

Funkcje społeczne Tańca Duchów. Funkcja integracyjna

Taniec Duchów, jako ruch społeczny spełniał określone funkcje, konieczne do przetrwania, sprawnego funkcjonowania i utrzymania wewnętrznej integracji zbiorowości Indian. Linton stwierdza, że „istoty ludzkie zdają się posiadać natarczywą potrzebę bezpieczeństwa emocjonalnego, czerpanego z bliskiego i ekstensywnego przystosowania do kilku innych jednostek; posiadają też wielkie zdolności do współpracy zmierzającej ku osiągnięciu ograniczonych szczegółowych celów i do integrowania się w funkcjonalne zespoły” ^[1]. Indianie, w sytuacji zagrożenia, stworzyli ruch, którego zadaniem było jednoczenie plemion we wspólnej walce o zachowanie kultury i możliwość przekazywania jej w obrębie własnej społeczności. Do podstawowych funkcji ruchu społecznego Tańca Duchów należały: integracja i mobilizacja plemion indiańskich, kształtowanie pozytywnego i aktywnego stosunku do własnej kultury oraz wyrażanie uczuć i emocji w intensywnym tańcu.

Funkcja integracyjna

W końcu XIX w. Indianie stanęli wobec perspektywy całkowitej kulturowej, politycznej i biologicznej zagłady. Jedną z form reakcji na podbój europejski były ruchy społeczno-religijne, które jednoczyły już nie tylko spokrewnione grupy plemion, ale wszystkich Indian. Podstawową funkcją ruchu Tańca Duchów była integracja, jednoczenie plemion indiańskich w dążeniu do ocalenia własnej kultury. Ruch społeczny pełnił funkcję integracyjną, wobec biernych do tej pory mas społecznych i przyczyniał się do ich rozbudzenia politycznego. Tak zrodził się panindianizm, czyli ruch społeczny o charakterze politycznym.

Idea panindianizmu przyświecająca wszystkim ruchom zakładała

przełamanie dawnych podziałów i stworzenie jednej całości z dawniej izolowanych grup. Według koncepcji panindianizmu miał nadejść taki okres, w którym wszyscy Indianie – zarówno zmarli, jak i żyjący, bez względu na swą przynależność plemienną – zostaną zjednoczeni na odnowionej również ziemi.

Prawdziwie ponadplemienna więź panindiańska mogła się pojawić dopiero wówczas, gdy wszyscy Indianie wszystkich plemion znaleźli się w identycznej sytuacji społecznej – sytuacji ludu podbitego, ujarzmionego, zdominowanego demograficznie, politycznie i kulturowo^[2].

Białych osadników nie interesowały różnice plemienne, ich celem było zdobycie ziemi. Już sama obecność białego człowieka sprzyjała wytworzeniu się indiańskiej solidarności. Indiańscy przywódcy już od pierwszych kontaktów społeczno-kulturowych z Europejczykami zaczęli sobie zdawać sprawę, że jedynym istotnym podziałem społecznym z punktu widzenia społeczności indiańskiej jest podział na Indian i białych. Taki też podział zakładała doktryna Tańca Duchów. Wszyscy Indianie byli w niej traktowani jednakowo, bez względu na przynależność plemienną. W jednym kręgu tanecznym stawali obok siebie przedstawiciele różnych plemion, śpiewali pieśni plemion dotychczas uznawanych za wrogie. W ten sposób ideologia Tańca Duchów przyczyniała się do jedności rozdrobnionych dotąd zbiorowości, uświadamiając Indianom identyczność ich sytuacji, a co za tym idzie, wspólnotę interesów i celów.

Początkowo tańczono w małych grupkach, które urzędnicy Agencji łatwo mogli zmusić do przerwania tańca stosując perswazję i groźby. Od 1890 r., we wszystkich plemionach, które zaakceptowały Taniec Duchów, zaczęto tańczyć regularnie łącząc się w wielkie grupy taneczne. Tańczono odtąd cyklicznie co sześć tygodni. Tańce skupiały Indian z różnych, często wcześniej skonfliktowanych plemion. Wobec dużych grup urzędnicy byli bezradni. I chociaż Taniec Duchów nigdy nie został oficjalnie uznany przez władze amerykańskie, to często

tolerowano go z obawy przed zadrażnieniem sytuacji i wywołaniem konfliktów^[3].

