

Rozdział VI

Wspólnota wiejska

Autorzy omówionego w tym rozdziale artykułu wskazują, że pojęcie wspólnoty może być nie tylko użytecznym narzędziem analizy socjologicznej, ale także jest pojęciem używanym przez grupy społeczne w ich życiu codziennym i może być strategią kamuflażu sprzeczności interesów, którą stosuje warstwa dominująca w danej społeczności. Artykuł ten *implicite* wprowadza do analizy socjologicznej problem etyki solidarności. Powoływanie się na solidarność, na wspólnotę z innymi (etyka solidarności) ma swoją ciemną i jasną stronę. Z jednej strony, jak się zdaje, problemy naszych czasów w dużym stopniu wynikają ze słabości etyki solidarności. Krytycy społeczeństwa mieszczańskiego podkreślają, że zbyt rozbudowany indywidualizm, podążanie za własnym interesem osłabiło poczucie solidarności. Z drugiej strony, spotykamy się z nadużywaniem etyki solidarności — w imię solidarności grupowej i obrony przed zagrożeniem realizuje się panowanie warstwy dominującej w danej społeczności. Warte podkreślenia jest to, że jak sugeruje prezentowany artykuł, etyka solidarności bywa techniką sprawowania władzy na poziomie różnych małych społeczności jak wieś i rodzina, co może mieć miejsce w każdym typie systemu politycznego.

Wspólnota wiejska i jej władza w ujęciu P. Saundersa, H. Newby'ego, C. Bell i D. Rose'a¹¹⁰

Ferdynand Tönnies jest nazywany ojcem zarówno badań nad społecznością lokalną, jak i socjologii wsi, piszą autorzy. Nic więc dziwnego, że badanie społeczności lokalnej pozostawało głównym zajęciem socjologii wsi. Pojęcia Tönniesa *Gemeinschaft* (wspólnota) i *Gesellschaft* (tłumaczone jako społeczeństwo, organizacja lub związek) miały ogromny wpływ na wspomniane dyscypliny. *Gemeinschaft* obejmowało wszelki układ stosunków charakteryzujących się emocjonalną spójnością, głębią, ciągłością i pełnią. *Gesellschaft* odnosiło się do

¹¹⁰ Omówione na podstawie: Peter Saunders, Howard Newby, Colin Bell, David Rose, *Rural Community and Rural Community Power* w tłumaczeniu polskim przez M. Pączkowską.

bezosobowych, umownych i racjonalnych aspektów ludzkich związków. Przyjmując powszechną w XIX wieku idealizację życia wsi, Tönnies uznał, że wieś najpełniej wyraża cechy *Gemeinschaft* — “są one tam najsilniejsze i najbardziej żywe”, podczas gdy *Gesellschaft* dominuje w mieście. Poczynając od pionierskiej pracy Galpina *Social Anatomy of an Agricultural Community*, przeprowadzono tysiące badań nad społecznością lokalną, przyjmując schemat Tönniesa za punkt odniesienia.

Mechaniczny sposób stosowania typologii Tönniesa został jednak ostatnio zaatakowany i to nie tylko ogólnie w socjologii wsi, ale także w dziedzinie badań nad wspólnotą wiejską. Badania prowadzone w latach pięćdziesiątych dalej kwestionowały trafność utożsamiania wiejskiej osady ze wspólnotą i zwracały uwagę na istnienie cech o charakterze *gesellschaftlich* w życiu społecznym wielu rejonów wiejskich. Częściowo pod wpływem badań empirycznych zaatakowano także samo pojęcie wspólnoty, wskazując na jego niejasność i teoretyczną błędność. Ostatnio, jak się zdaje, piszą autorzy, żaden artykuł ani książka na temat społeczności lokalnej nie może się obejść bez ustosunkowania się do problemu definicji. Badania nad wspólnotami miejskimi zostały zaatakowane za ich “abstrakcyjny empiryzm” i “impresjonistyczną metodologię”, tzn. przesadne opisy lokalnej ekologii, społecznej organizacji i społecznego uczestnictwa oraz za ich parafialne i ahistoryczne nastawienie. Nic więc dziwnego, że w późnych latach 60–tych osłabiło się zaufanie do socjologicznych badań nad wspólnotą wiejską.

Ostatnio nastąpiło jednak pewne ożywienie w tej dziedzinie, a także badania oparto na bardziej realistycznej ocenie ograniczeń i możliwości badań. Ożywienie to było także częściowo wynikiem romantycznego anty–urbanizmu i anty–industrializmu powstałego w społecznościach zachodnich na początku lat 70–tych. Protest przeciw skażeniu środowiska, ruch w kierunku jego większej ochrony, świadomość “granic wzrostu” oraz przekonanie, że “małe jest piękne” przyczyniły się do ogromnego ożywienia wartości arkadyjskich, od których socjologia wsi nigdy nie była całkowicie wolna. Dostrzeżono więc ponownie społeczny i socjologiczny sens badania dynamiki małych wspólnot wiejskich i zagrożeń dla ich istnienia wynikłych z centralistycznych i biurokratycznych trendów we współczesnym społeczeństwie. Ożywieniu badań nad wspólnotą towarzyszył nacisk na używanie wspólnoty jako pewnej szczególnej metody badań, a nie czynienie z niej

przedmiotu badań. Wspólnoty nie miały stanowić obiektu badań samego w sobie, ale miały być badane ze względu na to, co można na ich podstawie powiedzieć o szerszych procesach społecznych. Odległe wioski, zwykle uważane za najbardziej zacofane i stabilne rejony społeczeństwa, zostały potraktowane jako mikrokosmos lub nawet symbol szerszych trendów społecznych, których obserwacja może wyjaśnić skutki rozprzestrzeniających się i często rewolucyjnych zmian makrospołecznych. Ożywienie tego rodzaju badań nad wspólnotą wiejską nie słabnie, a traktowanie badań nad wspólnotą jako metody może związać ściślej socjologię wsi z lepiej rozwiniętą tradycją badań w antropologii społecznej. Ponadto, kładąc większy nacisk na zmianę i proces, można przewidywać jedną z tradycyjnych słabości tej dziedziny.

Czy to ożywienie zainteresowania wspólnotami wiejskimi przyniesie ze sobą większą jasność pojęcia wspólnoty, jeszcze nie wiadomo. Stale powracający problem definicji, piszą autorzy, wiąże się z przyjmowaniem bez zastrzeżeń niesprawdzonego założenia o zbieżności następujących trzech analitycznych perspektyw. Pierwsza z nich traktuje wspólnotę jako "określenie geograficzne", tzn. odnoszące się do umiejscowienia w ograniczonej przestrzeni fizycznej. Druga traktuje wspólnotę jako "określenie ekologiczne", tzn. jako opis lokalnego systemu społecznego. Trzecia traktuje wspólnotę jako szczególny rodzaj powiązań między ludźmi niezależny od sposobu zamieszkiwania. Należy zauważyć, piszą autorzy, że Tönnies w swojej koncepcji *Gemeinschaft* miał na myśli trzecią z wymienionych wyżej perspektyw. Dyskusja wokół kontinuum wiejski-miejski wynikała często stąd, że zakładając zbieżność wszystkich trzech wymienionych perspektyw uważano wieś za lokalny system społeczny typu *Gemeinschaft*. Badania nie potwierdzały jednak tego założenia. Stąd większość współczesnych socjologów miasta i wsi przyjmuje drugą z wymienionych perspektyw, tzn. traktuje wieś jako lokalny system społeczny. Autorzy tak właśnie określają swój własny punkt widzenia przyjęty w tym artykule. Równocześnie podkreślają raz jeszcze, że sam Tönnies pojmował umiejscowienie w przestrzeni warunkowo. Tzn. stosunki typu *Gemeinschaft* były dla niego połączone ze społecznością geograficzną tylko w tym sensie, że ci którzy stanowili wspólnotę krwi i wspólnotę przekonań, chcieli żyć w bliskim sąsiedztwie. Jak to pisał Schmalenbach: "Tönnies (jak i wszyscy inni) wiedział, że wiejscy sąsiedzi mogą stać się śmiertelnymi wrogami, gdy np. kwestionowane są granice, podobnie jak bracia mogą się stać wrogami, gdy

kwestionowane jest ich dziedzictwo. Pomimo tego, sąsiedzi i bracia zawsze pozostają sąsiadami i braćmi. Sąsiedztwo i braterstwo istnieją psychicznie. Nie ma prawdopodobnie żadnego lepszego przykładu, aby ukazać jak dużą rolę odgrywają odczucia jako podstawa wspólnoty"¹¹¹.

Autorzy podkreślają jednak, że w ich własnym użyciu terminu wspólnota nie zakładają z góry żadnych uczuć. Dla uczuć rezerwują termin "poczucie" wspólnoty, twierdząc, że większość ludzi mówiąc o pragnieniu wspólnoty ma na myśli właśnie to "poczucie" wspólnoty. Owo poczucie wspólnoty proponują też nazywać komunią (*communion*), gdyż określenie to nie implikuje związku z terytorialnością.

Giddens w latach 70-tych ostro skrytykował tzw. "teorię społeczeństwa przemysłowego", która wyłoniła się z klasycznej teorii socjologicznej, do której Tönnies wniósł znaczny wkład. Charakteryzując tę teorię, Giddens pisze, że podstawową opozycją jest tu rozróżnienie pomiędzy tradycyjnym społeczeństwem rolniczym opierającym się zazwyczaj na uprawomocnionym przez religię panowaniu elit posiadaczy ziemskich (w rzeczywistości często mającym swe źródło we władzy militarnej i koordynowanym przez autorytatywne państwo), a społeczeństwem przemysłowym, miejskim, płynnym i *merytokratycznym* w swej strukturze, które charakteryzuje dyfuzja władzy pomiędzy współzawodniczącymi elitami i w którym solidarność społeczna bazuje na transakcjach wymiany, a nie na etyce religijnej i używającej przemocy władzy militarnej i w którym rząd przybiera postać państwa masowej demokracji. Teoria społeczeństwa przemysłowego uznaje istnienie konfliktu klasowego, chociaż uważa, że jest on cechą przejściowej fazy wylaniania się industrializmu ze społeczeństwa tradycyjnego, i że społeczeństwo to stanie się transcendentalne (tzn. "uregulowane" lub "zinstytucjonalizowane"), gdy porządek przemysłowy osiągnie swą dojrzałość. Niektóre wersje społeczeństwa przemysłowego (włączając w to oryginalną wersję Saint-Simona) głoszą, że samo pojęcie klasy utraci swe znaczenie w momencie, gdy nastąpi przejście do industrializmu. Koniec konfliktu klasowego we współczesnej epoce będzie oznaczać koniec ideologii chronionej w niektórych krajach przemysłowych jak Francja, chociaż istnienie tam nadal archaicznego sektora chłopskiego oznacza, że stare konflikty klasowe i ruchy ideologiczne jeszcze nie zniknęły. Teoria społeczeństwa przemysłowego buduje dychotomiczne typologie form społecznej organizacji,

¹¹¹ Schmalenbach, 1961, s. 335

pisze dalej Giddens, które bywają różnie nazywane, np. status versus kontrakt, solidarność mechaniczna versus organiczna, *Gemeinschaft* versus *Gesellschaft* itp. Autorzy całkowicie zgadzają się z Giddensem, że należy odejść od takiej teorii społeczeństwa industrialnego lub przynajmniej poddać badaniu jej założenia i obietnice. Okazuje się wówczas, że faktycznie niektóre lub większość tych opisywanych przez Giddensa założeń jest przestarzałych. Główne „wewnętrzne” podziały i napięcia w rozwiniętych społeczeństwach nie są już takie, jak te które występowały w wieku dziewiętnastym i we wczesnych latach dwudziestego wieku i które miały swe źródło w napięciach pomiędzy ośrodkami miejskimi i przemysłowymi, a ciągle silnymi ośrodkami wiejskiego zaplecza.

Badania władzy społeczności lokalnej w rejonach wiejskich

Od czasu, gdy Floyd Hunter opublikował swoje słynne badania z Atlanty w *Community Power Structure* (1953), badanie charakteru władzy w społecznościach lokalnych stało się nieomal sub-dyscypliną o własnych prawach. Bibliografia zawiera obecnie setki tytułów, szczególnie ze Stanów Zjednoczonych, gdzie badania te wywołały zażartą i fascynującą dyskusję. Wspólnota stała się polem walki, gdzie toczy się walka o fundamentalne zagadnienia epistemologiczne, które wykraczają daleko poza zakres tekstu autorów. W Stanach Zjednoczonych badania nad społecznością lokalną dotyczyły jednak głównie miast i małych miasteczek. Do analizy władzy lokalnej w rejonach wiejskich zaledwie się przystępuje. Socjologia wsi pozostawała aż do niedawna sparaliżowana przez schemat *Gemeinschaft–Gesellschaft*, konwencję stosowaną w naszkicowanej wyżej „teorii społeczeństwa industrialnego”.

Kwestia, czy władza lokalna jest warta poważniejszej uwagi jest sprawą empiryczną, a nie czymś, co może być ustalone *a priori*. Istnieje wiele danych wskazujących, że sąsiedztwo pozostaje preferowanym sposobem zamieszkiwania dla wielu ludzi, i że lokalne procesy polityczne mają znaczenie w określaniu ich szans życiowych. Dotyczy to zarówno Wielkiej Brytanii, jak i Stanów Zjednoczonych. Nie można już dłużej z góry przyjmować tradycyjnego założenia, że polityka lokalna jest jedynie grą formalną, określoną całkowicie przez formalne reguły gry. Analiza formalnego procesu politycznego — np. biurokratycznej struktury administracyjnej lokalnego rządu oraz formalnych i publicznych działań grup nacisku związanych z tą strukturą — nie może być uważana za

równoważną analizie dystrybucji władzy w społeczności lokalnej. Badania nad władzą lokalną mają sens nie tylko dlatego, że najbliższy rejon stanowi dla wielu ludzi realne umiejscowienie władzy, szczególnie dla ludzi z klasy pracującej, ale także dlatego, że mogą pomóc w rozwoju naszego teoretycznego rozumienia władzy *tout court*.

Istnieją ponadto słuszne racje teoretyczne na rzecz przypuszczenia, że władza lokalna może być lepiej widoczna w rejonach wiejskich niż w dużych ośrodkach przemysłowych. Pomimo wzrastającej interwencji państwa w codzienne życie obywateli we wszystkich rozwiniętych krajach przemysłowych, lokalne procesy polityczne w rejonach wiejskich pozostają silnie pod wpływem czynników lokalnych. Np. w krajach rozwiniętego kapitalizmu Europy Zachodniej, Ameryki Północnej, Australii i Azji rolnictwo, pomimo różnych stopni pionowej integracji z szerszym kompleksem produkcji i przetwarzania żywności, pozostaje *de facto* głównie w rękach własności rodzinnej. Różne czynniki (a przede wszystkim ziemia jako środek produkcji) hamowały koncentrację kapitału i tworzenie państwowych i międzynarodowych *quasi*-monopoli. Zatrudnienie w rejonach wiejskich pozostawało więc w dużym stopniu w rękach lokalnych, a rejony wiejskie w rozwiniętych społecznościach kapitalistycznych nie są równie zdominowane jak tereny miejskie przez garstkę wielkich przedsiębiorstw z zarządem znajdującym się poza danym regionem. W wielu rejonach wiejskich lokalne decyzje polityczne pozostają wiążące dla tych, którzy są zatrudnieni w lokalnym rolnictwie i dla związanego z nim przemysłu. W tych rejonach wiejskich nie można więc mówić o „zaćmieniu” wspólnoty w takim stopniu, jak to się dzieje w innych miejscowościach.

Jednakże przed rozpoczęciem badań nad wiejską władzą lokalną należy uważnie wyszczególnić parametry władzy lokalnej, oraz wskazać na związek pomiędzy lokalnym systemem społecznym i szerszym społecznym kontekstem. W dziedzinie badań „chłopskich” faktycznie podejmowano szereg systematycznych prób analizowania zależności pomiędzy tym, co lokalne i tym, co państwowe i wpływu tych zależności na świadomość polityczną chłopów i ich działalność polityczną. Wynikało to częściowo z położenia szczególnego nacisku w tych badaniach na lokalne zorientowanie kultury chłopskiej, co (zgodnie z amerykańską tradycją antropologii kulturowej) uważano za wyróżniającą cechę chłopów. Np. Landsberger, podsumowując literaturę na temat cech wiejskiego protestu, wskazał na podstawową przeszkodę organizacyjną, którą napotykały ruchy chłopskie i

którą jest niezdolność do stworzenia struktur organizacyjnych (tzn. władzy, komunikacji, mechanizmów podejmowania decyzji, etc.), które przekraczałyby poziom wspólnoty¹¹². Gałęski (1972) wyjaśnia trwałość chłopskiej orientacji na wspólnotę tym, że społeczeństwo potrzebuje chłopca (lub kogoś uprawiającego ziemię) do produkowania żywności, chłop natomiast nie potrzebuje społeczeństwa i może spokojnie istnieć bez jego „wtrącania się”. Jak widać, podsumowują autorzy, istnieje dość obszerna literatura dotycząca społeczeństw chłopskich, chociaż rzadko dotyczy ona niezinstytucjonalizowanej, osobistej polityki powiązań patron–klient lub instytucji osobistego wpływu, takich jak mafia.

Własność ziemiska i stratyfikacja

Jak wykazał Stinchcombe, w agrarnych strukturach społecznych instytucje stratyfikacji opierają się nie tyle na zawodzie, jak w środowisku miejskim i przemysłowym, lecz na instytucji własności. Własność ta nie wyraża się w formie kapitału, lecz w posiadaniu ziemi. Dostęp do ziemi konstituuje zasadnicze źródło władzy we wszystkich społeczeństwach rolniczych, bez względu na stopień włączenia rolnictwa w rynek. Stinchcombe zaproponował następującą typologię systemów własności ziemskiej i opartych na nich wiejskich stosunków klasowych: system dworu–hacjendy, system dzierżawy rodzinnej, system małych gospodarstw rodzinnych, system plantacji oraz system kapitalistycznej własności ekstensywnej¹¹³.

Tekst Stinchcombe zmusza autorów do przyjrzenia się bliżej charakterowi struktury własności ziemskiej i opartego na niej systemu stratyfikacji, gdyż używanie obecnie takich opisowych terminów jak „chłop” lub nawet „chłopski sposób produkcji” wydaje się jałowe. Podobnie nie można z góry przesądzać, jakie są polityczne interesy farmerów lub chłopów. Jak wskazuje Stinchcombe, możemy mieć tu do czynienia od populizmu aż do rewolucyjnego komunizmu. Jeżeli chodzi o wyższą klasę właścicieli ziemskich, to różne struktury własności ziemskiej implikują różne problemy związane z utrzymywaniem stabilności i sprawowaniem władzy w sposób, który zapewniłby trwanie temu systemowi, który zapewnia im ich przywileje. Rozważania nad klasowymi cechami chłopów zdają się być dziś jałowe, gdyż

¹¹² Landsberger 1974, s. 46

¹¹³ Stinchcombe, 1961–62

w społeczeństwach agrarnych trudno określić „obiektywne” interesy. Problemowi definicji interesów będzie poświęcona dalsza część rozdziału.

Jednakże, podkreślają autorzy, niezależnie od różnic w systemie stratyfikacji, metody stosowane przez elity własności ziemskiej w celu nadawania stabilności systemowi, są bardzo podobne. Tzn. metody i strategie służące nadawaniu i wzmacnianiu legitymizacji sprowadzają się do tych, które Weber wiązał z władzą tradycyjną. Sam Weber łączył władzę tradycyjną przede wszystkim z feudalizmem zarówno w jego wersji azjatyckiej, jak i europejskiej. Jednakże ostatnio wskazuje się, że różne formy władzy tradycyjnej (wyróżnione ze względu na stosowane metody legitymizacji) występowały nie tylko w feudalizmie, ale także na niewolniczych plantacjach rolniczych w Stanach Zjednoczonych i na Karaibach oraz w kapitalistycznym ekstensywnym rolnictwie na nizinach Anglii. Trwałość tradycyjnej władzy w społeczeństwie wiejskim bez względu na to, jakie są jej podstawy ekonomiczne, wiąże się z rozproszonym charakterem wiejskich populacji (co z kolei jest związane z ziemią jako czynnikiem produkcji). W porównaniu z życiem miejskim zarówno wielkość, jak i gęstość zaludnienia w większości rejonów wiejskich jest tego rodzaju, że wytwarza wysoce partykularną strukturę społeczną, w której mogą utrzymać się stałe kontakty typu *face-to-face*. Kiedy takiemu partykularyzmowi towarzyszy sztywny, hierarchiczny i przypisany system stratyfikacji społecznej, wówczas wyłaniają się tradycyjne formy autorytetu bez względu na to, jak racjonalna jest aktywność ekonomiczna klasy panującej.

Klasa posiadaczy ziemskich w każdym przypadku wytwarza skomplikowaną sieć paternalistycznych stosunków, gdyż jest to sposób nadawania stabilności silnie niestabilnemu systemowi społecznemu. Sprawowanie władzy tradycyjnej wymaga ponadto godzenia sprzeczności, które wynikają z wywołanego przez strukturę hierarchiczną zróżnicowania społecznego i z konieczności wszczęcia identyfikacji z tym zróżnicowaniem, co jest potrzebne do osiągnięcia stabilności. W większości osad wiejskich można się uporać z tymi sprzecznościami nie poprzez bezosobowe abstrakcje i zasady lecz dzięki realizowanemu przez kontakty osobiste paternalizmowi. Ze względu na kontakty osobiste, opinia i wpływ tradycyjnej elity ma charakter bezpośredni i ponadto w wielu społecznościach wiejskich pojawia się podział na elitę i podporządkowanych chłopów, niewolników, czy też bezrolny proletariát wiejski. Osady wiejskie można więc nazywać instytucjami totalnymi lub używając terminu Cosera

“pochłaniającymi instytucjami” (*greedy institutions*). Przy pomocy tego terminu Coser opisywał totalitarne struktury społeczne na małą skalę. *Greedy institutions* mogą w niektórych przypadkach używać środków izolacji fizycznej, jednakże głównie używają środków innych niż fizyczne, aby oddzielić tego, kto przynależy od outsidera i wzniesć pomiędzy nimi symboliczne granice. Instytucje te nie stosują przymusu zewnętrznego. Przeciwnie, opierają się na dobrowolnym podporządkowaniu i stosowaniu różnych środków aktywizowania lojalności i zaangażowania.

Na stosunki międzyklasowe w wielu społecznościach wiejskich można spojrzeć z perspektywy *greedy institutions*. Sporo uwagi poświęcano uległości upośledzonych odłamów wiejskiego świata i eksploatacji, którą zmuszone są one znosić, lecz pomijano mechanizmy, które przyczyniają się do powstania takiej konfiguracji. Tymczasem tym, co zmienia społeczność wiejską w *greedy institution*, jest między innymi głoszenie ideologii wspólnoty. Posiadacze ziemscy głosząc zasadę lokalizmu i obdarzając ją pewnymi sakralnymi konotacjami, które słowo wspólnota często samo w sobie implikuje, dochodzili do wniosku, że zachowanie samowystarczalności społeczności wiejskiej leży w ich interesie. Oczywiście lokalna struktura społeczna może mieć realną podstawę w konieczności kooperacji. Jednakże, gdy wspólnota rozumiana jest jako wspólnota uczuciowa, staje się tym, co wcześniej autorzy proponowali nazwać komunią. Powołując się na tak rozumianą wspólnotę, można próbować zdefiniować występujące w społeczności lokalnej stosunki społeczne o charakterze klasowym jako organiczne partnerstwo, gdzie brak jakiegoś zasadniczego podziału interesów. Zgodnie z tym ideologicznym użyciem pojęcia wspólnoty, społeczność wiejska była przedstawiana jako składnica tego wszystkiego, co jest stałe, odwieczne, harmonijne, przyjemne i uspakajające we współczesnym społeczeństwie, i co równocześnie jest stałe narażone na wpływ miejskiego industrializmu. W tej ideologicznej wizji społeczności wiejskiej “klasa” i “wspólnota” są biegunowymi przeciwieństwami. Dystrybucja władzy nie jest więc postrzegana w kategoriach klasy i partii, ale jako uzgodnione wyobrażenie o statusie. Przekonanie o słuszności tej wizji utrzymywało się tak długo częściowo z powodu siły kulturowej tradycji wiejskiej idylli.

Według autorów dominacja podejścia “typu *Gemeinschaftlich*” do problemów władzy w społeczności lokalnej wynikała między innymi z braku silniejszej tradycji marksistowskiej w badaniu społeczności lokalnej. Sam Marks

nie wiązał wielkich nadziei z rewolucyjnymi możliwościami uciskanych i upośledzonych klas wiejskich i poświęcał im niewiele uwagi. Jego stosunek najlepiej ilustrują jego słynne uwagi na temat “głupoty wiejskiego życia” i podobieństwa chłopów do “worków kartofli”. Marks twierdził *explicite*, że jeśli ma nadejść rewolucja, to przeprowadzi ją proletariats przemysłowy w wielkich ośrodkach miejskich. Robotnicy wiejscy i chłopci byli uważani za siłę zasadniczo konserwatywną i reakcyjną, która uświadamia sobie fałszywie obiektywne interesy klasowe. Marks uznał także za prawdziwy harmonijny i stabilny wygląd wsi. Idyllicznemu obrazowi wsi towarzyszyła jednak zawsze niewyraźna idea wiejskiego “podziemia”, co bardziej adekwatnie odzwierciedla antagonistyczne podstawy wiejskich stosunków klasowych. W XIX wieku ten podziemny świat czasami wydostawał się na zewnątrz w postaci potężnego wybuchu wiejskiego niepokoju, nazwanego “prymitywną rebelią”. Ta dwoistość w życiu wsi stanowi ciekawy przedmiot badań, przynajmniej w Wielkiej Brytanii. Pozornie wydaje się, że politycy wiejscy działają względnie harmonijnie, rodząc niewiele wrogości, niewiele skarg, czy też zdecydowanej opozycji. Autorzy uważają jednak, że właśnie ten brak “zawziętego konfliktu” jest najważniejszym problemem badawczym w badaniach nad władzą w społeczności wiejskiej. Nie należy przyjmować z góry żadnych założeń na temat natury “wiejskiego stylu życia”.

W dalszym ciągu swojego tekstu autorzy zamierzają szczegółowo rozważyć wyżej sformułowaną tezę zarówno na poziomie teoretycznym, jak i odwołując się własnych badań nad władzą w społeczności wiejskiej, które przeprowadzili w okręgu Suffolk, w Anglii.

*Polityczna stabilność i władza w społeczności wiejskiej:
analiza przypadku*

Suffolk jest najważniejszym okręgiem (*county*) rolniczym we wschodnich nizinach Anglii. Uprawia się tu głównie rolę, a gospodarstwa rolne są przeciętnie większe od tych, które stanowią standard europejski i brytyjski. Okręg jest jednym z tych, które w latach sześćdziesiątych nazywano “zorganizowanymi na sposób kapitalistyczny rejonami przemysłu rolniczego w Anglii”. Takie wyspecjalizowane i wysoce zrjonalizowane regiony rolnicze często charakteryzuje niska gęstość zaludnienia i Suffolk z gęstością zaludnienia 0,58 osoby na akr nie jest tu wyjątkiem, choć jest to okręg o populacji rosnącej. Populacja wzrosła o jakieś 10-000 w ciągu roku na początku lat siedemdziesiątych i ostatecznie

plany przewidują dalszy rozwój, czyniąc Suffolk jednym z najszybciej rozwijających się okręgów w Anglii. Na pierwszy rzut oka jest to może dziwne, gdy weźmiemy pod uwagę często obserwowany "odpływ z ziemi" pracowników rolnych. Ten wzrost liczby ludności w okręgu w dużym stopniu można tłumaczyć ciąglym napływem imigrantów pochodzących z klasy średniej, głównie z miast takich jak Londyn i z miast południowo-wschodnich. Są to: uchodźcy na wieś, tzw. "niedzielni mieszkańcy", emerytowani profesjonaliści. Jak zobaczymy, podziały i powiązania, jakie ta migracja klasy średniej stworzyła w polityce okręgu mają duże znaczenie, ponieważ horyzontalny podział na miejscowych i przybyszów czasami przecina (lub wydaje się przecinać) wszystkie podziały wertrykalne według ekonomicznych interesów klasowych wśród samych miejscowych.

Struktura rządu lokalnego w Suffolk ma trzy poziomy. Na szczeblu najniższym znajdują się Rady Parafialne (*Parish Councils*), w skład których wchodzi dziesięciu lub dwunastu mieszkańców. Wybory do Rad Parafialnych odbywają się często bez walki, co wynika z ubóstwa ich możliwości i odpowiedzialności. Na średnim szczeblu znajdują się Rady Okręgu (*District Councils*) z około 50-ciomą członkami każda. Jest siedem takich rad w Suffolk, z których każda reprezentuje jakieś 80 000 ludzi i jest odpowiedzialna za zabezpieczenie budownictwa publicznego, rozwój kontrolnych aspektów planowania i inne usługi dla obywateli. Na trzecim szczeblu jest Rada Okręgu w Suffolk, której 82 członków jest odpowiedzialnych za planowanie strategiczne, kształcenie, drogi, policję, służby społeczne i szereg mniejszych funkcji.

Ta struktura rządu lokalnego w Suffolk istnieje w obecnej formie od 1974 roku. Przedtem funkcje okręgu były podzielone pomiędzy dwie Rady Okręgu (Wschodni i Zachodni Suffolk) i Radę Miasta, podczas gdy na średnim poziomie większa liczba mniejszych Rad Obwodów miała mniejszą władzę niż ich następcy. Jednakże, chociaż reorganizacja w 1974 roku istotnie przekształciła strukturę i przeddefiniowała funkcje różnych władz lokalnych w regionie, to jednak nie miała dużego wpływu na ich społeczny i polityczny skład. Nowe rady i okręgi obvodu, podobnie jak ich poprzedniczki, były zdominowane przez politycznie konserwatywnych profesjonalistów z klasy średniej, menadżerów i (co najbardziej istotne) właścicieli ziemskich i farmerów. Jak to pisał Giddens: "Z tego, że człowiek pochodzi z określonego środowiska klasowego nie wynika, że będzie on uprawiał politykę, która chroni interesy klasy, z

której pochodzi"¹¹⁴. Przeto chociaż farmerzy i właściciele ziemscy zdominowali Radę Okręgu, kontrolując funkcje przewodniczącego i wice-przewodniczącego Rady oraz ważnych komitetów, jak komitet planowania, kształcenia, finansów i polityki, to jednak wcale z tego nie wynikało, że polityka okręgu Suffolk odzwierciedlała ich klasowe interesy. Problemem badawczym było właśnie pytanie, w jakim stopniu właściciele i farmerzy potrafią zrealizować swoje cele, pomimo oporu ze strony innych?

Podejmując ten problem, autorzy przystąpili do analizy treści gazet lokalnych i regionalnych w Suffolk, datowanych od roku 1960, z zamiarem odkrycia godnych uwagi spraw politycznych. Zamierzali oszacować władzę farmerów i właścicieli ziemskich z okręgu w forsowaniu interesów, analizując przebieg i wynik tych spraw, gdzie próby realizacji tych interesów mobilizowały opozycję. Jednakże po pracowitych poszukiwaniach stało się jasne, że w najnowszej historii politycznej Suffolk nie było ani kwestii spornych ani jakichkolwiek wyraźnych objawów politycznego konfliktu. Z jednym lub dwoma wyjątkami (zostaną one omówione później), polityka Suffolk okazała się całkowicie pozbawiona sporów. Główny przedmiot badań przesunął się więc z analizy kwestii spornych na próby wyjaśnienia tego politycznego spokoju. Dlaczego było tak mało kwestii spornych? Sytuacja politycznej stabilności, taka jak ta, może być wyjaśniona w terminach teoretycznego modelu pluralizmu demokratycznego. Chociaż władza kierujących i kierowanych jest nierówno podzielona wewnątrz danego systemu politycznego, kierowani mają władzę, gdyż to oni głosują na swoich przywódców (zarówno tych, którzy są u władzy, jak i należących do opozycji), organizują polityczną obronę lub finansują ich interesy. Jeżeli są niezadowoleni ze sposobu sprawowania władzy przez przywódców, mają prawo i możliwości wyrażania niezadowolenia. Wniosek byłby więc taki, że jeśli ludzie nie działają w obronie swoich interesów, muszą być względnie zadowoleni ze sposobu sprawowania władzy w ich imieniu. Masowa inercja polityczna, jaką autorzy stwierdzili w Suffolk, mogłaby więc zostać uznana za wskaźnik dobrze zorganizowanego i gładko funkcjonującego systemu lokalnej demokracji przedstawicielskiej.

Fundamentalne dla modelu pluralizmu demokratycznego jest utożsamianie pojęcia legitymizacji z pojęciem wspólnoty. Model ten zakłada, że sprawowanie władzy opiera się na zgodzie podlegających jej. Innymi słowy,

¹¹⁴ Giddens w 1974, s. XII

władza jest prawomocna, gdyż służy dobru kolektywu, czyli dobru wspólnoty, a nie wąskim interesom grupowym. Zgodnie z tym modelem stosunki władzy zawierają więc w sobie moralne zobowiązanie do posłuszeństwa ze strony podporządkowanych oraz do altruizmu ze strony przywódców. Jak wyraził to Parsons, władza jest "sposobem skutecznego mobilizowania zobowiązań na rzecz realizacji celów kolektywnych". Takie wzajemne zobowiązania mogą być czasem narzucane np. przez podwładnych wywierających presję na przywódców lub przez przywódców odwołujących się do prawa w oporze przeciw "zbuntowanym poddanym". Częściej jednak te wzajemne zobowiązania mają charakter zobowiązań moralnych. Wówczas ludzie akceptują działania swych przywódców, gdyż uznają, że mają oni prawo do podejmowania tych działań w ich imieniu. Dotyczy to szczególnie wiejskiej polityki, gdzie stosunki dominacji-uległości są często usankcjonowane moralnie zarówno przez tradycję, jak i urząd. Normy filantropii charakterystyczne dla klasy wyższej wyrażające się w pojęciu *nobless oblige* okazały się nadzwyczaj prężne i znakomicie ilustrują to, co Parsons opisywał jako moralny charakter stosunków władzy.

Opisany wyżej model pluralistyczny władzy nie bierze jednak pod uwagę możliwości użycia władzy w sposób amoralny, aby nie dopuścić do powstania opozycji. Pomija ukryte oblicze władzy. Silniejszy może być zdolny do maskowania, represjonowania lub uniemożliwienia pojawienia się jakiegokolwiek kwestii spornej, która mogłaby zagrażać jego materialnej lub politycznej dominacji, a przez to unikać jawnego manifestowania się antagonizmu klasowego. Polityczna stabilność może więc być nie tyle konsekwencją uprzedniego zastosowania władzy manipulacyjnej, co rezultatem trwałego sprawowania władzy w swej istocie autorytarnej. Wyróżnia się trzy sposoby sprawowania władzy "manipulacyjnej". Po pierwsze, potencjalny konflikt może zostać po prostu odsunięty na bok przez grupy u władzy poprzez ignorowanie go, przekupienie przywódców ruchu protestu, itp. Po drugie, władza dominującej grupy lokalnej może być taka, że potencjalni oponenti uważają wnoszenie skarg za nierozsądne ze względu na strach przed możliwymi reperkusjami. Tam gdzie, jak w przypadku części Suffolk, te same osoby sprawują kontrolę nad lokalnym systemem politycznym, lokalnym rynkiem, lokalną dystrybucją mieszkań, lokalnymi instytucjami prawnymi, jak magistrat, lokalną służbą zdrowia i opieki, tam istnieje prawdopodobnie silny hamulec dla słabszych i bardziej zależnych grup, aby rzucić im wyzwanie.

Po trzecie, bierność może być wskaźnikiem władzy sprawowanej przez grupy dominujące nad polityczną świadomością podporządkowanych. Struktura zarządzania pracą większości pracowników fizycznych wsi jest raczej partykularystyczna niż biurokratyczna, gdyż jest to sytuacja pracy na małą skalę. Ponadto różne klasy społeczne żyją na względnie niewielkiej przestrzeni geograficznej, choć mogą być rozrzucone w przestrzeni społecznej. Skutkiem tego stosunki pomiędzy farmerem i pracownikiem na farmie, dziedzicem i dzierżawcą są często partykularystyczne, gdzie identyfikacja wertykalna rozwija się bardziej niż horyzontalna. Innymi słowy, spójność społeczna jest osiągana poprzez więzi osobiste, a fałszywa legitymizacja poprzez transmisję lub narzucanie grupom podporządkowanym swoich wartości, racjonalizacji i ideologii. Niekiedy legitymizacja powstaje spontanicznie od dołu, stanowiąc źródło władzy przywódców społecznych, ale często bywa tak, że jest ona narzucana z góry jako konsekwencja ich hegemonii. Kto ma władzę może "narzucić" siłą swoją moralność i "konwencjonalizować swoje moralne braki".

Wracając do własnych badań autorzy stawiają pytanie: czy fakt politycznej stabilności i spokoju w Suffolk można wyjaśnić altruistycznym stosowaniem władzy, czy też jest to rezultat stosowania władzy manipulacyjnej? W pierwszym przypadku należałoby wykazać, że władzy jest przypisywana legitymizacja i istnieją wspólne korzyści. W drugim przypadku konieczne było by wskazanie na istnienie partykularnego nastawienia władzy (tzn. dbania przez władzę o własne interesy) i na techniki utrzymywania bierności podwładnych w obliczu tego nastawienia.

Powstaje jednak pytanie, jak oszacować korzyści władzy. Niektórzy twierdzą, że jeżeli jednostka wierzy, że odnosi korzyści z określonego sprawowania władzy, wówczas faktycznie te korzyści odnosi, nawet jeżeli z punktu widzenia obserwatorów jej przekonanie jest fałszywe lub etycznie niesłuszne. Inni z kolei sugerują, że o interesach można w wielu wypadkach wnioskować obiektywnie. Stosując *implicite* procedurę *verstehen*, można próbować wykazać, jak "oczywistość" własnego interesu może być imputowana tym, na których się oddziaływuje.

Autorzy rozpoczynają swoją analizę politycznej bierności w Suffolk, od przyjrzenia się wynikom rutynowego sprawowania władzy politycznej oraz od próby oceny względnych kosztów i korzyści podejmowanych decyzji dla różnych obiektywnie zdefiniowanych części populacji okręgu. Ogólny model tych kosztów i korzyści stanie się wkrótce

jasny. Jak zobaczymy, trwała polityka okręgu i dystryktu prowadzi w efekcie do coraz większych korzyści względnie dobrze prosperujących (szczególnie lokalnych właścicieli ziemskich i farmerów) i do coraz wyraźniejszych strat dla już poszkodowanych.

Weźmy na przykład politykę wydatków i lokalnych podatków w okręgu i obwodzie. Politycy w Suffolk długo byli zainteresowani, a czasem wręcz „opętani”, utrzymaniem niskiego poziomu wydatków publicznych i stąd utrzymaniem niskich podatków (lokalny podatek od własności). Na przykład w 1975 roku drastyczne cięcia w wydatkach na szkolnictwo i instytucje społeczne zostały zaaprobowane przez konserwatywną większość w Radzie Okręgu, która chciała utrzymać niskie podatki, tak że w rezultacie tylko sześć Rad Okręgu w całej Anglii i Walii pobierało niższe podatki od Rady Okręgu w Suffolk. Sami członkowie Rady zaprzeczają, aby polityka ta była rezultatem jakiegoś klasowego nastawienia. Wręcz przeciwnie, pewien radny np. sugerował, że niski podatek (i przez to niski poziom wydatków na cele publiczne) służy interesowi najmniej uprzywilejowanej części populacji: „Musimy być zainteresowani niskimi podatkami, ponieważ jesteśmy wspólnotą o niskich zarobkach”. Jednakże taka uwaga, piszą autorzy, ignoruje bardzo istotne materialne podziały wewnątrz „wspólnoty” i w ten sposób służy przedstawieniu jako zgodnych tych interesów, które są całkowicie rozbieżne i ignoruje wpływ stosowania polityki niskich podatków na klauzulę o średnich dochodach najmniej uprzywilejowanej części populacji. Dlatego np. w pierwszym roku działania nowej Rady Okręgu (1974–75) na 37 okręgów Anglii i Walii okrąg w Suffolk wydał najmniej na zaopatrzenie bibliotek. Dla niektórych członków badanej populacji ten niski poziom wydatków na cele publiczne nie stanowił żadnego problemu. Ponad połowa wszystkich członków Rady w regionie uczęszczała bowiem do niezależnych szkół i będzie prawdopodobnie korzystać z tego samego niezależnego sektora w przypadku swojego potomstwa. Niski poziom wydatków na podręczniki szkolne, materiały i wyposażenie oddziałuje więc tylko na mniej uprzywilejowaną część tej, jak to mówiono, „wspólnoty o niskich zarobkach”. Podobnie, dobrze prosperujący właściciele ziemscy, wielcy farmerzy, imigranci z klasy średniej itp. zazwyczaj nie korzystają z subwencjonowanych przez Radę instytucji społecznych. Kiedy w latach 1974–75 obcięto fundusze na pomoc domową dla starszych i zasilki opiekuńcze, ich rodzice lub dzieci na tym nie ucierpieli. Podobnie, kiedy poziom wydatków na

tymczasowe mieszkania stanowi niewielki ułamek budżetu, to ci którzy mają całkowicie spłacone i nowoczesne domy nie mają powodu do żartowania lub skargi.

Podobny wzór partykularnego nastawienia w polityce Rady pojawia się w przypadku budownictwa mieszkaniowego. Rady Okręgu i Dystryktu wspólnymi siłami uprawiały przez lata politykę popierania i rozwoju drogiego, rozproszonego prywatnego budownictwa mieszkaniowego, jednocześnie poważnie ograniczając wzory konstrukcyjne dla budownictwa publicznego. Na przykład w latach 1966–73 Rada Wschodniego Suffolk wybudowała przeciętnie 1, 3 mieszkań komunalnych na 1000 mieszkańców w ciągu roku i 5, 6 prywatnych mieszkań. Nie można tego wyjaśnić brakiem zapotrzebowania, gdyż przynajmniej 10 000 rodzin oczekuje na mieszkanie w Suffolk. Nie jest to spowodowane brakiem odpowiednich terenów, gdyż tereny pod prywatne budownictwo znajdowane są bez problemu. Odzwierciedla to raczej politykę niskich wydatków, jak i politykę planowania Rady Okręgu, która żąda, aby budownictwo mieszkalne w rejonach wiejskich było rozproszone i wysokiej jakości (i stąd drogie). Powoduje to, że tylko obszerne prywatne mieszkania są budowane w rejonie, a wiejska klasa pracująca musi migrować w poszukiwaniu mieszkania lub uzależnić się od lokalnych farmerów, będąc zmuszona do wynajmowania mieszkań.

