieży maturalnej w Puławach* oraz prof. zw. dr hab. Tadeusz Sławek – *Między rozumem szlachetnym a furią. O człowieku zranionym*. W następnej kolejności swoje referaty wygłosiły także mgr Iwona Majchrzak – *Działalność Jana Szczepańskiego w Komitecie Badań i Prognoz „Polska 2000” PAN w latach 1969–1984* oraz mgr Katarzyna Szkaradnik – *Jana Wantuły eksplorowanie obrzeży archiwum*. Po obradach zakończonych dyskusją uczestnicy konferencji wrócili do Cieszyna oraz Ustronia.



Prof. zw. dr hab. Tadeusz Sławek podczas wykładu wygłoszonego w Polskim Gimnazjum im. J. Słowackiego w Czeskim Cieszynie

Podobnie jak w poprzednich latach, dwa ostatnie dni Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych były przeznaczone na spotkania oraz zajęcia z cieszyńską i ustroniańską młodzieżą. W V edycji WSNFiS wzięli udział uczniowie ogólnokształcących i zawodowych szkół średnich, oddziałów gimnazjalnych, a także dwóch ostatnich klas szkoły podstawowej. Otwarcie WSNFiS dla młodzieży nastąpiło w Centrum Konferencyjnym UŚ WEiNOE, gdzie po powitaniu przybyłych z cieszyńskich szkół gości odbył się panel

dyskusyjny na temat *Kultura regionalna w życiu młodego pokolenia – balast przeszłości czy kapitał na przyszłość*, który poprowadzili dr hab. Bogusław Dziadzia z Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ oraz mgr Stanisław Kubicius. W roli ekspertów w debacie wystąpili znawcy i popularyzatorzy kultury regionalnej: prof. zw. dr hab. Daniel Kadłubiec, Danuta Koenig, Małgorzata Kiereś oraz Ewa Błasiak-Kanafek. Po przerwie obiadowej, dla najmłodszych uczestników WSNFiS został przeprowadzony szereg warsztatów. Dla młodzieży ze szkół średnich zajęcia przygotowali pracownicy Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ, którzy poprowadzili warsztaty fotograficzne *Patrzyć i widzieć – zatrzymać obraz otaczającego świata w fotografii* (mgr inż. Leszek Żaba) oraz warsztaty teatralne *Poznaj samego siebie* (dr Ewa Tomaszewska). Propozycje WSNFiS dla młodszych uczniów obejmowały z kolei warsztaty *Na lekcji w wiślańskiej szkole*, przygotowane przez dr. Michała Kawuloka z Muzeum Beskidzkiego im. Andrzeja Podzorskiego w Wiśle oraz *Język migowy jako forma komunikacji integrująca społeczeństwo*, które przeprowadziły studentki kierunku pedagogika osób niepełnosprawnych z arteterapią z Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ: lic. Paulina Woźnica, lic. Katarzyna Rakus i lic. Justyna Piasecka.

Jak co roku otwarcie dnia WSNFiS dla młodzieży ze szkół ustronńskich odbyło się w auli Gimnazjum nr 1 im. Jana Szczepańskiego, gdzie zebranych gości powitał dyrektor szkoły mgr Leszek Szczypka. Następnie, wzorem lat ubiegłych, zgromadzona młodzież wysłuchała wykładu inauguracyjnego Honorowego Rektora WSNFiS prof. zw. dr hab. Daniela Kadłubca, który w tym roku nosił tytuł *Rozważania Profesora Jana Szczepańskiego o znaczeniu dziedzictwa kulturowego*. Po zakończeniu części inauguracyjnej uczestnicy mieli okazję wziąć udział w przygotowanych specjalnie dla nich zajęciach. Podobnie jak w Cieszynie dla młodzieży ze szkół średnich przeprowadzili je pracownicy Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ: warsztaty fotograficzne *Patrzyć i widzieć – zatrzymać obraz otaczającego świata w fotografii* (mgr inż. Leszek Żaba) oraz warsztaty teatralne *Poznaj samego siebie* (dr Ewa Tomaszewska). Natomiast dla młodszych uczniów przewidziano zajęcia *Na lekcji w wiślańskiej szkole* (dr Michał Kawulok, Muzeum Beskidzkie im. Andrzeja Podzorskiego w Wiśle) oraz warsztaty z zakresu psychodramy przygotowane przez dr Dorotę Prysak z cieszyńskiego Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ.

Zgodnie z tradycją V edycja Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych im. Profesora Jana Szczepańskiego zakończyła się wspólnym obiadem w stołówce ustronńskiej Szkoły Podstawowej nr 1.