Taniec Duchów musiał pokonać wiele barier i tradycyjnych podziałów, a jego szybkie rozprzestrzenienie się świadczy o tym, jak idee millenarystyczne i natywistyczne mogą jednoczyć obojętne, obce sobie, a czasem nawet wrogie grupy.

^[1] R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, Warszawa 1975, s. 72.

^[2] E. Nowicka, *Więź ponadplemienna wśród Indian Ameryki Północnej*, w: *Ameryka Północna. Studia*, Warszawa 1975, s. 154.

^[3] E. Nowicka, *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, Warszawa 1972, s. 76.

Jeśli szukają Państwo pomocy w napisaniu własnej pracy - potrzebują Państwo fachowych konsultacji to polecamy stronę [pisanie prac](#) - profesjonalna pomoc w pisaniu prac w granicach prawa.

Formy ekspresji i motywy buntu

Jak już sygnalizowano, trzema głównymi sposobami wyrażania buntu wobec rzeczywistości przez badanych hip-hopowców pozostają: sposób postrzegania świata, wypowiedania się i bycia. Ankietowani zapytani o środki ekspresji tego buntu (wyrażanego przez trzy wskazane sposoby) wskazywali najczęściej na graffiti (56,25%) oraz rymowanie (49,11%), które są głównymi środkami wykorzystywanymi do wypowiedania

się (zatem komunikowaniu otoczeniu swojego buntu), wyrażania sposobu postrzegania świata i swojego jestestwa. Na graffiti i rymowanie jako środki wykorzystywane do wyrażania buntu wobec rzeczywistości wskazywali przede wszystkim respondenci posiadający wykształcenie gimnazjalne – tabela 7.

Tabela 7. Środki ekspresji uważane za najwłaściwszy sposób ekspresji buntu ze względu na wykształcenie (A=112)

Lp.	Odpowiedź	BADANI											
		O		P		G		Z		Ś		W	
		L	%	L	%	L	%	L	%	L	%	L	%
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
1.	Rymowanie	55	49,11	7	6,25	23	20,54	17	15,18	27	24,11	4	3,57
2.	Gestykulacja	41	36,61	2	1,79	10	8,93	19	16,96	10	8,93	0	0,00
3.	Ubiór	40	35,71	4	3,57	11	9,82	7	6,25	16	14,29	2	1,79
4.	Sposób bycia	43	38,39	8	7,14	7	6,25	10	8,93	15	13,39	3	2,68
5.	Graffiti	63	56,25	10	8,93	25	22,32	10	8,93	14	12,50	4	3,57
6.	Taniec	31	27,68	4	3,57	4	3,57	12	10,71	9	8,04	2	1,79

Dane nie sumują się do 100,00% z uwagi na możliwość wybrania kilku wariantów odpowiedzi. Legenda: L- liczba, O – ogół, % O – procent ogółu, P – wykształcenie podstawowe, G-wykształcenie gimnazjalne, Z – wykształcenie zawodowe, Ś – wykształcenie średnie, W-wykształcenie wyższe Źródło: opracowanie własne, 2013.

Źródło: Opracowanie własne

Z tabeli 7 wynika (jak już podkreślano), że nadrzędnym środkiem ekspresji buntu pozostaje graffiti. Jest ono wyrazem przynależności do subkultury hip-hopu. Jest tak dlatego, że jednym z ważniejszych elementów wyróżniających subkultury młodzieżowe są założenia ideologiczne. Ideologie subkultur rzadko są formułowane w programach czy manifestach. Ich poszczególne elementy z reguły zawarte są w wypowiedziach przedstawicieli danych środowisk, w publikowanych gazetkach,