Planowanie jest ważne jeszcze z innych powodów. Sedno sprawy polega na tym, że przynajmniej we Wschodnim Suffolk każdy projekt rozwoju na większą skalę napotykał zwykle silny sprzeciw. Np. w 1960 roku inne władze lokalne (łącznie z sąsiadującym Zachodnim Suffolk) doszły do porozumienia z Radą w Londynie, że należy przyciągnąć nowy przemysł i budować nowe centra zaludnienia. Tymczasem, Wschodnie Suffolk nie uczyniło w tej sprawie absolutnie nic. W latach sześćdziesiątych centralny rząd zaproponował rozszerzenie miasta Ipswich, podczas gdy Rada Okręgu w porozumieniu z Państwowym Związkiem Farmerów, Stowarzyszeniem Właścicieli Ziemskich oraz różnymi lokalnymi grupami zachowawczymi stale przeciwstawiała się planom i była nieugięta, twierdząc, że jeśli nastąpi rozwój miasta wówczas wschód stanie się biednym rejonem rolniczym, chociaż nastąpi rozwój na zachodzie. Próby odrzucenia planu nasilały się wraz z upływem czasu. Mimo zmniejszającego się lokalnego zapotrzebowania na pracę ze strony przemysłu rolnego, istniała wyraźna niechęć do wprowadzenia nowego przemysłu do wiejskich części okręgu. Jak powiedział jeden z

przewodniczących Rady Okręgu: “wszyscy chcemy tego samego — chcemy zachować wieś dla siebie i dla ludzi, którzy nas odwiedzają, jak i dla naszych dzieci (...) Planowanie w tym rejonie w porównaniu z innymi rejonami jest bardzo staranne. Nie możecie tu budować (...) To jest miejsce, które chcemy utrzymać dla naszych dzieci i wnuków jako piękny teren wiejski (...) Chyba nie chcecie rozwoju przemysłowego, który to zniszczy”.

Taka właśnie konserwatywna wizja jeszcze silniej zdominowała myślenie władzy lokalnej w Suffolk, piszą autorzy niż oszczędna polityka wydatków na cele publiczne. Wiele respondentów wyrażało podobne głębokie zainteresowanie zachowaniem wiejskiego otoczenia i zabezpieczeniem go przed profanacją przez budownictwo na wielką skalę lub rozwój przemysłowy. Jednakże, jak wykazuje przegląd wydatków Rady, zainteresowanie to nie wyrażało się w jakimś zdecydowanym działaniu. Na przykład wydatki na utrzymanie budynków wynoszą w Suffolk 74, 85 funtów na 1000 mieszkańców, podczas gdy przeciętnie w Anglii i Walii wynoszą 104, 64 funty. Przybyszów z zewnątrz też nie zachęca się specjalnie do przyjazdu i oglądania uroków otoczenia, które są rzekomo dla nich chronione (wydatki na rozwój turystyki wynoszą 7, 37 funtów na 1000 mieszkańców, podczas gdy przeciętnie dla Anglii i Walii wynoszą 10, 35). W rzeczywistości wielu członków Rady Okręgu i lokalnych organizacji jest zdecydowanie przeciwnych finansowaniu turystyki. Przewodniczący Rady Okręgu zauważył na przykład: “Sądzę, że utrzymywanie stanu obecnego jest w interesie każdego, ale jest strasznie smutne, kiedy miejscowości są niszczone przez bezsensowny rozwój (...) Jestem także przeciw turystyce. Nie potrzebujemy więcej turystów. Oni niszczą miejscowości, do których przyjeżdżają. Być może jestem egoistą”. Podobnie wypowiedział się przewodniczący lokalnego towarzystwa miłośników miejscowości. “Jednym z moich argumentów jest to, że musimy coś zostawić następnemu pokoleniu do zniszczenia — nie możemy wszystkiego zniszczyć sami. Oczywiście, jeżeli zamierzacie zachować piękno, oznacza to, że tylko niewielu ludzi z ich samochodami i brakiem szacunku dla wsi, zacznie zostawiać otwarte bramy, wchodzić w środek pól zbożowych, wszędzie zostawiać lodówki i kuchenki (...) W tej sprawie musicie być egoistami”. Przypominają się tutaj sprostergawcze uwagi Lowe’a na temat ruchów “środowiskowych”. “Grupy środowiskowe podobnie jak inne *lobby*, uprawomocniają swoje działania przez formułowanie swych celów w terminach narodowego dobra. Ruch

romantyczny, w którym zakorzenione jest wiele 'sentymentów ochronnych' przeciwstawiał naturę przemysłowi, twierdząc, że wieś, a zwłaszcza odludzie oferuje możliwości ucieczki i schronienia przed masowym społeczeństwem przemysłowym, które należy chronić zarówno przed zniszczeniem ze strony industrializacji, jak i przed kaprysami prymitywnego gustu. W wiele zachowawczych poglądów wbudowana była ambiwalencja: chodziło o ochronę dla narodu, lecz niekoniecznie dla ogółu”. Ponadto, w tej antymiejskiej ideologii “sentymenty ochronne” służą wzmocnieniu pionowej tożsamości wewnątrz rejonów wiejskich. Jak zobaczymy, “solidarność wspólnoty” może być ideologią skuteczną w utrzymywaniu politycznej stabilności na wsi.

Zainteresowanie Rady Okręgu ochroną środowiska można według autorów wyjaśnić na dwóch poziomach. Na poziomie *verstehen* możemy przyjąć, że ci którzy nabyli praw do wsi, usiłują je racjonalnie chronić. I tak przybysze z klasy średniej “nawróceni na wieś” usiłują utrzymać swoją “wieś wyobraźni”. Miejscowi właściciele ziemscy chcą chronić to, co określają jako swoje dziedzictwo. Ich nastawienie wyraźnie widać w polityce Rady, ponieważ im więcej terenu ktoś posiada i kontroluje, tym większe jest jego zainteresowanie ochroną tego terenu oraz wykluczeniem innych z dostępu do niego. Politykę ochrony środowiska, piszą autorzy, można jednak także próbować wyjaśnić przyczynowo, co pozwoli odsłonić najbardziej znaczące nastawienie tj. partykularyzm. Prowadząc politykę wiejskiej stagnacji, Rada Okręgu reprodukuje wciąż tę samą sytuację, czyli gospodarkę opartą na niskich placach w przemyśle rolniczym. Niekoniecznie świadomie politykom z Suffolk udaje się skutecznie prowadzić taką politykę środowiskową, która przynosi wyraźne korzyści lokalnym przywódcom, konkludują autorzy.

Chroniąc *status quo*, chroniono automatycznie istnienie ograniczonych możliwości rynku pracy oraz obniżonej struktury plac. Mówiąc inaczej, przemysł to nie tylko coś, co psuje krajobraz i stanowi zagrożenie dla czyjegoś dziedzictwa. Przemysł to także potencjalne źródło konkurencji dla taniej pracy. Nie jest więc przypadkiem, że Wschodnia Anglia, należąc do najlepiej prosperujących rolniczych regionów Wielkiej Brytanii, ma pracowników rolnych należących do najniżej opłacanych w kraju.

Władze lokalne w Suffolk wykazują więc nie tylko skłonność do bycia w zgodzie z interesami lokalnych właścicieli ziemskich w określonych sprawach publicznych (jak np. sprawa Ipswich), ale także w swoim codziennym działaniu wykazują wyraźne nastawienie do działania na

korzyść interesów rolniczych i ze szkodą wiejskiej klasy pracującej.

W obliczu tego jawnie partykularystycznego nastawienia władzy lokalnej oddziałującego na podatki przez nią zarządzane, jej politykę mieszkaniową i planowanie, jest oczywiste, że politycznej bierności nie można wyjaśnić modelem pluralistycznym opierającym się na założeniu o wspólnocie i prawomocności władzy. Model pluralistyczny może co najwyżej być użyteczny w wyjaśnianiu bierności grup względnie uprzywilejowanych w badanym okręgu (jak wielcy farmerzy, właściciele ziemscy i przedstawiciele klasy średniej), gdyż oni faktycznie nie mają powodów do narzekań. Model ten nie wyjaśnia jednak bierności klasy pracującej. Jednakże chcąc wyjaśnić bierność klasy pracującej w Suffolk poprzez odwołanie się do modelu politycznej manipulacji, nie wystarczy wykazanie istnienia owego partykularystycznego nastawienia, o którym była mowa. Należy również dowieść istnienia sposobów skutecznego przeciwdziałania powstawaniu opozycji wobec tego partykularystycznego nastawienia. Prawa przyczynowe rządzą również władzą, choć nie zawsze są przez nią świadomie wykorzystywane. Próba wyjaśnienia politycznej bierności przez zastosowanie innego modelu niż model pluralistyczny wymaga jednak pokazania, w jaki sposób posiadający władzę spowodowali bierność podporządkowanych.

Warto odnotować na wstępie, piszą autorzy, że najbardziej rażąca polityka klasowa często jest przedstawiana przez tych, którzy są odpowiedzialni za jej realizację jako służąca przede wszystkim interesom publicznym. Nie musi to oznaczać, że przywódcy polityczni w sposób rozmyślny fałszywie przedstawiają charakter polityki, którą uprawiają. Oznacza to raczej, że ich punkt widzenia, interesy publiczne i interesy grupowe są zgodne. Niedocenia się poświęcenia i zdecydowania, z jakim przywódcy skłonni są argumentować na rzecz zadania, o którego szlachetności są całkowicie przekonani.

Gdy zarzuci się tym ludziom rozmyślną interesowność, odpowiedzą kpiną, ponieważ zgodnie z ich własnymi wyobrażeniami poświęcają oni dobrowolnie swój czas na rzecz społeczności, aby rozwijać politykę, z której rzekomo każdy może mieć korzyść. I tak np. wyjaśniając politykę planowania Rady Okręgu, pewien jej członek (farmer i właściciel ziemski) zauważył: "Brak przemysłu rzeczywiście pomaga farmerom, gdyż jest to okręg rolniczy. Priorytetem Rady zawsze było to, aby nie budować na dobrej, uprawnej ziemi. To faktycznie pomaga farmerom". Podobnie twierdził

jeden z jego kolegów: "Wszystko u nas wiąże się z rolnictwem. Tzn. rzecz sprowadza się do tego, że miasta i wieś i wszystko inne w Suffolk jest zależne od rolnictwa, tak że my wszyscy mamy rzeczywiście te same cele cały czas".

Oczywiście, w takim argumentowaniu jest pewien element samo-spełniającej się przepowiedni, gdyż ludzie z Suffolk zależą od przemysłu rolniczego, ponieważ nie dopuszcza się do lokalizacji innych przemysłów w okręgu. Nie twierdzimy, że przywódcy Suffolk są cynicznymi hipokrytami. Dowodzimy jedynie, że stworzyli dominującą definicję tego, co tworzy "interes publiczny", której skutkiem było utrwalenie się wyraźnego, partykularystycznego nastawienia w lokalnym planowaniu i polityce społecznej. Powstaje pytanie, jak to było możliwe, że przez wiele lat udawało się im skutecznie unikać, odpychać i tłumić sprzeciw wobec swojej interpretacji interesu publicznego, polityki i ostatecznie władzy. Jak było możliwe rutynowe prowadzenie tej partykularystycznej polityki pod szyldem wspólnego dobra, przy faktycznym braku sprzeciwu ze strony najbardziej poszkodowanych?

Brak opozycji w Suffolk można wyjaśnić, odwołując się do następujących mechanizmów: 1. opozycję usuwa się na bok poprzez odwoływanie się do etyki politycznego niezaangażowania; 2. powstrzymuje się ją, antycypując reakcję klasy pracującej, która jest w zasadzie politycznie fatalistyczna; 3. tłumi się ją poprzez ideologiczną manipulację. Autorzy rozważają kolejno możliwość odwołania się do każdego z nich.

Apolityczna etyka: Najważniejsi politycy lokalni kładą silny nacisk na to, co określają jako "trzymanie polityki z dala od lokalnego rządu". Np. przed reorganizacją w 1974 roku ponad połowa wszystkich członków Rady w regionie wschodniej Anglii przypisywała sobie niezależność od wszelkich partii politycznych.

Znaczenie tej obwarowanej wartościami apolityczności polega na tym, że nie tylko jest ona rezultatem, ale także utrwaleniem i wzmocnieniem definicji sytuacji politycznej w Suffolk jako sytuacji prawdziwej zgody. Mówiąc inaczej, partykularystyczna polityka może być przedstawiana jako będąca w "interesie publicznym" jedynie o tyle, o ile istnieje powszechna akceptacja apolitycznego charakteru rządu lokalnego. Jeżeli można przedstawić podejmowanie decyzji jako bazowanie na tym, co oczywiście i założyć, że wszyscy są po tej samej stronie, wówczas zadanie radnych można przedstawić jako działanie na rzecz interesu publicznego, który nie budzi żadnych wątpliwości. Wówczas

podziały partyjne, powoływanie się na doktrynę przy podejmowaniu decyzji i krytyczna opozycja nie tylko nie są potrzebne, ale są wręcz wyraźną przeszkodą. “To jest polityka — powiedział przedstawiciel partii konserwatywnej — i to jest cholernie kłopotliwe (...) radzę sobie bardzo dobrze z laburzystami, ale to przedłuża debaty”. I w ten sposób tym kilku laburzystowskim radykałom, którzy odmówili przyjęcia konwencji apolityczności i próbowali krytykować politykę Rady, nadano etykietę “kłopotliwych” i “ekstremistów”, którzy są godni poważnej uwagi. Jak jednak gorzko narzekał jeden z nich: “Dla konserwatysty bycie politykiem jest niczym więcej niż byciem na prawym skrzydle, ale dla mnie nierobienie nic jest tak samo polityczne jak bycie rewolucjonistą”. Takiej właśnie intuicji wyraźnie brakuje wielu politykom obydwóch głównych partii w Suffolk.

Znaczenie apolitycznej etyki jest jasne. Jeśli zakłada się istnienie zgody (*consensus*), wówczas konflikt polityczny można potraktować jako “brudną robotę politycznie motywowanych agitatorów”. Polityka partii zostaje w ten sposób zdefiniowana jako nie mająca nic do rzeczy i gdy brak tego, co partie polityczne sobą reprezentują, konflikty interesów nie mogą się ujawnić. Wiara w “apolityczność” lokalnego rządu nie tylko zaciemnia więc jego rzeczywisty konserwatyzm, ale także skutecznie blokuje podstawowe sposoby dochodzenia do głosu przez opozycję. Główni członkowie grupy laburzystów we władzach lokalnych w Suffolk byli w rzeczywistości dokooptowywani jako *junior associates* elity, którą stanowią członkowie partii konserwatywnej. Jak to zauważył jeden laburzystowski radykał w Radzie Dystryktu: “przewodniczący komitetu laburzystów wierzą, że robią to, co do nich należy przez samo bycie przewodniczącymi, ale tak naprawdę to są oni manipulowani przez torysów bez uświadamiania sobie tego”. Lub jak powiedział jeden z jego kolegów w Radzie Okręgu: “Oni robią przewodniczącym kogoś, kto nie zamierza niczego zmienić”. Oczywiście dokooptowywani laburzyści mają swoje skrupuły. Nie chcą być postrzegani jako przewodniczący partii konserwatywnej. Jak jeden z nich wyjaśnił przy okazji rozmowy o niskim wskaźniku budownictwa mieszkaniowego w tym rejonie popieranym przez Radę: “Nie ma żadnych powodów do niezgody o charakterze politycznym. Rada powinna budować maksymalną ilość domów i to jest polityka, którą prowadziliśmy. Jeżeli oni (konserwatywna większość) powiedzieliby, że nie będą tego robić, wówczas ja i moi koledzy nie zgodzimy się z nimi”, ale konserwatysty nigdy

nie mówią, że nie będą budować. Oni po prostu “nie mają pieniędzy” (co jest skutkiem polityki niskich podatków) lub “nie mogą znaleźć terenu pod budowę” (co jest wynikiem polityki planowania). W ten sposób podstawowe zasady laburzystowskie zostają zachowane w czasie przewodniczenia i laburzyści nie widzą przeszkód, aby w dalszym ciągu oferować swoje usługi. Ujawnienie się konfliktu w lokalnym rządzie w Suffolk jest więc hamowane przez dominującą kulturę polityczną, która hamuje krytycyzm, prowadzi do dokooptowywania (i stąd do kooperacji) potencjalnych krytyków i ułatwia negatywne etykietowanie tych, którzy naruszają te konwencje.

Polityczna apatia: Grupy poszkodowane, podejmując działania protestacyjne, muszą więc antycypować ich bezowocność i kosztowność. Bierność wynikająca z antycypacji reakcji otoczenia ma charakter jak najbardziej rutynowy, gdyż grupy podporządkowane są znakomicie obeznane z kierunkiem politycznego wiatru, gdyż w Suffolk kierunek ten zmienia się bardzo rzadko. Bierność może więc często wynikać z antycypowania reakcji i trudno taki przypadek odróżnić od tej bierności, której źródłem jest polityczne zadowolenie, gdyż w obydwóch przypadkach grupy podporządkowane po prostu nie robią. Ten brak widocznej na zewnątrz różnicy pozwala sprawującym władzę w Suffolk wyjaśniać wszelkie przypadki braku aktywności politycznej i bierności klasy pracującej w kategoriach pluralistycznego modelu politycznych potrzeb. Jak to powiedział przewodniczący Rady Dystryktu: “Wynika to z tego, jaki typ ludzi mieszka w Suffolk — są to ludzie ziemi, ale nie głupcy. To są bardzo bystrzy ludzie, ale nie są oni silnie zaangażowani — nie, nie można tak powiedzieć — ich odczucia są silne i oczekują, że ich przedstawiciele będą wiedzieć, jakie są ich problemy prawie instynktownie, bez pisania o nich lub wypowiedzania tego (...) Mówiąc żartem — oni wybierają właściwych ludzi, a właściwi ludzie robią dla nich właściwe rzeczy. Trudno sobie wyobrazić, że tak może być, ale tak wygląda, nieprawdaż?” Podobnie: “W Suffolk nie ma grup nacisku. Nie ma ku temu wielu powodów, nie sądzę (...) Tu w niczym nie ma wielkiej wojowniczości i nie ma powodu do wojowniczości”.

Wyjaśnienie to wydaje się jednak autorom wątpliwe w świetle tego, że istnieje wiele “obiektywnych” przyczyn do “wojowniczości”. Poza tym, gdy mamy do czynienia z pluralistyczną demokracją, wówczas zwykle pojawia się “zdrowa” opozycja i współzawodnictwo pomiędzy jej członkami. W Suffolk okazywało się jednak, że trudno

pobudzić podwładnych do jakiegokolwiek aktywności. Przykłady dostarczają chociażby lokalne wybory. Nie dosyć, że niewielu ludzi zwraca sobie głowę głosowaniem w tych okresowych celebracjach demokracji, to jeszcze (przynajmniej od 1974 roku) niewielu ludzi angażowało się jako kandydaci. Wybory bez opozycji nie są pozytywnie oceniane. Pewien radny dystryktu powiedział: "Nie zgadzam się z tym, co zdarzyło się w wielu wypadkach, kiedy ludzie byli wybierani bez sprzeciwu. Stanowczo się temu wszystkiemu sprzeciwiam i faktycznie zwykle skłaniałem ludzi, aby mi się przeciwstawiali — brzmi to niemądrze, ale myślę, że jest to słuszne". Jest więc prawie tak, jak gdyby politycy Suffolk uważali bierność większości za zbyt dobrą, aby była prawdziwa i dlatego, paradoksalnie, usiłują pobudzić jakąś opozycję!

Takie samo zjawisko pojawiło się ostatnio, gdy rozważano plan strukturalny dla okręgu i podjęto próbę zachęcenia do społecznego uczestnictwa w debacie nad przyszłą polityką planowania (włączając oczywiście stale powracający problem rozwoju przemysłu i wzrostu populacji). Przewodniczący Komitetu Planowania powiedział: "Sądzę, że reakcja na naszą propozycję konsultacji jest typowa. Oczywiście, jest bardzo wielu ludzi, których nic nie obchodzi. Dobrze, gdy na propozycję odpowie około 3% lub 4% i gdy odpowiedź jest od tych, którzy rzeczywiście się przejmują (...) Chociaż otrzymujesz tylko niewielki procent odpowiedzi, to każdemu dajesz szansę skomentowania i wypowiedzenia się. Odpowiedzią okręgu interesują się ludzie bardziej inteligentni. Nie interesują się nią ci, którzy pytają (...) kiedy otwierają karczmę?"

Jest jednak zastanawiające, że aż 95% lub więcej populacji zdaje się nie przywiązywać wagi do planowania, które ma głębokie implikacje dla ich własnych perspektyw mieszkaniowych i zatrudnieniowych. Nawet jeden z urzędników planowania przyznał, że spodziewano się wywołać jakiś sprzeciw laburzystów i ogółu mieszkańców wobec polityki planowania, która już od lat nie była w żaden sposób kwestionowana.

Rzecz w tym, że brak działania to standardowe i zrutynizowane reakcje większości ludzi oraz laburzystów w Suffolk na sytuację powtarzającej się obiektywnej deprivacji i politycznego wykluczania. Nie oczekiwali oni i nie oczekują, że będą odgrywać jakąś rolę polityczną i kiedy zaoferowano im strukturalnie taką możliwość, chcąc dowieść występowania "zdrowej" pluralistycznej demokracji, zareagowali w zwykły dla siebie sposób — tzn. nie zrobili

nic. Większość ludzi w Suffolk uznaje świadomie lub podświadomie, że uprawianie polityki lokalnej nie jest ich grą. Nic więc dziwnego, że nie przyłączyli się do gry, gdy ich do tego wzywano. Przez większość czasu byli bowiem niepoinformowani o regułach gry i wyłączeni z niej. Jeden radny laburzystowski twierdził: "w tym zacofanym, feudalnym rejonie niektórzy ludzie skłonni są myśleć, że ci wyżej wiedzą lepiej. Wielu ludzi po prostu akceptuje rzeczy takie, jakimi są i myśli 'oni' wiedzą najlepiej". Lub jak zauważył inny radny: "Przypuszczam, że ludzie na wsi są inaczej wychowani. Są nieśmiali i wdzięczni za łaskę".

Partykularne stosunki władzy: Dochodzimy do rozważenia trzeciej możliwej przyczyny bierności, czyli do sytuacji, w której bierność wynika z wcześniejszych manipulacji przekonaniami, informacją i wartościami grup podporządkowanych lokalnej elicie władzy. Mechanizmy, przy pomocy których osiąga się to Suffolk, tkwią w partykularyzmie systemu politycznego. Tzn. władza jest często personalizowana i zasadniczo nie ma charakteru biurokratycznego. Konsekwencją tego jest po pierwsze, osłabienie solidarności klasy niższej poprzez indywidualizację kwestii politycznych, a po drugie, łatwość w przekazywaniu ideologii elity innym klasom.

Weźmy np. osobisty autorytet, jaki przypisuje sobie wielu członków Rady. Nawet po 1974 roku, gdy znacznie zwiększono rozmiary okręgów wyborczych, liczył się głos tej a nie innej osoby bez względu na jej przynależność partyjną. Jak to wyjaśnił pewien radny okręgu: "W rejonach wiejskich jednostka ma większe znaczenie. Tutejszy, jeżeli jest dobrze znany, to bez względu na jego politykę ma przewagę nad nietutejszym, szczególnie w Suffolk. Chodzi tu o jego autorytet osobisty". Taki partykularyzm jest wzmacniany przez zdecydowany opór wielu radnych przeciwko rozwojowi biurokracji. Np. w jednej z Rad Okręgu próby przekonania członków, aby przyjąć "system punktów" napotkały zdecydowany sprzeciw. Jeden z nich wyjaśnił ten sprzeciw następująco: "Odpowiedzialność za to, kto dostaje mieszkanie spada na lokalnego przedstawiciela. On jest odpowiedzialny. Gdy ktoś dostaje dom gdzieś niedaleko, jestem za to w 90-ciu procentach odpowiedzialny. Jeżeli powiem, że nie dostaniesz domu, to nie dostaniesz. Ludzie, którzy te domy dostają, będą na ciebie głosować a ci, którym się to nie udaje będą cię zwalczać. Mam poczucie moralnej odpowiedzialności. Znam u siebie wszystkie przypadki złych warunków mieszkaniowych. Stanowią one moją osobistą listę priorytetów.

Walczyłem przeciw wprowadzeniu systemów punktów. Niektórzy chcą opierać się o system punktowy, ale ja nie chcę”.

W ten sposób wzmacniana jest pozytywnie osobista zależność, wdzięczność i lojalność. Wpływ jest wywierany na poziomie indywidualnym, a nie na poziomie kolektywnym. Radni widzą tylko indywidualne problemy, a nie kwestie polityczne, tzn. wciągają się bardziej w problemy mieszkaniowe określonej rodziny niż w politykę planowania i w politykę budżetową. Dlatego nie wnosi się skarg w formie uogólnionej. Oto wypowiedź jednego z radnych okręgu: “U nas nie ma w ogóle działalności grup nacisku. Nie wierzę w naciski. Ludzie idą po prostu do swoich przedstawicieli i rozmawiają z nimi. Jeżeli przekonają mnie, że to o czym mówią jest sensowne, wówczas nadają sprawie bieg, ale podkreślam, gdy jest sensowne. (...) U nas nie ma żadnych organizacji. Wszystko opiera się na osobistym kontakcie *face-to-face*”.

Ta personalizacja stosunków władzy nie tylko dzieli kwestię na “problemy”, ale także ułatwia transmisję ideologii elity do grup podporządkowanych, piszą autorzy. Dobrym przykładem jest tu opisywanie Suffolku jako “wspólnoty”, gdyż gdy używa się określenia wspólnota (i różnych podobnych terminów, jak lokalizm, czy antyurbanizm) w kontekście politycznym, wówczas jest to w rzeczywistości przykrywką dla ideologii klasy rządzącej. Idea wspólnoty jest podtrzymywana przez grupy dominujące ekonomicznie i politycznie. Grupy podporządkowane przejmują ją i w ten sposób powoływane się na ideę wspólnoty podsyca bezpośrednio więzi lokalnych i poczucie względnego zadowolenia. Utożsamianie się i solidarność zgodnie z wymiarem lokalny/nielokalny, wiejski/miejski zyskuje w ten sposób poparcie, a świadomość klasowa oparta na interesach ekonomicznych zostaje wyparta.

Dla wielu politycznych przywódców okręgu słowo wspólnota oznacza wspólnotę interesów. Wyklucza się bowiem istnienie sprzeczności interesów ekonomicznych różnych klas. Oto przykład wypowiedzi: “Razem wziąwszy nie sądzę, aby tutaj były jakieś ważne kwestie sporne, myślę, że każdy ma tu swoje miejsce — jest to miły, życzliwy region”. Uroki stosunków *Gemeinschaftlich* służące rzekomo rozwojowi dobra organicznej wspólnoty są w ich przekonaniu rzeczywistymi i trwałymi cechami życia w Suffolku. Zasadniczy dla tej ideologii jest silny duch antyurbanizmu. Wiejska solidarność jest w dużym stopniu definiowana przez wrogie odniesienie wobec miasta. Oni są outsiderami, których istnienia wymaga tworzenie solidarności wewnętrznej. Sprzyja temu ich stereotyp mieszczan, bezustannie

żądających taniej żywności, pogardzających wsią i ignorujących ludzi ze wsi. Mieszczuchy tworzą słabo określoną i amorficzną kategorię “oni”, której przeciwstawia się “my” (tj. wiejscy mieszkańcy wszystkich klas), czyli kolektywną tożsamość wolną od zwykłych klasowych antagonizmów. Antyurbanizm nie jest rozmyślnie głoszoną ideologią, której celem jest utrzymywanie wewnętrznej spójności na wsi. Elita wiejska w Suffolku czuje autentyczną niechęć do wszystkiego, co miejskie. Wrogość wobec “outsiderów”, “mieszczuchów” i “przybyszów” jest też autentyczna. Służy jednak pobudzaniu międzyklasowej solidarności dzięki uczynieniu zewnętrznej grupy kozłem ofiarnym. Dzieje się tak bez względu na to, czy jest się tego świadomym, czy nie. Wrogość ta pozwala na wyjaśnianie, że niedobór budownictwa mieszkaniowego nie jest wynikiem mieszkaniowej polityki Rady, lecz inwazji domów weekendowych lub polityki centralnego rządu. Podobnie sprzeciwni wobec rozwoju przemysłowego okręgu wyjaśnia się nie tym, że zwiększyłby on poziom lokalnych zarobków, ale tym, że przemysł wprowadziłoby obcych imigrantów do lokalnej populacji. Silnym pozytywnym kryterium identyfikacji staje się pochodzenie z danego terenu. Staje się ono silniejsze niż przynależność klasowa, zamazując różnice klasowe i utrwalając bierność klasy pracującej.

Zanim wyciągniemy wnioski z naszego omówienia polityki w Suffolku, powinniśmy się jednak zająć jednym z możliwych zarzutów wobec naszych argumentów, piszą autorzy. Ktoś mógłby powiedzieć, że lokalna elita lub klasa rządząca jest na tyle dominująca, że żadna opozycja i żadne kwestie sporne nie mogą się pojawić. Tak jednak nie jest, bowiem chociaż konflikty były rzadkie, to jednak występowały. Autorzy jednak i w tym przypadku odrzucają pluralistyczny model eksplanacyjny. Jak więc wyjaśnić powstawanie kwestii spornych w sytuacji wyraźnie szerszej się dominacji politycznej? Na podstawie danych zebranych w Suffolku autorzy wskazują na trzy sytuacje, w których kwestie sporne i konflikty mogą wciąż występować pomimo politycznej i ideologicznej hegemonii.

Po pierwsze, konflikt może powstać jako rezultat podziału wewnątrz lokalnej grupy rządzącej. Po drugie, konflikt może występować wówczas, gdy pośrednictwo z zewnątrz usiłuje narzucić okręgowi pewną politykę wbrew woli władzy lokalnej. W ostatnich latach w Suffolku większość lokalnych “kwestii spornych” faktycznie powstawało w wyniku interwencji z zewnątrz. (Warto tutaj zauważyć, że takie wtrącanie się outsiderów może stanowić dodatkowe

źródło wrogości wobec outsiderów w ogóle, a mieszczuchów w szczególności i w ten sposób wzmocnić pionowe więzi wewnątrz okręgu, czyli ustalone stosunki władzy wewnątrz okręgu).

Trzecia i ostatnia sytuacja, w której może powstać lokalny konflikt, ma miejsce wtedy, gdy dominujące ugrupowanie polityczne chce pojawienia się takiego konfliktu. Elita pozwala ludziom wyżyć się w pewnych kwestiach spornych, gdyż w przypadku demokracji powinny istnieć sprawy sporne. Jeśli np. uwagę skupi się na fluorze w wodzie czy postępie w szkołach, wówczas można przymknąć oczy na ważniejsze sprawy. I faktycznie np. jedną ze "spornych" kwestii niepokojących umysły radnych okręgu i ich wyborców była propozycja sześcioklasowej szkoły wyższej w Ipswich, podczas gdy problem dodawania fluoru do wody dostarczał prasie lokalnej tematu do dyskusji przez wiele lat. Podobnie problem hałasu, który robią samoloty z amerykańskiej bazy (znowu outsiderzy) stanowiły raz po raz przedmiot debaty w lokalnej prasie, a na szczyblu dystryktu radni spierali się z zapalem, czy spotkania Rady powinna otwierać modlitwa. Ironizując, można powiedzieć, że z tego wszystkiego wynika, iż polityczne znaczenie danej kwestii (mierzone wpływem na podział zasobów) jest tym mniejsze, im więcej otrzymuje rozgłosu i uwagi. Zgodnie z polityką wydawniczą prasy lokalnej w Suffolk nawet, jeżeli powstaną rzeczywiste polityczne kwestie sporne (takie jak np. ataki niektórych laburzystowskich radnych na politykę niskich podatków), to informacja o nich zostanie pominięta lub podana w formie minimalnej.

Kwestie sporne są więc definiowane jako takie przez politycznie dominującą elitę wiejskich posiadaczy ziemskich. Zapewnia to np. dokooptowanie przywódców laburzystowskich, powszechnie określane jako "praktyki wykluczania", gdyż działają przeciw podporządkowanej masie, którą definiuje się politycznie jako "niezdolną do dokonywania wyborów". Przenikający wszędzie partykularyzm gwarantuje, że skargi nigdy zbyt nie rozpowszechnią, a głęboko zakorzeniona ideologia wspólnoty jest zwykle na tyle silna, aby wzmocnić pionową solidarność i identyfikację.

Wnioski

Przez długi okres czasu badania nad wspólnotami stanowiły swego rodzaju mętny empiryzm. Całkiem słusznie ubolewano nad brakiem sensu teoretycznego w tych

badaniach. Kontynuowanie ich autorzy uważają za pozbawione sensu. W swoim artykule próbowali pokazać, że istnieje grupa pojęć teoretycznych, które mogą służyć analizie rejonów wiejskich. Pojęcie władzy jest tu centralnym i najtrudniejszym (i dlatego "kontestowanym") z wszystkich socjologicznych i politycznych pojęć. Autorzy starali się pokazać, że badając wiejskie wspólnoty można lepiej zrozumieć jej działanie i samą jej istotę. Dzięki "lokalności" można łatwiej poddać empirycznej analizie mechanizmy działania władzy. Z tych powodów badanie wspólnot samych w sobie zachowało swoją użyteczność.

Autorzy uważają ponadto, że uzyskane wnioski badawcze odnoszą się nie tylko do społeczności lokalnych we Wschodniej Anglii. Dotyczą bowiem kluczowych zagadnień, wobec których staje każda analiza struktur politycznych i ekonomicznych w każdym z rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych. Jak wyjaśnić utrzymywanie się politycznej równowagi? Odpowiedź na to pytanie wymaga daleko idących analiz i poszukiwano jej empirycznie także w wielkich fabrykach i dużych miastach. Autorzy wykazali, że poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie jest próbą zrozumienia funkcjonowania jednej z najbardziej skutecznych klas panujących, która jeszcze pozostała. Wykazali, że brak niezadowolonych, spokój, nieobecność animozji może być poddane w wątpliwość samo w sobie. Psy, które nie szczekają w nocy, są w pewnym sensie nawet bardziej interesujące niż te, które szczekają. Czy one z zadowolenia śpią, jak to sugerowałby model pluralistyczny, czy też mają nałożony kaganiec, czy też zostały uspięne przy pomocy narkotyku? Jak się okazało, te trzy modele nie muszą (jak to sądzili niektórzy) być traktowane jako wzajemnie wykluczające się. We wszystkich rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych istnieje pewne minimum zgody. Poza tym, jak to wykazali wyżej autorzy, działa wiele procedur i mechanizmów, które przeciwdziałają artykulacji własnych interesów przez te grupy, które są pozbawione władzy — w badanym przypadku wiejskiej klasy pracującej. Jak autorzy starali się wykazać, w każdym systemie politycznym i społecznym można znaleźć odniesienie do "obiektywnych interesów", co pozwala przedzierać się przez gęste zarośla, które zwykle otaczają to, co nazywa się "fałszywą świadomością".

Część II

Wspólnota i nowoczesność Wspólnoty ochronne

*Co teraz będzie, gdy zabrakło Barbarzyńców?
— oni byli przynajmniej jakimś rozwiązaniem.*
C. P. Cavafy

Oczekiwanie, że w społeczeństwie nowoczesnym opartym na rozwoju technologii i rozumie wspólnota i religia będą odgrywały coraz mniejszą rolę i będą coraz bardziej zanikać, okazało się niezgodne z prawdą. Wbrew tym oczekiwaniom w społeczeństwach nowoczesnych pojawiają się cykliczne nawroty religijności w postaci tzw. nowych ruchów religijnych, które próbują odnowić autorytet religii i odbudować wspólnotę. W części II niniejszej książki proponujemy spojrzenie na problem nowych ruchów religijnych i wspólnotowych z szerszej perspektywy. Proponujemy przyjrzeć się własnościom społeczeństwa nowoczesnego i jego swoistemu powiązaniu ze wspólnotą rozumianą jako pewien rodzaj ładu moralnego. Zacytowane wyżej *motto* ilustruje zwięzłe naturę tego związku: nowoczesność niszczy autorytet religii i tradycyjną wspólnotę, zostawiając jednostkę w pustce relatywizmu. Jednostki próbują więc odbudować autorytet religii i wspólnotę. W społeczeństwie nowoczesnym jednak próby te szybko deformują się i odbudowywane wspólnoty łatwo przekształcają się w systemy o charakterze totalitarnym lub rozpadają się. Nowoczesność jest więc tu widziana jak nieuleczalna choroba: wbudowane są w nią mechanizmy alienacji i anomii, które niszczą również proponowane lekarstwo, którym jest wspólnota.

W rozdziale VII przedstawiamy obszerne fragmenty artykułu D. B. Clarka, w których czytelnik znajdzie propozycję powrotu do rozumienia wspólnoty jako ładu moralnego (sentymentów solidarności i istotności). Drugi

artykuł w tym rozdziale napisany przez B. Newmana wprowadza pojęcie wspólnoty ochronnej, które znakomicie podsumowuje paradoksalną pozycję, w której znalazła się wspólnota w społeczeństwie nowoczesnym. Zdaje się być ona lekarstwem, które jednak może stać się gorsze niż sama choroba.

Rozdziały VIII i IX przedstawiają pewne konkretne propozycje wyjaśniania nowych ruchów religijnych poprzez odwołanie się do cech społeczeństwa nowoczesnego, w którym powstają.

Rozdziały X XI i XII dotyczą analizy nowoczesności jako takiej. W rozdziale X zostały przedstawione obszerne fragmenty pracy Bergerów i Kellnera *Bezdomny umysł*, w której permanentną anomię, której doświadcza nowoczesna jednostka, wyjaśnia się charakterem nowoczesnej wiedzy, która w dużym stopniu jest wynikiem rozwoju nowoczesnej stehnicyzowanej produkcji i nowoczesnego biurokratycznego państwa. W rozdziale XI mowa o mechanizmie upadku autorytetu religii w społeczeństwie nowoczesnym i próbach odrodzenia go.

Rozdział XII zawierający obszerne fragmenty artykułu R. A. Nisbeta stanowi powrót do socjologii klasycznej i dostarcza przeglądu różnych klasycznych dźsi interpretacji mechanizmów rozwoju kultury Zachodu prowadzących ostatecznie do alienacji jednostki jak i samego społeczeństwa. Wielu znaczących przedstawicieli socjologii klasycznej uważało, że społeczeństwo nie może istnieć bez wspólnoty i tradycji i zanik wspólnoty mógł dla nich jedynie oznaczać wzrost społecznej dezintegracji. Ten proces dezintegracji opisywali w języku alienacji lub inaczej coraz głębszego oddalenia i obcości. Socjologia klasyczna w swym duchu była przeciwna zarówno marksizmowi, który oczekiwał zaniku alienacji wraz z zanikiem własności prywatnej, jak i myśli racjonalistycznej i postępowej, która we wspólnocie widziała główną przeszkodę w dalszym społecznym rozwoju. Temat wspólnoty jako bazy społeczeństwa będzie kontynuowany w naszym *Post scriptum*. Wiąże się on ściśle z pewnymi przekonaniemami na temat natury umysłu człowieka i roli religii w ewolucji kultury.

Rozdział VII

Wspólnoty ochronne

Stosunki społeczne lub struktury społeczne mogą opierać się na więziach emocjonalnych lub rzeczowych. Podobnie człowiek może być traktowany jak przedmiot lub jak podmiot.

We współczesnym społeczeństwie przemysłowym i nowoczesnym, gdzie stosunki społeczne opierają się głównie na wymianie tego, co każdy z nas ma „do sprzedania”, są urzeczowione i ulegają łatwo rozpadowi, pojawia się niekiedy tęsknota, aby wrócić do grup pierwotnych, gdzie ludzie są powiązani ze sobą miłością (więzami emocjonalnymi), gdzie każda osoba jest ważna jako taka, a nie jako wykonawca jakiejś roli, gdzie miłość wzajemna pozwala na ekspresję swych uczuć i żalów, gdyż daje nadzieję na wybaczenie. Ta tęsknota znalazła także swój wyraz w socjologii w postaci powrotu pojęcia wspólnoty (*community*). Pojęcie to zostało wypracowane przez socjologię klasyczną i było różnie interpretowane. Dziś pojawia się znowu. Teoria klasyczna zostaje jednak jeszcze raz zinterpretowana i pojęciu wspólnoty nadaje się nowy sens. Ta nowa interpretacja bardziej przydaje się do analizy i ewentualnie reformowania społeczeństwa współczesnego, przestając jedynie służyć opisowi społeczeństwa przeszłości.

W polskiej socjologii ta zmiana w interpretacji pojęcia wspólnoty powinna znaleźć swój wyraz w tłumaczeniu angielskiego słowa *community*, o które tu chodzi jako *wspólnota* a nie *społeczność lokalna*, jak to było dotychczas. Pojęcie *community* w swym ogólnym znaczeniu zdaje się przeżywać renesans. Pojęcie to odrywa się jednak od skojarzenia z małym terytorium.

Jak pisze Jerzy Szacki¹¹⁵ angielskie słowo *community* ma bogate konotacje znaczeniowe i wybór polskiego odpowiednika ogranicza jego sens. *Community* równocześnie oznacza bowiem zbiorowości terytorialne i wspólnotę. Znakomita większość badaczy przypisuje wspólnotę- społeczności lokalnej trzy zasadnicze cechy: 1. terytorium, 2. interakcję społeczną, 3. istnienie trwałej więzi między członkami. Stosunkowo nieliczni autorzy, pisze J. Szacki, eksponują bądź samo tylko terytorium bądź tylko same stosunki między ludźmi. Ponadto, w zależności od orientacji badacza, nacisk padał albo na obiektywne wyznaczniki społeczności lokalnej, albo na określone postawy, przekonania, wierzenia jednostek. Pojęcie wspólnoty- społeczności lokalnej nie jest też pozbawione sentymentu. „Wyraża ono mglistą tęsknotę za wspólnotą pragnień, za zjednoczeniem się z ludźmi dookoła nas, za rozciągnięciem więzi pokrewieństwa i przyjaźni na wszystkich z kimkolwiek połączył nas wspólny los”¹¹⁶. Pojęcie *community* graniczy więc z jednej strony z pojęciem populacji ekologicznej, a z drugiej strony z pojęciem pewnego ładu moralnego. Trzeba pamiętać, że pojęcie to zrodziło się, gdy nastąpił rozpad pewnego typu więzi społecznej w wyniku kapitalizmu, urbanizacji, industrializacji. Badanie grup pierwotnych (wspólnot) zaczęło się wówczas, gdy odkryto, że znajdują się one w stanie głębokiego kryzysu i że niezbędne są poważne wysiłki dla ich restauracji

¹¹⁵ Jerzy Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, 1981

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 637

lub znalezienia jakiś nowych instytucji, które byłyby zdolne wypełniać podobne funkcje. „Notoryczna wieloznaczność terminu *community* była ściśle związana z niestanną oscylacją między opisem a normą, faktem a ideałem, naukowym obiektywizmem i pasją reformatorską”¹¹⁷.