Autorzy tomu

Jerzy Bartmiński, etnolingwista, badacz języka i kultury, semantyki, stylistyki, tekstologii, aksjologii. Studia polonistyczne 1956–1961, od roku 2009 na emeryturze; członek czynny PAU 2014. Członek Komitetu Językoznawstwa i Komitetu Sławistycznego PAN. Przewodniczący Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów. Autor dziesięciu książek autorskich i współautorskich, tłumaczonych na języki: rosyjski, angielski, serbski i czeski. Autor ponad 500 artykułów naukowych, redaktor tomu *Współczesny język polski*, także *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (od roku 1996), tomu *Lubelskie* w serii „Nowego Kolberga” PAN (2011), *Leksykonu aksjologicznego Słowian i ich sąsiadów* (t. 1–5, 2015–2019), założyciel międzynarodowego rocznika „Etnolingwistyka” (t. 1–30, 1988–2018). W latach 1980–1981 przewodniczący KZ „S” UMCS, współinicjator Ruchu „Solidarności Rodzin”. W latach 1990–2005 członek ROAD/UD/UW. Wyróżniony Medalem Prezydenta RP „Zasłużony dla polszczyzny” (2016).

Iza Desperak, dr nauk humanistycznych w zakresie socjologii, starsza wykładowca w Katedrze Socjologii Polityki i Moralności Instytutu Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego, autorka pracy *Płeć zmiany. Zjawisko transformacji w Polsce z perspektywy gender* (Łódź 2013); urodziła się w roku 1965, czyli dwa lata po premierze ETS, studiowała socjologię w latach 1984–1990, wykłada w Instytucie Socjologii UŁ od roku 1995 i wciąż zamieszcza podręcznik Szczepańskiego na liście lektur.

Daniel Kadłubiec, prof. zw. dr hab. urodzony na Zaolziu, ukończył polską szkołę podstawową w Bystrzycy nad Olzą, polskie liceum w Czeskim Cieszynie, studiował sławistykę na Uniwersytecie Karola w Pradze, gdzie się doktoryzował i habilitował, drugą habilitację zrobił na Uniwersytecie Warszawskim, tytuł profesora odebrał z rąk prezydenta Lecha Wałęsy. Jest autorem 15 samodzielnych publikacji i ponad 600 rozpraw oraz artykułów, głównie z folklorystyki, antropologii kulturowej i dialektologii. Szczególną uwagę poświęca Śląskowi Cieszyńskiemu jako regionowi transgraniczemu, gdzie zachodziły i nadal zachodzą ważne procesy językowo-kulturowe, społeczne i cywilizacyjne. Jest laureatem wielu prestiżowych nagród, także Honorowym Obywatel Ustronia na mocy uchwały Rady Miasta Ustronia z roku 2007.

Andrzej Kasperek, dr hab., absolwent socjologii oraz filozofii Uniwersytetu Śląskiego, prodziekan ds. naukowych i współpracy z zagranicą na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ. Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, zastępca przewodniczącego Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich Polskiej Akademii Nauk/Oddział w Katowicach. Interesuje się socjologią religii (zwłaszcza problematyką sekularyzacji), socjologią duchowości, socjologią wiedzy oraz szeroko rozumianą problematyką kultury współczesnej. Autor czterech książek, redaktor i współredaktor dziesięciu prac zbiorowych, autor i współautor 95 artykułów opublikowanych w pracach zbiorowych i czasopiśmie (m.in. w „Implicit Religion”,

„Studiach Socjologicznych”, „Przeglądzie Religioznawczym”, „Studiach Pedagogicznych”, „Kulturze i Edukacji”, „Studiach Humanistycznych AGH”, „Chowannie”).

Maria Libiszowska-Żółtkowska, prof. dr hab., absolwentka socjologii UŁ, profesor emerytowany Uniwersytetu Warszawskiego, członek i była przewodnicząca Sekcji Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Zajmuje się społecznymi aspektami religii, sytuacją Kościoła katolickiego, charakterem religijności Polaków oraz zjawiskiem konwersji i nowych ruchów religijnych. Autorka pięciu książek, redaktor naukowy 15 oraz autorka 300 artykułów opublikowanych w pracach zbiorowych i czasopismach naukowych. W czterdziestolecie pracy naukowej środowisko polskich socjologów religii wydało poświęconą jej księgę jubileuszową: *Między socjologią a religioznawstwem w teorii i badaniach Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej*, red. Ewa Stachowska, Janusz Mariański (Warszawa 2011).

Janusz Mariański, emerytowany profesor, wykładowca w Wyższej Szkole Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie. Członek Komitetu Socjologii PAN, Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Interesuje się socjologią moralności, socjologią religii, katolicką nauką społeczną. Autor ponad 1000 artykułów naukowych i popularnonaukowych oraz ponad 50 książek. Ostatnio opublikował: *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne* (Toruń 2017), *Kościół katolicki w Polsce w kontekście społecznym: studium socjologiczne* (Warszawa 2018), *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017: (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)* (Toruń 2018).