piosenkach, czy też w innych formach „sztuki” uprawianej w ramach ruchów subkulturowych, przede wszystkim w napisach, czy rysunkach na murach. Poglądy członków subkultur można przedstawić jako radykalnie uproszczoną doktrynę liberalizmu, w której podkreśla się wartości takie jak wolność jednostki, swoboda wyboru własnego życia, sposobu myślenia czy doświadczania świata. Ideologia ta sprzeciwia się przymusowi norm społecznych, naciskowi autorytetów i wszelkich instytucji, nie ceni tradycji, natomiast po drugiej stronie stawia wspólnotę wolnych i poszukujących „odpowiedniej drogi życia” jednostek. Wolnościowa doktryna subkultur wyrażana jest najczęściej właśnie w graffiti. Sztuka subkultur, niezależnie od formy, w jakiej się przejawia, jest zawsze artystycznym manifestem ich ideologii.

Respondenci zapytani o to, jakie są przyczyny ich buntu najczęściej wskazywali na: problemy w życiu prywatnym (59,82% wskazań bez wyraźnej różnicy w odpowiedziach biorąc pod uwagę wiek ankietowanych), ogólne problemy społeczne (43,75%, wskazania pozostawały najbardziej typowe dla starszej grupy wiekowej), problemy w środowisku rówieśniczym (42,86%, wskazania najbardziej typowe dla starszej grupy wiekowej) i problemy w środowisku rodzinnym (41,96%, odpowiedzi najbardziej typowe dla respondentów zakwalifikowanych do młodszej grupy wiekowej)- tabela 8.

Tabela 8. Przyczyny buntu respondentów ze względu na wiek (N=112)

Lp.	Odpowiedź	BADANI					
		OGÓŁEM		od 12 do 16 lat		od 17 do powyżej 19 lat	
		L	%	L	%	L	%
1	2	3	4	5	6	7	8

1.	Problemy w środowisku rodzinnym	47	41,96	26	23,21	21	18,75
2.	Problemy w środowisku szkolnym	26	23,21	10	8,93	16	14,29
3.	Problemy w środowisku rówieśniczym	48	42,86	19	16,96	29	25,89
4.	Problemy w życiu prywatnym	67	59,82	36	32,14	31	27,68
5.	Poczucie ogólnego niezrozumienia	37	33,04	17	15,18	20	17,86
6.	Ogólne problemy społeczne (np. podziały klasowe, nierówności ekonomiczne między warstwami społecznymi)	49	43,75	20	17,86	29	25,89
7.	System władzy w Polsce	25	22,32	9	8,04	16	14,29
8.	Raczej nie uważam się za człowieka zbuntowanego	21	18,75	9	8,04	12	10,71

Legenda: L – liczba

Dane nie sumują się do 100,00% z uwagi na możliwość wybrania kilku wariantów odpowiedzi. Źródło: opracowanie własne, 2013.

Źródło: Opracowanie własne

Odpowiedzi badanych wskazują, że odczuwają oni frustrację i niezadowolenie z powodu problemów zarówno prywatnych (środowisko rodzinne, rówieśnicze, zawodowe), jak i ogólnospołecznych (czyli np. podziały klasowe, nierówności, ekonomiczne nierówności między warstwami społecznymi). Ta frustracja i niezadowolenie w wyniku dostrzeganych problemów w różnych sferach jest komunikowana otoczeniu poprzez przede wszystkim graffiti i rymowanie, które pozostają niezbywalnymi komponentami kultury hip-hop.