Tłumaczenie terminu *community* jako społeczność lokalna wiązało się ściśle z pewnym popularnym w okresie międzywojennym sposobem interpretowania klasycznej socjologii i użyciem tego pojęcia. Ta interpretacja została wypracowana przez Szkołę Chicagowską i Roberta Parka. Charakterystyczną cechą tej szkoły było zrobienie ze wspólnoty- społeczności lokalnej tzw. *właściwego przedmiotu socjologii*. Wszelkie procesy społeczne zalecano obserwować na poziomie społeczności lokalnej.

Szkoła Chicagowska wypracowała swoiste metody badania wspólnot- społeczności lokalnych. Społeczność lokalną traktowano jako swego rodzaju laboratorium, w którym można badać nieomal wszystko, zakładając, że jest ona jakby mikrokosmosem, a występujące w niej zjawiska mają charakter mniej lub bardziej uniwersalny. Za idealną metodę badawczą uważano monografię antropologiczną.

Współcześnie pojęcie wspólnoty traci swoje lokalne konotacje i więcej uwagi przywiązuje się do rozumienia wspólnoty jako ładu moralnego lub inaczej *sentymentów*, jak to pisze Clark¹¹⁸ i śledzi się jej powstawanie na bazie różnych grup wtórnych o charakterze lokalnym, organizacyjnym, czy zawodowym. Przy takim ujęciu terytorium przestaje być elementem deficycyjnym pojęcia wspólnoty, pozostając jednym z czynników kształtujących wspólnotę. Tworzenie wspólnot traktuje się ponadto obecnie jako odpowiedź na rozbięcie więzi pierwotnych przez urbanizację i przemysł — jako spontaniczną reakcję ludzi na *bezdomność* w szerszej strukturze społecznej, która jest kosztem cywilizacji.

Tradycyjnie ze zjawiskiem *community* (w polskim tłumaczeniu społecznością lokalną) łączono jakieś przestrzennie ograniczone małe terytorium (np. wieś, małe miasto, dzielnica), pewien określony typ struktury społecznej (struktura oparta na tzw. statusie przypisanym i na autorytecie) oraz pewien typ działań zbiorowych, jak wspólne ceremoniały i obyczaje. Clark twierdzi, że wszystkie te zjawiska mogą współwystępować ze zjawiskiem *community*, nie są jednak jego istotą. *Community* — wspólnota — w swej istocie jest bowiem zbiorem *sentymentów* lub inaczej ładem moralnym. Jej źródło tkwi w samym człowieku, w jego potrzebie sympatii i sensu. Czynniki wobec człowieka zewnętrzne mogą sprzyjać kształtowaniu się wspólnot, ale nie są ich istotą. Inaczej mówiąc, wspólnoty nie wynikają np. z konieczności rozwiązania pewnych problemów ekonomicznych, czy politycznych. Ich bazą jest konieczność zaspokojenia potrzeby sympatii i sensu własnego bytu.

Można spotkać różne poglądy na temat tego, co nadaje sens ludzkiemu bytowi. Według myśli katolickiej jest to np. spotkanie z Drugim, które pozwala rozpoznać dobro i zło i czyni człowieka zdolnym do realizacji wartości, które tkwią poza nim. Spotkanie z Drugim realizuje się we wspólnotcie — w sympatii, w miłości z Drugimi. Wizja ta znajduje także swe odbicie w teorii socjologicznej. Szczególnie w nurcie zwanym *symbolicznym interakcjonizmem*. Kładzie się tu nacisk na to, że ludzka tożsamość — idea ja, którą uważa się za najistotniejszy czynnik życia społecznego, kształtuje się

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 637

¹¹⁸ David B. Clark, *The Concept of Community: A Re-examination*, w: *The Sociological Review*, vol. 21, no. 3. August 1973

dzięki odbiciu się w zwierciadle, jakimi są oceny innych ludzi. Podobnie, akceptacja siebie ma swe źródło w byciu akceptowanym przez innych.

Przyjrzyjmy się bliżej temu jak pojęcie wspólnoty rozumie D. R. Clark¹¹⁹. Clark rozpoczyna od rozważenia związku między *community* i terytorium. Dla niektórych *community* stało się synonimem małego, posiadającego wyraźne granice terytorium. Tymczasem, podkreśla Clark, jest to nieporozumienie. Zamieszkiwanie pewnego ograniczonego terytorium może wpływać na kształtowanie się *community*, ale nie jest jej synonimem i nie tworzy wspólnoty w sposób nieuchronny. Ludzie zamieszkujący wspólne, małe terytorium nie muszą się bowiem stać "solidarni", ani też fakt zamieszkiwania małego terenu nie musi nadawać jednostkom istotności.

W literaturze socjologicznej, pisze Clark, utożsamiano także pojęcie wspólnoty z pewnym rodzajem działań społecznych, mianowicie z tzw. *udramatyzowanymi wydarzeniami* jak wspólne ceremoniały, festyny, święta — uważano, że jest to sposób wyrażania uczuć. Takie podejście według Clarka pozwala jednak na zbadanie tylko pewnego aspektu wspólnoty i to nie zawsze najistotniejszego. Owe udramatyzowane wydarzenia w grupie niektórzy nazywają *konwencjonalizacją*, czyli czynieniem dozwolonym tego, co w ciągu zwykłego dnia nie jest dozwolone. Koncentrując na nich uwagę, odwracamy ją wręcz od życia codziennego.

Niestusznym jest także według Clarka utożsamianie wspólnoty z pewnym typem struktury społecznej i przeciwstawianie go innemu. Niektórzy proponowali np. zastąpić pojęcie wspólnoty określeniem *lokalny system społeczny*, co według Clarka nie pozwala na opisanie faktu, że wspólnota to zjawisko stopniowalne. Niekiedy pojęcie wspólnoty utożsamiano z systemem społecznym społeczeństw przeszłości, co zniechęcało do używania pojęcia wspólnoty współcześnie. Na bazie wspólnoty może kształtować się pewien typ struktury społecznej, ale pojęcia te nie sprowadzają się do siebie.

Według Clarka *community* nie jest synonimem społeczności lokalnej, a także nie można jej sprowadzać do udramatyzowanych wydarzeń oraz lokalnego systemu społecznego. *Community* jest pewnym typem więzi społecznej, *wspólnotą* lub dokładniej, jak to mówi Clark, sentymentami, uczuciami wobec innych, otaczającego świata i wobec samego siebie, które rozwijają się dzięki byciu razem i ostatecznie nadają wartość jednostkowemu życiu. Clark cytując definicję Simpsona: "Zasadniczo jest ona (wspólnota) kompleksem uwarunkowanych emocji, które jednostka odczuwa w stosunku do otaczającego świata, kolegów... Podstawowe korzenie wspólnoty tkwią w istotach ludzkich, w ich uczuciach, sentymentach, reakcjach"¹²⁰. Barrie Newman z kolei pisze: "Zasadniczo termin wspólnota odnosi się i zawiera wszystkie te postaci związków, które charakteryzują się w wysokim stopniu osobistą intymnością, głębokością, moralnym zobowiązaniem, społeczną zwartością i trwaniem w czasie. Wspólnota opiera się na człowieku jako całości, a nie rozważanym w tej lub innej roli, granej oddzielnie w społecznym porządku"¹²¹. Termin wspólnota — podsumowuje B. Newman — opisuje więc powiązania między ludźmi, którzy są związanymi ze sobą jako pełne, społeczne osoby a nie ze względu na specyficzne role, zainteresowania, czy kontakty.

Clark próbuje dokonać klasyfikacji tych sentymentów, uczuć, które według różnych autorów tworzą istotę wspólnoty. Według niego ci, którzy

¹¹⁹ Ibidem

¹²⁰ Ibidem

¹²¹ B. Newman, *Protective Communities and Personal Identity*, niepublikowany tekst udostępniony mi przez autora.

mówią o wspólnotcie, wskazują na dwa rodzaje sentymentów: solidarność i poczucie istotności (*significance*). Ten drugi rodzaj sentymentu niektórzy określali jako "poczucie roli", "poczucie miejsca", "zakorzenie", poczucie, że ma się rolę do odegrania lub jakąś funkcję do spełnienia we wzajemnej wymianie społecznej. Wspólnota bazuje bowiem na dwóch rodzajach potrzeb: potrzebie przynależności i potrzebie samorealizacji.

Clark opisując sentymenty tworzące wspólnotę, celowo używa trochę sztucznie brzmiącego określenia *poczucie istotności*, gdyż na poczucie to składa się szereg elementów jak np. poczucie osiągnięć, poczucie samorealizacji, itp.

Niektórzy według Clarka wyodrębniają jeszcze inne sentymenty tworzące wspólnotę, jak np. poczucie bezpieczeństwa lub poczucie zależności. I tak np. cytuje MacIvera i Page'a, którzy piszą: "z poczuciem roli jest ściśle związane jednostkowe poczucie zależności od wspólnoty jako koniecznego warunku ich własnego życia. Chodzi tu o zależność fizyczną, gdyż jednostki zaspakajają swoje potrzeby wewnątrz wspólnoty, oraz o zależność psychologiczną, ponieważ wspólnota jest tak jakby domem, który dostarcza poparcia jednostce przez to, że jest wszystkim tym, co jest dobrze znane lub wręcz wszystkim tym, co jest jej bliskie duchem"¹²². Jednakże według Clarka poczucie bezpieczeństwa i zależności jest sentymentem wtórnym, który może powstać, lecz nie musi, na bazie dwóch sentymentów, które definiują istotę wspólnoty: solidarności i istotności. Istotność Clark niekiedy określa jako *efektywną demokrację*, co sugeruje jak złożony i jeszcze do końca nie zdefiniowany jest ten sentyment. Chodzi tu o pewien rodzaj godnego indywidualizmu -- gdzie jednostka czuje się odrębną godną jednostką, która ma swoją rolę do odegrania.

Zastanówmy się przez chwilę nad reformowaniem współczesnego, przemysłowego społeczeństwa. Według Clarka cele współczesnych, przemysłowych struktur społecznych, którymi jest głównie użyteczność, powinny być uzupełniane celami charakterystycznymi dla grup pierwotnych, które bazują na potrzebie współzależności i samorealizacji i realizują się poprzez zachowania symboliczne. Strukturą charakterystyczną dla przemysłowego społeczeństwa jest współzawodnicząca współpraca, z której wynika ekonomiczna współzależność. Nie wystarczy to jednak do utworzenia społeczeństwa, jak podkreśla Clark — potrzeba jeszcze trochę solidarności i zgody na wspólne cele. Jednostka poza tym, aby funkcjonować, musi mieć poczucie odrębności, godności, statusu. Jej jednostkowe poczucie godności, indywidualności, szacunku dla siebie ma swe źródło w uznaniu ze strony Znaczących Innych, w jej powiązaniach emocjonalnych z innymi ludźmi. Aby istniało społeczeństwo oparte na wyodrębnionych jednostkach pełnych poczucia godności, musi istnieć system dostarczający im poczucia uznania dla siebie jako osób — jako podmiotów. Tym systemem jest wspólnota, której istotą są sentymenty solidarności i istotności.

W tym miejscu warto przypomnieć typowe dla socjologii małych grup rozróżnienie systemu wewnętrznego i zewnętrznego grupy. Sugeruje ono, że w każdej grupie istnieją stosunki społeczne oparte na więzi emocjonalnej i rzeczowej. I tak np. Homans¹²³ twierdzi, że system zewnętrzny to zespół powiązań wynikających z konieczności przystosowania się do środowiska zewnętrznego (więzi rzeczowe). System wewnętrzny z kolei to zespół powiązań między elementami tworzącymi grupę, który wynika z wyrażania uczuć i bycia

¹²² D. B. Clark, op. cit.

¹²³ w: B. Mikołajewska, *Wybrane zagadnienia małych grup*, Wyd. Uniwersyteckie, 1986

razem (więzi emocjonalne). Pojęcie wspólnoty opisuje bardziej wewnętrzny niż zewnętrzny system grupy. Jednakże teoria socjologiczna wyraźnie wskazuje na istnienie tych dwóch systemów w grupie i występujących między nimi powiązań. Łączy je stosunek sprzeczności i jedności zarazem. System wewnętrzny może utrudniać realizacją zadań zewnętrznych i odwrotnie. Idea wspólnoty z kolei sugeruje na jak ważnych potrzebach bazuje system wewnętrzny grupy i jak ważne pełni funkcje z punktu widzenia funkcjonowania grupy jako całości — jest jedyną drogą do tworzenia godnych i wyodrębnionych jednostek zdolnych do formułowania celów zewnętrznych. Zaniedbywanie systemu wewnętrznego i rozwój głównie systemu zewnętrznego może więc uniemożliwić grupie realizacją jej zadań zewnętrznych.

Według Clarka dwa podstawowe komponenty wspólnoty, solidarność i istotność, są ze sobą ściśle powiązane. Odczuwając solidarność z grupą, czując, że się przynależy, zyskuje się równocześnie poczucie istotności. Choć Clark tej myśli nie rozwija, to jednak rozróżnia dwie możliwości: jednostka może zyskać istotność przez całkowite utożsamienie się z grupą, choć nie jest to konieczne. O tej patologicznej możliwości będziemy mówić bliżej, mówiąc o koncepcji wspólnot ochronnych. Clark uwzględnia także drugą możliwość — że solidarność da podstawę efektywnej demokracji, gdyż pozwoli jednostkom na wyodrębnienie się jako godne jednostki, zdolne do formułowania jednostkowych, wychodzących poza wspólnotę celów¹²⁴. W pierwszym przypadku chodziłoby głównie o utrzymanie wspólnoty, zabezpieczenie jej przed groźbą zewnętrzną. W drugim przypadku o realizację celów wobec wspólnoty zewnętrznych.

Choć solidarność i istotność są ze sobą powiązane, to może to być związek o różnej sile, dlatego Clark proponuje traktować te komponenty oddzielnie. W literaturze socjologicznej utożsamia się jednak niekiedy pojęcie wspólnoty z pojęciem solidarności.

Według Clarka *community* jest więc tym, co po polsku nazywamy wspólnotą i jej istotą są sentymenty (uczucia) żywione dla innych ludzi, otaczającego świata i samego siebie. Sentymenty te mogą zostać pobudzone przez różne grupy lub struktury społeczne. Kształtowaniu się ich może sprzyjać wspólnie zamieszkiwane małe terytorium, różne organizacje i związki. Wspólnota nie jest jednak synonimem żadnej z tych grup. Wspólnota, jak wszelkie uczucia lub sentymenty jest zjawiskiem stopniowalnym. W kontekście grup społecznych Clark traktuje więc wspólnotę jako co najwyżej cechę grupy: „siłę wspólnoty wewnątrz jakiejś grupy określa stopień, w którym jej członkowie doświadczają w niej poczucia solidarności i istotności”¹²⁵.

Według Clarka definicja ta sugeruje, że najważniejszymi wskaźnikami wspólnoty stają się odczucia jednostek — dana grupa jest wspólnotą dla pewnych ludzi o tyle, o ile doświadczają oni poczucia solidarności i istotności i o ile manifestują te sentymenty na zewnątrz. Badania nad wspólnotą należy więc rozpoczynać od stwierdzenia występowania tych dwóch

¹²⁴ Chodzi tu o zagadnienie twórczej siły miłości, którym zajmowali się filozofowie moralności, np. A. Smith, *The theory of Moral Sentiment*, filozofia chrześcijańska, a także psychiatrzy, np. V. E. Frankl. Mówiąc ogólnie twierdzi się, że miłość, sympatia dla drugiego człowieka ma moc transcendentalną. Pozwala na realizację wartości istniejących obiektywnie, a więc tkwiących faktycznie w przedmiotach, a nie jedynie w subiektywnym wyobrażeniu i odczuciu jednostki.

¹²⁵ D. B. Clark, op. cit.

sentymentów. Wszystkie inne zjawiska są ich korelatem — czynnikiem sprzyjającym powstawaniu wspólnoty lub wynikłym ze wspólnoty.

Clark poświęca też pewną uwagę temu, co określa jako wspólnota udziału. Chodzi tu o to, że zjawisko wspólnotowe — tj. specyficzne dla wspólnoty sentymenty — mogą kształtować się na bazie podobieństwa ludzi do siebie pod pewnym względem i bycia różnym od pozostałych. W języku potocznym terminu wspólnota używa się niekiedy dla opisu takiej wspólnoty udziału, gdzie nacisk jest kładziony na podobieństwo. Wspólnota potocznie jest zbiorem ludzi posiadających jakieś wspólne dobro lub pochodzenie. W tym sensie mówi się np. o wspólnocie narodowej, religijnej itp. W sensie socjologicznym jednak, twierdzi Clark, dana wspólnota zainteresowań jest o tyle wspólnotą, o ile na bazie wchodzącego tu w grę podobieństwa kształtuje się przeżywane przez jednostki poczucie solidarności i znaczenia.

Według Clarka we współczesnym przemysłowym społeczeństwie zjawisko wspólnoty nie zniknęło. Widać to wyraźnie, gdy za istotę tego zjawiska uznajemy sentymenty. Dawniej po prostu wspólnoty kształtowały się głównie na bazie terytorialnej, tj. na bazie wspólnie zamieszkiwanego małego terytorium. Dziś kształtują się na bazie różnych grup wtórnych, jak związki zawodowe, kościoł itp. Według Clarka na to zjawisko należy zwrócić szczególną uwagę. Jest to bowiem opis nowych struktur. Wspólnotowość różnych grup wtórnych będzie miała wpływ na stosunki z innymi grupami, może być źródłem silnych konfliktów. Widzenie współczesnego świata społecznego jako złożonego z szeregu wspólnot dostarcza nam zupełnie nowej perspektywy — dawna wieś przeniosła się w zupełnie inny wymiar.

Jak już wspominaliśmy, solidarność, miłość, sympatia, spotkanie z Drugim jest niezwykle ważnym czynnikiem rozwoju osobowego. Pozwala ona temu, kto kocha *stać się* jednostką. Jest bowiem źródłem tożsamości jednostki, afirmacji siebie, czyni jednostkę zdolną do realizacji dobra i unikania zła, formułowania celów wychodzących poza utrzymywanie solidarności. Na tą twórczą siłę miłości wskazuje myśl katolicka. Np. J. Tischner¹²⁶ analizuje fenomen *spotkania*. Z rozważań tych jednak wynika, że miłość, spotkanie z Drugim, aby być twórcze, nie są ani łatwe, ani przyjemne, ani bezpieczne. Wręcz przeciwnie są to doświadczenia tragiczne. Nie zawsze miłość, solidarność muszą mieć taki twórczy, transcendentalny charakter. Tracą go szczególnie wówczas, gdy przestają być sposobem doświadczania Drugiego człowieka, a stają się sposobem zaspokajania własnego poczucia bezpieczeństwa. Wówczas zaczyna chodzić o to, by utrzymać istniejącą miłość, solidarność lub otrzymać ją od innych zamiast samemu ją dawać. Miłość, solidarność, która ma moc tworzenia Człowieka jest określoną aktywną postawą wobec innych ludzi. Jej istotą jest ciągle przedmiotem rozważań filozoficznych. Daje ona bezpieczeństwo w tym sensie, że pozwala jednostce wyodrębnić się i samodzielnie rozpoznawać dobro i zło. Teoria miłości twórczej jest teorią zdolności realizacji obiektywnie istniejącego dobra (tworzenie świata) zdobywanej dzięki doświadczeniu tragiczności Drugiego człowieka. Teoria ta jest istotnym składnikiem większości rozwiniętych systemów religijnych.

Czy jednostkowe poczucie solidarności i znaczenia, sentymenty składowe wspólnoty, są taką właśnie miłością twórczą? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, przyjrzyjmy się koncepcji *wspólnot ochronnych* Barriego Newmana¹²⁷. Koncepcja ta zwraca uwagę na to, że we współczesnym przemysłowym świecie mogą działać pewne czynniki udaremniające owe twórcze funkcje wspólnoty i czyniące ze wspólnot system o własnościach

¹²⁶ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków, 1982

¹²⁷ B. Newman, op. cit.

totalnych, gdzie najważniejsze staje się utrzymanie grupowego *status quo*, a nie radzenia sobie ze zmieniającym się środowiskiem. Wówczas ważniejsze staje się podporządkowanie jednostki grupie niż jej rozwój indywidualny i kształtowanie się jej jednostkowej tożsamości.

Jak już była o tym mowa, Clark twierdzi, że współczesne typowe dla społeczeństw przemysłowych struktury powinny być uzupełnione przez wspólnoty, abyśmy mogli mieć do czynienia ze zintegrowanym społeczeństwem. B. Newman podkreśla jednak, że reformowanie współczesnego społeczeństwa przez *dotawianie* wspólnot może być rozwiązaniem pozornym. Problemy społecznej cywilizacji zachodniej mają bowiem swe źródło w kulturze, w dominacji tzw. wartości klasy średniej, tzn. w stawianiu na ambicję jednostki, rywalizację, brak ograniczeń dla celów itp. B. Newman wprowadza pojęcie wspólnoty ochronnej. Twierdzi, że w kulturze współczesnej nie został rozwiązany problem powiązania jednostki ze społeczeństwem rozumianym jako całość. Jednostka jest *bezdonna* w szerszej strukturze społecznej i traci poczucie sensu życia. Społeczeństwo globalne nie jest dla niej wspólnotą. Tworząc alternatywne wspólnoty rozwiązuje sobie problem domu i własnej tożsamości. Jednakże wspólnoty takie we współczesnej kulturze nabierają charakteru ucieczkowego — jednostka nie może znieść własnej samotności — i poddaje się grupie. Przyjrzyjmy się bliżej tej koncepcji.

Jak to przypomina B. Newman, w społeczeństwie tradycyjnym jednostka miała mniej problemów z własną tożsamością oraz przewodnikami dla własnego zachowania. Rzadko prawdopodobnie stawiała sobie tak typowe dla czasów współczesnych pytanie *po co?* Była ona bowiem znakomicie zintegrowana ze społeczeństwem — nie nastąpił jeszcze proces, który E. Fromm nazywa indywidualizacją. Normy społeczne wyraźnie określały środowisko społeczne i to kim dana jednostka jest. Środowisko społeczne i sama jednostka były jasno określone i zdefiniowane w społeczeństwie tradycyjnym. Jednostka w czasie swego życia rzadko stawiała się kimś innym niż to wynikało ze społecznych definicji. Wraz z powstawaniem społeczeństwa przemysłowego nastąpił proces indywidualizacji. Normy społeczne nie opisywały już dłużej tożsamości jednostek i ich społecznego środowiska. Teoretycznie każda z jednostek mogła stać się każdą inną i w ciągu swego życia wielokrotnie stawiała się kimś innym.

To uwolnienie jednostki od definicji społecznych uczyniło ją wolną — ale była to wolność przerażająca, jak to pisał Fromm. Jednostka zaczęła doświadczać kryzysu moralnego, tzn. kłopotów z samookreśleniem oraz ze znalezieniem przewodnika dla własnego postępowania. W tradycyjnym społeczeństwie jednostka rozważając siebie w powiązaniu ze społeczeństwem jako całością, wiedziała od początku kim jest i gdzie jest jej miejsce. Natomiast we współczesnym przemysłowym społeczeństwie, gdzie miejsce jednostki nie jest z góry przypisane, lecz osiąganе, jednostka nie wie ani kim jest, ani, gdzie jest, ani ku, czemu dąży. Musi to sama sobie dopiero określić. Ceną za wolność i za oparcie społeczeństwa na statusie osiągniętym jest doświadczane przez jednostki poczucie bezdomności w społeczeństwie rozumianym jako całość. Jeżeli jednostka nie potrafi określić sama siebie i swojego miejsca, pozostanie w swym odczuciu bezdomna.

Rzecz w tym, że bardzo trudno zdefiniować samego siebie jak i własne miejsce w takim społeczeństwie. System normatywny współczesnych społeczeństw przemysłowych ani nie dostarcza ludziom jednoznacznie określonych celów ku którym mogliby zmierzać, ani środków do ich realizacji. Taki stan normatywny w społeczeństwie nazywa się anomią. Współcześnie, jak to pisze B. Newman, niektórzy utożsamiają anomię z „brakiem norm”. Jednakże Durkheim używał tego terminu do opisu takiego stanu społeczeństwa, w którym normy istnieją, ale są nieadekwatne do radzenia sobie z aktualnie występującymi

sytuacjami i w związku z tym nie mogą w sposób zadowalający kierować zachowaniem jednostki. Na poziomie subiektywnym stan anomii objawia się podejmowaniem „prób i błędów, krytyką i odpowiedzią na krytykę, samo-poszukiwaniem i wątpliwościami, sceptycyzmem i procesami uświadamiania sobie, desperackimi próbami odradzenia i ponownego potwierdzania tego, co ostatecznie okazuje się puste i jest przeżytkiem. Słowa i czyny zostają spłoszone i nuda opanowuje wielu, którzy czują się zmęczeni tymi nieinspirującymi dniami”¹²⁸.

Ponadto ludzie we współczesnym przemysłowym świecie funkcjonują „pokawalkowani”. Łączą się z innymi z racji pełnionych funkcji. Pełnione w różnych układach funkcje dają jednostce wyobrażenia o sobie, które są wewnętrznie sprzeczne. Jak w tej sytuacji zbudować jakiś całościowy obraz samego siebie? Jak wyobrazić sobie kim się jest w całości?

We współczesnym przemysłowym społeczeństwie jednostka nie tylko na początku swej drogi nie wie, gdzie jest jej miejsce i kim ona jest. Społeczeństwo nie dostarcza jej także zadowalających sposobów znalezienia takich definicji. W czasach współczesnych zostały więc rozbite stare sposoby powiązania jednostki ze społeczeństwem i nie powstało jeszcze nic zadowalającego w zamian. W rezultacie jednostka jest samotna, bezdomna, nie powiązana ze społeczeństwem, choć jest otoczona przez ludzi i prawie wszystko jest dozwolone. Musi sama znaleźć dla siebie jakieś miejsce i jakieś samookreślenie.

Życie w szerszym społeczeństwie bez określenia własnego miejsca oraz bez określenia własnej tożsamości jest dla jednostki zagrażające. W strachu przed tą „samotnością w tłumie” jednostka podejmuje szereg prób znalezienia sobie miejsca. Jedną z nich jest ucieczka przed samotnością w związku wspólnotowe. One stają się dla jednostki „wysepką bezpieczeństwa” — chronią ją przed samotnością w tłumie a więc także same wymagają ochrony. W tej sytuacji wspólnoty zaczynają służyć przede wszystkim jednostkowemu bezpieczeństwu. Jak już o tym wspominaliśmy, trudno o większą iluzję jeśli chodzi o miłość i solidarność. Miłość twórcza to uczucie tragiczne, a nie droga zyskiwania bezpieczeństwa. Powinna to być droga budowania Człowieczeństwa. Uciekanie przed samotnością w tłumie do wspólnoty, której egzystencja sama wymaga ochrony, jest procesem tworzenia struktur zbliżonych do społeczeństw pierwotnych, struktur określaných niekiedy przez antropologów jako „izolaty”. Nie jest to droga przekształcania świata poprzez emocjonalne powiązania z innymi ludźmi, czego filozofowie oczekują od twórczej miłości. We wspólnotach ochronnych głównym motywem działań ludzkich staje się lojalność wobec grupy i jej utrzymanie. Działaniem człowieka przestaje kierować dobro odkrywane dzięki i poprzez spotkanie z Drugim człowiekiem.

Według B. Newmana wspólnoty ochronne dają jednostce poczucie bezpieczeństwa przede wszystkim dlatego, że życie w nich ma jakiś sens, jakiś porządek, czego zdecydowanie brak życiu poza wspólnotą ochronną. Jednostka podporządkowuje się temu porządkowi i w ten sposób, podobnie jak w społeczeństwie tradycyjnym, społeczeństwo (w omawianym przypadku wspólnota ochronna) określa jej miejsce w przestrzeni społecznej i jej tożsamość. Jednostka zyskuje bezpieczeństwo dzięki uzyskaniu definicji świata społecznego.

Tworzenie i utrzymywanie wspólnot ochronnych nie jest jedynym sposobem ucieczki przed bezdomnością lub brakiem określenia w szerszej strukturze społecznej. B. Newman wspomina jeszcze o „wycofaniu się do domu”, wycofaniu się w świat prywatny, który jest bardziej znany, zrozumiały i „do ogarnięcia” niż świat społeczny. Można też poszukiwać samookreślenia

¹²⁸ Ibidem

oraz miejsca dla siebie poprzez oddawanie się modzie, która była sposobem porządkowania ludzi według rzekomego statusu. Można też przyjąć wygodną filozofię na własny temat, np. uwierzyć, że życie jednostki polega na "wędrowaniu poprzez różne światy społeczne" i strojenie się w następujące po sobie przekształcone tożsamości.

Pozostaje jeszcze możliwość, o której B. Newman nie wspomina — twórczej miłości, która dzięki temu, że daje ludziom szansę ekspresji swoich uczuć, dając im równocześnie pewność bycia akceptowanym jako osoby, staje się drogą odnajdywania samookreślenia dla siebie, akceptacji siebie a równocześnie daje jednostce możliwość formułowania celów, jakimi jest dążenie ku dobru i unikanie zła, a więc nadaje sens jej życiu. Taką miłość proponowało chrześcijaństwo. Nasza miłość do innych powinna pomagać nam i innym iść własną drogą. Ten typ wspólnot możemy spotkać w modelowych opisach niektórych technik terapeutycznych i wychowawczych, gdzie wyrażana przez terapeutę afirmacja i tolerancja dla ich ewentualnych negatywnych uczuć ma pomóc pacjentom w znalezieniu ich własnej drogi życia.

Wróćmy jednak do wspólnot ochronnych. B. Newman opisuje różne rodzaje wspólnot ochronnych, które kształtują się na bazie wspólnego miejsca zamieszkania, związku zawodowego i organizacji.

Według B. Newmana wzmiankę o wspólnotach ochronnych można znaleźć w książce Hammondsa, *The Town Labourer, 1760-1833*. Autor ten opisuje pojawienie się w mieście wspólnot, które były wyraźną odpowiedzią emocjonalną na rzeczowe stosunki między ludźmi wynikłe z rynku i ucieczką przed tymi stosunkami, postrzeganymi jako wrogie i obce. Była to "obrona biednych", "łoczenie się zbyt słabych i zbyt ubogich, żeby być w pojedynkę. Wspólnoty pozwalały swoim członkom tłumić przeżywaną mękę dzięki pokrewieństwu, sąsiedztwu i więziom pracy, co dawało społeczne i ekonomiczne bezpieczeństwo oraz poparcie"¹²⁹.

Jak podkreśla B. Newman niektórzy reformatorzy chcieli zreformować społeczeństwo, tworząc takie właśnie ochronne wspólnoty lub mówiąc inaczej, dając ludziom szansę wyplakania własnych żalów. Wspólnoty miały pełnić rolę *catharsis*, odreagowania emocji. Miały więc utrwać istniejący system społeczny, a nie prowadzić do jego zmiany. Dla poszczególnych jednostek jednak uczestnictwo w takich wspólnotach ma charakter ucieczkowy i w rezultacie jednostka oddaje się całkowicie grupie. Przestaje istnieć jako niezależna jednostka zaczyna istnieć jako członek wspólnoty.

Jak już wspominaliśmy, wspólnota ochronna w społeczeństwie przemysłowym staje się szczególną strukturą zbliżoną do społeczeństwa pierwotnego lub rodzajem komuny, o której pisał Durkheim. Członków łączy podobieństwo przeciwnie do obcości świata poza komuną. Najważniejsze staje się zachowanie harmonii i niedopuszczanie żadnych zmian wewnątrz komuny. Powstające problemy są rozwiązywane na poziomie grupy, a od członka żąda się przede wszystkim posłuszeństwa i całkowitego podporządkowania się wspólnocie. Każda z jednostek wewnątrz komuny ma przypisany status, a funkcjonowanie komuny bazuje na nakazach i konformizmie wobec tradycji i wartości wspólnoty. Tradycje te i wartości są niepodważalne i niekwestionowalne. Wszystkiemu temu towarzyszy głębokie poczucie przynależności do grupy oraz bardzo silna identyfikacja z grupą. Członkowie grupy czują, że realizują wspólne cele, co nadaje im istotność oraz te są "tacy sami jak inni". Postrzegają siebie nawzajem jako pełne osoby o głębokim

¹²⁹ Ibidem

znaczeniu i wartości, są silnie zaangażowani i mają silną potrzebę uczestnictwa w grupie.

Gdy wspólnota ochronna przebierze postać komuny, ludzie uzyskują głębokie poczucie bezpieczeństwa wewnątrz niej. Zapłatą za to bezpieczeństwo jest jednak coraz większe ograniczanie wolności — ludzie przestają wyrażać autentyczne emocje, bo może stać się to zagrażające dla trwania grupy. Grupa traci także coraz bardziej kontakt ze światem zewnętrznym — gdyż ogranicza liczbę swoich członków. Czynniki te powodują, że wewnątrz grupy nic się nie zmienia, mimo że zmienia się środowisko zewnętrzne. Solidarność realizuje się coraz bardziej przez posłuszeństwo wobec tradycji i wartości grupy, a nie poprzez spotkanie z Drugim człowiekiem. Solidarność w ten sposób przestaje być czynnikiem rozwoju indywidualnego — przestaje być drogą jednostkowego odkrywania własnej tożsamości, oraz odkrywania dobra i zła poprzez własne doświadczenie. Staje się drogą narzucenia tożsamości oraz kierowania zachowaniem jednostki poprzez wymuszanie konformizmu do wartości i tradycji grupy. B. Newman mówi, że solidarność i pomoc wzajemna nabiera tu charakteru normatywnego — można mówić o etyce solidarności. W imię solidarności i pomocy wzajemnej tłumi się wszelkie próby zmian. Każdy, dla kogo solidarność i pomoc wzajemna nie są najważniejsze, jest uważany za dewianta i jest karany.

Inną charakterystyczną cechą wspólnot ochronnych jest wytwarzanie wyraźnych granic między tymi, którzy przynależą i tymi, którzy nie przynależą — lub mówiąc inaczej "odgradzanie się". Wspólnota ochronna z łatwością przybiera postać "getta". Można powiedzieć, że działa tu mechanizm, który Allport nazywał *uprzedzeniem z miłości*¹³⁰.

Afirmacja siebie samego prowadzi do odgradzania się od tych, którzy są inni. Inny na terenie wspólnoty ochronnej jest postrzegany jako wróg i traktuje się go jak wroga. Stosunki między wspólnotą ochronną a resztą społeczeństwa przybierają formę, którą G. Simmel nazywał tajnym związkiem¹³¹.

Podsumowując można powiedzieć, że wspólnoty ochronne we współczesnym społeczeństwie przemysłowym to takie struktury, które pełnią rolę schronienia. Człowiek uważa bowiem, że jest bardziej bezpieczny tam, gdzie istnieją związki przyjaźni niż tam, gdzie dominują stosunki rzeczowe i gdzie nie ma jasnych przewodników działania. Wspólnoty ochronne zaspakajają przede wszystkim poczucie bezpieczeństwa, gdyż człowiekowi zdaje się, że w związkach przyjaźni może wyrazić wszelkie swe emocje i zale. Szereg mechanizmów przeciwdziała jednak swobodnemu wyrażaniu, uczuć, czyli wolności. Przede wszystkim dla wspólnot ochronnych charakterystyczna jest etyka solidarności — w imię solidarności tłumi się autentyzm, żądając konformizmu do tradycji. Inną charakterystyczną cechą wspólnot ochronnych jest "odgradzanie się" i w związku z tym wrogie ustosunkowanie się do zewnętrznego środowiska społecznego. Jeszcze inną cechą jest nienadążanie za zmieniającymi się warunkami zewnętrznymi — bowiem ważniejsze od przystosowania się do środowiska zewnętrznego jest zachowanie *status quo* wewnątrz grupy, tzn. zachowanie solidarności.

Powstawanie grup mających na celu wyrażanie uczuć — tzn. wspólnot — może więc mieć charakter twórczy, tj. sprzyjający rozwojowi jednostki, ale także mogą one przybrać postać wspólnot ochronnych. Dużo

¹³⁰ G. W. Allport, *The Nature of Prejudice*, Addison-Wesley Publishing Co. Inc., 1958

¹³¹ G. Simmel, *Socjologia*, część IV, *Tajność i tajny związek*, PWN, 1975

zależy od tego, w jaki sposób jest realizowana solidarność -- czy mamy tu do czynienia z twórczą miłością, czy też jedynie z etyką solidarności i braterstwa. W tym drugim przypadku solidarność pełni głównie rolę argumentu ujednolicającego jednostki — jest sposobem wymuszania konformizmu.

Podążając za myślą Clarka samo pojęcie wspólnoty warto więc ograniczyć do opisu sentymentów solidarności i istoty, które wymagają bardziej precyzyjnych definicji. Na bazie tych sentymentów może kształtować się jednak szereg różnych struktur społecznych — np. wspólnoty ochronne. Podobnie jak i różne struktury społeczne jak np. społeczność lokalna, organizacje formalne itp. mogą stanowić bazę dla kształtowania się wspólnoty. Przy pomocy terminu wspólnota opisuje się pewien rodzaj więzi społecznej. Przy pomocy terminu wspólnota ochronna opisuje się pewien rodzaj struktury społecznej, która powstała dla ochrony przed niebezpieczeństwem jakim jest udział w szerszym społeczeństwie.

1. Pojęcie wspólnoty w ujęciu Davida B. Clarka¹³²

Pojęcie wspólnoty rzekomo umarło, a jednak nie daje się pogrzebać, pisze autor. W ostatnich latach widzieliśmy socjologów na tyle sfrustrowanych oczywistym “mitem badań wspólnotowych”, że chcieli pozbyć się tego terminu raz na zawsze. W oskarżeniach przeciw niemu opierano się zwykle na pracy Hillery'ego¹³³, który ujawnił aż 94 różne definicje wspólnoty. Ten wyraźny chaos i brak postępu w jego likwidowaniu doprowadził Stacey do nazwania wspólnoty “niby-pojęciem”¹³⁴, a Pahl'a do stwierdzenia, że słowo wspólnota służy bardziej sianiu zamętu niż wyjaśnianiu społecznej sytuacji w dzisiejszej Anglii¹³⁵.

Jednakże mimo prób wyrzucenia pojęcia wspólnoty do kosza, uparcie odżywa ono na nowo pod przykrywką takich sformułowań, jak np. “związki wspólnotowe”, “wspólnotowy rozwój”, itp. Wydaje się więc, pisze autor, że zamiast odwracać się do tego terminu plecami, lepiej dokładnie zbadać, jak używano go w przeszłości i zastanowić

¹³² Napisane na podstawie: David B. Clark, *The Concept of Community: A Re-examination*; w: *The Sociological Review*, vol. 21, no. 3, August 1973

¹³³ G.A. Hillery, *Definitions of Community: Areas of Agreement*, w: *Rural Sociology*, Vol. 20, 1965

¹³⁴ M. Stacey, *The Myth of Community Studies*, w: *British Journal of Sociology*, Vol 20, No 2, 1969, s. 137

¹³⁵ R. E. Pahl, *Patterns of Urban Life*, Longmans, London, 1970

się nad wnioskami co do stosowania go w przyszłości. Autor w swym artykule podejmuje więc próbę ponownego wprowadzenia pojęcia wspólnoty, badając dane zebrane przez różne podejścia, które Reissman nazywał odpowiednio “empirycznym”, “ekologicznym” i “teoretycznym”¹³⁶.

Wspólnota jako miejsce zamieszkiwania

“Współcześni socjologowie wykazują tendencję do niedoceniań znaczenia miejsca zamieszkania”, pisze Pahl¹³⁷. Taką pomyłkę można więc zrobić nawet w odniesieniu do studiów nad wspólnotą. MacIver i Page przyjmują jednakże empiryczny punkt widzenia, gdzie miejsce zamieszkania *explicite* lub *implicite* jest jedną z podstawowych “baz” wspólnoty¹³⁸. Np. empirycysta Williams¹³⁹, prowadząc badania w Ashworthy, zwracał uwagę na “przestrzenne i środowiskowe aspekty” wspólnotowego życia, a Pahl w swoim badaniu nad wpływem Londynu na przedmiejskie Hertfordshire podkreślał ściśle powiązania między socjologią wspólnoty i społeczną geografiją¹⁴⁰. Ekologowie na czele z Parkiem podkreślali wpływ fizycznego środowiska na stosunki społeczne, a bardziej teoretycznie zorientowany Tönnies posunął się aż do stwierdzenia, że “metafizyczny charakter klanu, szczepu oraz wiejskiej i miejskiej wspólnoty jest połączony z ziemią trwałym związkiem małżeńskim”¹⁴¹. Choć dziś niewielu przyjęłoby punkt widzenia Tönniesa bez zastrzeżeń, nie zmienia to faktu, że współcześnie raczej niedocenia się wpływu miejsca na wspólnotę, pisze autor. Rosnąca świadomość tego faktu doprowadziła np. ostatnio do pytania o sposób, w który budynki będące historycznym lokalnym znakiem graficznym, tradycyjnym miejscem zgromadzeń itp. stały się tym, co Herbert nazywał “zakotwiczeniami”, czyli fizycznymi punktami w przestrzeni identyfikowalnymi jako symbole wspólnoty życia w teraźniejszości i w przyszłości.

¹³⁶ L. Reissman, *The Urban Process*, The Free Press, New York, 1964

¹³⁷ Pahl, op. cit., s. 110

¹³⁸ R. M. MacIver, C. H. Page, *Society*, Macmillan, London, 1961, s. 9

¹³⁹ W. M. Williams, *A West Country Village: Ashworthy*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963, s. xix

¹⁴⁰ R. E. Pahl: *Urbs in Rure*, London School of Economics Monograph, London, 1964

¹⁴¹ F. Tönnies, *Community and Association*, Routledge and Kegan Paul, 1955, s. 240

Twierdzenie, że miejsce w przestrzeni *wplywa* na wspólnotę, jest jednak czymś zupełnie odmiennym od przyjmowania, że pewna geograficzna jednostka lub przestrzeń jest synonimem wspólnoty. Stacey słusznie wskazuje na nieporozumienia wynikłe z nazywania wspólnotą zarówno małych środowisk lokalnych, jak i całego narodu¹⁴². Np. Williams w swoim studium o Gosforth poświęca rozdział wspólnotcie, utożsamiając ją z wioską, podczas gdy Willmott swoje studium nad Dagenham (o populacji 90 000 mieszkańców i opisywanym przez niego jako największe osiedle budowlane na świecie) nazywa *Ewolucją wspólnoty* (*The Evolution of Community*). Trafna jest tu uwaga Homansa na temat osiedla w Nowej Anglii (populacja 1 000), które badał: "Ponieważ Hilltown ciągle ma nazwę, geograficzne granice i ludzi żyjących wewnątrz swych granic, przeto zakładamy, że jest ciągle wspólnotą i wnioskujemy, że uległa ona zepsuciu. Mądrzej byłoby dostrzec, że nie jest to już w ogóle wspólnota, chyba że w bardzo banalnym znaczeniu"¹⁴³. Próba związania terminu wspólnota z jakąś szczególną geograficzną jednostką wydaje się więc pozbawione sensu.