Ewa Ogrodzka-Mazur, prof. dr hab., pedagog. Kierownik Zakładu Pedagogiki Ogólnej i Metodologii Badań Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego. Problematyka jej zainteresowań badawczych dotyczy edukacji wielo- i międzykulturowej, a w szczególności: rozwoju oraz wychowania dzieci i młodzieży w społecznościach wielokulturowych, edukacji aksjologicznej, działań pedagogicznych stymulujących podmiotowość jednostki w procesie edukacji, a także działalności szkół z polskim językiem nauczania w Eu-

ropie i na świecie. Autorka, współautorka i współredaktor naukowy 68 monografii oraz ponad 200 artykułów. Członkini m.in. Zespołu Pedagogiki Kultury i Edukacji Międzykulturowej przy KNP PAN, Polsko-Czeskiego Towarzystwa Naukowego, Stowarzyszenia Wspierania Edukacji Międzykulturowej, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Redaktor naczelna czasopisma „Edukacja Międzykulturowa”.

Malwina Rolka, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Pracuje na stanowisku adiunkta na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ w Cieszynie. Obecnie prowadzi badania skoncentrowane wokół problematyki filozoficznych idei wychowania w kontekście uwarunkowań i konsekwencji kryzysu nowoczesności. Jest autorką książki *Hermeneutyka mitu dionizyjskiego w filozofii Fryderyka Nietzschego* (Katowice 2014) oraz artykułów z zakresu historii myśli nowoczesnej, historii idei, problematyki kryzysu kultury i filozofii edukacji, m.in.: *Mity nowoczesnego wychowania w cieniu kryzysu myśli oświecenia. Rousseau a Nietzsche* (2014), *Mit i oralność w świetle diagnoz kryzysu kultury nowoczesnej* (2016), *O zjawisku alienacji w perspektywie rozwoju teorii krytycznej. Feuerbach – Marks – szkoła frankfurcka* (2017), *W poszukiwaniu błękitnego kwiatu, czyli o romantycznym ideale Bildung w Henryku von Ofterdingen Novalisa* (2018).

Barbara Szczepańska, dr inż., socjolog i ogrodnik. Adiunkt w Zakładzie Socjologii Miasta i Wsi Instytutu Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Absolwentka Uniwersytetu Wrocławskiego i Uniwersytetu Przyrodniczego we Wrocławiu, członek PTS. Doktorat z zakresu nauk społecznych uzyskała w roku 2015, pisząc dysertację na temat socjologii wsi i rolnictwa. Brała udział w stypendiach naukowych w Niemczech (Erasmus) oraz w Holandii (Leonardo da Vinci). Interesuje się przemianami społeczno-przestrzennymi, jakie zachodzą w funkcjonowaniu wiejskich społeczności lokalnych. Większość opublikowanych artykułów dotyczy problematyki wdrażania różnego rodzaju postępu rolniczego w gospodarstwach rolnych. Dodatkowo w swoich zainteresowaniach badawczych podejmuje problematykę tanatologiczną oraz zagadnienia dotyczące aktywności społecznej mieszkanki wsi.

Danuta Walczak-Duraj, prof. zw. dr hab., socjolog, zatrudniona w Uniwersytecie Łódzkim. Prowadzi badania w zakresie socjologii pracy, socjologii gospodarki, socjologii moralności i socjologii polityki. Do 2017 r. kierownik Katedry Socjologii Polityki i Moralności, członek Senatu UŁ, kierownik studiów doktoranckich w zakresie socjologii na UŁ. Ekspert Uczelnianej Komisji Akredytacyjnej (UKA) dla kierunku socjologia; redaktor naczelna ogólnopolskiego kwartalnika naukowego „Humanizacja Pracy”; redaktor tematyczna „Władzy Sądzenia” – elektronicznego czasopisma KSPiM; członek Komitetu Redakcyjnego „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”, członek Rady Programowej czasopisma bułgarskiego „Science – Education – Culture”; członek Rady Naukowej „Folia Sociologica”; Członek Rady Programowej „Dyskursy

o Kulturze”; stały członek zespołu recenzentów w czasopismach socjologicznych: „Forum Socjologiczne”, „Górnośląskie Studia Socjologiczne” i „Rocznik Lubuski”; członek Zarządu Stowarzyszenia Absolwentów Ekonomicznego i Socjologicznego Ośrodka Akademickiego. Pełniła m.in. funkcję dziekana Wydziału Politologii i Stosunków Międzynarodowych w Szkole Wyższej im. Pawła Włodkowica w Płocku oraz przez dwie kadencje funkcję prodziekana ds. programowo-organizacyjnych na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym UŁ. Wypromowała 16 doktorów oraz ponad 250 magistrów i licencjatów. Jest autorką i współautorką kilkunastu książek, w tym pięciu w języku angielskim, autorką ponad 260 artykułów, recenzji i innych publikacji, w tym ponad 15 raportów, m.in. na użytek praktyki gospodarczej.