Jednym ze sposobów ekspresji niezadowolenia może być używanie wulgaryzmów. Ankietowani w większości (63,39%) przyznali, że zdarza im się używać wulgarного języka i pogardliwych określeń w celu uzewnętrznienia swojego niezadowolenia. Interesujący jest fakt, że im respondent starszy, tym rzadziej przyznawał się do tego faktu. W związku z tym, świadomość używania tego rodzaju języka z wiekiem rośnie. Może wynikać to z kilku przyczyn. Po pierwsze, teksty utworów hip-hopowych są bardzo często nasycone wulgarnym językiem. Jest to celowe, ponieważ przekaz ma mieć charakter „dobitny”, silnie wpływać na warstwę emocjonalną. Ten wpływ jest szczególnie duży w odniesieniu do jednostek młodych i bardzo młodych, które doświadczają socjalizacji do życia w społeczeństwie. Po drugie, odruch używania wulgaryzmów może być wzmocniony (poza słuchaniem tekstów hip-hopowych) przebywaniem w środowisku, w którym używa się tego rodzaju języka. W konsekwencji, młody człowiek „bombardowany” wulgaryzmami w swoim środowisku, może zinterioryzować ten sposób wypowiedzania się i używać go bardzo często bądź wyłącznie w sytuacji pragnienia wyrażenia swojego niezadowolenia. Świadomość negatywnego wpływu używania wulgaryzmów z wiekiem może wzrastać, gdyż człowiek uświadamia sobie, że sposób jego wypowiedzi buduje jego społeczny wizerunek, a tym samym odbiór społeczny – tabela 9.

Tabela 9. Używanie wulgarного języka i pogardliwych określeń w celu uzewnętrznienia swojego niezadowolenia (A=112)

Lp.	Odpowiedź	BADANI											
		O		P		G		Z		Ś		W	
		L	%	L	%	L	%	L	%	L	%	L	%
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
1.	Zdecydowanie tak	36	32,14	9	8,04	12	10,71	9	8,04	6	5,36	0	0,00
2.	Raczej tak	35	31,25	3	2,68	10	8,93	11	9,82	11	9,82	0	0,00
3.	Trudno powiedzieć	11	9,82	0	0,00	4	3,57	0	0,00	7	6,25	0	0,00
4.	Raczej nie	22	19,64	0	0,00	9	8,04	1	0,89	10	8,93	2	1,79
5.	Zdecydowanie nie	8	7,14	0	0,00	2	1,79	0	0,00	2	1,79	4	3,57
6.	RAZEM	112	100,00	12	10,71	37	33,04	21	18,75	36	32,14	6	5,36

Legenda: L – liczba, P – wykształcenie podstawowe, G – wykształcenie gimnazjalne, Z – wykształcenie zawodowe, Ś – wykształcenie średnie, W – wykształcenie wyższe Źródło: opracowanie własne, 2013.

Źródło: Opracowanie własne

Jeżeli chodzi o miejsca, w których ankietowani pozwalają sobie na używanie wulgarnej języka to najczęściej wskazywali oni na dom (51,22%) i grupę znajomych (60,98%), bez wyraźnej różnicy w odpowiedziach badanych biorąc pod uwagę ich poziom wykształcenia – tabela 10.

Używanie wulgarnych sformułowań w środowisku rodzinnym może powodować konflikty, chyba, że rodzina również posługuje się podobnym językiem. Natomiast, wskazując na grupę rówieśniczą, ankietowani potwierdzili, że również ich najbliższe otoczenie znajomych i przyjaciół posługuje się i/lub akceptuje wulgarne wypowiadanie się.

Tabela 10. Miejsca, w których respondenci pozwalają sobie używanie na wulgarnej języka i pogardliwych określeń w celu uzewnętrznienia swojego niezadowolenia ze względu na wykształcenie (N=82)

Lp.	Odpowiedź	BADANI											
		O		P		G		Z		Ś		W	
		L	%	L	%	L	%	L	%	L	%	L	%
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
1.	Miejsce nie ma żadnego znaczenia, tam gdzie aktualnie się znajduję	22	26,83	8	9,76	6	7,32	4	4,88	4	4,88	0	0,00
2.	W domu	42	51,22	2	2,44	10	12,20	14	17,07	16	19,51	0	0,00
3.	W szkole	12	14,63	0	0,00	4	4,88	3	3,66	5	6,10	0	0,00
4.	W grupie znajomych	50	60,98	10	12,20	17	20,73	11	13,41	12	14,63	0	0,00

Dane nie sumują się do 100,00% z uwagi na możliwość wybrania kilku wariantów odpowiedzi. Legenda: L – liczba, P – wykształcenie podstawowe, G- wykształcenie gimnazjalne, Z- wykształcenie zawodowe, Ś – wykształcenie średnie, W – wykształcenie wyższe Źródło: opracowanie własne, 2013.