Niektórzy wierzą jednak, że wspólnota jest zjawiskiem, które można fizycznie zaprogramować. Pahl nazywał to przekonanie pościgiem za doktryną "architektonicznego determinizmu"¹⁴⁴. Wyraziło się ono np. w popularności doktryny tzw. "sąsiedzkiej jedności" sformułowanej przez Perry'ego w latach 1920. Szczyt popularności osiągnęła ona w epoce optymistycznej powojennej odbudowy. White twierdził wówczas, że "wszystkie dane sugerują, że istnieje odpowiedni, ściśle określony limit co do rozmiaru, populacji i gęstości zaludnienia, który sprzyja rozwijaniu się sąsiedztwa i gdy zostanie on przekroczony, wspólnota wykazuje tendencję do dezintegracji"¹⁴⁵. Niestety "dowody" nie potwierdzają tezy White'a, co na swój własny koszt odkryli ci, którzy próbowali zbudować wspólnotę na bazie sąsiedztwa. Nawet względnie małe różnice klasowe zniszczyły wiele takich prób i nawet w bardzo homogenicznych przestrzeniach mieszkańcy mają

¹⁴² Stacey, op. cit., s. 135

¹⁴³ G. C. Homans, *The Human Group*, Routledge and Kegan Paul, London, 1951, s. 367

¹⁴⁴ Pahl, op. cit., s. 106

¹⁴⁵ L. E. White, *Community or Chaos*, National Council of Social Service, London, 1950, s. 41

jedynie sporadyczny kontakt ze stwarzanymi przez wspólnotę tzw. "ułatwieniami" w kształceniu i w rozrywce. Morris i Mogeý doszli do wniosku, że głównymi atrakcjami wspólnotowego centrum w Berinsfield (Oxfordshire) była "sprzedaż staroci i bingo", co trudno uznać za inspirujące dla tych, którzy chcieliby stworzyć wspólnotę w głębszym sensie, pomimo świadomości znaczenia tych aktywności dla niektórych ludzi. Autor zgadza się z Herbertem, który po dokładnym zbadaniu sprawy stwierdził, że "widząc społeczeństwo jako coś powikłanego i skomplikowanego, idea sąsiedztwa wydaje się co najmniej uproszczeniem". Zgadza się też z Kuperem, że "nie istnieje proste mechaniczne determinowanie życia społecznego przez fizyczne środowisko"¹⁴⁶.

Wspólnota jako działanie społeczne

Ostatnio pojawiła się tendencja do wiązania badań nad wspólnotą ze specyficznymi typami działania społecznego, co częściowo było reakcją przeciw "surowemu empiryzmowi"¹⁴⁷ dotychczasowych badań, które choć pouczające i żywe w stylu są jednakże teoretycznie płytkie (chodzi tu o podejście zainspirowane przez opis Middletown w 1920 roku przez Lyndsów). Frankenberg np. twierdzi, że szczegółowy opis tzw. "udramatyzowanych wydarzeń" (tj. specyficznych wydarzeń, ceremonii i obyczajów) może ujawnić wiele na temat życia wspólnoty¹⁴⁸.

Przykład badania tzw. "udramatyzowanych wydarzeń" (jeden z nielicznych) można znaleźć w pracy Frankenberga pt. *Village on the Border*¹⁴⁹, gdzie opisuje on szczegółowo warunki doprowadzające do przekształcenia futbolu w lokalny karnawał będący zewnętrznym symbolem jedności wsi. Do kategorii obrzędu (czasami obyczaju) Frankenberg zalicza "udramatyzowane wydarzenia" takie jak: 1. obrzędy przejścia w życiu jednostkowym i rodzinnym jak chrzest, ślub, pogrzeb; 2. reakcje na indywidualne tragedie, jak zbiórka pieniędzy po pożarze, powódź,

¹⁴⁶ L. Kuper et al., *Living in Towns*, Cresset Press, London, 1953, s. 177

¹⁴⁷ J. Madge, *The Origins of Scientific Sociology*, Tavistock, London, 1962, s. 130

¹⁴⁸ R. Frankenberg, *British Community Studies: Problem of Synthesis*, w: M. Banton (ed), *The Social Anthropology of Complex Societies*, Tavistock, London, 1966, s. 123-154

¹⁴⁹ R. Frankenberg, *Village on the Border*, Cohen and West, London, 1957

nieszczęśliwy wypadek; 3. systematycznie powtarzające się wydarzenia, jak Boże Narodzenie, Wielkanoc, wakacje, wybory, spotkania; 4. okazjonalne obrzędy, jak koronacja, zwiastwo itp.

Takie podejście do badań nad wspólnotą dostarcza nowych i interesujących metod badawczych i może przynieść głębsze zrozumienie tego, co faktycznie dzieje w grupie, szczególnie jeżeli chodzi o grupowe postawy i motywy, pisze autor. Jednakże podejście to może doprowadzić do przesadnej koncentracji uwagi na tych działaniach i poglądach wyrażanych i obserwowanych wówczas, gdy członkowie grupy są napięci (udramatyzowane wypadki) lub gdy postępują według wspólnej tradycji (udramatyzowane obrzędy i obyczaje). Powstaje pytanie o stopień, w którym okazje te adekwatnie reprezentują "rzeczywiste" *sentymenty* w grupie. Społeczny "dramat" może być jedynie inną nazwą dla tego, co Sumner nazywał "konwencjonalizacją". Konwencjonalizacja "stwarza układ warunków do tolerancji czegoś, co w innych warunkach byłoby nietolerowane i tabu (...) Owo wkroczenie konwencjonalizacji w celu usunięcia pewnych przypadków ze zwykłej dziedziny *moresu* i umieszczenia ich na specyficznym terenie, gdzie mogą być tolerowane i chronione przez kodeksy i standardy zmodyfikowane na ich korzyść, ma duże znaczenie. Wyjaśnia to wiele niespójności w *moresie*"¹⁵⁰. Badanie udramatyzowanych wydarzeń może więc prowadzić do całkowicie błędnego rozumienia norm faktycznie obowiązujących w danej grupie.

Według autora należy wskazać na dwie inne ważne kwestie. Pierwszą są trudności w decyzji, co do kryteriów wyboru "udramatyzowanych wydarzeń" wartych badania. Np. Davies i Rees krytykują Frankenberga, że w swoim badaniu w Glynceiriog zbyt skłonił uwagę na futbolu, wiejskim karnawale i lokalnym rządzie, podczas gdy dla Walijszczyków kaplica i jej funkcje mają co najmniej takie samo znaczenie. Inną trudnością jest odpowiedź na pytanie, czy wydarzenia o charakterze spontanicznego i okresowo intensywnego działania fizycznego i werbalnego mogą być zaobserwowane z wystarczającą dokładnością, żeby stanowić bazę do późniejszej szczegółowej analizy danych. Wszystkie te czynniki razem wzięte poddają w wątpliwość wiarę, że "analiza cyklu udramatyzowanych wydarzeń w ich

¹⁵⁰ W. G. Sumner, *Folkways*, Dover Publications, New York, 1959, s. 68-69

historycznym i geograficznym kontekście zdaje się (...) być drogą postępu w badaniach nad wspólnotami w Anglii"¹⁵¹.

Wspólnota jako struktura społeczna

O wspólnocie wnioskowano jednak najczęściej na podstawie badań nad społeczną strukturą grupy, szczególnie nad instytucjami oraz pojęciem ról, statusów, klas społecznych. Przykładem może być monografia Banbury autorstwa Stacey, w której kluczowym analitycznym narzędziem była klasa społeczna. Badanie ujawniło również interesujące kategorie "tradycyjnego" i "nietradycyjnego" rezydenta. Również Frankenberg w swojej *Communities in Britain* podsumowuje główne cechy wiejskiego i miejskiego życia w terminach strukturalnych.

Studia przyjmujące podejście strukturalne wslawiły się szczególnie sugestiami, aby słowo "wspólnoty" zastąpić przez "lokalny system społeczny". Nowo wprowadzony termin skierowywał uwagę na "społeczną sieć jako znaczącą scenę związków społecznych"¹⁵². Stacey np. twierdzi, że badania nad wspólnotą powinny koncentrować się na badaniu takich zjawisk jak stopień wewnętrznych powiązań między instytucjami i na stopniu "złożoności granej roli", podczas gdy Benson dodaje, że można powiedzieć, iż ludzie doświadczają wspólnego życia "w stopniu, w którym istnieje między nimi zgoda, co do reguł definiujących różne role, które dana jednostka może wykonywać"¹⁵³.

Nacisk na strukturę (w przeciwieństwie do nacisku na działanie) umieszcza wspólnotę w statycznym układzie odniesienia, choć nie jest pozbawione porządkującej, opisowej wartości. Powstaje tu jednak podstawowe pytanie, czy na podstawie analizy strukturalnej można określić stopień, w którym dana społeczna zbiorowość jest wspólnotą?

Główny problem tkwi w tym, że często bez większego namysłu wspólnotę utożsamia się z pewnymi ogólniejszymi wzorami stosunków społecznych. Tak było nawet w przypadku teoretyzującego Tönniesa. Tönnies opisywał i analizował system społeczny według dwóch typów idealnych: *Gemeinschaft* (wspólnota) i *Gesellschaft* (asocjacja). Heberle widzi w tym problem, gdy pisze: "Gdy

¹⁵¹ R. Frankenberg, *Communities in Britain*, Penguin, 1966, s. 293

¹⁵² Pahl, op. cit., s. 105

¹⁵³ J. Benson, *The Concept of Community*, w: L. Bright, S. Clements (eds.), *The Committed Church*, Dorton, Longman and Todd, London, 1966, p. 38

zaklasyfikuje się np. rodzinę jako *Gemeinschaft*, ogranicza to możliwości socjologicznej analizy. Specyficznym zadaniem socjologa jest bowiem odkrycie, o ile rodzina w danej konkretnej sytuacji (np. rodzina zarobkujących w wielkim mieście) zbliża się do typu *Gesellschaft* w porównaniu z rodziną w innej sytuacji (np. rodziną farmerską)¹⁵⁴. Tönnies w swoich wcześniejszych pracach zdaje się popadać w tę pułapkę. Reifikuje swoje typy w takim stopniu, że pozostawia wrażenie, iż na poziomie empirycznym *Gesellschaft* zawiera *Gemeinschaft*. Np. Tönnies pisze, że “gdy miasto żyje wewnątrz *city*, wówczas elementy życia w *Gemeinschaft*, będącej jedyną rzeczywistą formą życia, utrzymują się wewnątrz *Gesellschaft*, chociaż przestarzałe i podupadłe. (...) Gdy cała kultura zostanie przekształcona w cywilizację państwa i *Gesellschaft*, wówczas przekształcenie to będzie wyrokiem skazującym na samą kulturę, jeżeli żadne z rozprzestrzeniających się nasion nie pozostanie przy życiu i nie wyda na świat na nowo istoty i idei *Gemeinschaft* i jeżeli skrycie nie zachęci do rozwoju nowej kultury wewnątrz kultury podupadłej już i martwej”¹⁵⁵.

Od czasów Tönniesa wspólnotę rozumiano głównie jako cechę struktury społecznej typu *Gemeinschaft*. W rezultacie wspólnota stała się pojęciem historycznym i przedmiotem nostalgii. Jeżeli rzeczywiście chcemy uniknąć tego rodzaju socjologicznego sentymentalizmu, kojarzonego często z *Gemeinschaft*, musimy zwrócić uwagę nie tylko na strukturalne wyrażanie się wspólnoty, ale przede wszystkim na jej *zasadniczą naturę*. Według Stacey twierdzenie, “że jako socjologowie interesujemy się związkami społecznymi” jest zbyt uproszczone. Niezależnie od tego, czy badaczowi wspólnoty podoba się to, czy też nie jego praca polega nie tylko na badaniu form społecznych, ale także tego jak je ludzie widzą. Jak stwierdza Mann, niektórzy zapominają, “że prawdopodobnie najważniejszymi czynnikami w analizie urbanizmu jest konieczność dokonania rozróżnienia między strukturą społeczną w sensie całościowym a strukturą społeczną w świadomości i odczuciach jednostki”¹⁵⁶. Badania wspólnoty powinny więc brać pod uwagę nie tylko zwykłe wzory zachowań społecznych w ich zewnętrznym

¹⁵⁴ R. Herberle, *The Sociology of Ferdinand Tönnies*, w: *American Sociological Review*, Vol. 2. No.1, 1937, s. 15

¹⁵⁵ Tönnies, op. cit., s. 265, 270

¹⁵⁶ P. H. Mann, *An Approach to Urban Sociology*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, s. 113

przejawianiu się, ale także postawy ludzi wobec porządku normatywnego jako całości.

*Wspólnota jako sentymenty*¹⁵⁷

Chcąc powrotu pojęcia wspólnoty, pisze autor, musimy wrócić do tego miejsca, które pół wieku temu było punktem wyjścia dla McIvera w jego książce *Community*. Pisał on: “Życie zawsze w swej istocie jest życiem wspólnotowym. Wszystkie żywe istoty rodzą się we wspólnocie i zawdzięczają jej swoje życie”¹⁵⁸. Simpson, zastanawiając się nad tym kilka lat później, dodaje “bez obecności wspólnoty człowiek nie potrafiłby nawet chcieć asocjacyjnych związków”¹⁵⁹. W sformułowaniach tych zostały zawarte wstępne określenia zjawiska o charakterze uniwersalnym i wiecznym. Ale jaka jest istota tego zjawiska? Simpson pisze: “Obecnie powinno stać się jasne, że wspólnota nie jest sferą życia społecznego, lecz jest jego samą duszą. Wspólnota nie sprowadza się do ekonomii, polityki, terytorium. Nie jest także sumą tych elementów. Jest ona w zasadzie kompleksem warunkowych emocji, które jednostka odczuwa wobec otaczającego ją świata i jej towarzyszy (...) Podstawowe korzenie wspólnoty tkwią w istotach ludzkich, w ich uczuciach, sentymentach, reakcjach”¹⁶⁰. Mac Iver i Page wyrażają tę myśl jeszcze bardziej bezpośrednio: “Wspólnota jest (...) sentymentem”¹⁶¹. Autor zgadza się z tym ostatnim stwierdzeniem.

Istnieje szereg innych terminów niż “sentyment”, których można by użyć do opisu natury wspólnoty, pisze autor, ale większość z nich kładzie zbyt duży nacisk na aktywność umysłu (jak np. “postawa”) lub na emocje (np. “uczucia”). Do opisu zjawiska, o które tu chodzi słowo “sentyment” wydaje się autorowi najbardziej odpowiednie. Autor zamierza pokazać, że wchodzące tu w grę sentymenty zbiegają się i są podporządkowane dwóm absolutnie podstawowym.

Ktoś mógłby twierdzić, że traktując wspólnotę w ten sposób, przyjmuje się bardziej psychologiczny niż socjologiczny punkt widzenia. Jest to częściowo prawdą, gdyż

¹⁵⁷ por. przypis 2 (B. M.)

¹⁵⁸ R. M. MacIver, *Community*, Macmillan, London, 1924, s. 209

¹⁵⁹ G. Simpson, *Conflict and Community*, Simpson, New York, 1937, s. ii

¹⁶⁰ Ibidem, s. 97, 71

¹⁶¹ MacIver, Page, op. cit., s. 291

wspólnotowy sentyment pod pewnym względem przynależy do tego, co Homans nazywał "wewnętrznymi stanami ludzkiego ciała". Jednakże sztucznie upraszcza to sytuację empiryczną. W rzeczywistości Homans uważał "sentyment" za podstawowe pojęcie w swojej pracy *The Human Group*. Psychologiczne i socjologiczne aspekty w badaniach nad ludzkim zachowaniem uzupełniają się wzajemnie i w badaniach monograficznych nad wspólnotą należy obydwaj aspekty jak najściślej ze sobą powiązać. Uwagi Mertona co do pojęcia anomii stosują się równie dobrze w odniesieniu do wspólnoty. Pojęcia te należy rozumieć "jako *subiektywnie* doświadczane" i równocześnie jako *obiektywny* stan życia grupowego¹⁶². Należy pamiętać o dwóch stronach tej samej całości.

Z proponowanym podejściem wiąże się pewne niebezpieczeństwa, pisze autor. Jak to odnotowuje Klei w swoich uwagach do pracy Mogeja i Stacey, można z łatwością pomylić psychologiczny i socjologiczny poziom analizy. Nie jest to jednak nieuniknione. Łatwo pamiętać o tym, co MacIver i Page nazywali "psychologiczną konfiguracją" wspólnoty¹⁶³, odróżniając tę formę od jej bardziej socjologicznego sposobu wyrażania się w zachowaniach społecznych i strukturze. Najwięcej nieporozumień wynikało jednak ze zbyt dużego zainteresowania badaczy społecznym wyrażaniem się wspólnoty bez uprzedniego zdefiniowania jej istotnej natury.

Istotne elementy wspólnoty

Dwoma fundamentalnymi *wspólnotowymi* elementami społecznego systemu są poczucie solidarności i poczucie istotności (*significance*), pisze autor.

Poczucie solidarności jest sentymentem pokrewnym temu, co MacIver i Page nazywali "poczuciem my" i które definiowali jako "uczucie skłaniające ludzi do identyfikowania się z innymi w taki sposób, że gdy mówią "my", nie pojawia się myśl o różnicy i gdy mówią "nasze", nie pojawia się myśl o podziale"¹⁶⁴. Solidarność jest najbardziej powszechnie akceptowanym składnikiem

wspólnoty i jest tym sentymentem, który mają na myśli ci, którzy powołują się na społeczną jedność, wspólność, społeczną zwartość lub poczucie przynależności. Włącza ona wszystkie te sentymenty, które przyciągają ludzi do siebie (sympatię, uprzejmość, wdzięczność, zaufanie, itp.). Jest jak rzeka z wieloma dopływami. Solidarność jest sentymentem wysoce cenionym.

Zainteresowanie solidarnością prowadziło niestety do zaniedbywania drugiego istotnego wspólnotowego elementu, tj. poczucia istotności, ważności. Chodzi tu o to, co MacIver i Page nazywali "poczuciem roli" definiowanym jako "poczucie miejsca lub stanowiska" doświadczane przez członków grupy, dzięki któremu "każda z osób czuje, że ma jakąś rolę do odegrania, swoją własną funkcję do spełnienia we wzajemnej wymianie na scenie społecznej"¹⁶⁵. Klein podkreśla, że ta istotność musi towarzyszyć solidarności. "W praktyce ludzie często pragną bardziej, aby pokazywano im, że są doceniani niż, że są lubiani"¹⁶⁶. Na istotność składa się również szereg powiązanych ze sobą sentymentów, takich jak poczucie osiągnięć lub poczucie spełnienia, działające na rzecz szerszej całości.

W dalszych poszukiwaniach istotnych wspólnotowych elementów wskazywano na poczucie bezpieczeństwa. MacIver i Page włączają je do swojej definicji wspólnotowego sentymentu, nazywając je "poczuciem zależności". Piszą: "z poczuciem roli jest ściśle związane poczucie zależności jednostki od wspólnoty, którą rozumie się jako warunek konieczny własnego życia. Chodzi tu zarówno zależność fizyczną, gdyż jednostka zaspakaja swoje materialne potrzeby wewnątrz wspólnoty, jak i o zależność psychologiczną, gdyż wspólnota jest tak jakby szerszym *domem*, który dostarcza jednostce poparcia, będąc tym wszystkim, co jest dobrze znane, lub wręcz sprzyjające jej życiu"¹⁶⁷. Autor formułuje tu jednak dwa zastrzeżenia. Z jednej strony, nie zawsze jest tak, że *fizyczna* zależność prowadzi do poczucia solidarności. Np. więźniowie wojenni rzadko czują się przywiązani do wroga, który dostarczał im jedzenia i schronienia. Obowiązkowe interakcje mają niewielki wpływ na wzrost ich poczucia przynależności. Z

¹⁶² R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (revised edition), The Free Press, New York, 1957, s. 165

¹⁶³ MacIver, Page, op. cit., s. 291

¹⁶⁴ Ibidem, s. 293

¹⁶⁵ MacIver, Page, op. cit., s. 293

¹⁶⁶ J. Klein, *The Study of Groups*, Routledge and Kegan Paul, London 1956, s. 118 (przypis)

¹⁶⁷ MacIver, Page, op. cit., s. 293

drugiej strony, poczucie solidarności może być bardzo silne nawet wtedy, albo właśnie dlatego, że grupa jest materialnie i fizycznie w bardzo ciężkim położeniu. Przykładem może być poczucie solidarności wśród ludu Biafry, głodującego podczas cywilnej wojny w Nigerii. Siła ich wspólnoty była tak wielka, że odmówili przyjęcia zapomogi od nieprzyjacielskich krajów. Jeżeli natomiast rozważymy *społeczne* bezpieczeństwo lub “psychologiczną zależność” w terminologii MacIvera i Page'a, to związek z poczuciem solidarności wydaje się tak ścisły, że odrębna terminologia wydaje się bezsensowna. Jak to Goldman podkreślał w swoich uwagach o podstawowych potrzebach dzieci: “Dziecko emocjonalnie potrzebuje bezpieczeństwa i korzenie tej potrzeby leżą w doświadczeniu miłości. Dziecko musi więc odczuwać, że przynależy przede wszystkim do bliskiej rodziny, a następnie do wspólnoty, która troszczy się o niego”¹⁶⁸. Poczucie bezpieczeństwa rodzi się z poczucia solidarności, a nie odwrotnie.

Solidarność i istotność w badaniach nad wspólnotą

Dwa zasadnicze wyżej opisane komponenty wspólnoty wyłoniły się w rezultacie wtórnej analizy wielu badań nad wspólnotą, pisze autor. Proponuje więc przyjrzeć się bliżej, co na ich temat mówią najbardziej znani empirycyści, ekologowie i teoretycy.

Z empirycystów autor wspomina Jennings, która w Barton Hill, w Bristolu wykryła zasadnicze wspólnotowe elementy prawdopodobnie dlatego, że sama długo pracowała wśród ludzi, o których pisała. Na początku swojej książki stwierdza “dla socjologa ważnym pytaniem jest nie tylko pytanie o szczęście jednostki, ale także pytanie o wpływ zmiany na utrzymywanie tych więzi społecznych, od których zależy samo istnienie i jakość społeczeństwa. Powstaje pytanie, co w przeszłości powodowało, że jednostki i grupy czuły, że *przynależą, że mają swój udział w grze?*”¹⁶⁹ W tych ostatnich kilku słowach, komentuje autor, Jennings odkrywa dwa podstawowe komponenty życia wspólnotowego, o których zresztą mówi cały czas w swojej książce. Jej

¹⁶⁸ R. Goldman, *Readiness for Religion*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, s. 67

¹⁶⁹ H. Jennings, *Societies in the Making*, Routledge and Kegan Paul, London, 1962, s. 6-7

rozumienie natury wspólnoty najlepiej zilustrować, sięgając do jej własnego podsumowania.

Co się tyczy solidarności, to “na przelomie dwudziestego wieku mieszkańcy starego Barton Hill byli związani razem, tworząc społeczność lokalną zjednoczoną przez dwa czynniki: miejsce zamieszkania i klasę”¹⁷⁰. Samowystarczalne i wspólne miejsce zamieszkania stanowiło kontekst poczucia solidarności, które osiągnęto dzięki zlokalizowanej społecznej aktywności, rozszerzonej więzi pokrewieństwa i silnej więzi sąsiedzkiej. Równocześnie “klasa robotnicza” była określonym i uznanym istnieniem zrodzonym dzięki wspólnym interesom i celom”¹⁷¹.

W Barton Hill ludzie mieli poczucie istotności, ponieważ czuli, że się liczą. Dawano im możliwość wybierania położenia i typu domu, jaki im się podobał, jeżeli był dostępny. Jeżeli chcieli, mogli zdobywać ceniony przez nich status robotnika wykwalifikowanego. I praktycznie wszyscy mogli doświadczać poczucia istotności w sytuacjach nieformalnych. Jennings odnotowuje, że “wszyscy (a więc gawędziarz, rzucający oszczepem, gracz w piłkę nożną, najważniejsza osoba w misji lub w klubie społecznym, odnoszący sukces członek klubu, posiadacz działki) byli znani ludziom z ulicy. Na ulicy rozpoznawano zarówno troskliwą żonę z talentem do gotowania lub szycia ubrań dla swoich dzieci, dobrego męża z talentem do prac domowych, organizatora rozrywek i festiwali. Prestiż był związany z osobami jako takimi, rozszerzając się często na ich rodziny, a nie wyłącznie z dochodem lub zawodem, które stanowiły tylko jeden z elementów w tym złożonym obrazie”¹⁷².

Jennings we wnioskach pisze, że wszystkie czynniki kształtujące stare Barton Hill, “dają w rezultacie społeczność, w której liczą się jednostki (istotność), więzi społeczne są silne (solidarność) i znajdują swój wyraz w szerszej społeczności. Takie porównanie (starego Barton Hill z nowym osiedlem “Mossdene”) daje nadzieję na przyszłość. Jednakże należy wziąć pod uwagę pewne nowe czynniki, które domagają się działania, aby staremu ideałowi jednostkowej istotności, społecznej jedności (solidarności) i efektywnej demokracji (istotności) nadać nowe i odpowiednie formy wyrazu. Po pierwsze, tradycyjne więzi z określonym miejscem zamieszkiwania mogą być coraz bardziej zagrożone

¹⁷⁰ Ibidem, s. 208

¹⁷¹ Ibidem, s. 209

¹⁷² Ibidem, s. 210

przez podboje przestrzeni i rozdrobnienie interesów i więzi (brak solidarności), wynikające częściowo z nowego typu ekonomicznej organizacji. Po drugie, istnieje niebezpieczeństwo, że jednostka będzie się liczyć coraz mniej (zanik istotności), jeżeli będzie kontynuowana tendencja do organizacji i zarządzania na dużą skalę. Po trzecie, wzrost potężnych i wyspecjalizowanych ciał korporacyjnych wewnątrz państwa może uczynić tzw. człowieka z ulicy coraz mniej zdolnym do odgrywania jakiegokolwiek roli (zanik istotności) w kształtowaniu społeczeństwa. Być może, że trzeba przemyśleć od początku cele, mechanizm i funkcje korporacyjnego społeczeństwa w stosunku do jednostki i zorganizowanych grup¹⁷³.

Nacisk klasycznych ekologów na fizyczną i strukturalną organizację życia nie ma związku przynajmniej, jeśli chodzi o ich dążenia teoretyczne, z tym co jest tu nazywane wspólnotowymi elementami systemu społecznego. Park jednakże dotyka znaczenia solidarności i istotności, gdy pisze o poziomie ludzkiego życia, który nazywa "społecznym" i odnotowuje, że "społeczeństwo jest zawsze czymś więcej niż współzawodniczącą współpracą i wynikającą z niej ekonomiczną współzależnością. Warunkiem wstępnym istnienia społeczeństwa jest pewien stopień solidarności, zgody i wspólnych celów"¹⁷⁴. Co się tyczy istotności dodaje on: "Ten świat komunikacji i dystansów, w którym wszyscy staramy się utrzymać pewien rodzaj prywatności, jednostkowej godności i równowagi, jest światem dynamicznym i ma swój własny porządek i charakter. W tym społecznym i moralnym porządku koncepcja, którą każdy z nas ma na swój własny temat, jest ograniczona przez koncepcję, którą każda inna jednostka w tym samym ograniczonym świecie komunikacji ma o sobie i o każdej innej jednostce. W konsekwencji (i dotyczy to każdego społeczeństwa), każda jednostka walczy o status, czyli o zachowanie swojego jednostkowego prestiżu, o swój punkt widzenia i szacunek dla siebie. Potrafi ona je utrzymać tylko o tyle, o ile potrafi uzyskać dla siebie uznanie tych wszystkich innych, których uważa za ważnych, tj. tych, którzy należą do podobnego typu lub do tego samego społeczeństwa. Na tę walkę o status żadna filozofia życia nie znalazła lekarstwa. Jednostka, która nie interesuje się swoim statusem w społeczeństwie jest pustelnikiem nawet wtedy, gdy jest

¹⁷³ Ibidem, s. 224-225

¹⁷⁴ Park, op. cit., s. 181

zagubiona w tłumie miasta. Jednostka, której koncepcja siebie nie jest determinowana przez koncepcje, które inni ludzie mają na jej temat, jest prawdopodobnie chora umysłowo¹⁷⁵.

Jeśli chodzi o teoretyków, to poświęcali oni więcej uwagi solidarności niż istotności, prawdopodobnie w wyniku zaabsorbowania *Gemeinschaft* lub grupami o charakterze wiejskim. Simpson poświęca uwagę zarówno istotności jak i solidarności wśród członków społecznego agregatu i podkreśla konieczność występowania obydwóch istotnych sentymentów w grupach pierwotnych. Twierdzi, że zadaniem ludzkości jest "zbudowanie wspólnoty wśród wszystkich tych, którzy są w konflikcie. Jest to ważny problem przeniesienia ideałów grupy pierwotnej lub typu *face-to-face* na większą grupę i w końcu na naród i działania międzynarodowe. Ideały grup pierwotnych materializują się dzięki symbiotycznemu zachowaniu, potrzebie współzależności (solidarności) i potrzebie samorealizacji (istotności, chociaż można wątpić, pisze autor, czy Cooley faktycznie podkreślał ten właśnie aspekt grup pierwotnych). Ostatnio żywo dyskutowano problem powrotu do grup pierwotnych. Potrzeba powrotu do ideałów grupy pierwotnej w takiej postaci i tak przystosowanych, aby można ich użyć w warunkach kosmopolitycznych. W innym przypadku jest to zalecanie powrotu na łono wspólnoty, tęsknota za dzieciństwem"¹⁷⁶. Simpson również podkreśla element solidarności, kiedy pisze, że "we wspólnocie realizują się najgłębsze pragnienia miłości, przyjaźni, rozumienia, sympatii, solidarności"¹⁷⁷.

Co do istotności, Simpson twierdzi, że "ludzie obecnie nie potrafią sobie wyobrazić, że nowy typ wspólnoty powinien nadawać jednostce istotność. (...) Jednostka może stać się istotna dla wspólnoty w sensie negatywnym, kiedy jej działania podlegają ograniczeniu w celu utrzymania istnienia pewnych obyczajów, konwencji i praw, oraz w sensie pozytywnym, kiedy jej praca jest potrzebna do życia innym ludziom (...) Wewnątrz wspólnoty jednostka jest istotna pozytywnie, gdy fundament, na którym opiera się wspólnota, pozostaje niewzruszony dzięki interakcji między jednostkami jako odpowiedzialnymi istotami ludzkimi"¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 176-177

¹⁷⁶ Simpson, op. cit., s. 39

¹⁷⁷ Ibidem, s. 33

¹⁷⁸ Ibidem, s. 88, 101

Związek między solidarnością i istotnością

Dwa podstawowe komponenty wspólnoty (solidarność i istotność) są ze sobą ściśle powiązane. Nikt nie będzie miał poczucia przynależności do grupy bez osiągnięcia tym samym poczucia istotności. Outsiderowi może się wydawać, że w pewnych sytuacjach (np. w klasztorze, armii, państwie totalitarnym) jednostka całkowicie gubi się w całości. Nie jest to jednak zawsze konieczne, co podkreśla np. Klein, odnotowując uwagi Zweiga na temat stosunku robotników do swojego związku: "Organizacja masowa daje robotnikowi jego indywidualność, jego wolność, szacunek i zaufanie do siebie. Członek klasy średniej nie ma takich doświadczeń i nie może ich zrozumieć, wydaje mu się to raczej wewnętrznie sprzeczne. Robotnik nie traci swojej indywidualności w swoim związku zawodowym. Wręcz przeciwnie, poprzez identyfikację ze związkiem osiąga status i siłę we własnych oczach oraz w oczach innych"¹⁷⁹.

Podobnie nikt nie może doświadczać poczucia istotności bez poczucia solidarności z tymi, którzy mu je umożliwili. Klein pisze: "Pewność własnej wartości jednostki zależy od jej bycia członkiem grupy"¹⁸⁰. Gdy gra się rolę, nieuniknione jest poczucie przywiązania do reszty "trupy".

Ten ścisły związek między solidarnością i istotnością wskazuje na fakt, że wspólnota, chociaż zbudowana z więcej niż jednego sentymentu jest zjawiskiem, które (niezależnie od tego jak jest analizowane) musi być traktowane jako jedna całość.

Chociaż istnieje wiele grup, w których ludzie doświadczają zarówno silnego poczucia solidarności, jak i istotności, to jednak obydwie te uczucia nie są zawsze obecne w takim samym stopniu. Istnieją liczne sytuacje, w których grupa, dostarczając swoim członkom silnego poczucia solidarności, nie daje im równie silnego poczucia istotności i *vice versa*. Np. pewni ludzie mają silne poczucie solidarności z rodziną nuklearną, ale nie daje im to szansy na uzyskanie równie silnego poczucia istotności. Z kolei inni ludzie czerpią silne poczucie istotności ze swojej pracy, nie doświadczając równocześnie silnego poczucia przywiązania do swoich kolegów z pracy. W badaniach nad wspólnotą jest więc bardzo ważne, aby traktować solidarność i istotność jako analitycznie odrębne zjawiska i nie należy zakładać, że jedno

¹⁷⁹ Klein, op. cit., s. 206

¹⁸⁰ J. Klein, *Working with Groups*, Hutchinson, London 1963, s. 57

z nich będzie się zmieniać wprost proporcjonalnie do drugiego.

Przyjmując, że dwoma istotnymi wskaźnikami zjawiska wspólnoty są poczucie solidarności i istotności, można przyjąć następującą roboczą definicję: *siła wspólnoty wewnątrz danej grupy jest determinowana przez stopień, w którym jej członkowie doświadczają w niej zarówno poczucia solidarności, jak i istotności.*

Taka definicja, pisze autor, oznacza znaczną zmianę w podejściu do badań nad wspólnotą w porównaniu z tym, które dominowało przez dziesiątki lat. Oznacza ona, że pomimo wszystkich potencjalnych niebezpieczeństw, to co było nazywane pogardliwie "wspólnotą umysłu"¹⁸¹ musi być faktycznie punktem wyjścia w realistycznym badaniu tego zjawiska. Musimy skoncentrować uwagę na odczuciach *samych* członków grupy. Badacz nie powinien dać się zwieść przez własne przekonanie, że jakaś grupa nie wydaje mu się tą, w której on sam doświadczyłby prawdziwego poczucia przynależności lub istotności: *liczy się to, jak jej członkowie widzą sytuację.* Podobny punkt widzenia przyjmuje Baker. Szkicując ciąg typów społecznych agregatów według postaw ludzi wobec innowacji i zmiany, stwierdza, że "święta społeczność jest tym, co poprzez środki uspołecznienia udziela lub wywołuje u swoich członków niechęć lub wręcz niezdolność do reagowania na nowość kulturową, ponieważ nowość jest definiowana przez tych członków w języku istniejącej kultury tej społeczności"¹⁸². Intensywność solidarności i istotności musi być definicją badanej społeczności podobnie jak definicja *nowego*. Otwarte wyrażanie tych sentymentów (werbalnie lub w inny sposób), szczególnie wyrażanie spontaniczne, jest *kluczowym* wskaźnikiem siły wspólnoty istniejącej wewnątrz grupy. Podobny pogląd wyraża Gans, gdy pisze: "Jeżeli mieszkańcy Levittown twierdzą, że są zadowoleni ze swojej wspólnoty, należy respektować ich opinię. Choćby krytycy twierdzili, że to zadowolenie jest nieautentyczne i że jest samo-oszukiwaniem się, nie mają oni na to wystarczających dowodów i ich oskarżenie jedynie wskazuje na to, że mają odmienne standardy dobrego życia (...) Obserwator zawsze widzi więcej niż ktoś inny, gdyż na obserwowaniu polega jego

¹⁸¹ Pahl, op. cit., s. 102

¹⁸² H. Becker, *Sacred and Secular Societies*, w: *Social Forces*, Vol. 28, no 4, 1950, s. 363

praca, ale jeżeli ocenia on to, co sam widzi, powinien używać standardów ludzi, których obserwuje”¹⁸³.

Wspólnota udziału

Punktem wyjścia w badaniach nad wspólnotą, pisze autor, nie jest więc wyróżnienie specjalnego rodzaju miejscowości lub szczególnego wzoru aktywności, czy też specjalnego typu związku społecznego uznawanego za synonim wspólnoty, ale rozumienie wspólnoty jako sentymentów. Wymaga to poświęcenia więcej uwagi przekonaniom, wartościom, postawom. Godną uwagi cechą życia społecznego jest np. to, że obcy mający podobne przekonania religijne, mogą doświadczyć silnego poczucia solidarności pomimo względnie krótkiej znajomości. Frankenberg podkreśla znaczenie postaw mających związek z poczuciem istotności danej osoby, gdy rozróżnia on między “zobowiązaniem wobec roli” i “przywiązaniem do roli”. Pierwszy z terminów odnosi się do roli zaakceptowanej bez głębszego uczucia jako pewnego rodzaju rutynowego obowiązku, podczas gdy drugi termin oznacza rolę odgrywaną z całkowitym oddaniem i entuzjazmem.

Taki punkt wyjścia (czyli rozpoczynanie analiz od punktu widzenia uczestnika, jego sentymentów i trosk) przenosi uwagę na to, co Pons nazywał “wspólnotami udziału”¹⁸⁴, tzn. na grupy, które zbierają się początkowo i przede wszystkim z racji podzielanych wierzeń, wartości i trosk, a nie z racji bliskości zamieszkiwania lub ustalonych wzorów społecznych związków. Badanie takich wspólnot udziału nie jest łatwe. Jak to wskazywał kilka lat temu MacIver, klasyfikacja “udziałów” wymaga uważnych analiz, chociaż on sam ostatecznie zredukował swoją wcześniejszą złożoną analizę do dwóch głównych typów udziałów: “codziennych” i “charakterystycznych”¹⁸⁵. Taki empiryczny punkt wyjścia dodaje zapewne nowego wymiaru do badań nad wspólnotą, chociaż nie należy zapominać, że wspólnoty udziału również różnią się intensywnością wspólnotowego sentymentu, pisze autor, zależnie od stopnia solidarności i istotności doświadczanych przez jej członków.

¹⁸³ H. J. Gans, *The Levittowners*, The Penguin Press, London, 1967, s. xxvii

¹⁸⁴ V. Pons, *The Community in Modern Society*, w: P. Worsley (ed), *Introducing Sociology*, Penguin, Harmondsworth, 1970, s. 271

¹⁸⁵ MacIver, Page, op. cit., s. 108, 32

Skupienie uwagi na wspólnotach udziału pozwoli uczynić wyraźnie widocznym to, że w nowoczesnym społeczeństwie człowiek znajduje solidarność i istotność w wielu różnych grupach, z których żadna nie jest samowystarczalna, ale które krzyżują się i zachodzą na siebie nawzajem. Pomoże też w określeniu wspólnot udziału w miejscu zamieszkania i w szerszej przestrzeni geograficznej. Zjawisko wspólnoty nie zniknęło więc, lecz przysunęło się z lokalnych na “kosmopolityczne” formy działalności i związki społeczne. Ponadto, że wspólnotą udziału jako bazą, zjawisko wspólnoty podsycające przez wtórne ugrupowania (takie jak związki zawodowe, stowarzyszenia profesjonalne, kościół, naród) oraz pośredni kontakt (jak środki masowego przekazu) nabiera nowego znaczenia. Wspólnoty wylaniające się spontanicznie wśród “obcych” (np. wśród młodzieży) wzmacniają potrzebę nowego spojrzenia na to zjawisko. Koncentrując uwagę na zademonstrowaniu różnorodności i rozmaitości wspólnot udziału, można ponadto ukazać jak jedna wspólnota przeciwstawia się innej i jak i z racji tego, że wchodzące tu w grę sentymenty są potężne i podstawowe, może dojść do ostrego konfliktu.

Inne wskaźniki wspólnoty

Położenie nacisku na punkt widzenia uczestników życia społecznego i zalety rozpoczynania badań nad wspólnotą od badania grup udziału oraz sentymentów doświadczanych przez ich uczestników nie oznacza, że inne ogólne socjologiczne wskaźniki są bez znaczenia, pisze autor. Sporo uwagi poświęcono temu, co Merton nazywał obiektywnymi warunkami życia grupowego i ich powiązaniem z solidarnością i istotnością.

Co do poczucia solidarności, Klein np. pisze, że “im więcej interakcji, tym bardziej pozytywny jest sentyment wobec innych w grupie, szczególnie wobec tych, z którymi pozostaje się w interakcji szczególnie często”¹⁸⁶. Poziom interakcji zdaje się więc być użytecznym wskaźnikiem intensywności solidarności wśród członków danego społecznego agregatu. Istnieją jednakże wyjątki. Np., gdy interakcja jest *odczuwana* (zauważ znowu znaczenie sentymentu, komentuje autor) jako obowiązkowa rzadko wzmacnia poczucie przynależności. Podobnie jest z przypadkiem “interakcji nie dającej informacji o

¹⁸⁶ Klein, op. cit., s. 106

osobowościach (...) lub o sentymentach innych członków¹⁸⁷. Może to mieć miejsce np. w sytuacji pracy, gdzie ludzie nie rozmawiają o sobie i swoich rodzinach.

Jeśli chodzi o poczucie istotności, to Homans twierdził, że “gdy normy grupy tracą jasność i ich uznawanie przez członków grupy słabnie, uszeregowanie członków grupy staje się słabiej określone¹⁸⁸. Gdy uszeregowanie staje się słabiej określone, trudniej jest rozpoznać własne miejsce i zdobyć poczucie znaczenia.

Należy kontynuować badanie takich wskaźników, pisze autor. Jednakże celem tego artykułu jest jedynie podkreślenie, że badania nad wspólnotą powinny zacząć się tam, gdzie są ludzkie *doświadczenia*, a nie opierać się na założeniu, że wzory społecznych działań, normy, role i systemy statusów mogą bez powiązania z sentymentami odsłonić pełny, lub choćby częściowy obraz zjawiska.

Od socjologii do ideologii

Zakładanie z góry bez dokładnego zbadania, co ludzie czują w swoich własnych społecznych sytuacjach, oraz że pewne rodzaje działania społecznego lub związku społecznego są synonimami silnego poczucia wspólnoty prowadziło w rezultacie do używania słowa “wspólnoty” jako narzędzia ideologicznego. Politycznym lub religijnym reformatorom trudno zaakceptować, że miarą siły wspólnoty wewnątrz danego agregatu może być tylko stopień, w którym członkowie grupy sami doświadczają poczucia solidarności i istotności. Jednakże, jeżeli zastąpimy to kryterium tym, co zewnętrzny obserwator uważa dla innych za najlepsze, wówczas (nawet jeżeli motywy obserwatora są altruistyczne) dokonywane przez niego oceny nie będą socjologiczne, lecz etyczne, filozoficzne lub teologiczne. Stanowi to oczywiście teren żywej dyskusji, gdyż “jakość” życia wspólnotowego jest czymś, co interesuje nas wszystkich, ale socjolog jako socjolog nie ma tu wiele do powiedzenia. Jego wkład będzie polegał na pokazaniu, że socjologia kończy się tam, gdzie zaczyna się ideologia.

¹⁸⁷ Ibidem, s. 155

¹⁸⁸ Homans, op. cit., s. 365

Problemy do dyskusji

1. Poszukiwanie *istotnej natury* wspólnoty: wspólnota jako sentymenty.
2. Istotne wspólnotowe sentymenty:
 - solidarność
 - poczucie istotności
3. Wspólnota jako zjawisko stopniowalne.

2. Ochrona wspólnota i tożsamość jednostki w ujęciu Barriego Newmana¹⁸⁹

Głównym przedmiotem zainteresowań socjologii klasycznej był typ i jakość związku między społeczeństwem i jego członkami. Związek ten rozważano, porównując wcześniejszy lub tradycyjny typ społeczeństwa z typem współczesnym i nowoczesnym. W społeczeństwie tradycyjnym związek między człowiekiem i społeczeństwem miał charakter organiczny z ściśle określonymi kontekstami asocjacji i znaczenia. Występował wysoki poziom integracji oraz doświadczanie mniej lub bardziej spójnych *światów życia*¹⁹⁰. W przejściu od społeczeństwa tradycyjnego, średniowiecznego do nowoczesnego, przemysłowego uległy stopniowo zniszczeniu te instytucjonalne struktury, które poprzednio wiązały członków społeczeństwa, powodując wzrost anomalii, które prowadziły wszędzie do załamania się znanych, ściśle ustalonych społecznych kontekstów. Ludzie stanęli w obliczu zmiany. Uwalniając się od ograniczeń tradycyjnych więzi, stanęli równocześnie w obliczu niepewności. W zdrowiu i w chorobie doświadczali rosnącej izolacji od więzi wspólnotowego członkostwa oraz tracili pewność, którą daje dobrze ustalony system wierzeń.

W rezultacie był to okres charakteryzujący się tym, co Max Weber nazywał *czasem cierpienia*, a Emile Durkheim *anomią*. Choć wielu współczesnych autorów opisuje anomię jako stan “braku norm”, to jednak Durkheim

¹⁸⁹ Napisane na podstawie: Barrie Newman, *Protective Communities and Personal Identity*, op.cit.

¹⁹⁰ P. Berger, B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind*, 1973

rozumiał anomię jako stan, w którym występują nieodpowiednie lub niejasne przewodniki działania. Stan anomii charakteryzują “próby i błędy, krytyka i odpowiedź na krytykę, poszukiwania i wątpliwości, sceptycyzm i objawienie, desperackie próby odrodzenia i ponownego potwierdzenia tego, co ostatecznie okazuje się być przeżytkiem i jest puste. Słowa i czyny z nas szyczą i nuda opanowuje wielu, którzy czują się zmęczeni banalnymi dniami”¹⁹¹. Ów poziom izolacji między jednostkami, brak kolektywnych struktur i nieodpowiedniość integrujących norm zdolnych do zatopienia jednostki wewnątrz grup społecznych były widziane, w szczególności przez Durkheima jako typowe dla unowocześniających się społeczeństw.¹⁹²

Rosnąca fragmentaryzacja i rozbieżność więzi społecznych charakterystycznych dla tradycyjnych społeczeństw były więc obwiniane o pozostawianie ludzi w pustce, “niebezpiecznie wystawionych na burze zmian i sztormy rewolucji w dziedzinie społecznej i moralnej”¹⁹³. Wzory ich codziennego życia oraz sieci dostarczających potwierdzenia związków ulegały coraz bardziej fragmentaryzacji i segregacji. Były coraz bardziej poszupłakowane, stawiając jednostki w obliczu “przepastnie odmiennych i często boleśnie sprzecznych światów znaczenia i doświadczenia”¹⁹⁴. Szczególnie różne grupy społeczne i różne zawody pociągały za sobą style życia tak odmienne, że nie do pogodzenia. “W życiu codziennym nowoczesna jednostka ciągle zmienia sprzeczne i przeciwstawne społeczne konteksty. W sensie biograficznym, jednostka migruje do kolejnych silnie rozbieżnych światów”¹⁹⁵. Doświadczenie to występowało szczególnie wyraźnie tam, gdzie grupy społeczne oderwane od swojego pierwotnego społecznego uniwersum nie znajdowały nowego uniwersum, w którym mogłyby się czuć bezpiecznie. W rezultacie wielu doświadczało poczucia *bezdomności* tam, gdzie struktury społeczne były niestałe i niepewne, a tożsamość jednostek była odczuwana jako osobliwie nieskończona, zróżnicowana i zindywidualizowana¹⁹⁶. Dla wielu

¹⁹¹ H. Gerth, C. Wright Mills, *Character and Social Structure*, 1954, s. 430

¹⁹² R. A. Nisbet, *The Sociology of Emilee Durkheim*, 1975, s. 430

¹⁹³ *Ibidem*, s. 135

¹⁹⁴ P. Berger at al, op. cit., s. 63

¹⁹⁵ *Ibidem*, s. 165

¹⁹⁶ *Ibidem*, s. 73

społeczeństwo było niezrozumiałe, obce, wyalienowane, zagrażające i pozbawiającego “wewnętrzznego spokoju w umysłach, który ma swe źródło w poczuciu osobowej godności i w jasnym poczuciu tożsamości”¹⁹⁷.

Gdy grupy i jednostki czują się zagrożone przez siły i wydarzenia mające miejsce w szerszej społeczności, pojawiają się kontrreakcje tj. poszukiwania obrony przed tymi siłami. Niepewność bezdomności wytwarza więc szereg reakcji obronnych lub “strategii zmagania się”. W przeszłości typową “strategią zmagania się” było wycofywanie się do izolowanej sfery życia na “wysepkę bezpieczeństwa”. Względnie odosobniony świat “wysepki bezpieczeństwa” miał służyć jako centrum życia, które ma większy sens. Przykładem tego typu reakcji są *ochronne* wspólnoty, powstające na bazie grup lokalnych i zawodowych, w których odczuwano potrzebę ustalenia jasno określonych społecznych i fizycznych przestrzeni, traktowanego jako środek grupowego i jednostkowego bezpieczeństwa.

Inni wybierali bardziej indywidualne reakcje, które nazywano “prywatyzacją”. Np. tzw. “białe kolnierzyki” reagowały na wysoki poziom niepewności i lęk związany z uczestnictwem w szerszym społeczeństwie, tworząc i utrzymując społeczny dystans poprzez wycofanie się w prywatny świat wewnątrz “mieszkania”¹⁹⁸. Było to szczególnie wyraźne w XIX wieku, kiedy wiele rodzin “białych kolnierzyków” i drobnych przedsiębiorców było tak przerażonych przemysłowym krajobrazem i równocześnie wzbogaconych materialnie “dzięki temu brudowi”, że “wycofywali się do sal i pokojów wypełnionych po brzegi przez starożyteckie graty”¹⁹⁹ i podglądali świat ukryci za trzepocącymi perkalowymi zasłonami. To “wycofanie się do domu” staje się powszechne na przełomie wieków.

W innych przypadkach, gdy struktura społeczna nie integruje wystarczająco swoich członków i doświadcza, że są “wystawieni na ciosy”, mogą stać się oni “skłonni do przemian”²⁰⁰. Reakcja ta opiera się na zdolności jednostki do zmiany swojej tożsamości, na uznaniu, że jednostkowe

¹⁹⁷ R.H. Turner, *The Theme of Contemporary Social Movements*, w: *The British Journal of Sociology*, Vol. No. 4, December, 1969, s. 395

¹⁹⁸ J. H. Goldthorpe, D. Lockwood, F. Bechofer, J. Platt, *The Affluent Worker*, 1968

¹⁹⁹ F.D. Klingender, *Art and Industrial Revolution*, 1968

²⁰⁰ P. Berger at al, op. cit., 1973, s. 73

biografie można “rozumieć jako wędrowanie przez różne społeczne światy i następujące po sobie realizacje wielu możliwych tożsamości”²⁰¹. Jednostki “skłonne do przemian” mogą kształtować swoją tożsamość i więzi, opierając się na modzie.

Zajmijmy się jednak bliżej strategią wycofywania się do wspólnoty, czyli zjawiskiem wspólnoty ochronnej. Wzmiankę o ochronnych wspólnotach można znaleźć w książce Hammondsa (*The Town Labourer, 1760-1833*), gdzie opisuje on pojawienie się miejskich wspólnot, będących racjonalną odpowiedzią na wrogie środowisko społeczne (a szczególnie nędzę) jak i środkiem zabezpieczenia przed nim. Była to “obrona biednych”, “tłoczenie się” zbyt słabych i zbyt ubogich, żeby móc istnieć w pojedynkę. Wspólnoty pozwalały swoim członkom tłumić przeżywaną mękę dzięki pokrewieństwu, sąsiedztwu i więzom pracy, które dawały społeczne i ekonomiczne bezpieczeństwo oraz poparcie²⁰².

Takie rozumienie wspólnoty ze szczególnym naciskiem na jej ochronną naturę stało się dla wielu ideałem, który powinien przeniknąć szerzej do społecznych i mieszkalnych układów nowoczesnego społeczeństwa. Oczekiwano od planistów i architektów odtworzenia wspólnot, odtworzenia ciepła i społecznej bliskości życia wiejskiego, “wewnętrznych” przestrzeni miejskich oraz różnych wspólnot zawodowych, jak np. wspólnoty dokerów i górników. Motyw leżący u podłoża tego nawoływania do zmian był niewątpliwie godny pochwały, szczególnie gdy było nim pragnienie dostarczenia antidotum lub schronienia przed izolacją i brakiem sensu, tak typowych dla życia w dzisiejszych miastach angielskich. Mimo tych szlachetnych motywów powstaje jednak pytanie, czy można naprawdę takie wspólnoty zbudować, czy nie niosą one ze sobą zbyt dużych kosztów społecznych. Przyjrzyjmy się więc bliżej temu, co się kryje pod pojęciem wspólnoty, zbadajmy jakie są społeczne koszty wspólnot ochronnych oraz dążenia do wspólnoty.

Pojęcie wspólnoty

Pojęcie wspólnoty miało podstawowe znaczenie dla pojawienia się socjologii jako odrębnej dyscypliny. Służyło ono do opisu tych kontekstów i wzorów związków oraz doświadczeń, które w XVIII i XIX wieku ulegały

²⁰¹ Ibidem, s. 73

²⁰² R. E. Pahl, *Patterns of Urban Life*, 1970, s. 76

radykalnemu zniszczeniu przez procesy uprzemysłowienia i zmiany polityczne.²⁰³ Wspólnotę lub to, co Tönnies nazywał *Gemeinschaft* przeciwstawiano *zrzeszeniu* lub *Gesellschaft*, odsłaniając charakter i implikacje zmieniającego się społecznego porządku.²⁰⁴ Wspólnota nabierała faktycznie znaczenia w połączeniu ze swoim przeciwstawieniem “zrzeszeniem” i w wyjaśnianiu radykalnej zmiany społecznej.

Zasadniczo termin wspólnota odnosi się i zawiera w sobie “wszystkie te formy związków, które charakteryzują się w wysokim stopniu osobistą intymnością, emocjonalną głębią, moralnym zobowiązaniem, społeczną zwartością i trwaniem w czasie. Wspólnota opiera się na człowieku rozważanym w swej całościowości, a nie w tej lub innej odrębnej roli odgrywanej w społecznym porządku”²⁰⁵. To odniesienie do związku ludzi z innymi w terminach pełnych społecznych osób lub, jak to pisał Maine, w terminach “statusów”, a nie w terminach specyficznych ról, interesów lub kontraktów, jest dla idei wspólnoty w piśmiennictwie ojców socjologii podstawowe²⁰⁶. Gdy wzrost złożoności życia zmienił społeczne wzory, zmieniły się także społeczne formy, przybierając nowe kształty. To, co charakteryzowało całe społeczeństwo i jego sposób życia, stało się obecnie charakterystyczne dla jego części lub specyficznych grup. Niemożliwy był powrót do wspólnoty jako takiej. Możliwy był co najwyżej powrót do wspólnoty szczególnego rodzaju lub do pewnego stopnia wspólnoty. Z powodu trudności w rozróżnieniu między tymi sposobami użycia terminu oraz towarzyszącej wspólnocie dwuznaczności niektórzy współcześni socjologowie, jak np. Stacey, wyrażają wątpliwość, czy używanie pojęcia wspólnoty może w ogóle mieć sens w dzisiejszych badaniach. Stacey twierdzi, że “jest wątpliwe, czy pojęcie wspólnoty jest dziś użyteczną abstrakcją. Jest wiele nieporozumień w użyciu tego terminu”²⁰⁷. Można oczywiście sympatyzować z autorami takimi jak Stacey, którzy chcą zaniechać używania pojęcia wspólnoty, pisze autor. Termin ten w swoim oryginalnym znaczeniu, tzn. w użyciu go przez Durkheima i Tönniesa, nie

²⁰³ G. Salaman, *Community and Association*, 1974

²⁰⁴ F. Tönnies, *Community and Association*, 1955

²⁰⁵ R. A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, 1967, s. 47

²⁰⁶ Sir Henry Maine, *Ancient Law*, 1867

²⁰⁷ M. Stacey, *The Myth of Community Studies*, w: *The British Journal of Sociology*, Vol. 20, No. 2, June 1969, s. 134

odnosił się do stosunków społecznych charakterystycznych dla nowoczesnego społeczeństwa. Nawet to, co dziś najbardziej zbliża się do „wspólnoty”, odbiega daleko od sytuacji, którą rozważali Tönnies i Durkheim, gdy odwoływali się do *Gemeinschaft* lub mechanicznej solidarności²⁰⁸.

Jednakże, pisze autor, mimo tych różnic, pojęcie wspólnoty może być nadal użytecznym narzędziem analitycznym w badaniach nad poszczególnymi częściami składowymi współczesnego społeczeństwa i jego sens nie sprowadza się do pojęcia „systemów lokalnych statusów”, którym to terminem Stacey proponowała zastąpić termin wspólnota. Termin wspólnota stanie się bardziej użyteczny, jak to wykazał Salaman, gdy po pierwsze, wspólnotę będziemy rozważać w terminach stopnia a nie jej obecności lub nieobecności i gdy skierujemy uwagę na znaczenie kolektywności, nie traktując wspólnoty jako kategorii klasyfikacyjnej. Po drugie, gdy przestaniemy mylić socjologiczne stosowanie terminu z popularnymi, nostalgicznymi ideałami skojarzonymi ze wspólnotą. Wspólnota skierowuje uwagę na powody definiowania siebie przez pewne osoby poprzez uczestnictwo w społecznej kolektywności oraz na wzorach związków solidarności i wykluczania, które wynikają z tej identyfikacji.²⁰⁹

Ochronne i zawodowe wspólnoty

Współcześnie pojęcie wspólnoty traci swój sens wówczas, gdy głównym kryterium identyfikowania wspólnot jest miejsce i rozmiar. Wspólnota była często definiowana przez swoje położenie geograficzne i dla wielu stała się synonimem takiego miejsca. Z tym umieszczeniem w przestrzeni związana była „małość”, którą także kojarzono ze wspólnotą. Jak to wykazali Bell i Newby, większość autorów zainteresowanych wspólnotą włączała w definicję tego pojęcia przestrzeń, wspólne więzi, interakcję społeczną²¹⁰. Nacisk kładziono jednak na miejsce w przestrzeni, jego geograficzne granice i małą skalę, stwarzające możliwości kontaktu typu *face-to-face*. Nieuchronnie wspólnota została utożsamiona z położeniem, małą skalą i intymnością dawnej wsi. Przywracała do życia skojarzone z przeszłością cieplejsze,

²⁰⁸ G. Salaman, op. cit., 1974, s. 126

²⁰⁹ Ibidem, s. 128

²¹⁰ C. Bell, H. Newby, *Community Studies*, 1972

intymniejsze powiązania między ludźmi. Dla wielu takie wyobrażenie stało się koniecznym składnikiem pojęcia wspólnoty²¹¹.

Wspólnota rozumiana w ten sposób była przeciwieństwem wielkości i złożoności miasta, gdzie środowisko miejskie charakteryzowało się zróżnicowaniem i społecznym dystansem. Porównanie to zawierało w sobie *implicite* lub *explicite* ocenę miejskiego sposobu życia, które było widziane jako sztuczne i niosące ze sobą prawdopodobieństwo utraty samego siebie²¹². Twierdzi się, że jednostki w dużych przestrzeniach miejskich są zdominowane przez uciskające je siły, czyniące je bezbronny wobec ich bezpośredniego środowiska, które jest bezosobowe, anonimowe i alienujące. Jak to wyraża Stein „człowiek jest zanurzony w kolosalnym ludzkim roju, z przygniecioną indywidualnością, zanegowaną osobowością, utraconą podstawową godnością z racji zagubienia w tłumie bez poczucia wspólnoty²¹³”. Temat ten jest szczególnie widoczny w pracach tych, którzy określają współczesne społeczeństwo jako „społeczeństwo masowe”. Fromm np. stwierdza, że korzenie współczesnych problemów społecznych tkwią w braku społecznej regulacji, załamaniu się potwierdzających struktur dostarczanych przez wspólnoty i w wyłonieniu się nowej jednostkowej wolności²¹⁴. Niektórzy wierzą, że poprzez przywracanie wspólnot do życia i ochronę człowieka przed społeczeństwem, które nie uznaje sąsiedztwa²¹⁵, zmniejszy się ogrom i intensywność problemów społecznych. Gdy społeczni teoretycy proponują (a planiści i architekci realizują) odrodzenie wspólnoty, przyjmują oni za oczywiste, że życie we wspólnocie jest dla człowieka naturalne, podczas gdy życie w świecie zreszeń jest sztuczne. Dowodów na rzecz tego przekonania poszukują w literaturze XIX i XX wieku, gdzie powoływano się często na wartości wiejskiego życia realizowane we wiejskiej wspólnocie w ostatnich latach XVIII wieku, czy jeszcze dawniej w czasach feudalnych. Dla tych lat typowe było konserwatywne i przeważnie pesymistyczne nastawienie autorów wyrażające się negatywną reakcją na

²¹¹ R. Glass, *Urban Sociology*, w: *Current Sociology*, 1955

²¹² J. Spengler, *The Decline of the West*, 1918

²¹³ C. Stein, *Toward New Towns in America*, 1957

²¹⁴ E. Fromm, *The Fear of Freedom*, 1942

²¹⁵ B. Disraeli, *Sybil*

establishment miejsko-przemysłowego społeczeństwa. “Takie nastawienie wydawało się być typowe dla wielu pisarzy, zaczynając od poetów takich jak Wordsworth i Cowper do powieściopisarzy takich jak Eliot i Leavis”²¹⁶.

Gdy społeczna przestrzeń społeczeństwa globalnego jest postrzegana jako zagrażająca, wówczas tworzenie wspólnot może wydać się racjonalną i konieczną reakcją. W badaniach nad wsią i osiedlami stwierdza się zwykle, że ludzie czują się lepiej i bezpieczniej, gdy żyją wśród ludzi podobnych do nich pod pewnymi istotnymi względami. Twierdzi się, że poczucie wspólnoty powstaje wówczas, kiedy ludzie mogą “odsłonić więcej z samych siebie. Zwracają się do swoich współtowarzyszy w nagłej potrzebie. Powierzają innym własne sekrety. Dzielią się swoim zdenerwowaniem i radością. Są zdolni do relaksu i rozluźnienia”²¹⁷. Poczucie wspólnoty i wspólnotowe formy związków społecznych są więc związane z przyjemnymi i pozytywnymi stanami emocjonalnymi. Charakter takich wspólnot jest głównie ochronny i wewnątrz swoich granic wiąże one razem głównie tych, którzy są zbyt słabi lub zbyt “narażeni na ciosy” jako jednostki. We wspólnotach tych ważniejsze są więzi grupowe niż jednostkowy rozwój. Są one jedną z form odchodzenia od globalnego społeczeństwa i wycofywania się w bezpieczeństwo zamkniętej wspólnoty. W takiej wspólnocie jej członkowie mogą wybierać drogę życia, która jest ściślej określona i bardziej wykonalna.

Ochronna wspólnota jest czymś w rodzaju komuny, która opiera się na tym, co Durkheim nazywał “społecznym podobieństwem”. Komunę charakteryzuje wewnętrzna harmonia i niezmienny stan, gdzie większość kwestii jest z góry rozwiązana. Od członków wymaga się jedynie, aby ich poczucie przynależności oznaczało osobiste podporządkowanie się wspólnocie. Wspólnotowa struktura jest w swej formie przypisująca, a w swej treści konformistyczna. Wspólnota wymaga wewnętrznego podporządkowania się wartościom i tradycji grupy (niezależnie od tego, czy członkostwo jest dziedziczne, czy dobrowolne) uznawanym za “słuszne” w sposób nie do

²¹⁶ B. Heraud, *The New Towns: A Philosophy of Community*, w: P. Leonard (ed), *The Sociology of community Action*, 1975, s. 46

²¹⁷ J. Rex, *Community and Association Amongst Urban Migrants*, w: C. Lambert and D. Weir (eds.), *Cities in Modern Britain*, 1975, s. 263

zakwestionowania²¹⁸. Występuje idealnie głębokie poczucie przynależności i silne poczucie identyfikacji z istotną i znaczącą grupą. Członkowie mają poczucie dążenia do wspólnych celów i poczucie “bycia takimi samymi jak inni”. Są zaangażowani i mają nieodpartą potrzebę uczestnictwa w grupach, w których członkowie postrzegają siebie nawzajem jako pełne osoby o głębokim znaczeniu i wartości.²¹⁹ Wewnątrz wspólnoty związki między członkami są pewnym rodzajem komunii, która konstytuuje to, co Durkheim nazywał “świętą reprezentacją kolektywnych wierzeń”²²⁰.

Ochronne wspólnoty dostarczają więc swoim członkom bezpieczeństwa, ale równocześnie tłumią wewnętrzny konflikt i zapobiegają zmianie. Twierdzono, że takie wspólnoty bazujące na zawodzie lub na miejscu zamieszkiwania są fundamentem despotyzmu, ograniczając liczbę swoich członków i ujarzmiając ich przez tradycję i konformizm. Np. wspólnota na swoim tradycyjnym wiejskim terenie dostarcza poczucia bezpieczeństwa, ale równocześnie wpaja fatalistyczne widzenie życia, które hamuje krytykę, tłumiąc myśli jednostkowej ambicji i możliwą zmianą społeczną. Podobne kwestie poruszano w niektórych badaniach nad osiedlami miejskimi, np. nad osiedlami robotniczymi Bethnal i St. Ebbes w Oxfordzie, gdzie sugerowano, że życie wspólnotowe i jego emocjonalna treść, którą jest ciepło i braterstwo ma swe osobowe koszty, którymi jest konformizm do tradycji i do tego, co akceptowane i znane. Wewnątrz tych izolujących się wspólnot etyka solidarności i wzajemnej pomocy pociąga za sobą zanik indywidualizmu, jednostkowej ambicji, osiągnięć, różnicowania lub pragnienia zmiany. Jeśli członek ochronnej wspólnoty nie ceni sobie tych cech, będzie postrzegany przez swoich towarzyszy jako dziwaczny lub patologiczny.

Gdy uniformizm i wspólna tożsamość są premiowane, wówczas wytwarza się przepaść między tymi, którzy przynależą i nie przynależą. Faktycznie, jak tylko wspólnota zaczyna być w jakiś sposób wyróżniona przez swoich członków, natychmiast pojawia się myśl o barierach.

²¹⁸ J. Ford, D. Young, S. Box, *Functional Autonomy, Role Distance and Social Class*, w: *The British Journal of Sociology*, Vol. 18, No. 4, December, 1967, s. 370-81

²¹⁹ D. E. Poplin, *Communities: a Survey of Theories and Methods of Research*, 1972

²²⁰ E. Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life*, 1915

Ścisłej mówiąc, jednym z aspektów wspólnoty jest "odgradzanie się" lub tworzenie "getta". Terminu getto używano głównie w odniesieniu do Żydów, ale można go również użyć w odniesieniu do dowolnych, separujących się grup bez względu na to, czy separacja jest dobrowolna, czy też przymusowa²²¹. Można więc używać terminu getto do opisu takich ochronnych wspólnot, jak Bathnal Green lub osiedle dokerów w 1930 roku i zogniskować uwagę na skutkach separowania się. W środowisku uniformizmu i braterstwa ochronnej wspólnoty lub getta na outsidera spogląda się z podejrzliwością i wrogością. Outsider, wchodząc nie zaproszony na teren ochronnej wspólnoty, jest postrzegany jako odmieniec i reaguje się na niego z wrogością, często używając przemocy.

Zawodowe wspólnoty

Ochronne wspólnoty bywają utożsamiane z miejscem w przestrzeni, z izolowanym środowiskiem wiejskim, lub z osiedlami robotniczymi w środowisku miejskim. Ze względu na ich struktury wewnętrzne oraz sieć powiązań są one podobne do religijnego lub etnicznego getta. Można znaleźć jednak liczne przykłady różnych grup zawodowych (dokerów, górników, muzyków i żołnierzy) które w mniejszym lub w większym stopniu charakteryzują się instytucjonalnymi i społecznymi więziami typowymi dla wspólnoty. Termin wspólnota zawodowa opisuje członków tego samego zawodu, którzy pracują razem lub dzielą w pewien sposób swoje codzienne życie. Są oni w pewnym stopniu odgradzeni od reszty społeczeństwa, co wyraża się "w zbieganiu się nieformalnych stosunków przyjaźni ze stosunkami formalnymi"²²².

Ważnymi determinantami kształtowania się zawodowych wspólnot jest niebezpieczeństwo pracy, wysoki poziom odpowiedzialności, fachowość, umiejętności, wysoki status pracy oraz społeczna lub przestrzenna izolacja. Gdy zawodowe wspólnoty powstają w wyniku działania kilku lub wszystkich tych czynników równocześnie, wówczas występuje tendencja do wypracowywania specjalnego "układu instytucjonalnych rozwiązań i procedur, które próbują zagwarantować konsekwentną i dobrze zakorzoną

²²¹ R. Park, *Foreword*, w: L. Wirth, *The Ghetto*, 1926

²²² J. E. Gerstl, *Determinants of Occupational Communities in High Status Occupations*, w: *Sociology Quarterly*, 1961, s. 37-48

lojalność członków²²³. Procedury te, zgodnie z Salamanem, sprowadzają się do obrazów samego siebie, grup odniesienia i zrzeszania się²²⁴. Obraz samego siebie lub mówiąc inaczej zespół postaw, opinii i przekonań, jakie jednostka ma o sobie samej zależą od stabilności, uporczywości, poparcia, uznania i akceptacji przez innych ludzi z tego samego środowiska pracy. Termin grupa odniesienia opisuje podzielane punkty widzenia, postawy, wartości i rozwój wspólnego, zawodowego systemu wartości. Poglądy i opinie kolegów są bardzo uwydatnione w jednostkowej świadomości. I tak np. pisząc o muzykach jazzowych, Mack i Merrian stwierdzają, że tak naprawdę, to muzyk jazzowy cenil sobie sądy swojej własnej grupy i one nadawały kształt jego życiu. One skłaniały jednostkę do życia na swój własny sposób i dla własnej przyjemności²²⁵. Gdy istnieje silne zawodowe wyobrażenie o samym sobie i gdy "zamieszkuje się" ten sam normatywny świat, wówczas występuje silna tendencja do wybierania przyjaciół i zrzeszania się wśród kolegów

Zawodowa wspólnota charakteryzuje się więc tym, że jej członkowie przyjmują system wartości mający swoje źródło w środowisku zawodowym i profesjonalnym, który oddziałuje jednak na życie jednostek nie tylko wewnątrz, ale i na zewnątrz ich środowiska pracy. Jak to stwierdził Etzioni, można powiedzieć, że wspólnota "obejmuje" swoich członków. Zakres lub "przenikliwość" zawodowej wspólnoty, chociaż pierwotnie determinuje głównie troskę o zabezpieczanie interesów swoich członków, ostatecznie stwarza również bariery, za którymi tworzy się jednorodność "rodzaju" utrzymywana przez taki sam styl życia²²⁶.

Przykładem zawodowej wspólnoty w Anglii mogą być dokerzy. Przed rokiem 1970 ich życie zawodowe i wspólnotowe było ściśle powiązane. Badania dokerów prowadzone na uniwersytecie w Liverpool wskazały na istnienie zawodowych subkultur. Np. "tradycyjny" model życia rodzinnego i powiązanie domu z pracą pojawił się w okresie niepewności zatrudnienia. Trudności w otrzymaniu stałej pracy uniemożliwiały dokerowi i jego rodzinie rozwinięcie trybu życia bazującego na regularnym czasie

²²³ D. Weeks, C. Inns, *Business Organisation, Work and Society*, 1981, s.120

²²⁴ G. Salaman, op. cit., 1974

²²⁵ R. W. Mack, A. P. Merrian, *The Jazz Community*, *Social Forces*, Vol. 35, 1960, s. 220

²²⁶ B. Newman, *Social Stratification*, niepublikowany tekst cytowany w N.C.A i w: J. Parry, *The Rise of the Medical Profession*, 1976, s. 77

pracy i odpoczynku, typowym dla nowoczesnego przemysłowego społeczeństwa. Doker spędzał cały dzień między domem a pracą, przekazując informacje o tym, co zdarzyło się w doku i dowiadując się, co zdarzyło się w domu i wśród sąsiadów. Rutyna pracy domowej żony dokera była wyznaczona przez godziny pracy męża i przez rodzaj ładunku, z którym pracował²²⁷.

Podobnie Miller w swoim porównawczym esej o dokerach sformułował twierdzenie, że subkultura dokerów wynikała z warunków ich pracy. Przypadkowość zatrudnienia oraz izolację geograficzną uznał on za kluczowe czynniki w rozwoju tej subkultury, której charakterystyczną cechą były „niezwykła solidarność i lojalność wobec kolegów, podejrzliwość wobec dyrekcji i outsiderów, posłuszeństwo wobec grupy, pojawianie się charyzmatycznych przywódców, liberalna filozofia polityczna i konserwatywny stosunek do zmiany w praktyce pracy, niesystematyczne myślenie²²⁸”. Owo niesystematyczne myślenie może być przychylnie interpretowane jako niezależny duch lub nieprzychylnie jako brak dyscypliny i poczucia odpowiedzialności: „ludzie niezdolni do wykonywania innych zawodów dryfują w kierunku pracy dokera w sposób tak naturalny jak system odwadniająca, który odnajduje drogę ku niższemu poziomowi²²⁹”, głosi powszechna opinia. Ta postawa ludzi wobec dokerów jest uważana za główny czynnik oddziałujący na poczucie solidarności wewnątrz grupy. „Brak separacji między pracą i domem, patriarchalna struktura rodziny i tradycja kontynuowania zawodu ojca przez syna przyczyniały się do rozwoju wspólnot dokerów ze swoim własnym stylem życia i systemem wartości, ale prawdopodobnie najważniejszym czynnikiem w tym procesie tworzenia wspólnoty była postawa, którą ludzie spoza tej gałęzi przemysłu mieli wobec dokerów, których zawodowi przypisuje się niski status²³⁰”. Gdy grupa zawodowa ma niski lub marginalny status, ma to wyraźny wpływ na postawy członków grupy. Dokerzy często ujawniają silną podejrzliwość wobec ludzi spoza ich zawodowego środowiska, co znajduje swój wyraz w ich separowaniu się od zewnętrznego świata. Również wiąże się to często z

²²⁷ University of Liverpool, Social Science Series, *The Dock Worker*, 1954, s. 48

²²⁸ J. E. T. Eldridge, *Sociology and Industrial Life*, 1971, s. 17

²²⁹ University of Liverpool, op. cit., 1954, s. 50

²³⁰ Ibidem, s. 50

rozłamami wewnątrz zawodowej wspólnoty robotników²³¹. Procedura zatrudnienia np. wywołuje silne współzawodnictwo i nawet konflikt między poszczególnymi dokerami. Walkę między nimi zaostbrały fizyczne warunki pracy. Nie sprzyjały one uporządkowanemu i kooperatywnemu zachowaniu i podczas wywiadów dokerzy ujawniali, że są tego świadomi (...) Często powtarzane opowieści o walce o zatrudnienie z trudem dawały się pogodzić z solidarnością, z której byli znani. Z wywiadów wynikało jednak, że dokerzy sami są świadomi tej sprzeczności. Szczególnie jest to widoczne w następujących wypowiedziach dwóch dokerów: „Ludzie nie mówiliby, że dokerzy są solidarni, gdyby zobaczyli nas sprzeczącą się o drobiazgi, jak małpy, które walczą o kawałek chleba”. „Dokerzy nie są naprawdę solidarni — ratuj się kto może”.

Wielu robotników było nie tylko tego świadomych, ale równocześnie wstydziło się tego. Satysfakcja, którą czerpali z publicznego wyrażania solidarności, szczególnie z poparcia dla kolegów, którzy byli według nich ofiarami, może wynikać z faktu, że takie postępowanie pomagało im uwolnić się od uczuć winy wynikłych z egoistycznej walki o zatrudnienie. Takie publiczne wyrażanie solidarności mogłoby być wówczas potraktowane jako zachowanie kompensacyjne²³². Byłaby to kompensacyjna reakcja na zło, które dokerzy wyrządzają sobie nawzajem, tzn. publiczna solidarność z towarzyszami powstająca z odwrócenia negatywnego stanu w pozytywną wartość. Z negatywnych stanów emocjonalnych doświadczanych przez dokerów powstawałoby więc pozytywne poczucie tożsamości. Rodziłoby się ono z cierpienia.

Wspólnoty organizacyjne

Wspólne zamieszkiwanie oraz zawód mogą więc zarówno związać i zamknąć swoich członków, jak i dostarczyć im potwierdzenia i ochrony. Istnieje także pewien typ wspólnoty, który możemy nazwać organizacyjnym. Whyte, badając człowieka w organizacji, stwierdza kategorycznie, że jego badani nie tylko pracowali dla szerszych korporacji, ale również przynależeli do nich. „Są to przedstawiciele *middle class*, którzy opuścili dom duchowo i

²³¹ por. np., S. Hill, *The Dockers: Class and Tradition in London*, 1976; J. B. Mays, *Growing Up in a City*, 1954

²³² University of Liverpool, op. cit., 1954, s. 67

fizycznie, żeby zaprzysiąc się życiu organizacyjnemu”²³³. Badanie Whyte’a dotyczyło “białych kolnierzyków”, którzy publicznie przedstawiają swoją wizję świata indywidualistycznie, ale w praktyce mają umysłowość kolektywną i korporacyjną. Whyte wprowadza pojęcie “społecznej etyki”, która racjonalizuje roszczenia organizacji do lenniczej wierności i daje tym, którzy się jej podporządkowują, poczucie poświęcenia. W przypadkach ekstremalnych można powiedzieć, że przekształca to, co jest faktycznie zaprzeczeniem praw jednostki w indywidualizm”²³⁴. Zanurzając się w korporacji, robotnik przestaje być izolowany i jego świat nabiera sensu. Współdziałanie z innymi daje mu poczucie, że jest wartościową jednostką i poprzez wzniesienie się na poziom grupy pomaga w wytwarzaniu całości, która jest czymś więcej niż sumą swoich części. Cena, którą jednostka za to płaci, Whyte nazywa “styanizowaniem”. Człowiek przestaje należeć do samego siebie i staje się takim, jakim definiuje go organizacja. Różnica między zawodowymi i organizacyjnymi wspólnotami tkwi w zakresie, intensywności lub ucisku korporacyjnych granic. Janowitz np. twierdził, że “zawodowy żołnierz to coś więcej niż zawód — to całkowity styl życia. Oficer (lub ogólniej żołnierz) jest członkiem wspólnoty, której żądania dotyczące jego codziennego życia sięgają daleko poza formalne obowiązki”²³⁵.

Armia brytyjska jest znakomitym przykładem organizacyjnej wspólnoty ilustrującym ochronny charakter uczestnictwa. Jest ona dzięki tradycji i zaprogramowaniu instytucją dobroczynną dla swojego zwerbowanego personelu. W przeszłości służba ta przybrała formę usuwania tych, których uważano za nieprzystosowanych do życia w cywilizowanej społeczności i dostarczaniem im w armii znaczącej roli oraz tożsamości. W XIX wieku uczyniło to z armii i z marynarki główne agencje dobroczynne działające poza systemem Prawa dla Ubogich. Przez cały ten okres, a także wcześniej, pulki armii brytyjskiej rekrutowały się głównie z tych, którzy uciekali przed głodem a nawet wyrokami za zbrodnie. Aż do reform Cardwella w 1870 roku, lokalne sądy często zwalniały przestępców od kary, a nawet z więzienia lub od wyroku wysiedlenia, jeżeli zgodzali się

²³³ W. H. Whyte, *The Organisational Man*, 1960, s. 175

²³⁴ *Ibidem*, s.11

²³⁵ M. Janowitz, *The Professional Soldier*, 1960, s. 175

służyć w armii. W tej sprawie istniały Akta Parlamentu. Fortescue wymienia różne przyzwalające akta: *Akt o Buncie z 1702 roku*, który zwalniał z winy pewną liczbę skazanych zbrodniarzy; *Akt z 1703 roku*, który decydował o tym, że wszyscy bezrobotni i bez wyraźnych środków do życia powinni zostać zwerbowani; *Akt o rekrutacji z 1779 roku* ustanawiał prawo lokalnych sądów do werbowania włóczęgów, złodziei, inwalidów²³⁶. Bohater Roberta Grave, sierżant Lamb²³⁷ dołączył do kolorowych z trójką innych osób, wśród których byli *clipper*, złodziej kieszonkowy zrekrutowany w więzieniu w Dublinie oraz sprzedawca dżinu uciekający przed wierzycielami.

Ta praktyka werbowania w więzieniach i wśród biedaków wzmacniała się podczas kryzysu. Np. w 1794 roku powstał pułk ochotników z Perthshire. Pułk przezywano “szary miot z Perthshire”, ponieważ wielu rekrutów pochodziło prosto z więzienia. Ci byli więźniowie, z powodu złego wyposażenia pułku musieli dalej nosić szare więzienne spodnie²³⁸. Byli tam także tacy rekruci, którzy zostali wcieleni do armii siłą jak i ci, którzy zostali zwabieni do armii przy pomocy różnych wątpliwych metod i tacy, którzy zostali wcieleni przez lokalną szlachtę lub głowę klanu. Cruickshank²³⁹ np. opisuje przypadki bezrobotnych i bezpańskich, którzy odgrywali sztukę o rekrutowaniu do wojska. Preeble²⁴⁰ natomiast odnotowuje oczyszczenie Szkocji z górali.

Niekiedy warunki w armii doświadczane przez rekrutów nie były lepsze od warunków w domach pracy dla ubogich. Rekruci i żebracy byli traktowani jako istoty gorszego gatunku, którym brak energii i zdolności do radzenia sobie w szerszym społeczeństwie. Uważano ich za ludzi, którzy z tego lub innego powodu zrzekli się swoich praw cywilnych, dając się zwerbować do armii. Wielu z tych mężczyzn doznawało szoku, że werbunek oznaczał zrzeczenie się przywilejów i korzyści towarzyszących wolności i dobrowolne zaprzeczenie się przeważnie poniżającemu i degradującemu niewolnictwu²⁴¹. Takie odczucia były

²³⁶ Sir J. Fortescue, *History of the British Army*, 1930

²³⁷ R. Graves, *Sergeant Lamb of the Ninth*, 1940

²³⁸ S. Andrzejewski, *Military Organisation and Society*, 1954

²³⁹ C. G. Cruickshank, *Elizabeth's Army*, 1966

²⁴⁰ J. Preeble, *The Highland Clearances*, 1969

²⁴¹ G. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, 1968, s. 88

szczególnie rozpowszechnione w epoce samopomocy charakterystycznej dla XIX-wiecznej Anglii. Zarówno armia jak i dom pracy posługiwały się punitywnym reżimem. Szczególnie armia potrafiła wypracować "nieprzyjemne środki" przekształcania tych "gorszych" mężczyzn w żołnierzy. Rekruci, "te niedorozwinięte dzieci nowych slumsów w Anglii, z popsutymi zębami i o przenikliwych, podejrzliwych twarzach"²⁴² mogli być "wdeptani" w żołnierza przy pomocy uderzenia biczem.

Żołnierzowi wewnątrz przydzielano status związany z pułkiem, a nie z armią traktowaną jako całość. Przed rokiem 1870 armia była tak zorganizowana, że nie było w niej ani centralizacji, ani państwowej biurokratycznej kontroli. Mała, złożona z ochotników armia brytyjska stanowiła luźno zorganizowany zbiór względnie autonomicznych pułków, z których każdy stanowił odrębną moralną wspólnotę. Pułki te były ważniejsze zarówno na poziomie organizacyjnym, jak i subiektywnym niż armia jako całość. Każdy pułk zawierał w sobie wszystkie elementy umożliwiające mu niezależnie działania²⁴³. Dla żołnierzy był on jak "klan lub szczerp, lub jak rozszerzona, ale mimo to zwarta rodzina. Każdy pułk miał swoje własne poczucie honoru, swoją własną historię"²⁴⁴. Pułk dawał żołnierzom dom, poczucie tożsamości, dumę i roszczenie do honorowego statusu, co w swej istocie łączy się z tradycyjnymi, przypisywanymi, instytucjonalnymi rolami. Tożsamość żołnierza była postrzegana jako zewnętrzna jakość raz na zawsze otrzymana i wyrażająca się w historii pułku i jej zapisie.

System pułków w armii brytyjskiej opierał się na pojęciu honoru. Wiązało ono żołnierza z wyidealizowanymi normami pułku. Bycie członkiem pułku dawało żołnierzowi poczucie pewności siebie i cel o charakterze moralnego przedsięwzięcia. Tożsamość była związana z pułkiem i ze zinstytucjonalizowaną rolą i była niezależna od osobistych własności żołnierza. "W świecie honoru tożsamość jest trwale połączona z przeszłością poprzez powtarzanie prototypowych działań"²⁴⁵. Jako organizacyjna wspólnota dziewiętnastowieczna armia mogła "ratować" wielu spośród

²⁴² J. Masters, *Night Runners of Bengal*, 1957, s. 325

²⁴³ J. C. M. Baynes, *Morale: A Study of Men and Courage*, 1967, s. 18

²⁴⁴ B. Farwell, *Queen Victoria's Little Wars*, 173, s. 354

²⁴⁵ P. Berger, *On the Obsolescence on the Concept of Honour*, Arch. Europ. Sociol., Vol. VI, 1970, s. 341

tych, którzy z różnych powodów mieli trudności ze spełnianiem wymogów obywatelskiego społeczeństwa.

Ochronne wspólnoty i planowanie urbanistyczne

We współczesnym miejskim społeczeństwie spotykamy więc ludzi, w których doświadczeniu życie w szerszym społeczeństwie wydaje się bezsensowne i zagrażające. Doświadczają oni poczucia "bezdomności" w tej szerszej strukturze społecznej. Lekarstwa na to poczucie poszukują inwestując w życie wspólnotowe. Wspólnoty ulokowane w miejscu zamieszkania, w pracy, czy w organizacji mają w praktyce charakter ochrony i dostarczają ograniczonej przestrzeni doświadczenia, które ma sens i jest znajome.

Wielu planistów i projektantów środowiska miejskiego uważa, że wspólnota powstająca na bazie małej, gęsto zaludnionej przestrzeni, jest alternatywą dla aktualnego miejskiego budownictwa. Małe "wspólnoty" domków jednorodzinnych wydają się profesjonalistom deską ratunku dla ich mieszkańców przed "bezdomnością". Jednakże, jeżeli uzasadniony jest pogląd, że na bazie tego, co Durkheim nazywał "podobieństwem" kształtują się komuny, wówczas planiści i architekci próbując budować wspólnotę, tworzyliby faktycznie warunki do powstawania "getta". Budynki i domy mogą stać się wygodną wysepką zamieszkałą przez ludzi, od których żąda się społecznego podobieństwa i podobnego umysłu. Widok outsidera może być sygnałem potencjalnego zagrożenia.

Można twierdzić, że polityka tego rodzaju jest polityką rozmyślnego odwracania się od rzeczywistości nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego. Idea sąsiedzkiej wspólnoty odwraca uwagę od szerszego społeczeństwa i od kulturowej bazy społecznych i personalnych problemów. Pojęcie wspólnoty jako wspólnoty ochronnej zawiera w sobie koszt konserwatyzmu, gdyż po pierwsze, nie jest ona prawdziwym wyzwaniem rzuconym przeciw dominującym obecnie przekonaniom i instytucjom i po drugie, definiuje "bycie razem" i jedność według kryteriów przypisania. Dla konserwatyzmu ochronnej wspólnoty fundamentalny jest jej lokalny charakter, konieczność utrzymania granic i koszty osobiste mające swe korzenie w podporządkowaniu jednostki grupie i jej normom.

Jak już wspomniano, idea ochronnej wspólnoty odnosi się do sytuacji, w której większość kwestii jest rozstrzygana na poziomie grupy i gdzie członkostwo wymaga

personalnego podporządkowania się grupie. Ochronne wspólnoty dostarczają więc kompletnego opisu drogi życia i żądają od członka umiejętności odróżnienia członka od „nie-członka”. Jako schronienie dostarczają bezpieczeństwa i pewności, ale kosztem utrzymania podziału między „my” i „oni”. Wspólnoty w tym rozumieniu gwarantują wewnątrz swoich granic życie, w którym zaufanie i przyjaźń mogą być skierowywane tylko w stosunku do innych członków. Ochronne wspólnoty mogą istnieć i trwać tylko tam, gdzie członkowie znają i rozpoznają innych członków i odnoszą się w sposób wyraźnie odmienny do tych, którzy nie są członkami. Charakteryzują się wspólnym i kompletnym stylem życia, który wyraźnie różni się od innych i którego baza jest determinowana przez podobne doświadczanie globalnego społeczeństwa. Wartości i normy, które modelują życie ochronnej wspólnoty są w zasadzie reakcją na warunki uczestnictwa w globalnym społeczeństwie.

Inni autorzy uważają jednak, że wspólnotę tworzy podzielane przywiązanie do zestawu podstawowych praw i obowiązków. Max Weber np. w *The City* opisuje taki zestaw praw, który jest zorganizowany w ciało polityczne i obywatelskie lub „wspólnotę”. Podobnie Williams w *The Long Revolution* broni wspólnotowości nowego rodzaju opartej na współpracy, paternalizmie, uczestnictwie, egalitaryzmie i poczuciu członkostwa. Podejście to włącza do wspólnoty element kontraktu, konstytucyjnego uznania obowiązku formułowania wspólnych praw dla wszystkich na minimalnym poziomie²⁴⁶. Uwaga przesuwana się tu bardziej w kierunku wspólnoty udziału i wartości — „termin wspólnota nie odnosi się tu do grupy ulokowanej geograficznie, lecz jest użyty w sensie wspólnoty udziału. Termin ten implikuje, że opisywani ludzie (muzycy jazzowi) dzielą określony układ norm”²⁴⁷.

Problemy do dyskusji

1. Powiązanie jednostki ze społeczeństwem globalnym w społeczeństwie tradycyjnym i nowoczesnym.
2. Sytuacja „przejścia” od społeczeństw tradycyjnych do nowoczesnych i jednostkowe reakcje przystosowawcze.
3. Definicja wspólnoty przyjęta przez autora.
4. Wspólnota jako kategoria klasyfikacyjna versus wspólnota jako zjawisko stopniowalne.
5. Przesunięcie się związków wspólnotowych w społeczeństwie nowoczesnym z całości społeczeństwa na jego części.
6. Rozwój wspólnot w kontekście zagrażającego społeczeństwa globalnego: wspólnoty ochronne.
7. Problem wchłonięcia jednostki przez grupę.

²⁴⁶ por. T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, 1954

²⁴⁷ R. W. Mark, A. P. Merriam, op. cit. 1960, s. 211

Rozdział VIII

Wspólnoty religijne

W rozdziale IX zostały omówione trzy artykuły, w których podejmuje się próbę wyjaśnienia mechanizmu popularności nowych ruchów religijnych wśród młodzieży. Ruchy te uważa się za odpowiedź na alienację w nowoczesnym społeczeństwie, obronę przed nowoczesnością. W artykułach tych została również zarysowana sama koncepcja nowoczesności. J. D. Hunter twierdzi, że nowe ruchy religijne są protestem przeciw instytucjom nowoczesności, przeciw rozbiciu życia na sferę prywatną i publiczną, gdzie żadna z tych sfer nie daje jednostce poczucia zakorzenienia — jest obca. J. H. Fichter z kolei podkreśla, że nowych ruchów religijnych nie możemy traktować wyłącznie jako ucieczki przed nowoczesnością. Analizując ruchy religijne nie należy zapominać o swoistości zjawisk religijnych. Fakt, że mamy do czynienia z ucieczką do ruchów o charakterze religijnym może wskazywać na to, czego młodzi potrzebują — szukają wartości i absolutu. B. Wilson próbując wyjaśnić nowe ruchy religijne, zwraca uwagę na pewne podobieństwa między nowoczesnym społeczeństwem a sektą religijną. Jest nim np. tzw. czas nagłej potrzeby.

1. Nowe religie: de–modernizacja i protest przeciw nowoczesności w ujęciu J. D. Huntera²⁴⁸

Gwałtowne zmiany w kulturze (szczególnie w dziedzinie religii) stawiają socjologów w kłopotliwej sytuacji, pisze autor. Wielu z nich sądziło bowiem, że nowoczesne społeczeństwo będzie coraz bardziej świeckie i że świeckość systemu społecznego objawi się nie tylko w tym, że porządek społeczny będzie w coraz rzadziej opierał się na religijnych i nadprzyrodzonych założeniach, ale także w tym, że osłabną nadprzyrodzone motywacje jednostek.

Nowe ruchy religijne stały się jednak zjawiskiem permanentnym i w związku z tym powstała konieczność

²⁴⁸ Omówione na podstawie: James D. Hunter, *The New Religions: Demodernisation and the Protest against Modernity*, w: Bryan Wilson (ed.), *The Social Impact of New Religious Movements*.

zbadań ich struktury organizacyjnej oraz właściwości, a także i przede wszystkim przyczyn ich powstania.

Podjęto szereg prób wyjaśnienia i interpretacji tych ruchów, przyjmując różną perspektywę teoretyczną. Sam autor, próbując je wyjaśnić, sięga do niemieckiej tradycji humanistycznej.

Nowoczesność i kryzys znaczeń

Niemiecka tradycja humanistyczna, pisze autor, skupia uwagę na problemie jednostkowej egzystencji w społeczeństwie, a mówiąc dokładniej w nowoczesnym społeczeństwie. Sprawą centralną jest charakter oraz istota nowoczesności i jej wpływ na charakter i bieg życia jednostki. Tradycja ta inspirowała większość rozważań socjologicznych.

Jedną z ważniejszych cech nowoczesności jest instytucjonalne zróżnicowanie i wzrost biurokracji. Tworzy się tzw. strukturalna biurokracja, tzn. rozdzielenie publicznej i prywatnej sfery życia oraz intensywny pluralizm kulturowy wynikający z urbanizacji, mnożenia się środków komunikacji masowej oraz ze społecznej i geograficznej ruchliwości. Wynikiem procesów modernizacji jest to, co Arnold Gehlen, teoretyk niemiecki, nazywał de–instytucjonalizacją. Sens tego pojęcia stanie się wkrótce jasny, gdy przyjrzymy się bliżej teorii instytucji Gehlena.

U podstaw teorii instytucji Gehlena leżą założenia na temat bilogicznej konstytucji człowieka. Organizm ludzki jest niekompletny w chwili narodzin w tym sensie, jak mówi Gehlen, że jest pozbawiony instynktu.

Nie istnieją żadne struktury biologiczne do wyrażania energii na zewnątrz przez człowieka. Co więcej, nie istnieje żadne jednoznacznie określone środowisko ekologiczne, do którego człowiek musi się przystosować. Doświadczenie człowieka od początku jest otwarte i nie ukierunkowane. Taka sytuacja zarówno biologicznie jak i psychologicznie jest trudna do wytrzymania. Instytucje według Gehlena są sztucznymi konstrukcjami człowieka, które dają mu to, czego nie dała mu biologia. Funkcjonują tak jak instynkty, gdyż nadają kształt jednostkowym zachowaniom i związkom społecznym tak, że stają się one przewidywalne. Instytucje nie tylko dostarczają wzorów zachowaniom, lecz także na poziomie ludzkiego doświadczenia poznawczego czynią te wzory zrozumiałymi i dają poczucie ich kontynuacji. Człowiek, żyjąc zgodnie z tym, co jest przewidziane przez instytucje, nie musi myśleć o swoim działaniu — przyjmuje swój świat społeczny za rzecz

oczywistą. Gdy instytucje stanowią stałe tło ludzkiego doświadczenia, wówczas możemy powiedzieć, że istnieje “wyprzedzający plan” — tzn. wyraźnie określona przestrzeń życiowa, wewnątrz której jednostka może dokonywać przemyślanych i sensownych wyborów. Instytucje dostarczają strukturalnego kontekstu dla takich wyborów. O instytucjonalizacji mówimy wówczas, gdy wyprzedzający ludzkie doświadczenie plan wszedł w zakres nawyków i zrutynizował się tak, że stał się częścią środowiska. Np. wychowanie dzieci jest zinstytucjonalizowane wówczas, gdy zachowanie rodziców wobec dzieci nie jest przypadkowe, lecz rutynowe, wciśnięte w normatywną (często moralną) strukturę reguł, kodów i procedur. Instytucjonalizacja jest całkowita, gdy reguły i procedury rządzące praktykami wychowania dzieci stają się tym doświadczeniem społeczeństwa, które jest traktowane jako rzecz oczywista. De-instytucjonalizacja ma miejsce wówczas, gdy rozwiązanie kulturowe jest przekazywane ze środowiska, aby dać podstawy planowi wyprzedzającemu a nie odwrotnie — z planu wyprzedzającego do środowiska. Np. małżeństwo podlega de-instytucjonalizacji, gdy kody normatywne regulujące poszczególne sposoby społecznego postępowania, tracą swoje uzasadnienie. Wówczas struktura i funkcjonowanie ślubnych związków stają się otwarte — tj. stają się sprawą wyboru. Według Gehlena jedną z ważniejszych cech modernizacji jest to, że rośnie liczba wyborów dotyczących wyprzedzającego planu i rozpada się tło stabilnych zinstytucjonalizowanych wzorów. Nowoczesność charakteryzuje się więc bezprecedensowym poziomem de-instytucjonalizacji

Proces de-instytucjonalizacji nie jest rozłożony równo w świecie społecznym. Sfera publiczna pozostaje wysoce zinstytucjonalizowana. Istniejące w tej sferze instytucje nadają kształt myśleniu i stosunkom społecznym między jednostkami i są w stanie uruchamiać siły kontroli społecznej, gdy potrzeba. Instytucje sfery publicznej są rozległe i złożone. Ponadto w sferze tej wymaga się, aby myśli, zachowanie i stosunki były racjonalne. Łatwo stają się więc one obce dla jednostki i oddzielone od jej prywatnej sfery życia. Są postrzegane jako abstrakcyjne, niezrozumiałe, nierzeczywiste. Doświadczenie w sferze publicznej jest sprzeczne z doświadczeniem w sferze prywatnej. Sfera publiczna traci również możliwość kierowania jednostką, chociaż de-instytucjonalizacja jej nie dotyczy. Nie jest ona w stanie dostarczyć jednostce poczucia konkretnego, osobistego przywiązania, które miałyby moc wzmacniania

jednostkowego znaczenia i sensu, których jednostka musi więc szukać gdzie indziej — w sferze prywatnej, w sferze związków osobistych, w życiu rodzinnym i w innych grupach pierwotnych. Sfera prywatna jest jednak tą, gdzie proces de-instytucjonalizacji zaszedł najdalej. Sfera wychowania dzieci, załoty, małżeństwo, seks, powołanie religijne, wierzenia i praktyka, czas wolny i podstawowe normy rządzące zachowaniem i wymianą społeczną podległy przynajmniej w krajach uprzemysłowionych silnej de-instytucjonalizacji.

Jednostka jest więc uwikłana w dylemat modernizacji — z jednej strony uciskająca, przeraźliwa sfera publiczna, niezdolna do dostarczenia jej konkretnego, znaczącego potwierdzenia dla jej poczucia rzeczywistości (łącznie z rozumieniem procesów społecznych, jak i subiektywnych znaczeń i własnej tożsamości), a z drugiej strony osłabiona sfera prywatna, która jest denerwująca nie zinstytucjonalizowana i strukturalnie niezdolna do dostarczenia ziemskiej aktywności w życiu codziennym godnych zaufania społecznych parametrów i dobrze zintegrowanego systemu znaczeń, który umieszczałby gdzieś i nadawał sens jednostkowemu doświadczeniu życiowemu.

Nowoczesność niesie więc ze sobą kryzys znaczeń. W jednostkowej świadomości objawia się on psychologiczną anomią, jednostkowym doświadczeniem duchowej bezdomności (Camus), brakiem znaczenia lub mówiąc metaforycznie płynięciem bez instytucjonalnej kotwicy dającej poczucie zależności i wiary. Równocześnie czynniki te formują sytuację kształtowania się historycznie unikalnej struktury osobowości — tzn. jednostki kierowanej przez innych, skoncentrowanej na otrzymywaniu sugestii, zmiennej, o tożsamości kameleona, której biografia jest wyznaczona przez różne grupy, do których przynależy — tj. sytuację kształtującą permanentny kryzys tożsamości.

Kryzys znaczenia (doświadczenie bezdomności) nasila się wraz ze zbliżaniem się sił modernizacji zarówno do samej jednostki, jak do struktury, której jest ona elementem. Im dalej jednostka jest od procesów modernizacji (empirycznie chodzi tu o tych, którzy mają niższe wykształcenie, nie mieszkają w mieście, wykonują zawody nie związane z przemysłem lub biurokacją, mają niższe zarobki, pochodzą z grup etnicznych i mniejszościowych, kobiety itd.), tym mniejsze prawdopodobieństwo doświadczenia tego kryzysu z ekstremalną intensywnością. Jednostki, którzy są bliżej procesów modernizacji są bardziej narażone na doświadczenie tego typu poznawczego kryzysu.

Wśród nich także bardziej prawdopodobne jest protestowanie przeciw modernizacji.

Antropologiczny protest przeciw modernizacji

Protest przeciw modernizacji nie jest w swej istocie ani kulturowy, ani społeczny, ani polityczny — jest to protest antropologiczny. Ma on swe korzenie w naturze *homo sapiens*.

Ludzie mają znaczne możliwości przystosowania się do trudów społecznego i fizycznego środowiska. Istnieją jednak granice tej zdolności. Śmierć jest granicą ludzkich możliwości przystosowania się do niszczących warunków środowiska naturalnego. Obłąd jest granicą przystosowania się do warunków społeczno-kulturowych. Zanim granice te zostaną przekroczone człowiek walczy z oporem środowiska. Gdy cierpienie grożące ze strony środowiska zdaje się być nie do zniesienia, człowiek powie mu “nie”, żeby zaprotestować, gdyż rozumie, że “tak” oznacza koniec człowieczeństwa — w sensie biologicznym lub psychologicznym. Ograniczone są ludzkie możliwości przystosowania się do anomii — tj. do sytuacji, która jest doświadczana jako pozbawiona znośnych, subiektywnie znaczących i adekwatnych wzorów. Niesie ona w sobie ryzyko wygaśnięcia i śmierci. Ludzie prawie nieuchronnie buntują się przeciw takim warunkom.

Nowoczesność ma strukturę tych warunków, które są antropologicznie nie do wytrzymania, pisze autor. Będąc sama w sobie źródłem niezadowolenia dla tych, którzy jej doświadczają, doprowadza do protestu. Protest ten autor nazywa impulsem do de-modernizacji.

Autor uważa, że źródłem nowej religijnej świadomości jest antropologiczny protest przeciw nowoczesności. Mówiąc dokładniej, nową świadomość religijną uważa za kulturową ekspresję protestu antropologicznego przeciw anomijnym strukturom, które przyniosła ze sobą nowoczesność. Nowe religie jako ruchy de-modernizujące sygnalizują, że w pewnych sektorach nowoczesnego społeczeństwa cierpienie wynikłe z nowoczesności osiągnęło granice ludzkiej tolerancji i są symbolem (zarówno na poziomie zbiorowym, jak i socjo-psychologicznym) pragnienia znalezienia ulgi i uspokojenia.

Nowe religie są więc ruchami de-modernizującymi. Różnią się jednak między sobą sposobem rzucania wyzwania nowoczesności. Niektóre przyjmują ideologię i strategię organizacji, aktywności i stylu życia, który nie tylko jest zgodny z nowoczesnością, ale wręcz jest jej celebracją, jak np.

ruchy paranaukowe i scjentyistyczne. W swej strukturze jednak (choć nie w ideologii) ruchy te są skierowane przeciw nowoczesnemu życiu i społecznym organizacjom. Dążą do neutralizacji anomii, którą rodzi życie w nowoczesnym społeczeństwie i oferują (najpierw jednostkom potem całemu rodzajowi ludzkiemu) perspektywę życia pozbawionego tego typu cierpienia i napięcia. Jest to utopia zdecydowanie antymodernistyczna.

Główne cechy nowych religii

Nowe religie nie tylko wskazują na potrzebę ulgi, lecz są one również konkretną próbą rozwiązania kłopotów przeżywanych przez nowoczesnego człowieka. Nowe ruchy religijne są buntem przeciw cierpieniu, które wynika z podwójnej struktury, zrodzonej przez modernizację: tj. istnienia wyraźnie racjonalnej, abstrakcyjnej sfery publicznej i radykalnie zde-instytucjonalizowanej sfery prywatnej. Głównym społecznym i psychologicznym skutkiem modernizacji jest doświadczenie “bezdomności”, a najbardziej prawdopodobnym sposobem redukcji tego poczucia jest próba odbudowania poczucia “bycia w domu” przez rekonstrukcję lub ponowne wytworzenie pewnych (tj. niewątpliwych) instytucjonalnych znaczeń nakładanych na egzystencję. Dlatego główną cechą nowych ruchów religijnych (i de-modernizujących ruchów w ogóle) jest absolutyzm i totalitaryzm, który manifestuje się zarówno na poziomie poznawczym jak i na społeczno-organizacyjnym poziomie ludzkich doświadczeń.

Tendencja do nakładania na egzystencję instytucjonalnie pewnych znaczeń wyraża się w różny sposób na poziomie poznawczym. Nowe ruchy religijne zawierają w sobie absolutyzm prawie *ex definitione*. Przykładem może być “czysta świadomość”, o której mówią medytacje transcendentne, “wieczna radość”, oferowana przez ruch Hare Kriszna itp. Wszystkie one w tej lub innej formie oświadczają, że oferują wspaniałość, że dostarczają ostatecznego systemu, który przekracza zwyczajność i brak znaczeń w codziennym życiu w nowoczesnym świecie.

Na poziomie społeczno-behawioralnym absolutyzm wyraża się w formie komun, które same mogą mieć różną postać — od nietrwałych quasi-komun jak np. grupy *encounter*, czy grupy treningu uwalniającego, aż po ruchy neochrześcijańskie. Protest i reakcja na doświadczenie bezdomności, które zrodziła nowoczesność, wyrażają się w ten sposób, że struktura społeczna nowych religii zbliża się do

totalnej instytucjonalizacji — tj. do mikrokosmosu totalitaryzmu, który ma być sposobem na “odbudowywanie domu”, czyli kosmosu dla swoich członków. Nie jest przypadkiem, że główną formą społecznej organizacji nowych ruchów religijnych są komuny. Prawdopodobnie jest to jedyna forma struktury społecznej, która jest w stanie utrzymać społecznie dewiacyjny system znaczeń wśród swoich członków. Komuna utrzymuje “spotkanie z kosmosem” poprzez izolację od świata zewnętrznego i przez ochronę przed jakimkolwiek zanieczyszczeniem poznania. Jej funkcją jest zapewnienie przetrwania pewnej formie poznania. Podobnie funkcjonuje quasi-wspólnotowy *Human Potential Movement*, który służy temu, aby jednostka pozostała poznawczo wierna pewnemu sposobowi widzenia świata.

Główną tezę autora jest więc to, że nowe religie oferują *implicite* poznawczy i organizacyjny absolutyzm, który jest odtrutką na instytucjonalną dwuznaczność nowoczesnego świata społecznego. Wypełniają one lukę między sferą publiczną i prywatną, odnawiają symetrię symbolizmu i rzeczywistości w jednostkowym doświadczeniu życiowym. Nowe religie oferują poznawcze złagodzenie napięcia, które zrodziła instytucjonalna dwuznaczność. Absolutyzm, będąc główną cechą duchowego protestu, nie jest jednak jego własnością jedyną. Absolutyzm należy rozważać razem z innymi ważniejszymi cechami protestu przeciw abstrakcyjności sfery publicznej.

Spoleczne doświadczenie w sferze publicznej nie przynosi więc jednostce zadowolenia. Staje ona w obliczu abstrakcyjnego i niezrozumiałego labiryntu. Sfera ta jest daleka od wartości i aspiracji, które miałyby subiektywne znaczenie. Sfera ta jest więc postrzegana jako nierzeczywista lub jako nienaturalne zniekształcenie doświadczeń społecznych. Wszystkie de-modernizujące ruchy głoszą w większym lub mniejszym stopniu odrzucenie zimnych, niezyciowych, sztucznych form myślenia, zachowania, stosunków. Emocjonalna spontaniczność jest uważana za “bardziej naturalną” od racjonalnej inżynierii. Subiektywne doświadczenie rzeczywistości jest uważane za “bardziej rzeczywiste” i jest bardziej cenione niż obiektywne instytucjonalne definiowanie rzeczywistości. Zjawisko to jest szczególnie charakterystyczne dla nowych religii. Ideologiczny sens ekspresywności i partykularyzmu są wyraźnie widoczne w mistycyzmie grup neo-orientalnych i neo-chrześcijańskich (Zen, Odnowa Charyzmatyczna) jak i w

orgiastycznych rytualnych grupach *Human Potential Movement*.

Należy jednak podkreślić, że orientacja na ekspresywność nie wynika po prostu z niezadowolenia z funkcjonalnego racjonalizmu i utylitaryzmu sfery publicznej. Jest ona rezultatem ważnego strukturalnego procesu, który Gehlen nazywa *subiektywizacją*.

Subiektywizacja według Gehlena jest procesem wynikłym z de-instytucjonalizacji. Gdy stabilne, zinstytucjonalizowane rutyny i nawyki stają się “nie do przyjęcia” i niezrozumiałe — tzn. gdy tracą swoją oczywistość — wówczas zachowanie, moralność, upodobania stają się sprawą wyboru. Jednostka musi powrócić do subiektywności i poważnie rozważać, zastanawiać się, sondować swoje własnie wynalezione wybory. Autor nie twierdzi, że każda jednostka konstruuje wzór swego życia od zera. Dostępne jej wybory istnieją dzięki pluralizacji kultur. Chociaż innowacje są nieuniknione, to punktem wyjścia jest wielość kulturowych wyborów, które jednostka musi przemyśleć i wśród których musi dokonać wyboru. Należy podkreślić, pisze autor, że *jednostkowa niezależność* (tzn. robienie w życiu tego, co uważa się za własne) nie jest modą, lecz *strukturalną koniecznością*. Zakłada się z góry, że jednostka będzie angażować się w proces powracania do swoich subiektywnych postrzeżeń jako determinant swoich własnych wyborów. Helmut Schelsky nazwał to zjawisko “permanentną refleksyjnością” na zawsze zrosniętą z modernizacją.

Jednym ze skutków subiektywizacji jest opieranie się na własnych postrzeżeniach. W bardziej archaicznych społeczeństwach tożsamość nabywało się w momencie urodzenia — a biografia społeczna jednostki jedynie utrwała ją. Wraz z de-instytucjonalizacją tożsamości pytanie o jednostkową tożsamość staje się pytaniem o wybór wyprzedzającego planu. Wybieranie tego “kim jesteśmy” zakłada z góry proces subiektywizacji. “Ja” staje się terenem bez granic, obiektem badań, sondowań, oznaczeń. Brak instytucjonalnych potwierdzeń dla tożsamości powoduje, że teren “ja” staje się terenem łatwo podlegającym zmianie. Ciągłe znajdujemy nowe głębie “ja”, które kuszą, aby je badać.

Subiektywizacja, tzn. proces strukturalny zmuszający jednostkę do “powrotu do wnętrza” celem refleksji nad wzorami życia i tożsamości zachęca do subiektywizmu w kulturze. Orientację tę wyznacza nie tyle próżność i egoizm,

co nieprzerwane zaabsorbowanie złożonością własnej subiektywności, co jest zarówno przyjemne jak i nieprzyjemne. Subiektywizm może występować w różnym stopniu w różnych społeczeństwach. W wydaniu krańcowym subiektywizm może przekształcić się w narcyzm. Dynamika nowoczesnego monopolistycznego kapitalizmu szczególnie zachęca do narcyzmu. Niezależnie od wewnętrznych różnicowań jest to orientacja zrodzona przez modernizację i dlatego jest wyraźnie widoczną cechą kultur zmodernizowanych społeczeństw.

Ow mający swe strukturalne korzenie subiektywizm sprzyja wysoce subiektywnej ekspresywności będącej wyrazem protestu przeciw abstrakcyjnemu racjonalizmowi sfery publicznej. Większość de-modernizujących ruchów akcentuje subiektywizm, szczególnie nowe religie. Ruchy te mają silne cechy narcystyczne. Są one narcystyczne w tym sensie, że rozmyślnie przypisują "ja" nadmierną wagę.

Podsumowując, autor podkreśla, że wszystkie kulturowe manifestacje antropologicznego protestu przeciw modernizacji mają to samo podłoże. Stanowią sprzeciw wobec dylematu modernizacji. Ich zasadniczą cechą z kolei jest poznawczy i społeczno-organizacyjny absolutyzm. Akcentują orientację na ekspresywność i subiektywizm, który przybiera niekiedy postać narcyzmu.

Inne teorie nowych religii

Jedna z teorii głosi, że ponowna chrystianizacja w kulturze jest reakcją na załamanie się norm i na niezgodność wartości. Charles Gluck twierdzi, że gwałtowny rozwój naukowego racjonalizmu w kulturze podminowuje założenia starych wyobrażeń, kulturowych wartości i społecznych instytucji opartych na nich i wewnętrzną zdolność tych "kosmosów — perspektyw" do dostarczania celów i sensu, nie oferując żadnej alternatywnej formuły służącej do organizacji społeczeństwa i własnego życia jednostki. Robert Bellah twierdzi podobnie, że "najgłębszą przyczyną jest niemoc utylitarystycznego indywidualizmu" i dominacja w kulturze rozsądku technicznego, "który dostarcza znaczącego wzoru dla modelowania jednostkowej i społecznej egzystencji".

Inna podobna argumentacja wskazuje, że jest to efekt strukturalnego różnicowania nałożonego na jednostkową egzystencję (np. fragmentaryzacja tożsamości, podzielenie jej według szczególnych funkcjonalnych ról), które sprzyja tworzeniu się grup, które oferują jednostce holistyczne koncepcje rzeczywistości i jej samej. Ścisłe z tym związana

jest koncepcja, która podkreśla potrzebę poczucia wspólnoty wśród młodych, którzy są niezadowoleni ze swojego życia w zatimizowanym, strukturalnie niepowiązanym, masowym społeczeństwie. Rezultatem tego pragnienia jest rozwój funkcjonalnej alternatywy tj. rodzin i tradycyjnych wspólnot (komun i quasi-komun), które są w stanie rozwiązać problemy rozłączenia poprzez totalitarną reorganizację życiowych doświadczeń jednostek, czyli poprzez ochronę swoich członków przed światem lub poprzez przystosowanie ich do powrotu do świata.

Wymienione wyżej interpretacje kładą nacisk na ten lub inny aspekt szerszego zagadnienia. Problemy naukowego racjonalizmu, instrumentalnego utylitarystycznego, technicznego rozsądku, strukturalnego różnicowania i atomizacji społeczeństwa masowego są różnymi, ale powiązаныmi ze sobą cechami modernizacji. Całość zjawiska została tu określona jako dylemat modernizacji, tzn. rozdział na abstrakcyjną, całkowicie racjonalną sferę publiczną i zdeinstytucjonalizowaną sferę prywatną.

2. Młodzi poszukują świętości w ujęciu J. H. Fichtera²⁴⁹

W artykule tym będzie mowa o młodych ludziach, którzy spotykają Boga i którzy uważają, że to spotkanie ma podstawowe znaczenie zarówno dla nich, jak i dla społeczeństwa, pisze autor. Autor chce potraktować serio wypowiedzi młodego *Moones*, który mówi, że "poszukiwanie religii przez człowieka jest próbą odbudowania oryginalnego związku miłości z Bogiem". Ci młodzi ludzie twierdzą po prostu, że religia jest dokładnie tym, czym sama się określa: sondującym (*probing*) związkiem w poszukiwaniu prawdy, transcendencji, świętości. Istorą religii jest połączenie się z nieskończonością, przebywanie w obecności Boga, doświadczenie transcendencji.

²⁴⁹ Omówione na podstawie: Joseph H. Fichter, *Youth in Search of The Sacred* w Bryan Wilson (ed.), *The Social Impact of New Religious Movements*.

Kryzys świeckości

Pozytywiści zwykle mówią o kryzysie religii i twierdzą, że szczególnie młodzi ludzie buntują się przeciw Bogu. Pogląd ten aktualnie trudno uznać za prawdziwy. Wszystko wskazuje na to, że mamy raczej do czynienia z kryzysem świeckości a nie religii. Jak to pisze Peter Berger: “Współczesny świat charakteryzuje się nie tyle świeckością, co głodem zbawienia i transcendencji”. Jeżeli chodzi o “nowe religie” to jest to zjawisko dotyczące właśnie młodych.

Świeckość w szerokim rozumieniu to negacja duchowości i afirmacja materializmu. Świeckość była traktowana jako coś, co zastąpi religię lub wręcz się jej przeciwstawia.

Przedstawiciele nauk społecznych analizujący kulturę i społeczeństwo odwołują się zwykle do tezy Tönniesa, że rozwój społeczeństw polega na pewnego rodzaju całościowym przesunięciu od małych, prostych, moralnych, bogobojnych wspólnot w kierunku dużych, złożonych, indywidualistycznych i świadomych siebie społeczeństw. Generalna formuła tego przesunięcia uwzględnia trzy równoczesne, długoterminowe trendy — industrializację, urbanizację i sekularyzację. Szereg osób wierzy, że ludzie żyjący w miastach w technologicznej kulturze tracą zainteresowanie religią. Ci, którzy wierzą w kulturowy determinizm, są przekonani, że kultura niezmiennie przechodzi kulturowe stadia wyróżniane przez Sorokina: idealistyczne (*idealistic*), ideacyjne (*ideational*), sensualistyczne (*sensate*).

Rozróżnia się między tym, co duchowe i co materialne, naturalne i nadprzyrodzone, rozumne i religijne i twierdzi się, że występują wahania od jednego do drugiego. Według Durkheima każde społeczeństwo rozróżnia *profanum* i *sacrum*. Proporcja tych zjawisk jest różna w zależności od tego, jaki typ religii dominuje w danym społeczeństwie. *Sacrum* jest bardziej wyraziste w religiach immanentnych jak w przypadku większości religii prymitywnych, w hinduizmie, buddyzmie i taoizmie. *Profanum* jest bardziej podkreślane w religiach transcendentnych jak judaizm, islam, chrześcijaństwo.

Sekularyzacja jest procesem odchodzenia od tego, co święte i religijne w kierunku *profanum* i materializmu. Proces ten zawiera w sobie podwójne przekształcenie myślenia: desakralizację postaw wobec ludzi i rzeczy oraz racjonalizację myślenia, które staje się logiczne, naukowe, obiektywne,

wolne od emocji. Oznacza to, że religijne widzenie świata zarówno immanentne, jak transcendentne nie jest dłużej brane pod uwagę jako układ odniesienia. Wiara w tryumf świeckości jest głębokim przekonaniem i dogmatem w teorii socjologicznej.

Powstają pytania o to, dlaczego świeckość jest tak bardzo atrakcyjna dla socjologa amerykańskiego? Dlaczego tak odpowiada współczesnej ideologii? Świeckość ma swoje korzenie w humanizmie i demokracji. Jest wyrazem racjonalnych i naukowych sił, którym przypisuje się odpowiedzialność za postęp Zachodniego Świata. Ten rodzaj filozoficznego ideału bywa nazywany świeckim humanizmem, którego synonimem jest moralność niezależna od wartości, które “przekraczałyby naturalny, historyczny i społeczny porządek człowieka”. Jak to zauważył Tillich — największym problemem dla chrześcijaństwa nie jest konkurencja ze strony innych religii, lecz konkurencja ze strony świeckiego humanizmu.

Autor twierdzi, że co najmniej w przypadku socjologów, transcendentalizm religii został zastąpiony przez immanentyzm świeckości. W tym właśnie leży źródło kryzysu świeckości — przynajmniej jeżeli chodzi o populację amerykańską. Najlepszą etykietą dla tego zjawiska jest “utopijny materializm”. Materializm — bo następuje redukcja człowieka do jego najbardziej instynktownych i spontanicznych aspiracji dalekich od jakiegokolwiek doświadczenia etycznego. Utopijny — gdyż znajdujący się poza tymi aspiracjami, które byłyby w stanie stworzyć odpowiedni poziom świadomości i “wypełnić człowiekiem”, co może jedynie wyłonić się z etycznego rozwoju człowieka.

Pojęcie utopijnego materializmu jest także znane pod innymi nazwami. Np. kryje się ono w wierze, że zaspokojenie własnych interesów doprowadzi do dobrobytu całego społeczeństwa. Nie jest jednak tym samym, co celebrowanie “epoki dla jaźni”, czyli narcyzmu, który jest automatycznie i logicznie antyspołeczny. Paradoks pojęcia utopijnego materializmu tkwi w tym, że gorączka konsumpcji, zaspokojenia pragnień i instynktów posiadania mają rzekomo doprowadzić do wspólnego dobra, tzn. wierzy się, że z tego wszystkiego powstaną szlachetniejsze atrybuty rodzaju ludzkiego — wolność, pokój, miłość, pełnia, sprawiedliwość — prawdziwa utopia szczęścia.

Świeckie niewolnictwo

Utopijny materializm to pułapka, pisze autor. Harvey Cox pisał o ideologii świeckości, że jest ona “nowym, zamkniętym widzeniem świata, które funkcjonuje podobnie jak religia”. Może stać się on zagrożeniem dla otwartości i wolności. Niektórzy twierdzą, że proces sekularyzacji jest nieuchronny i że dzięki niemu społeczeństwo i kultura odejdą od kurateli kontroli religijnej i zamkniętego, metafizycznego widzenia świata i że jest to podstawowym procesem uwalniania się. Pogląd autora jest jednak dokładnie przeciwny. Sądzi on, że ogromna liczba ludzi została po prostu zaprogramowana w rutynie konsumeryzmu, materializmu, sekularyzmu.

Desakralizacja i racjonalizacja miały oznaczać uwolnienie nas od złudzeń emocjonalizmu i sentymentalizmu. Jednakże większość współczesnej literatury protestu informuje nas, że ciągle jesteśmy w niewoli tych sił. Racjonalność sprzyjała rozwojowi zachodniej ekonomii, edukacji i rządu, ale za cenę ludzkiej wolności. W rezultacie, ludzie są wszędzie regulowani i kontrolowani, ograniczani do zadań i celów, które nie mają żadnego głębszego subiektywnego znaczenia, czy też wartości. Fakt, że system społeczno–kulturowy został zrationalizowany, czyli jest planowany zgodnie z nakazami logiki i techniki, nie oznacza, że ludzie zrutyinizowani w systemie działają i myślą w sposób logiczny i rozsądny.

Mówienie o kulturowej niewoli, więzieniu, dehumanizacji brzmi, być może, zbyt dramatycznie, ale istnieje punkt, w którym normalny behawioralny konformizm staje się nienormalny. Każdy wstępny podręcznik socjologii stwierdza, że nawyki i *mores* muszą podlegać instytucjonalizacji, aby utrzymać uporządkowane życie społeczne. Ludzie podlegają socjalizacji nie tylko jako dzieci, ucząc się kultury, ale także jako dorośli poprzez konformizm i adaptację do wymagań społeczeństwa. Ludzkie zachowanie jest modyfikowane i instytucjonalizowane — alternatywą jest tu chaos społecznych związków i ekscentryczne zachowania jednostek.

Uniwersalny fakt socjalizacji należy rozumieć na najprostszym poziomie psychologicznego przymusu i kulturowego determinizmu. Niezależnie od naszego zaangażowania religijnego, nasze zachowanie jest kształtowane przez oczekiwania różnych grup społecznych, do których przynależymy. Jesteśmy zaprogramowani, by

działać w sposób, który jest akceptowany i aprobowany przez szersze społeczeństwo.

Procesy programowania i kształtowania, którym podlegamy są selekcjonowane przez nasze własne doświadczanie stosunków międzyludzkich — jest czymś, co “pozwala wejść tylko w niektóre aspekty rzeczywistości. Określa naszą świadomość, tj. kategorie, poprzez które postrzegamy świat”. Richard DeMaria stwierdza, że świecka osoba to ta, która nie weszła w religię. Pewni ludzie zastanawiają się nad tyranią kultury, kwestionują ją, czynią z niej obiekt badań i rozwijają świadomość alternatywy. Ciągłe słyszymy o potrzebie rozszerzenia świadomości, uświadomienia sobie, że istnieje alternatywa systemu, w którym podlegaliśmy socjalizacji. Być może bezpieczniej jest powiedzieć, że ludzie odczuwają, że im czegoś brak, co mogłoby uczynić życie bardziej zadowalającym.

Część ludzi nie zastanawia się jednak nad światem i nie odczuwa braku satysfakcji, mimo krzyku, który robią inni. Uwolnienie się od ucisku utopijnego materializmu pozwoli nam jednak na szukanie bardziej wartościowych dążeń w ludzkim życiu. Pomoże nam wznieść się powyżej i wyjść poza model samozachwyty.

Odprogramowanie młodych

Autor świadomy, że nie jest to popularny punkt widzenia, twierdzi, że cały proces socjalizacji młodych Amerykanów jest również procesem prania mózgow, kontroli umysłu, modyfikacji zachowania. Inaczej mówiąc, zostali oni wszyscy zaprogramowani przez naszą kulturę, żeby akceptować amerykański styl życia jako najbardziej naturalny i logiczny świat.

Pojęcie prania mózgu rozumianego jako oparta na przymusie technika indoktrynacji kojarzy się z chińskimi komunistami, którzy praktykowali kontrolę myślenia swoich obywateli. Aktualnie jednak termin ten jest używany do opisu dowolnego wpływu o charakterze psychologicznym, którego nie aprobujemy. Przechodzenie od ideologii religijnej do ideologii świeckiej nie jest jednak postrzegane jako pranie mózgu. Typowy świecki naukowiec uważa, że jest to logiczny i uzasadniony krok wybierany dobrowolnie przez jednostkę.

Podejmowano różne próby przystosowywania kościoła do tego, co uważano za naturalne pragnienia ludzkie. Jeżeli młodzi ludzie stają się coraz bardziej świeccy, to i kościół powinien stać się bardziej liberalny i świecki. Zaczęto liberalizować zarówno doktrynę teologiczną jak i moralną.

Nawet kościół katolicki zaczął się modernizować. Wszystko to jednak przyszło za późno. Młodzi ludzie nie tylko odsuwają się od religijnej ortodoksji, ale również od świeckiej ortodoksji. To, co było dotychczas uważane za oczywiste — tj. nowoczesna kultura miejska — przestało zadowalać młodych. Istniejący system tradycyjnej doktryny i praktyki religijnej jest także nie do przyjęcia. Stawia to w trudnym położeniu także starszych. Chcieliby, żeby ich dzieci porzuciły świeckość, ale równocześnie nie chcieliby, żeby wróciły one do kultu religijnego, który uważa się powszechnie za wyobcowany.

Proces przemiany utopijnego materializmu w transcendentalną religię jest procesem odprogramowywania. “Przemieniony” odrzuca dotychczasowe wzory zachowania i staje wobec zakwestionowania wartości swojego dotychczasowego życia i przynajmniej niektórzy muszą przygotować swoją świadomość do zmiany. “Konwersja — twierdzi DeMaria — jest metodą reedukacji, poprzez którą dana osoba poszukuje likwidacji zakłóconego i niezdrowego programu, w którym dojrzewała”.

Czynniki konwersji

Jest oczywiste, że świeckiej mentalności podejrzane wydają się wszelkie działania religijne takie jak poszukiwanie Boga, religijna konwersja, itp. Myślą, że musi być “coś złego” z tymi, którzy twierdzą, że dobrowolnie decydują się dołączyć do kultu religijnego. Sądzą, że musi wchodzić tu w grę jakieś oszustwo, uwiedzenie, trik. Levine np. pisze o ludziach przystępujących do kultu: “Rozmyślnie i troskliwie wyszukiwani i rekrutowani przez członków kultu pozostają przez jakiś czas nieświadomi tego, że zostali wybrani przez nawracających, którzy zwykle stosują jakieś oszustwa, aby skłonić młodych do przystąpienia do kultu”.

Ten typ interpretowania nawrócenia się na kult pojawił się u trzech typów ludzi: 1. ludzi, którzy opuścili grupy kultowe, są w trudnej sytuacji z tego lub innego powodu i są gotowi do obwiniać innych ze swoje niepowodzenia; 2. rodziców, wydających tysiące dolarów, próbując odsunąć swoje dzieci od kultu; 3. eksperci w dziedzinie zachowania społecznego.

Pomimo tych histerycznych oskarżeń o triki, autor przyjmuje, że większość młodych ludzi przystępujących do kultu czyni to dobrowolnie i z powodów, które dla nich mają sens. Nawrócony może wymienić jakiś prosty główny powód, ale po głębszej analizie siebie odkrywa, że działało tu szereg

motywów równocześnie. Jednym z popularnych wyjaśnień nawrócenia jest tzw. teoria “deprywacji”, inna teoria podkreśla, że tylko pewne “typy osobowości” są przyciągane przez nowe religie. Zamiast koncentrować uwagę na tych teoriach, autor proponuje przyjrzeć się temu, co sami nawróceni mówią na temat motywów przystąpienia do ruchu religijnego. Lofland w swoim wcześniejszym badaniu *Moonies* w Ameryce przedstawił model siedmiu stadiów konwersji: zaczynając od stadium postrzeżenia “znacznego napięcia” aż do stadium zaangażowania w “intensywny kontakt”. Najczęściej występującym stadium zdaje się być “religijne poszukiwanie” w tym znaczeniu, że badani “definiowali samych siebie jako poszukujących adekwatnej religijnej perspektywy i jako podejmujących pewne działania, żeby ten cel osiągnąć”.

Dotychczas autor mówił o zachowaniu religijnym polegającym na zaangażowaniu się w grupę religijną. Poszukiwanie świętości jest natomiast przede wszystkim doświadczeniem religijnym. Gdy badamy potrzeby lub motywy, wówczas możemy stwierdzić, że istotą religii nie jest wspólnota, teologiczna doktryna, czy kodeks moralny. Religia jest doświadczeniem transcendentnym, drogą kontaktu ze świętością i nadprzyrodzonością. Wyrazem tego doświadczenia może być liturgia, duchowe oddanie, kult, ale jest to w swej istocie jedynie tym, co P. L. Berger nazywał “indukcyjnym” pojęciem religii. Berger odróżnia je od dedukcyjnych i redukcyjnych koncepcji religii²⁵⁰.

Motywacja uczestnictwa w kultach religijnych jest wieloaspektowa i złożona i istnieje wiele różnych powodów, które skłaniają młodych do takiego uczestnictwa i prawdopodobnie są to te same powody, które skłaniają ich do uczestnictwa w świeckich wspólnotach, klubach, grupach pierwotnych. Jednym z najczęściej wspominanych czynników jest poszukiwanie bliskiej duchem wspólnoty. Młodych przyciąga możliwość przebywania z innymi ludźmi tego samego rodzaju, którzy wyrażają swoje zainteresowanie nimi. Rekruci ze *Zunifikowanego Kościoła* czerpią zysk z miłości. Jako nowicjusze w porządku religijnym czują, że są traktowani z ciepłem i uczuciem kierowanym osobiście właśnie do nich jako konkretnych osób.

Innym motywem może być poszukiwanie wolności, tj. uwolnienia się od wszelkich postaci ograniczającej rutyny, którą autor nazwał utopijnym materializmem. Nie chodzi tu o

²⁵⁰ Zobacz rozdział XI (przypis B. M.)

jakieś dążenie do anarchii, czy po prostu o “robienie swojego”. Chodzi tu raczej o to, że behawioralny konformizm, w którym młody człowiek był socjalizowany i indoktrynowany, stał się wstrętny, subiektywnie bez znaczenia i bez wartości. Jednostka może nie wiedzieć, dlaczego buntuje się przeciwko wzorom zmysłowej kultury i może mieć jedynie poczucie, że dłużej w jej ramach nie potrafi żyć.

Jeszcze inny motyw może wydać się sprzeczny z poszukiwaniem wolności, w rzeczywistości będąc tym poszukiwaniem. Człowiek może odchodzić od irracjonalnych żądań zmysłowego konformizmu i poszukiwać autorytatywnych, uzależniających go i mających sens norm. “Ludzie odczuwają głód autorytetu, który porządkuje i zabezpiecza — coś lub kogoś, co pozwoliłoby na zmniejszenie liczby i trudności z dokonywaniem własnych wyborów”. Inaczej mówiąc, istnieje potrzeba istnienia systemu norm i regulacji nadających porządek, na których jednostka mogłaby się oprzeć i któremu mogłaby się podporządkować. Np. Sontag badając ruch *Moon* doszedł do wniosku, że “co najmniej część młodych ludzi poszukuje dyscypliny, struktury, silnej sylwetki rodzica i chce zobowiązać się do życia pełnego poświęcenia i misjonarskiej gorliwości”.

Konsekwencje religii

Według autora socjologowie nie powinni się dziwić, że trudno im dotrzeć do istotnych aspektów religii. Przyjmują bowiem świecki punkt widzenia, poszukując danych, które są weryfikowalne empirycznie. Ogranicza to możliwości osiągnięcia prawdziwego zrozumienia zjawiska, które w samej swej naturze jest powiązane z tajemnicą i transcendencją.

Socjologowie badają więc religię jako zjawisko kulturowe i społeczne łącznie ze zbudowanymi przez człowieka instytucjami i przez człowieka kontrolowanymi organizacjami. Nie będąc w stanie badać samej istoty religii, socjolog musi się więc zadowolić badaniem skutków religii. Pytając, dlaczego młodzi ludzie uczestniczą w kultach religijnych, pyta o to, co religia im daje. Jakim dobrem jest religia? W swej istocie religia nadaje sens poszukiwaniu świętości. Religia przede wszystkim zaspakaja potrzebę doświadczenia transcendencji. Ponadto, uczestnictwo w grupach religijnych zaspakaja również potrzeby towarzystwa, wolności i porządku (struktury). Uogólnienie, że religia jest użyteczna, nawet konieczna dla przetrwania społeczeństwa

opiera się na teorii funkcjonalnej, według której religia rozwija solidarność wśród swoich zwolenników. Ta utylitarystyczna teoria religijnej integracji była krytykowana, badana i uzupełniana. Np. R. Merton twierdził, że generalizacje o integrującej funkcji religii wywodzą się często z obserwacji społeczeństw przedsiębiorczych. Krytycy społeczeństwa, którzy oplakują ogólną dezintegrację zachodniej cywilizacji czują, że nie ma żadnych sił, które utrzymywałyby społeczeństwo razem. Richard Fenn twierdzi, że sekularyzacja podkopuje tradycyjną bazę społecznego autorytetu i “rozbija tradycyjne całości kulturowe”.

Nawet gdyby socjologowie twierdzili, że twierdzenie o integracyjnej funkcji religii nie jest uzasadnione, to psychologowie mogą dowieść terapeutycznych cech religii. Jest to oczywiście ciągle podejście świeckiego naukowca, który traktuje religię jako coś instrumentalnego dla człowieka. Przypomina się tu stwierdzenie Willa Herberga, że religia wymaga, aby istoty ludzkie skoncentrowały się na Bogu. Religia nie może być widziana jedynie jako forma służąca społecznemu dobrobytowi, gdyż oznaczałoby to przystosowanie idei Boga do życzeń człowieka. Robert Friedrich zauważa, że ludzie którzy wierzą w to, co napisano w Biblii, “sądzą, że wiara, która ma jakieś zasadnicze powiązania z użytecznością jest herezją”.

Socjologiczna refleksja nad religią, funkcjonalna teoria jej własności integrujących, pojęcie społecznej użyteczności nie przyniosą religijnego odrodzenia. Taka refleksja niewiele interesuje człowieka poruszonego przez głęboką wiarę religijną. Z pewną pogardą może on zapytać, czy tylko tyle można powiedzieć o religii, że jest ona użyteczna dla ludzkości? Dla tego, kto wierzy, najważniejsze jest to, że religia nie zniknęła, że nie została pochłonięta przez sekularyzację.

Religijne funkcjonowanie

Odrzucając psychologiczne i socjologiczne teorie, które w sposób świecki wyjaśniają to, co religia daje jednostkom i grupom, autor dochodzi do przekonania, że religijna aktywność kończy się na niej samej — tzn. jest zjawiskiem samym w sobie. Religijne funkcjonowanie jest spotkaniem z prawdą, transcendencją, świętością. Bez względu na to, co my o tym sądzimy, czy uważamy to za nonsens czy też nie, osoba przystępująca do *Zunifikowanego Kościoła* wierzy, że został on stworzony, by odpowiedzieć na

miłość Boga, “żeby zjednoczyć się w sercu, woli i działaniu z Bogiem”. Badając uczestników kultów religijnych, autor traktuje więc ich poważnie, gdy mówią, że szukają świętości.

Zwolennicy świeckości będą zapewne zakłopotani z powodu pojęcia personalnego związku z Bogiem, które autor proponuje, a także większość socjologów będzie prawdopodobnie z tej idei szydzić. Nie chcą oni zaakceptować faktu, że niektórzy ludzie w jakiś sposób odchodzą od świeckiej rutyny materialnego świata i rzeczywiście doświadczają transcendencji. Nie mówi się tu o teologii, którą studiuje się w sposób intelektualny, ani o akceptacji kodeksu moralnego, który rządzi zachowaniem człowieka. Ani teologia, ani etyka nie jest istotą religii. Istotą religii jest spotkanie ze świętością.

W historii chrześcijaństwa ascetycy i mistycy, których uznano za świętych, przygotowywali się do pojednania z Bogiem przez odmawianie sobie różnych rzeczy (post) i umartwianie się. Ich modlitwy w swej istocie były komunikowaniem się z Bogiem, być może częściej w postaci pochwał i podziękowań niż błagania. Pojęcia “obecności Boga” i “obecności Ducha Świętego” są tradycyjnie używane przez różnych członków struktur religijnych — w seminariach, klasztorach, konwentach — i są zrozumiałe dla wielu laików w czasie duchowych rekolekcji.

Inaczej mówiąc, podstawowe doświadczenia religijne, osobisty związek z Bogiem nie jest według autora rzadko występującym lub ostatnio odkrytym zjawiskiem dotyczącym kilku ekscentryków. Doświadczenie “nawracania” jest częścią rutyny ewangelicznych protestantów i ruchów charyzmatycznych — katolickich, czy protestanckich. Wielu chrześcijan publicznie akceptuje Jezusa jako swojego osobistego zbawcę i w pewien mistyczny sposób odczuwa, że są zbawieni lub przynajmniej, że chcieliby być.

Young Don Kim traktuje Eucharystię jako obecność Chrystusa u katolików i prawosławnych. Cytuje Karla Adama: “wierzący katolik ma nie tylko nadzieję, że Jezus przyjdzie. On wie, że Jezus przyjdzie. Komunia święta jest żywym spotkaniem z Jezusem naprawdę obecnym”. Również cytuje Zernowa o prawosławiu: “Eucharystia jest miejscem spotkania między Jezusem a tym, kto wierzy — osobistym, bezpośrednim, unikalnym”.

Stwierdzenie, że miało się takie doświadczenie religijne raz w życiu lub nawet kilka razy, jest czymś innym od zmiany, która utrzymuje się na stałe po doświadczeniu nawrócenia i jest permanentnym stanem religijności, pozostawaniem w łasce Boga (mówiąc językiem staroświeckim) aż do utraty wspólnoty z Bogiem przez grzech. Nawrócony naprawdę doświadcza poczucia, że jego życie zmieniło się w wyniku nawrócenia i idzie w kierunku przestrzeni, która jest święta i nadprzyrodzona.

Rodzice, którzy twierdzą, że ich dzieci są ofiarami mesmeryzmu Moona lub, że podlegają praniu mózgu, poświęciliby wiele pieniędzy, aby odprogramować swoich potomków. Rodzice ci nie są po prostu w stanie pojąć, co religijne nawrócenie oznacza dla nawróconych. Sontag traktuje ich jako młodych ludzi, którzy “są przyciągani przez żądanie bezinteresownego poświęcenia się temu, aby otworzyć nowo odkryte Królestwo Boże dla wszystkich”. Lofland pisze, że “taka osoba (...) nagle znalazła się w przekształconej rzeczywistości. Wszystko stało się bardziej znaczące i zrozumiałe niż dla tych, którzy polegają na wspólnym, podzielanym sensie”.

Świecki sceptyk, który poszukuje racjonalnych dowodów potwierdzających zjawiska religijne, nie zaakceptuje prawdopodobnie zjawiska nawrócenia i autentycznego doświadczenia zmiany życia. Jest to bowiem sprawa religijnej wiary.

3. Czas, pokolenia i sekty w ujęciu B. Wilsona²⁵¹

Widoczność nowych ruchów religijnych

Prawdopodobnie z powodu rosnącego relatywizmu w nowoczesnym społeczeństwie i w związku z osłabieniem spójności wartości społecznych to, co dawniej nazywano sektą lub kultem obecnie określa się jako *nowy ruch religijny*. Stare

²⁵¹ Napisane na podstawie: Bryan Wilson, *Time, Generation, and Sectarianism* w Bryan Wilson, *The Social Impact of New Religions Movements*

terminy mają pewne negatywne konotacje. Użycie nowego terminu kryje w sobie pewien dodatkowy sens. Wskazuje, iż jesteśmy świadomi, że do wielu nowych ruchów nie pasuje całkowicie założenie, że są sektami, które zwykle traktowano jako odłam jakiejś centralnej tradycji, przyjmując założenie, że na początku ich powstania leżał proces schizmy. Po drugie, termin ten sugeruje, że obecnie jesteśmy o wiele bardziej świadomi wyłaniania się nowych religii niż kiedykolwiek przedtem. Po trzecie, ruchy te rekrutują odmienną i bardziej widoczną część populacji — młodych.

Fakt, że nowe ruchy religijne apelują przede wszystkim do młodych jest częściowo wynikiem istnienia *wielości* wyborów życiowych, które są dostępne dla młodym ludziom i równocześnie niepewnością tych wyborów dotyczących stylu życia i wartości. Można więc nie tyle twierdzić, że istnieje *próżnia* w systemie wartości w nowoczesnym społeczeństwie, lecz że istnieje nadmiar możliwych stylów życia przy braku centrum. Konstelacja wartości które, przynajmniej w społeczeństwach tradycyjnych stanowiły część tego, co nazywaliśmy Francuzem, Bawarczykiem, czy też Amerykaninem podlegała znacznej erozji. Podobnie patriotyzm nie jest obecnie ani wartością samą w sobie, ani bazą innych wartości, z którymi dawniej identyfikowano się w sposób nawykowy jako z pewnego rodzaju narodowym dziedzictwem. Sam naród przestaje być wartością. Wiele spośród nowych ruchów reprezentuje egzotyczne wartości pochodzące z innych kultur, które zdają się być nie splamione i które niosą ze sobą pewien rodzaj kontynuacji i tradycji oraz aurę tajemnicy — wydają się ciągle „autentyczne”, ponieważ są tajemnicą, której atrakcyjności nie osłabiają te same przeszkody i kompromitacje, które narosły wokół centralnych zachodnich tradycji religijnych. Młody człowiek wie o wiele mniej o korupcji innych kultur niż własnej. Kultury egzotyczne zdają się pochodzić ze szlachetniejszej i bardziej zintegrowanej tradycji. Nauka, meta-nauka, którą oferują nowe, „dalekie od establishmentu” techniki terapii i przyjemności emocjonalnej, mogą być także pociągające.

Poczucie czasu w sekcje

Nowe ruchy religijne powstające w kulturze zachodniej prezentują siebie na początku jako te, które dostarczają usilnie poszukiwanej religijnej prawdy i praktyki w sposób odmienny od kościołów tradycyjnych lub sekt posiadających utrwalony status. Nowe ruchy głoszą (tak samo

jak sekty w przeszłości w momencie, gdy były nowe) że właśnie teraz mają do zakomunikowania nową prawdę. Prezentują więc siebie jako właśnie powstałe w teraźniejszości, implikując, że cała historia była preludium do tego momentu, który jest momentem wyłonienia się sekty. Sekta przypisuje sobie centralne miejsce w schemacie czasu historycznego. W tym sformułowaniu jasny jest totalitaryzm sekty. Wszystko inne w historii, bez względu na to jak długo istniało cofa się w nieistotność poza monumentalne znaczenie wyłonienia się nowego teraz. Czas ma tu odmienną perspektywę, a historia nowe znaczenie.

Sekty chrześcijańskie mają oczywiście cały repertuar uzasadnień dla własnego pojawienia się, które mają ścisły związek ze skutecznością nawracania. Najważniejszym z tych uzasadnień jest głoszenie milenium. Większość religijnych sekt przyjmuje punkt widzenia sprzed milenium, gdy oczekuje się ponownego nadejścia Mesjasza. Grup, które mają post-adwentową koncepcję milenium nie nazywa się faktycznie milenijnymi. Sekty adwentystyczne powstają w oczekiwaniu rychłego ponownego nadejścia Chrystusa. Potrzeba ich zaistnienia jest więc nagląca — ich prawda jest nagląca. Chrystus pojawi się nagle i wkrótce. Są nowymi ruchami, które w swej nowości postrzegają siebie jako działające na samym końcu czasu.

Podobne poczucie przeznaczenia występuje w innych ruchach chrześcijańskich, gdzie ponowne narodziny Chrystusa i milenium nie są głównym obiektem zainteresowania. Nawet w przypadku grup post-milenijnych silna potrzeba nawracania jak największej liczby ludzi, aby stworzyć milenium na ziemi, udziela ich działaniom ducha gorącego pragnienia. Tradycja odrodzenia, przed- lub post-milenijna wywiera takie same naciski na masy, które oddają się pod opiekę pomocnego kaznodziei.

Nawet grupy terapeutyczne i manipulatorskie, takie jak *Christian Science*, czy *Scientologia* prezentują siebie jako otwierające drogę do zmienionego świata ogromnych możliwości, który najlepiej pochwyć tak szybko jak to możliwe. Czasami robi się niejasne aluzje, że pozostało niewiele czasu, by zrobić to, co musi być zrobione — w przypadku *Scientologii* jest to np. podwyższenie inteligencji człowieka w obliczu zagrożenia kłeską.

Nowe ruchy religijne mają radykalnie eliptyczną perspektywę historii. Podkreślają ruch od Nowego Testamentu i wczesnego kościoła aż do uformowania się ich

samych i ich nauk i uważają, że wszystko co działo się w międzyczasie nie miało większego znaczenia.

Charakterystyczne dla sekt poczucie czasu różni się radykalnie od poczucia czasu religii reprezentowanej przez tradycyjny kościół. Kościół nie oferuje niepomyślniej prawdy lecz pomyślną. Koncentruje się na ponawianiu tej samej oferty dla kolejnych pokoleń. Funkcją religii kościelnej rozważanej historycznie było przystosowanie się do potrzeby uczenia nowych generacji repertuaru wartości, które zyskały poparcie społeczne i które umacniają stabilność porządku społecznego. Kościół jest agendą społecznego porządku i kontroli popierającą ustalone autorytety.

W miarę wpływu czasu kościoł jest coraz bardziej zintegrowany z kulturą świecką — najpierw ma duży wpływ na jej kształtowanie, potem stopniowo redukuje swoje własne poczucie misji, włącza w siebie różnorodność i apatię i nawet przestaje potępiać i identyfikować herezję. Oferuje ciągle nowym pokoleniom swój kościół i wykonuje swoje rytuały. Kościół dochodzi do komunikowania innego poczucia czasu niż ten, który charakteryzuje nowe ruchy religijne.

Kościół oferuje pozaczasową prawdę — sekta, prawdę czasową. Kościół działając dzisiaj, działa tak, jakby działał zawsze. Sekta podkreśla nagłą potrzebę wykorzystania możliwości — oferuje dzisiaj to, czego nie oferowano przedtem i co prawdopodobnie nie będzie oferowane nigdy więcej. Na tym polega brak historycznej perspektywy, co pozwala nowym ruchom na przedstawienie siebie jako stworzonych dla tej właśnie chwili, która istnieje. Taki ruch apeluje do silnego poczucia jednostkowego losu u każdego człowieka: poczucia, że coś musi się wydarzyć zmieszanego z poczuciem, że to powinno wydarzyć się teraz, a jednostka żyje po to, aby być tego świadkiem. We wszystkich religiach zarówno o charakterze sektowym, jak i kościelnym występują oczywiście silne elementy egocentryczne. Człowiek jest skoncentrowany na własnym losie. Jednakże poczucie czasu w sektach i kościele rozbiegają się radykalnie i zawsze jest możliwe, że kościół będzie widział terażniejszość jedynie jako chwilę w długiej, być może nieskończonej serii. Dla takiego poczucia czasu charakterystyczne jest to, że „ja” („I”) postrzega „to” („it”): „to” jest czymś szczególnym dla nas, a nie żebyśmy my byli czymś szczególnym dla „tego”. Sektom relatywizm jest obcy: w każdym nowym momencie „ja” oraz „to” zbiegają się, tworząc ów istotny, prawdopodobnie ostateczny moment w czasie.

Poczucie czasu kościoła jest podobne do poczucia czasu większości „wytwornych” i wykształconych klas w społeczeństwie. Kościół ma bowiem tak jak one poczucie kontynuacji i jest zobowiązany wobec tradycji. Współcześnie jednak ludzie nie dzielą tego historycznego poczucia czasu. Z powodu zaniechania nauczania historii, klasyki lub ogólniej dorobku ludzkiej kultury, większość ludzi współcześnie ma ahistoryczne poczucie czasu, które pozwala im radować się ich poczuciem współczesności. Oderwanie od historycznej kultury tworzy predyspozycje do popierania radykalnego rozumienia czasowej prawdy, które oferują sekty. Kiedy człowiek nie sprawdza tego, co głosi religia przez powołanie się na historię, gdy nie szuka w historii proroczych idei i gdy nie udaje mu się porównanie wyjaśnienia odkrytej prawdy religijnej a innymi wyjaśnieniami — wówczas jest bardziej prawdopodobne, że da się zwerbować przez jakąkolwiek religię gloryfikującą terażniejszość. Gdy dana osoba nie wie, co było przedtem, nie wie jak liczni byli Mesjasze, jak wielu z nich upadło i jak wiele terapii jest nieskutecznych, wówczas jest bardziej skłonna do akceptowania nowych idei. Uciekając od sensu przeszłości, jednostka łatwiej uwierzy w znaczenie czasu, w którym żyje. Wówczas jest przekonana, że nie jest ona tu i teraz przypadkowo, lecz jest tu po to, aby realizować swoje przeznaczenie.

Poczucie nowoczesności

Zaniechanie nauczania liberalnej humanistycznej tradycji jest jednym z czynników, które sprzyjają rozwojowi sektowej świadomości. Wykształcony, współczesny człowiek ma odmienną perspektywę czasową niż jego wykształceni poprzednicy i czasy obecne wydają mu się ważniejsze, szczególnie, bez precedensu. Perspektywa ta zwiększa atrakcyjność nowości, łącznie z nowymi ruchami religijnymi. Jest warunkiem wstępnym skłonności ludzi Zachodu do akceptowania nowych idei religijnych. Akceptujemy szereg elementów obcego, nowoczesnego świata tylko dlatego, że mają miejsce „teraz”.

Poczucie nowoczesności jest obecnie częstym tematem krytyki literackiej, która zajmuje się wyjaśnianiem zmieniających się wzorów piśmiennej świadomości, co w wieku powszechnej piśmienności odnosi się do szerokiej publiczności. W świadomości człowieka obserwujemy radykalne odejście od pojęcia czasu, w którym teraz jest celebrowaniem przeszłości (takie pojęcie czasu występowało

w społeczeństwie, które najwięcej energii poświęcały pamięci przeszłych zdarzeń i prekursorów) w kierunku świadomości czasu, w którym człowiek żyje tylko dla teraźniejszości i antycypuje jedynie najbliższą przyszłość. Taka świadomość nie potrzebuje obfitej dokumentacji — poszukuje technik rozporządzania zasobami, łącznie z czasem przyszłym, ale równocześnie postrzega gwałtowną erozję struktur, które w przeszłości były mylnie uważane za niezmiennie. Erozja ta i poczucie potwierdzonych możliwości robienia wszystkiego od nowa wzmacnia impuls do nowoczesności. Jednakże pomimo optymizmu wynikłego z planowania działają tu pewne siły nie podlegające kontroli, które zakłócają nasze poczucie czasu i wartości teraźniejszości. Codzienne zjawiska sprzyjające radykalnej zmianie to nie tylko nowe procedury planowania oraz zmiany technicznej, ale także siły, które działają poza planowaniem i decyzjami politycznymi. W obliczu tych sił nawet planiści stają bezbronni i pozbawieni nadziei. Np. inflacja jest wyrazem pieniężnym erozji wartości i potencjalnym źródłem nie planowanej i nie kontrolowanej zmiany. Demokracja, razem z polityczną logiką naszych czasów, która sama sprzyja rozwojowi optymistycznej nowoczesnej świadomości, pociąga za sobą towarzyszącą jej niepewność statusu, która paradoksalnie prowadzi do procesu inflacji statusu i stąd do osłabiania agend legitymizacji w życiu społecznym. Migracje, które są często uważane za konieczne ze względów humanitarnych, wytwarzają strukturalne zakłócenia w systemie społecznym, sprzyjają pomieszananiu wartości oraz rodzą problemy socjalizacji.

Politycy, planiści, ludzie mediów i wszyscy inni twórcy nowoczesnej świadomości uświadamiają sobie zwykle tylko najbardziej widoczne skutki tych zakłóceń. Ponieważ proces socjalizacji jest bardzo powolny, ludzie polityki, którzy szukają szybkich rozwiązań, które legitymizowałyby ich władzę, nie są w stanie objąć umysłem przyczyn pewnych aspektów załamania się społecznego. Zauważają jedynie symptomy i rozprawiają się z nimi powierzchownie. Jednakże załamanie się *consensusu* co do wartości oraz załamanie się socjalizacji ma skutki, które kwestionują optymizm nowoczesnej świadomości.

W powstających obecnie nowych religiach możemy z łatwością dostrzec owo nowoczesne poczucie czasu. Oczekuje się nowego porządku świata, który ma wkrótce nadejść i obronić ludzi przed konsekwencjami nowoczesnego planowania i nowoczesnej technologii i wszystkim tym, co one implikują. Równocześnie ruchy te wskazują na braki,

które są wyraźnie widoczne w nowoczesnym systemie społecznym.

Nowe religie w swoim własnym przekonaniu dostarczają rozwiązania dla współczesnych problemów. Te same warunki, które powodują rozpad zintegrowanych wartości społecznych, stabilnej struktury klasowej, jasnych wzorów autorytetu i adekwatnych agent kontroli społecznej są równocześnie warunkami wstępnymi sukcesu nowych ruchów religijnych i równocześnie tymi warunkami, którym nowe ruchy poświęcają najwięcej uwagi. Często przywódcy nowych ruchów wypowiadają się na temat nowoczesnego społeczeństwa i nowoczesnych czasów, zwracając szczególną uwagę na socjologiczne przyczyny współczesnych problemów.

Według tych przywódców ich własna wiara jest reakcją na potrzebę czasu, którą jest zbawienie świata. Dla przedstawicieli religii tradycyjnej nowe religie są oczywiście czynnikiem powodującym rozpad wartości i zwartości społeczeństwa. Socjologowie z kolei analizują nowe religie w ich społecznym kontekście, w którym powstają i wzrastają, traktując je jako wynik modernizacji i radykalnej teraźniejszości.

Według autora nowe ruchy religijne są sektami w najwcześniejszym stadium rozwoju. Takie sekty, przynajmniej jeśli chodzi o tradycję chrześcijańską, charakteryzują się brakiem poczucia czasu historycznego i są nieświadome swej czasowości zarówno w kontekście przeszłości, jak i przyszłości. Rozwinęły słaby program dla ruchu, który sprowadza się w idei, że cel i styl kultu jest nowoczesny i współczesny i że ruch jest drogą walki z przemijającymi problemami tej części społeczności, z której sekta rekrutuje swoich członków. Nowe ruchy rekrutują swoich członków, bazując na ich własnym języku, nawet jeżeli jest to język przypadkowego i dewiacyjnego temperamentu, przejściowego i subkulturowego stylu.

Nie jest dziwne, że nowe ruchy odwołują się do kwestii współczesnych, choć fakt że tak szybko przyjęły strategię będące po prostu naśladowaniem świeckich, nowoczesnych metod działania, wskazuje w jak wielkim stopniu są one w niewoli kultury, w której funkcjonują. Osiąganie wyżyn, łatwy seks, wielki awans i ekstrawagancja, traktowanie inteligencji jak w przypadku *Scientologów*, konferencje akademickie sponsorowane przez *Zunifikowany Kościół* — wszystko to są środki wypożyczone od świeckiego społeczeństwa. Gdy prawda transcendentna osiąga ziemi i

staje się ciałem, wówczas zwykle jest ubrana w stylu czasów, w których się narodziła. Wymagania chwili nie tylko nadają koloru przesłaniu. Jeżeli nie dyktują jego treści, to przynajmniej determinują sposób, w jaki jest on wyrażony. I wszystko to wydarza się z niewielką lub żadną świadomością, że wszystko to wydarzyło się często przedtem i bez świadomości nieuniknionego kompromisu, który będzie musiał mieć miejsce, aby przesłanie przetrwało próbę czasu i było przekazywane z pokolenia na pokolenie. Dłuższa perspektywa czasowa, potrzeba zrozumienia powolnego rozwoju historii i jeszcze wolniejszego wzrostu łaski, rozpoznanie napięcia, które mogłoby być wyeliminowane lub przynajmniej opanowane, akceptacja procesu dojrzewania i ekspansja uczenia się, nieunikniona, powolna transfuzja wyższych wartości do szerszego społeczeństwa — żaden z tych elementów nie występuje w perspektywie i możliwościach nowych ruchów. Nawet te ruchy, które nie przyjmują milenium za punkt końcowy historii, lecz uważają zań terapię lub duchowość (jak np. medytacje transcendentalne), oczekują, że wkrótce nastąpi głęboka i względnie dramatyczna zmiana w społeczeństwie. Podkreślają *nagłość*, z której wynika szereg innych kwestii, ponieważ oczekiwane nagłej zmiany, które charakteryzuje nowe ruchy, jest zawsze niepokojące.

Nowy ruch, który antycypuje nagłą zmianę przepowiedaną przez boskie agendy lub który przewiduje, że gwałtowny wzrost pozwoli ruchowi dyktować zmianę, staje w końcu wobec konieczności kompromisu, stając wobec konieczności zabezpieczenia swojej kontynuacji. Jeżeli adwent ma nadejść wkrótce, długoterminowe planowanie jest samo w sobie sprzeczne z wiarą. Jeżeli miliony „odrodzonych” mają przynieść nową erę, w której powstanie nowe społeczeństwo, wówczas nawet same wizje społecznej poprawy, które proponują strukturalne zmiany w społeczeństwie sugerują, że samo nawrócenie nie wystarcza. Nowa religia może więc rzucać wyzwanie nawet tym aspektom biurokratycznej organizacji, które są traktowane jako oczywiste.

Trwanie i transmisja pokoleniowa

Wszystkie te ruchy, które przetrwały, potrzebowały agend i technik walki z różnymi problemami utrzymania się przy życiu — poczynając od nabywania i zarządzania własnością aż do procesu wprowadzania drugiej generacji lub późniejszych generacji. Jednym z dobrze znanych problemów

pojawiających się we wszystkich ruchach religijnych, które tracą nowość, jest proces zmiany miłości w prawo. Max Weber analizował ten proces w przypadku charyzmy, nazywając go rutynizacją. Thomas O’Dea interpretuje pewne fragmenty jego pracy jako dylematy instytucjonalizacji. Interesuje się on bardziej niż inni powstawaniem różnych agencji wewnątrz nowego ruchu — ich legalizmem, ziemskimi zajęciami, konieczną akomodacją do różnych struktur systemów i wartości przeważających w świeckim świecie zewnętrznym — których sposób istnienia przypomina konia trojańskiego kwestionowanego od wewnątrz za jego nieadekwatność do duchowości. Ruch musi zmienić interpretację siebie w historii, a więc musi wystąpić reorientacja jego oczekiwań, co do wpływu na społeczeństwo. Być może będzie musiał zrezygnować z wiary, że sam w sobie i głoszona prawda przekształca świat i będzie musiał raczej skoncentrować się na problemie przetrwania w czasie.

Oczywiście natura takiej zmiany będzie różna, zależnie od treści głoszonych nauk i oczekiwań każdego z nowych ruchów. Gdy np. oczekiwanie adwentu nie sprawdzi się, wówczas powstanie nagła konieczność przyjęcia bardziej długoterminowej perspektywy nawet, jeżeli ponowne przystosowanie się zajmie dużo czasu. Dokonująca się zmiana może być też powolnym, prawie niedostrzegalnym procesem, gdy ruch zacznie stopniowo rozumieć, że np. nowa terapia nie jest skuteczna i że świat ocenia jej sukces. Możemy mieć też do czynienia ze sporadyczną lub uporczywą walką. Istnieją więc różne strategie odradzania ideologicznych źródeł ruchu, choć ruchy te nie zawsze są świadome podejmowania tych strategii i nie zawsze poddają je racjonalnej ocenie. To, w którym momencie np. nadzieja adwentu upadnie, zależy od wielu czynników. Z dotychczasowych obserwacji wynika, że ruchy stosują różne strategie, jak np. rewizja proroczych kalkulacji, poszukiwanie innych źródeł legitymizacji, uruchamianie materialistycznych oczekiwań, stopniowe narastanie innych zainteresowań, przesunięcie umiejscowienia religijnych aspiracji ze świata obiektywnego na subiektywny świat wspólnoty tak samo nazwanej. Gdy ruch milenijny przegrywa jest to wyraźnie widoczne, ale inne ruchy także są zobowiązane do znalezienia drogi radzenia sobie ze słabnącym poczuciem nagłej potrzeby ruchu, gdy zdarzenia odbiegają od oczekiwań. Grupy odrodzeniowe nawet, gdy wycofują się z silnej wiary w wartość spontanicznie działającego umysłu, coraz bardziej rutynizują swoje działania. Ruchy terapeutyczne uparcie oferują

metafizyczną reinterpretację zysków z terapii, wskazując raczej na umysł, moralność, nawet na dobro społeczne, a nie wyłącznie na zadowolenie fizyczne. Świeckie ruchy czasami rozdmuchują swoją kompensacyjną ofertę, wpychając ją na bardziej abstrakcyjny, metafizyczny poziom, podczas gdy ruchy religijne, które zbyt rozdmuchiwały swoją obietnicę ostatecznych zdarzeń lub ostatecznego rozwiązania wszystkich historycznych problemów obniżają swoje loty.

Wszystkie nowe ruchy stają w obliczu problemu socjalizacji drugiej generacji wierzących, dzieci osób nawróconych, co oznacza zmianę orientacji czasowej, ducha i sensu zobowiązania ideologicznego. Dzieci stanowią drugą generację i większość ruchów traktuje je jako pewien rodzaj naturalnego dziedzictwa i większość z nich podejmuje pewne działania, aby "przywieść je do prawdy" — poprzez szkółki niedzielne, specjalne programy tego lub innego typu. To przesunięcie perspektywy z nawracania outsiderów na socjalizację dzieci Richard Niebuhr i Liston Pope określili jako przekształcenie się sekty w wyznanie. To przekształcenie orientacji występuje ostatecznie we wszystkich nowych ruchach, niezależnie od tego, czy są to ruchy, którym udaje się utrzymać swoją postać sektową, czy są to religie które wylaniają się bez wyrażanych *explicite* ekskluzywnych orientacji uważanych za jedno z kryterium sektowości. Dla wszystkich zasadniczym problemem staje się istnienie rozciągnięte poza pierwszą generację. Proces ten stawia ruch w obliczu szeregu imperatywów. Głównym jest konieczność zaszczepienia w młodych poczucia szczególnych wartości. Te wartości same w sobie są coraz bardziej charakterystyczne dla przyjmowania perspektywy długoterminowej, różnej od perspektywy przyjmowanej w momencie nowej "gwałtownej potrzeby". Gdy ruch nabiera trwałości rośnie znaczenia wartości moralnych, poświęcenia, konsekwencji, wysokich standardów personalnego stylu bycia, nabywania i utrzymywania szacunku w zewnętrznym świecie. Niezależnie od strategii rekrutacji, wraz z upływem czasu, gdy "nagłość potrzeby" słabnie, rośnie prawdopodobieństwo wybierania trwalszych wartości oraz intensywność moralnego zobowiązania i kultywowanie siebie w kontekście danego ruchu. Przygotowanie się do nowego porządku, który ma wkrótce nadejść, może przekształcić się w przygotowanie jednostki do rozważenia swojego członkostwa w sekcje w kontekście szerszego świata. Poszukiwanie kamienia filozoficznego staje się nagrodą samo w sobie bez względu na to, czy kamień ten został odnaleziony i czy w ogóle istnieje.

Wpływ nowego ruchu na świat może być niekiedy znaczny, ale wpływ potrzeby przeżycia na nowy ruch jest ostatecznie większy.

Problemy do dyskusji:

Nowe ruchy religijne i ich interpretacja poprzez odwołanie się do atrybutów "nowoczesności"

1. Huntera użycie teorii instytucji Gehlena do wyjaśniania nowych ruchów religijnych.
2. Nowe ruchy religijne jako wyraz antropologicznego protestu przeciw modernizacji.
3. Fichtera interpretacja nowoczesności jako "utopijnego materializmu".
4. Wilsona koncepcja podobieństw między nowoczesnością a nowymi ruchami religijnymi.

Rozdział IX

Wspólnoty Oazowe: utopia, czy przystosowanie?

napisane przez Barbarę Lewenstein
Uniwersytet Warszawski

1. Uwagi wstępne

Od końca lat sześćdziesiątych pojęcia takie jak “wspólnota”, “wspólnotowość” stały się szczególnie popularne w analizach zjawisk dotyczących kultury młodzieży na Zachodzie. “Wspólnotowość” jawiła się jako jedna z podstawowych płaszczyzn opisu i interpretacji fenomenu kontestacji oraz późniejszych wyrosłych na jej bazie ruchów i grupowań młodzieżowych. Pojęcia te — jak sugerują autorzy niektórych tekstów zawartych w niniejszym zbiorze — używane są obecnie do analizy tak zwanych “nowych ruchów religijnych”, których młodzież stanowi przecież dość liczną klientelę.

Jak podkreśla wielu badaczy, kontrkultura — wraz z powstałym na jej gruncie ruchem wspólnotowym — była próbą wypracowania nowych form życia społecznego opartego na innym typie więzi niż istniejące w obrębie dominującego systemu społecznego. Więzy te charakteryzują się autentycznością, bezpośredniością interpersonalnych kontaktów, spontanicznością, dobrowolnością²⁵².

Liczne w tym czasie próby życia wspólnotowego były swoistym eksperymentem społecznym, próbą realizacji pewnej utopii, u podstaw której leżały wartości opozycyjne wobec panujących we współczesnym Świecie Zachodnim.

Po fali otwartych protestów wyrażających krytykę konsumpcyjnie zorientowanego społeczeństwa zachodniego i całego systemu służących mu instytucji, zamykanie się w kręgu małych wspólnot-komun było w dalszym ciągu wyrazem buntu młodych — już jednak świadomych swej bezsilności wobec systemu. Nie mogąc zmienić tego świata, w którym przyszło im żyć, mogli go tylko odrzucić, podejmując

zarazem próby budowania własnego, alternatywnego świata, świadomie jednak konstruowanego w oparciu o odmienne wartości, które zdaniem młodzieży powinny stanowić podstawę innej, lepszej rzeczywistości.

Izolowanie się wewnątrz małych, własnych grup miało tym młodym zapewnić realizację określonych wartości, niemożliwą w szerszym społeczeństwie objętym wpływami kultury dominującej. Ponadto uczestnictwo we wspólnotach ludzi podobnie myślących i odczuwających wzmocniło jednostkowe poczucie własnej tożsamości, a wypracowanie w oparciu o alternatywne wartości innego modelu aktywności społecznej przyczyniało się do tworzenia nowej tożsamości pokoleniowej.

Źródłem tendencji wspólnotowych zrodzonych na gruncie kontestacji lat 60-tych było poszukiwanie odpowiedzi na ponownie postawione pytanie odnośnie do życia społecznego oraz usytuowania w nim jednostki: kierunku, w jakim zmierzać ma współczesne społeczeństwo oraz sposobu, w jaki owa całość ma być zorganizowana, aby wszyscy brali udział w jej tworzeniu²⁵³.

Wydaje się, iż obecnie obserwowanym na Zachodzie tendencjom prowadzącym do zamykania się w małych wspólnotach, nie towarzyszą tak szeroko postawione pytania o podstawy organizacji życia społecznego. Przede wszystkim nie zadają ich ci, którzy wybierają wspólnotę jako sposób życia.

Niejednokrotnie “nowe ruchy religijne” — bo one najczęściej oferują życie we wspólnotach — interpretowane są przez zachodnich socjologów jako kulturowy protest przeciw procesom, które niesie ze sobą nowoczesność²⁵⁴, ale dla jednostek owa nowoczesność to przede wszystkim ich zagubienie, odczuwany kryzys znaczeń, symboli, brak adekwatnych wzorów. Są to symptomy, które socjologowie zwykle określają stanem psychologicznej anomii.

Wtedy, gdy sfera publiczna nie jest w stanie dostarczyć jednostce dobrze zrutynizowanego systemu znaczeń, gdy mamy do czynienia z wielością wyborów światopoglądowych “uruchamia się nostalgia za odbudową świata porządku, znaczenia, pojawia się potrzeba poszukiwania autorytetu, autorytarnych i uzależniających norm²⁵⁵”. “Nowe ruchy religijne” poprzez swoją strukturę

²⁵³ Ibidem

²⁵⁴ J. D. Hunter, *The New Religions: Demodernization and the protest against Modernity* w: B. Wilson (ed) *The Social Impact of New Religious Movements*

²⁵⁵ Ibidem, s. 8

²⁵² A. Jawłowska, *Drogi Kontrkultury*, PIW, W-wa 1975

społeczną oferując perspektywę życia uporządkowanego, rekonstruuja poczucie *bycia w domu*²⁵⁶.

Wydaje się, że nabierające znaczenia, szczególnie w USA, tendencje wspólnotowe, wyrażające się w przystępowaniu do małych społeczności religijnych, mają inny charakter niż te które charakteryzowały zbuntowaną młodzież okresu kontrkultury oraz późniejsze, wychowane na jej tradycji i wartościach pokolenie.

Obecne zwracanie się ku wspólnotom religijnym uwarunkowane jest bowiem potrzebą orientacji, chęcią zakorzenienia w jakiejś bardziej spójnej niż dotychczas całości. W swych poszukiwaniach jednolitego systemu odniesienia uwaga kierowana jest na te grupy i instytucje, które proponują pewien jasno określony system znaczeń, norm, symboli, a których przyjęcie porządkuje życie jednostek. Uczestnictwo zaś we wspólnotach okresu kontestacji powodowane było raczej potrzebą realizacji określonych, uznawanych wartości. Wspólnoty, jak wspomniałam, dawały wówczas możliwość kolektywnego realizowania pewnego programu społecznego, przyczyniały się w ten sposób do tworzenia i transmisji nowych wartości w obszar kultury dominującej.

O ile zatem na powstanie nowych ruchów religijnych, wraz z całym jego zapleczem małych zamkniętych wspólnot, wpływała bardziej potrzeba *przeżycia w świecie* odczuwana przez zagubione i bezdomne jednostki, o tyle ruch wspólnotowy okresu kontestacji wyrósł raczej z chęci *zmiany* otaczającej rzeczywistości lub choćby *wpływania* na nią. I choć ruch ten nie zmienił w gruncie rzeczy wiele w zakresie organizacji życia społecznego, nie wypracował trwałych form życia wspólnotowego, to zmienił świadomość zbiorową, wprowadzając do niej szereg nowych wartości.

Interesujące wydaje się postawienie pytania o to, czego świadectwem są na naszym gruncie coraz liczniejsze wśród młodzieży zjawiska o charakterze wspólnotowym takie jak: przystępowanie do wspólnot buddyjskich, przyciąganie znacznych grup młodzieży przez różnego rodzaju wspólnoty religijne ruchu charyzmatycznego, czy chociażby atrakcyjność omawianych w niniejszym tekście wspólnot ruchu oazowego.

Na ile przystępujące do różnego rodzaju wspólnot jednostki pragną w nich realizować odmienne, a zarazem alternatywne wartości, urzeczywistnienie których poza wspólnotą z wielu powodów staje się trudne lub wręcz niemożliwe, na ile zaś, jak twierdzą niektórzy badacze,

²⁵⁶ Ibidem, s. 9

przystępowanie do wspólnot religijnych (np. w ramach ruchu oazowego) ma oprócz aspektów czysto religijnych również charakter ruchu społecznego “niosącego ze sobą pewien wzorzec osobowy polegający na podejmowaniu celów i działań skierowanych na przebudowę stylu życia i systemu wartości społeczeństwa, a także rozwijający swą wizję przebudowy struktur społecznych i instytucji, całokształtu stosunków społecznych i ładu moralnego leżącego u ich podstaw”²⁵⁷.

Jakie jeszcze inne powody, na przykład te spośród wskazanych przy omawianiu zjawisk “nowych ruchów religijnych” na Zachodzie, przyciągać mogą uwagę młodych w stronę życia wspólnotowego?

2. Kilka uwag o założeniach i realizacji badań

Badania miały charakter jakościowy. Przeprowadzono kilkanaście wywiadów wśród młodzieży ruchu oazowego w wieku od 17 do 25 lat, członków dwóch wspólnot przy jednej z warszawskich parafii²⁵⁸.

Wywiady te są częścią większego zamierzenia badawczego, którego celem jest opis tych ruchów, czy grup młodzieżowych, dla których charakterystyczne jest znaczenie więzi aksjologicznych oraz w których dopatrywać się można elementów ethosowości. Sądzone przy tym, iż jednym z takich ruchów może być właśnie ruch oazowy.

W badaniach chodziło mi o monograficzny opis, ze szczególnym zwróceniem uwagi na to, w jakiej relacji pozostają propagowane w założeniach ruchu wartości z wartościami uznawanymi przez jego członków.

Badano osoby z różnym stażem uczestnictwa — zarówno te, które przebywały we wspólnotach oazowych od niedawna, jak i te które pozostawały w nim dłużej. Tym ostatnim zadawano szereg retrospektywnych pytań zmierzających do odtworzenia motywów skłaniających je do przystępowania do ruchu jak i początkowych doświadczeń związanych z uczestnictwem w nim. Badaniem objęto również kilku animatorów — nieco starszych członków ruchu, którzy pełnią funkcje prowadzących wspólnotę.

Przeprowadzone wywiady miały charakter swobodnych rozmów, mimo iż rozporządzano

²⁵⁷ J. Jerschina, C. Ulański, *Kierunki przemian religijnych młodzieży polskiej*, w: *Kultura i Społeczeństwo*, nr 4, 1985, s. 166

²⁵⁸ Badania zrealizowano w 1986 roku

przygotowanymi wcześniej zasadniczo ustrukturalizowanymi do nich dyspozycjami.

3. Trochę historii

Ruch *Światło Życie*, znany również pod nazwą “oazy”, zainicjowany został pod koniec lat pięćdziesiątych przez ks. F. Błachnickiego. Według jego pomysłu organizowano wtedy dla ministrantów tzw. “Oazy Dzieci Bożych”. Zostały one następnie przekształcone w ruch o nazwie “Żywy Kościół”, później znany już jako “Światło-Życie”. Mniej więcej od połowy lat sześćdziesiątych popularność ruchu zaczyna powoli wzrastać. Jednak jego gwałtowny i dynamiczny rozwój następuje dopiero w początkach lat 80-tych.

Jednym z powodów uaktywnienia się ruchu były zmiany, jakie zaszły w samym Kościele, a konkretnie przyjęcie w 1965 roku przez II Sobór Watykański dekretu, będącego próbą zreformowania działań wychowawczych Kościoła. Nie tylko chodziło w nim o zwiększenie wpływów wychowawczych na młode pokolenie, ale również podkreślano rolę aktywnej religijnie młodzieży w procesie odnowy życia Kościoła²⁵⁹. W sprzyjającej atmosferze posoborowych zmian wypracowano wiele nowych metod i sposobów popularyzacji ruchu oraz nakreślono programy działania.

W tworzeniu form ruchu wzorowano się na doświadczeniach różnych zachodnich ruchów i organizacji kościelnych, w tym przede wszystkim *Ekip Notre Dame* — ruchu par małżeńskich powołanego we Francji w 1937 roku, włoskiego ruchu młodzieżowego *oasi*, oraz powstałego na fali buntów młodzieży zachodniej, *ruchu odnowy charyzmatycznej*²⁶⁰. Wykorzystano również elementy zaczerpnięte bezpośrednio z tradycji harcerskiej: bogatą symbolikę (ogniska, pochody), uzyskiwanie kolejnych stopni wtajemniczenia wzorem sprawności harcerskich, a także dla określenia osoby prowadzącej wspólnotę używano słowa “zastępowy”. Dopiero później nazwę tę zmieniono na “animator”.

Zastosowanie niekonwencjonalnych, jak na ruch religijny, metod i form oddziaływania interpretować można z jednej strony jako formę dopasowania się do oczekiwań młodzieży, dla której był tworzony. Można się domyślać, iż w

ten sposób miano na uwadze przede wszystkim zwiększenie jego atrakcyjności. Z drugiej zaś — nieszablonowość metod zapoczątkować miała inny model kształcenia religijnego. Podjęte zadanie było odpowiedzią na wezwanie rzucone przez II Sobór Watykański, zgodnie z którym nauka Kościoła miała nie ograniczać się do tradycyjnej katechezy, a to dlatego, iż od tej pory Kościół “ma na celu więcej — wychowanie człowieka, nauczenie go życia wiarą — twierdzi ks. H. Bolczyk w wywiadzie udzielonym na łamach miesięcznika *Więź* — Właśnie taka, a nie inna formuła ruchu, pozwalała nie tylko na zyskanie wiedzy, ale na doświadczenie jej w sobie samym (...), życie Komunią na co dzień²⁶¹”. Nowy Kościół ma być “żywym” Kościołem.

Idea “żywego Kościoła” pojawiła się pod koniec lat sześćdziesiątych. Użycie w nazwie przymiotnika “żywy” miało, jak się zdaje, znaczenie symbolu, czegoś, co się dopiero rozwija. Ruch ten faktycznie nabierał dopiero dynamiki.

W drugiej połowie lat sześćdziesiątych “Oazowy Ruch Żywego Kościoła” został przemianowany na ruch “Światło-Życie”. Nowa nazwa podkreślać miała zacieśnianie się związków między wiarą a doświadczeniem. Tak oto uzasadnia ją cytowany już ks. H. Bolczyk: “(...) w Chrystusie jedność między światłem prawdy, a życiem jest doskonała i ta jedność między światłem Prawdy, nauką Kościoła a życiem Kościoła, światłem liturgii a jej realizacją, stała się szczególnie oczywista w działalności Oazy Żywego Kościoła”²⁶².

Taka formuła kształcenia i wychowania prowadzić miała do pogłębienia wiary, uczynienia jej bardziej świadomą; do zmniejszenia rozdźwięku między wiarą a życiem poprzez zwiększenie wpływu wartości chrześcijańskich na praktykę życia codziennego. Wspólnotowa formuła ruchu umożliwia realizację powyższych zadań. Młodzież w cotygodniowych spotkaniach, na długich wyjazdach obozowych zwanych “oazami”, doświadczała życia we wspólnocie budowanej według zasad i wartości chrześcijańskich.

Przyjęty w pracy z młodzieżą termin “oaza” ma różną wykładnię. Raz oznacza określony etap życia dzieci: są one wędrowcami spotykającymi na swej drodze oazę, w której mogą odnowić siły do dalszej wędrówki. Innym razem — stają się duchową oazą, źródłem wartości nadprzyrodzonych,

²⁵⁹ “Oazy” z ks. H. Bolczykiem rozmawia P. Wieczorek, w: *Więź*, nr 2-3, 1987

²⁶⁰ K. Brodzki, J. Wojna, *Oazy, Ruch Światło-Życie*, KiW, W-wa, 1988

²⁶¹ “Oazy” z ks. H. Bolczykiem rozmawia P. Wieczorek, w: *Więź*, nr 2-3, 1987, s. 22

²⁶² *Ibidem*, s. 23

duchową przystanią człowieka na drodze do Boga. Jeszcze inne znaczenie tego terminu oznacza po prostu “nowe życie, które obejmuje całego człowieka, wszystkie sfery jego egzystencji, które odżywają i oddychają w pełni w atmosferze wolności”²⁶³.

Zgodnie a nakreślonym programem “formacyjnym” skoncentrowanym wokół haseł: “nowy człowiek”, “nowa wspólnota”, “nowa kultura” — ruch pragnie ukształtować nowego człowieka. Staje się nim ten, którego życie przepelnione jest wiarą, a postępowanie zgodne z jej zasadami. “Nowy człowiek”, stając się członkiem “nowej wspólnoty”, służyłby budowaniu i rozwijaniu wspólnot chrześcijańskich, a te z kolei promieniowałyby nową kulturą ewangeliczną na wszystkie przejawy życia ludzkiego²⁶⁴.

Zajęcia w ruchu odbywają się zazwyczaj w kilkunastoosobowych grupach, na czele których stoją osoby duchowne — moderatorzy. Bezpośrednią jednak opiekę nad wspólnotami sprawują animatorzy. Animatorem staje się ten członek ruchu, który przeszedł oazy kolejnych stopni. Kształcenie w ruchu odbywa się bowiem etapami. Uzyskane stopnia niższego upoważniają do zdobywania stopni wyższych. W procesie kształcenia, który podporządkowany jest określonym celom i wybranym wartościom, realizowane są różne programy uzależnione od grupy wiekowej, stopnia i zaangażowania uczestników.

W pierwszym etapie działalność dydaktyczna oparta jest na założeniach, że każdy członek ruchu powinien opanować, a następnie przestrzegać obowiązujących w nim ogólnych zasad. Zasady te — to swoisty dekalog norm postępowania obejmujący trzy kategorie postaw: religijną, osobowościową, społeczną.

Religijność oznacza głębokie i rozumowe przyswojenie sobie dogmatów wiary. Kształtowanie osobowości (inaczej: “wrażliwego sumienia”) polega na wdrażaniu szeregu przykazań zgodnych z nauką moralną Kościoła takich jak dobroć, odpowiedzialność, miłość bliźniego, wolność myśli, słowa i uczynków, “prawo do wszystkich wartości, które uznaje się za swoje”²⁶⁵. Postawa społeczna — to realizowanie powyższych wartości we wspólnocie kościelnej w swoim otoczeniu i w rodzinie.

²⁶³ K. Brodzki, J. Wojna, op. cit., s. 94

²⁶⁴ “Oazy” z ks. H. Bolczykiem rozmawia P. Wieczorek, w: *Więź*, nr 2-3, 1987

²⁶⁵ Por. ks. F. Blachnicki, *Podręcznik dla moderatorów i animatorów*, s. 68-70, przyt. za K. Brodzki i J. Wojna, op. cit., s. 96

W kolejnych etapach podejmowane jest kształcenie animatorów ruchu, którzy w przyszłości przejmą funkcje prowadzących wspólnotę. Kształcenie w ruchu realizowane jest zarówno podczas wyjazdów zwanych oazami, jak i na cotygodniowych przyparafialnych spotkaniach wspólnot oazowych. W trakcie owego kształcenia członkowie ruchu z jednej strony, uczą się — w wyniku dość tradycyjnego szkolenia — podstawowych zasad i prawd wiary, poznają etykę katolicką, z drugiej zaś, mają możliwość realizowania i doświadczania owych prawd, zasad i wartości w życiu swojej wspólnoty.

Wydaje się, iż przyjęcie takiej właśnie formuły kształcenia zapewnia pełną internalizację, która jest niezbędna do tego, aby zrealizowane były założenia i cele ruchu zarówno religijne, jak i takie, które mogą być postrzegane w wymiarze społecznym.

Do celów o charakterze społecznym w pierwszym rzędzie należą: zapobieganie patologiom oraz niekorzystnym zjawiskom społecznym (takim jak, alkoholizm, narkomania, znieczulica społeczna), uaktywnienie biernego społeczeństwa oraz przeciwdziałanie procesom migracji wewnętrznej, które zdaniem autorzytetów kościelnych prowadzą do zaniku instynktu zbiorowej odpowiedzialności za naród i państwo²⁶⁶.

Właściwie dopiero z początkiem lat osiemdziesiątych nasiliła się widoczność społeczna ruchu. Od tego czasu, jak twierdzą sami uczestnicy, obserwowany jest jego dynamiczny rozwój. Następuje wówczas gwałtowne zwiększenie się liczby członków, co sprawia, że ruch oazowy przestaje być zjawiskiem marginesowym. Co prawda, wzrost popularności oaz obserwowany jest już od czasu wyboru Karola Wojtyły na Papieża, wzrost ten jednak nie jest porównywalny z tym, jaki nastąpił bezpośrednio po wprowadzeniu stanu wojennego. Rok 1982 powszechnie uznany jest za szczytowy dla popularności ruchu²⁶⁷. Niestety członkowie oaz nie dysponują dokładnymi liczbami, które pozwoliłyby określić różnice w zasięgu ruchu przed i po wprowadzeniu stanu wojennego. Większość z nich nie potrafi nawet określić aktualnego stanu

²⁶⁶ *W sprawie zaangażowania członków ruchu w aktualne problemy narodu*, Deklaracja V Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie, przyt. za K. Brodzki, J. Wojna, op. cit., s. 121

²⁶⁷ Tak przynajmniej uważają animatorzy ruchu. Trudno jest ustalić aktualny stan liczebny ruchu. Cytowany ks. H. Bolczyk mówi o 70 tysiącach uczestników letnich wyjazdów oazowych. Z danych zawartych w opracowaniu K. Brodzki, J. Wojna op. cit. wynika, że ogólna liczba osób, które “przewinęły” się przez ruch od jego początku, tj. od lat pięćdziesiątych, wynosi ok. 300 tys.

liczebnego ruchu. Opierając się zatem na danych szacunkowych i obserwacjach tych, którzy byli już w tym czasie członkami wspólnot, można stwierdzić, iż liczba uczestników z każdym rokiem wzrastała podwójnie. Biorąc po uwagę, iż proces ten utrzymywał się od 1984 roku, liczba osób będących w ruchu zwiększyła się w stosunku do 1981 aż ośmiokrotnie. W ostatnich latach przystępowanie do ruchu nie ma charakteru już tak masowego. W dalszym ciągu jednak obserwowany jest stały, choć już nie tak burzliwy, napływ nowych członków.

4. Motywy przystąpienia i pozostawania w ruchu — w świetle wypowiedzi badanej młodzieży

Biorąc pod uwagę, iż ruch „Światło-Życie” jest ruchem religijnym organizowanym w ramach kościoła katolickiego, należało się spodziewać, iż jednym z powodów przyłączenia się do wspólnot oazowych były motywy religijne.

Większość młodzieży jednak, wypowiadając się na temat przyczyn angażowania się w ruch, pomija je. Prawie nikt nie uzasadniał swojego akcesu do wspólnot oazowych potrzebą pogłębienia wiary, mimo iż aktualne nastawienia (badane osoby wypowiadały się na ten temat zazwyczaj z perspektywy czasu) mogłyby istotnie wpłynąć na wzrost jej znaczenia przy określaniu przyczyn angażowania się w ruch. Potrzeba pogłębienia wiary pojawia się wprawdzie w wypowiedziach młodych, ale dopiero po pewnym czasie bycia we wspólnotach oazowych (dlatego istniała możliwość zniekształcenia retrospektywnych wypowiedzi). Jak wykazały wyniki badań, na początku nie odgrywa ona istotnej roli. Do zagadnienia tego powrócimy jeszcze w dalszej części tego tekstu.

Jak zatem uzasadniano włączenie się w ruch? Otóż przede wszystkim podawano jako bezpośredni motyw względy towarzyskie takie jak : chęć poznania innych ludzi, wejście w nowe środowisko.

“Wstąpiłam do oazy, bo byli tam znajomi i inni fajni ludzie, nie przejmowałam się żadną ideą. Teraz to się zmieniło”; “Kolega zaprosił mnie, powiedział, że jest coś takiego. Przyszedłem początkowo na zebranie w parafii i tak się dziwnie składało, że od razu był podział na grupy: kto chce zostać, a kto nie, i tak się zaczęło”.

Drugi motyw, choć pojawiający się nieco rzadziej niż poprzedni, określić można jako potrzebę bycia w *coś* zaangażowanym, chęć przynależenia do jakiejś struktury,

organizacji, ruchu, co dawałoby poczucie bycia w *czymś*. Przedstawione poniżej wypowiedzi dość dobrze ilustrują powyższą tendencję.

“Szukałam jakiegoś ruchu, chciałam być w coś zaangażowana. To był taki okres, w którym nie wiadomo było, co ze sobą zrobić”; “To był zupełny przypadek, ja chciałam należeć do jakiegoś ruchu, któregoś dnia mama jadąc tramwajem, usłyszała od jakiejś pani o oazie i umówiła mnie i koleżankę”.

Wypowiedzi te są ilustracją najczęściej przytaczane przez młodych motywy zaangażowania się w ruch. Inne motywy (takie jak: ciekawość poznania i doświadczenia czegoś nowego, możliwość taniego wyjazdu, przypadek) wymieniane były sporadycznie. I choć same nie stanowią odrębnej kategorii — mogą stanowić uzupełnienie powyższych niereligijnych motywów.

Jak widać w większości przypadków, przystępowanie do wspólnot oazowych nie było powodowane rozbudzonymi potrzebami religijnymi: pogłębieniem wiary, czy też kontaktu z tyw. “Żywym Kościołem”. W części poświęconej historii ruchu zwracałam uwagę na jego innowacyjny charakter zarówno w sferze liturgii, jak i w odniesieniu do całej sfery rytuału. Innowacyjność owa sprzyjać mogła zwróceniu uwagi na oazy, potraktowaniu ich jako szansy na realizację alternatywnego wobec dominującego, opartego na kulcie i obrzędowości, modelu religijności. Nie na tym jednak — jak wynika z badań — polegała w rzeczywistości atrakcyjność tego ruchu.

Można wszakże wnioskować w świetle uzyskanego materiału, iż wzrastające od końca lat siedemdziesiątych znaczenie Kościoła w życiu społeczno-politycznym, a także duchowym znacznej części społeczeństwa polskiego, pośrednio wpływało na wybór tej właśnie drogi. Wytworzone zostało bowiem w powszechnej świadomości — a więc także u młodych — pozytywne skojarzenie z tą instytucją, rodzaj “uogólnionego” zaufania, jakim ją w tym czasie darzono. Jest to widoczne w wypowiedzi jednej z uczestniczek ruchu religijnego, która uzasadnia wybór ruchu — właśnie religijnego — chęcią nawiązania nowych kontaktów towarzyskich. Poszukiwała ich w obrębie Kościoła głównie dlatego, iż mogła przypuszczać, że znajdą się tam ludzie w cudzysłowie przyzwoici:

“To, co mnie ściągnęło, to chęć poznania nowych ludzi, ponieważ jest to ruch Kościoła, a każdy stara się żyć zgodnie z regułami wiary, wiedziałam, że są to ludzie w cudzysłowie przyzwoici, nie jakieś byle co”.

Ponadto, jeżeli uznać za słuszną poczynioną wyżej uwagę odnośnie do życzliwego stosunku wobec Kościoła, to przystąpienie do ruchu oraz bycie w nim, przynajmniej na początku, nie wywoływało konfliktów w domu²⁶⁸. Wręcz, jak twierdzą sami badani, w niektórych przypadkach było przez rodziców zdecydowanie popierane. W jednej z cytowanych wypowiedzi dowiadujemy się nawet, że na pierwsze spotkanie badaną umówiła sama mama. W drugiej zaś argumentuje się wybór ruchu — właśnie religijnego — „panującą atmosferą w domu”. Tak, czy inaczej, poruszane tutaj zagadnienia dostarczają jedynie informacji na temat warunków, które mogły sprzyjać lub ułatwiać (np. przychylność ze strony rodziców) angażowaniu się w ruch, nie zaś na temat tego, co faktycznie przyciągało do niego tę młodzież. Przynaczane motywy w zasadzie nie wyjaśniają, na czym ta atrakcyjność polegała.

Wydaje się, iż tak znaczna popularność oaz ma swe źródło w innych niż omówione wyżej aspektach ruchu. Mówią nam o nich dopiero wypowiedzi młodych na temat przyczyn pozostawiania w nich.

I tak, prawie wszyscy wskazują na ciepłą, serdeczną atmosferę panującą we wspólnotach, na uwagę, jaką obdarzeni są przystępujący do nich nowicjusze, pomoc, wzajemne zrozumienie jakie tam znajdują. Uzasadniając pozostanie we wspólnocie, niewiele osób wymienia jako decydujący wpływ religijny. Często pojawia się — zazwyczaj na drugim planie — w wypowiedziach tych członków ruchu, którzy są w nim dłużej.

„Byłam początkowo w ruchu pomocniczek Matki Kościoła., ale tam przyjęli mnie i koleżankę bardzo chłodno, nikt się nami nie zainteresował, właściwie byłyśmy takie niepotrzebne. W oazie było inaczej, byłam zafascynowana ludźmi, tym że wszyscy tak razem — żyją we wspólnocie”; „Przychodząc do oazy zobaczyłam, że są ludzie, którzy mają więcej problemów ode mnie, poczułam się lepiej. Poza tym była to kwestia religijna”; „Bałam zafascynowana ludźmi — byli tacy wspaniali, każdy oferował mi pomoc, mogłam się ze wszystkiego zwierzyć, czułam się po prostu dobrze. To było na początku — Bóg przyszedł potem”.

²⁶⁸ Konflikty te pojawiają się po dłuższym pobycie we wspólnotach oazowych wraz z przyswajaniem sobie przez badanych nowego systemu wartości. Młodzi zarzucają wtedy swym rodzicom powierzchowność ich wiary, minimalizm aspiracji życiowych, oraz materialne orientacje. Ci zaś mają im za złą ciągłą nieobecność w domu, zbyt czasowe zaangażowanie w sprawy.

Pozostawanie w ruchu uzasadniane było zatem najczęściej typem relacji oraz atmosferą panującą w grupach wspólnotowych. Stawały się one bezpiecznym środowiskiem wspólnotowym, miejscem, w którym młodzi czuli się dobrze, otoczeni atmosferą życzliwości, przyjaźni i zrozumienia. Przypuszczam, że taka formuła ruchu czyniła zeń ruch atrakcyjny, przyciągający uwagę młodych. Wspólnotowość nie była jednak świadomym wyborem dokonywanym przez młodzież, u podstaw którego leżałoby wcześniejsze uznanie takiego modelu życia za wartościowy, godny realizowania i upowszechnienia. Motywy takie nie znalazły się w wypowiedziach na temat przyczyn angażowania się w ruch. Wspólnotowość jest w pierwszym rzędzie przez tę młodzież doświadczana, nie zaś postrzegana jako pewien pozytywny wzorzec²⁶⁹.

Możemy przypuszczać, iż w omawianym okresie, a więc w latach 1982–86 następował proces stopniowego nasilania się potrzeb afiliacyjnych w kręgach młodych ludzi. Wskazują na to niektóre badania socjologiczne. H. Świda–Ziemia podsumowując wyniki badań ankietowych realizowanych w latach 74, 78, 84 dotyczących systemu wartości młodzieży licealnej, stwierdza, iż „tęsknota za światem życzliwości, zrozumienia i przyjaźni realizowanej w małych grupach może być wyrazem poszukiwania naturalnego oparcia dla jednostek nie dość dynamicznych, zdeintegrowanych i zagubionych”. Wspólnotowe relacje mogą być nieświadomie traktowane jako zastępcze wobec braku poczucia zakorzenienia w szerszej zbiorowości społecznej²⁷⁰.

Jedną z reakcji na poczucie bezdomności w szerszej strukturze społecznej jest według B. Newmana poszukiwanie przewodnika dla własnego działania poprzez tworzenie związków z innymi — we wspólnocie. Ten rodzaj wspólnoty autor określa mianem ochronnej. „Tam, gdzie jednostki czują się zagrożone przez siły i zdarzenia dziejące się w szerszej społeczności, tam pojawia się reakcja poszukiwania jakiejś ochrony przed tymi siłami. Niepewność wynikała z bezdomności w szerszej strukturze społecznej wytwarza

²⁶⁹ H. Świda omawiając wyniki badań ankietowych realizowanych w latach 74, 78, 84 dotyczących systemu wartości młodzieży stwierdza, iż wartości wspólnotowo-moralne nie stają się podstawą pewnego programu społecznego: rzadko kiedy wizja wspólnoty obejmuje makrostruktury. H. Świda, K. Kiciński, *Przed Sierpniem i po Grudniu, z badań nad postawami i wartościami*, W-wa, 1987

²⁷⁰ *Ibidem*, s. 336

szereg reakcji obronnych lub strategii zmagania się z problemem. Jedną z nich może być wycofanie się z szerszego społeczeństwa i izolowanie wewnątrz wysepki bezpieczeństwa — a więc we wspólnotę²⁷¹“.

Tak rozumiana wspólnota umożliwia satysfakcjonujące zaspakajanie potrzeb afiliacyjnych, poprzez co zarazem redukuje lęk i zwiększa poczucie bezpieczeństwa. Spełnia również funkcje orientacyjne. Z zagubionych i bezdomnych jednostek stają się wspólnotą. I tak jak to zobaczymy na przykładzie ruchu oazowego, wyznacza im ona miejsce nie tylko w przestrzeni społecznej, ale i aksjologicznej. Wartości i cele wspólnoty stają się po pewnym czasie również wartościami i celami przystępujących doń jednostek, a wyraźnie określone sposoby funkcjonowania we wspólnocie pozwalają lepiej określić siebie względem innych, ułatwiają wyodrębnienie się spośród opisywanego niegdyś przez D. Riesmana „samotnego tłumu”.

Wydaje się zatem, iż przystępowanie do ruchu może być nie do końca uświadomioną formą poszukiwania takiej właśnie wspólnoty, która zarówno daje ciepło i akceptację, jak i dostarcza „przewodników działania” w otaczającej, niewyraźnej rzeczywistości.

5. Od wspólnoty „ochronnej” do „nowej” wspólnoty 5.1. Wspólnota „ochronna”

Charakter początkowego uczestnictwa w ruchu oazowym pod wieloma względami przypomina to, co B. Newman opisywał jako wspólnoty ochronne. Tego typu wspólnoty cechuje: „silne poczucie przynależności i silne poczucie identyfikacji z istotną i nadającą znaczenie grupą. Członkowie wspólnoty mają poczucie wykonywania wspólnych celów i poczucie bycia takimi, jak inni. Są zaangażowani i mają nieodpartą potrzebę uczestnictwa we wspólnocie.²⁷²“

Tak rozumiana wspólnota zwiększa poczucie bezpieczeństwa zarówno przez to, że dostarcza uczestniczącym w niej jednostkom ciepła, zrozumienia, akceptacji, że traktuje się je tam jako osoby wartościowe i znaczące jak i dlatego, iż owa wspólnota oferuje miejsce w przestrzeni społecznej, innymi słowy — dostarcza zakorzenienia.

W pierwszym okresie kształcenie oazowe bazuje przede wszystkim na silnym poczuciu związku z innymi, na

wzajemnym doświadczaniu siebie w życiu wspólnoty. Badani wyraźnie eksponują znaczenie tych relacji, co widać chociażby w cytowanych powyżej wypowiedziach na temat przyczyn pozostawania w ruchu. W tym czasie czują się we wspólnocie dobrze: głównie dzięki innym ludziom i w większości przypadków z tego powodu decydują się w ruchu pozostać. Dość dobrze obrazuje tę sytuację wypowiedź jednego z animatorów:

„Dlaczego jesteśmy w oazie? A dlaczego nie ma przepływu od jednej parafii do drugiej? Bo wytworzyły się więzy między ludźmi, muszą się tworzyć, to musi być coś, co my tworzymy”; „Jeśli my jesteśmy we wspólnocie, to my w niej wzrastamy i doskonalimy się w niej, jesteśmy wspólnotą, która dąży do celu”.

Nieco później dopiero wzrasta rola i znaczenie elementów religijnych w życiu wspólnoty, a także w życiu samych uczestników. Dzieje się tak przypuszczalnie w wyniku kształcenia religijnego, które w tym początkowym okresie ma na celu tworzenie — na drodze swoistego procesu wychowawczego — „nowego człowieka”.

Pojawia się wówczas wspólna wszystkim uczestnikom potrzeba pogłębienia wiary wyrażająca się w chęci zbliżenia do Boga realizowana między innymi poprzez pracę nad sobą i doskonalenie siebie — spełniając funkcje owych brakujących „przewodników działania”, stanowiąc cel, dający poczucie uczestnictwa we wspólnej sprawie. W tym czasie bowiem badani nie potrafią jeszcze — choćby w przybliżeniu — wskazać na ogólne cele i założenia ruchu, nie są w stanie określić szerszego, społecznego znaczenia oaz: „(...) tak naprawdę, to wszystko wiedzą tylko moderatorzy” — konstatuje jeden z uczestników w sprawiającej mu trudności odpowiedzi na pytania o te cele.

Uczestnictwo w ruchu postrzegane jest wyłącznie przez pryzmat własnych doświadczeń, jakie daje udział we wspólnocie. Opowiadając o oazie, mówią w pierwszym rzędzie o sobie. Są głównie nastawieni na realizację swoich własnych potrzeb psychicznych. Są przygotowani jedynie na „branie”, nie zaś — na dawanie z siebie: „... Trzeba najpierw dużo wziąć, aby móc coś z siebie dać”. W ten sposób jeden z animatorów wyjaśnia pozorną sprzeczność między społeczną orientacją ruchu a indywidualizmem jego członków.

Relacje z tego okresu, nazwanego w mojej analizie etapem „brania” charakteryzuje duża emocjonalność. Jak przypuszczam jest ona związana zarówno z pozytywnym postrzeganiem życia wspólnotowego, jak i z fascynacją pierwszymi przeżyciami religijnymi. W tym czasie badani,

²⁷¹ B Newman, *Protective Communities and Personal Identity*, op. cit.

²⁷² *Ibidem*

wskazując na to, co zyskują dzięki swemu uczestnictwu w ruchu, wymieniają — oprócz doznań religijnych — również radość życia, samozadowolenie, pewność siebie, a więc to, co B. Newman uznaje za efekt bycia we wspólnocie przybierającej charakter ochronny²⁷³.

Ochronne oddziaływania wspólnoty mają tu charakter niejako terapeutyczny: w pierwszym rzędzie, wspólnoty te zaspakają potrzeby afiliacyjne, wyrażające się w poszukiwaniu ciepłych i opiekuńczych relacji odnajdowanych w gronie przyjaciół oazowych, dają oparcie, zwiększają poczucie bezpieczeństwa — być może redukują odczuwany przez młodzież lęk.

Drugi rodzaj ochronnych oddziaływań polega na dawaniu wstępnych “przewodników działania”. Młodzi przyswajają je w procesie kształcenia i wychowania religijnego, które zmierza do tworzenia — jakby od początku — nowej osobowości. W przyszłości, w ten sposób zsocjalizowany “nowy człowiek” kierować się będzie w swym “nowym” życiu celami i wartościami swej wspólnoty.

W omawianym pierwszym okresie uczestnictwa wspólnoty oparte są w gruncie rzeczy przede wszystkim na “byciu z innymi”, na emocjonalnych, a nie aksjologicznych więzach wewnątrzgrupowych (więzi aksjologiczne nabierają znaczenia nieco później — o czym mowa będzie w dalszej części opracowania). Wspólnota dostarcza co prawda “zagubionym” i “bezdolnym” jednostkom miejsca w przestrzeni społecznej, nie zakorzenia jednak w wartościach. Uzyskane zarówno w procesie kształcenia religijnego, jak i wyniku doświadczeń wyniesionych ze wspólnoty, wstępne “przewodniki działania” nie prowadzą jeszcze do pełnej “wewnętrzsterowności”²⁷⁴. Choć jak się wydaje, mogą mieć wpływ na obserwowany przez badanych wzrost pewności siebie.

Okres ten charakteryzuje nadal brak ogólnych i spójnych kategorii, które służyłyby do opisu i analizy otaczającego ich świata. Umożliwiały wartościowanie zjawisk i procesów, pozwalałyby ocenić ludzi i samego siebie. Wypowiedzi na temat szerszych procesów społecznych, czy światopoglądowych są chaotyczne, a oceny niektórych zjawisk dokonywane z punktu widzenia często sprzecznych kryteriów. Pojawiają się w nich jednak sygnały świadczące o zarysowaniu się pewnego etosu — “nowej wspólnoty”.

²⁷³ Ibidem

²⁷⁴ D. Riesman, G. Nathan, D. Reuel, *Samotny tłum*, PWN, 1971

5.2. “Nowa Wspólnota”

“Nowa Wspólnota” nie opiera się już tylko na “byciu” z innymi, jest wspólnotą wartości i w większym stopniu niż poprzednio bazuje na wspólnie podzielanym światopoglądzie.

Wypowiedzi członków pozostających dłużej w ruchu charakteryzuje słabiej eksponowane znaczenie emocjonalnych więzi z innymi. Choć świadomość ich wagi istnieje nadal, ważniejsze wydaje się bycie takim jak inni poprzez wspólnotę poglądów, przekonań, wartości, stawianych sobie celów i aspiracji życiowych.

“Jeżeli na początku przychodziłem, bo byli znajomi, bo się dobrze czułem, nie daleko siebie mieszkaliśmy (...). To po roku, czy dwóch nie przychodziłem dla ludzi, chociaż również i dla nich, ale przychodziłem na oazę, a nie po to, aby się z kolegami spotkać”; “W oazie dużo miejsca poświęca się systemowi wartości — będąc w oazie, jesteśmy w centrum życia Kościoła — system wartości ludzi musi się pokrywać z teologią moralną Kościoła. To jest słuszne, a to nie”.

Udzielane przez młodzież odpowiedzi na kwestie światopoglądowe są rzeczywiście uderzająco podobne, a zarazem zgodne z nauką moralną Kościoła. W wielu sprawach społecznych ich poglądy zbieżne są ze stanowiskiem wyrażanym przez autorytety kościelne. Dzięki przyjęciu światopoglądu religijnego badani dysponują ustrukturalizowanymi wskazówkami, które pozwalają interpretować otaczający ich świat. Przystwojony w procesie kształcenia system wartości umożliwia wychodzenie poza ochronny “parasol” wspólnoty: ułatwia próby poruszania się w szerszej przestrzeni społecznej. Jest to okres powstawania pełnej tożsamości oazowej, tworzonej nie tylko w oparciu o “bycie” z innymi, ale również poprzez znalezienie swego miejsca w przestrzeni społecznej i aksjologicznej w “nowej wspólnocie”.

“Nową wspólnotę” charakteryzuje życzliwość i otwarcie na drugiego człowieka, stałe poczucie się do odpowiedzialności za niego, niesienie pomocy potrzebującym. “Życie ludzkie polega przede wszystkim na dawaniu z siebie. Trzeba być życzliwym i otwartym na drugiego człowieka — w tym zawiera się sens ludzkiej egzystencji”. Jest nią także poszukiwanie duchowego sensu życia, w szczególności — odrzucenie materialnych aspiracji. “Światem zawałdął pieniądź, ludzie się dorabiają i zapominają o wyższych celach i wartościach duchowych, a takie są przecież ważne”. Eksponowane miejsce w “nowej wspólnocie” zajmuje poszanowanie dla tradycji narodowej, podkreślanie roli i

znaczenia historycznej przeszłości Polaków. “Ojczyzna jest najważniejsza ponad wszystko, dla Polski jestem w stanie zrobić wszystko”.

Rozszerzanie się kręgów “nowej wspólnoty” ma stanowić element społecznych oddziaływań ruchu. Ma przeciwdziałać niekorzystnym — z punktu widzenia Kościoła — zjawiskom społecznym (omówiono je przy okazji przedstawiania historii ruchu). “Nowa Wspólnota” stanowi w założeniach ruchu ogniwo pośrednie na drodze tworzenia nowego ładu społecznego — “nowej kultury”.

Taka świadomość celów i założeń ruchu pojawia się mniej więcej między drugim a czwartym rokiem pobytu we wspólnotach oazowych. Brak wcześniejszego zainteresowania nim wśród młodych ludzi wskazuje, iż nie kierowali się tymi celami, przystępując do ruchu. Nieraz fakt ten zaskakuje również samych uczestników. Tak interpretuje go jedna z badanych dziewcząt:

“Właściwie dopiero niedawno dowiedziałam się, o co w tym ruchu chodzi. Sama nie wiem dlaczego na to wcześniej nie wpadłem (...), może dlatego, że wcześniej tylko konsumowałem, teraz jest zupełnie inaczej”.

Uzyskany materiał pozwala przypuszczać, że w gruncie rzeczy dopiero “nowa wspólnota” umożliwiła pełną realizację społecznych celów i założeń ruchu. Dzieje się tak dlatego, że dopiero dłuższy pobyt w oazie zmienia tę młodzież: stają się oni innymi ludźmi. Są świadomi tego procesu i dumni, że przezeń przeszli.

“Zostałem całkowicie przebudowany, nie pamiętam już jakim byłem i nie chcę pamiętać. (...) Mój system wartości się zmienił. Uważam się za jednostkę inną niż byłem, teraz inną niż inni”; “Moje życie się zmieniło, ja nie byłbym tym kim jestem, gdybym nie należał do oazy. Zmieniły się moje zainteresowania, ja nie mogę teraz oglądać sielskiego filmu, to się klóci z moim poczuciem wewnętrznym”; “Oaza wpływa na ludzi przez jakiś czas, człowiek się przekonuje albo nie, zwraca uwagę w wartościowszych kierunkach, eliminuje zainteresowanie rzeczami mniejszej wartości moralnej”.

Młodzi wyzwalają się z krępującego ich egocentryzmu, już nie tylko biorą, ale zaczynają dawać z siebie innym, zgodnie z tym, do czego przygotował ich ruch.

Realizowanie społecznych celów ruchu, wyrażające się w podejmowaniu przez jego członków różnych charytatywnych działań jest jednocześnie wchodzeniem poza ochronny mur wspólnoty. Działalność w różnych diakoniach, czy w ruchu “muminkowym” jest próbą poruszania się w

szerszej przestrzeni społecznej, początkiem “zadomawiania” się w niej. Czy jednak młodzież ta stanie się duchową oazą na pustyni wartości, pokaże nam dopiero przyszłość.

*

W przedstawionej powyżej interpretacji ruchu oazowego prezentowane jest przekonanie, iż przystępująca do ruchu młodzież nie dokonywała tą drogą świadomego wyboru określonych wartości. Cele i założenia ruchu, światopogląd oraz cenione tam wartości nie pokrywały się z celami i wartościami przystępujących do niego jednostek. “Nowa Wspólnota”, o której była mowa, jest w gruncie rzeczy przez tych młodych przyjęta, nie zaś — przez nich tworzona. Uczestnictwo we wspólnotach oazowych nie było (przynajmniej na początku) sposobem wyrażania własnego świata wartości, ani też realizacją pewnej koncepcji życia powiązanej z tymi wartościami.

Zwrócenie się ku wspólnotcie nie było zatem próbą realizacji określonego stylu, w którym życie pojęte jest jako urzeczywistnienie określonej koncepcji człowieka (samego siebie), czy szerszej idei społecznej.

Doświadczając w oazach życia wspólnotowego — jak pokazałam na podstawie materiału empirycznego — młodzi nie pragnęli wskazać dróg innym, wypróbować możliwości i granic realizacji nowych wartości, co próbowała czynić na przykład zbuntowana młodzież okresu kontestacji na Zachodzie.

Można natomiast powiedzieć, że “ich” wspólnotowość to zarazem próba poszukiwania wartości (we wspólnotcie), jak i rodzaj obrony przed światem chaosu (w relacjach z innymi).

Ponadto jest to próba (nie w pełni świadomego) odtworzenia takiej struktury społecznej, która w rodzinnej atmosferze silnych związków z innymi, zapewnia zdezorientowanym i zagubionym jednostkom ład i porządek wewnętrzny. Jest bardziej wyrazem tendencji do uporządkowania *własnego* świata niż do kształtowania i rekonstruowania świata *zewnątrznego*. Uczestnictwo w tego typu wspólnotcie jest w większym stopniu wywołane *koniecznością* niż świadomym *wyborem* pewnej utopii życia. Poszukiwanie zaś odniesień aksjologicznych w oparciu o instytucję strzegącą wartości tradycyjnych — do jakich Kościół przecież należy — jest raczej ograniczaniem swego pola wolności niż rozszerzaniem go poprzez eksperymentowanie nowych — alternatywnych wartości: jest raczej szukaniem przystosowania w otaczającym świecie niż próbą jego zmiany w oparciu o jakąś utopię.