Źródło: Opracowanie własne

Wulgarny język jest wykorzystywany najczęściej celem wyładowania negatywnych emocji, co potwierdza, że jest on jednym z głównych językowych sposobów werbalizowania swojego niezadowolenia przez respondentów. – tabela 10.

Jeśli szukają Państwo pomocy w napisaniu własnej pracy - potrzebują Państwo fachowych konsultacji to polecamy stronę [pisanie prac](#) - profesjonalna pomoc w pisaniu prac w granicach prawa.

Proces społeczny

praca magisterska o społecznym wymiarze

Tańca Duchów

Opierając się na socjologicznej definicji zjawiska społecznego jako: „tych przedmiotów, procesów, faktów społecznych, które istnieją, obiektywizują się, kształtują i potwierdzają poprzez działania, doświadczenia i czynności konkretnych grup czy zbiorowości społecznych”^[1], można stwierdzić, że Taniec Duchów jest w istocie zjawiskiem o charakterze społecznym. Jest procesem zachodzącym w zbiorowości Indian, jest reakcją na zmiany zachodzące pod wpływem zetknięcia z inną kulturą, społeczeństwem białych; jego celem jest działanie na rzecz społeczności indiańskiej: ratowanie ginącej kultury, zachowanie tradycji. Ralph Linton twierdzi, że społeczeństwa jako całości przekazują i utrwalają kultury^[2]. Przekazywanie całkowicie podzielanego systemu wartości, wielkiej ilości wzorów kulturowych zapewnia członkom społeczeństwa wzajemne zrozumienie, a także sprawia, że możliwe jest trwanie społeczeństwa. Plemionom indiańskim, walczącym z dominacją cywilizacji europejskiej, chodziło przede wszystkim o zachowanie własnej kultury, o podtrzymanie istnienia społeczeństwa indiańskiego, i o godną egzystencję na ziemiach kontynentu amerykańskiego.

Henryk Sienkiewicz tak opisuje sytuację Indian w drugiej połowie XIX w.:

„Spotykałem potem na wielu stacjach... tak zwanych ucywilizowanych Indian. Jest to jeden obraz nędzy i rozpaczy: mężczyźni obdarci, brudni, upodleni; kobiety wyciągają wychudłe ręce do wagonów. Spytaście, dlaczego jedni i drugie nie pracują? Nie umieją; nikt się nie troszczy zresztą o to, żeby ich nauczyć. Wyrzekli się wojny z białymi, rozbojów, polowań, a dostali za to... derki... i pogardę. Na koniec, najpierwszym bezpośrednim produktem, który wszyscy dzicy otrzymali od cywilizacji, jest: wódka, ospa i syfilis; cóż

dziwnego więc, że patrząc na cywilizację ze stanowiska tych najpierwszych dobrodziejstw, nie wzdychają do niej, bronią się i giną!”^[3].

Pisarz plastycznie przedstawia sytuację jaka panowała wówczas wśród plemion indiańskich „cywilizowanych” przez białych. Ta sytuacja legła u podstaw narodzin ruchu Tańca Duchów.

Rozpatrując wymiar społeczny Tańca Duchów należy rozpocząć od analizy całego ruchu jako procesu społecznego. W języku potocznym pod pojęciem procesu rozumie się szereg następujących po sobie zjawisk wywołujących określony skutek. Efektem procesu społecznego jest zmiana w życiu społecznym danej grupy.

W ujęciu socjologicznym procesem społecznym określa się „względnie jednorodne serie zjawisk powiązane zależnościami przyczynowymi lub strukturalno-funkcjonalnymi”^[4].

Ze względu na podmiot, do którego odnosi się proces społeczny, wyróżnia się:

- procesy intrapersonalne, zachodzące w osobowości człowieka;
- procesy zachodzące między dwoma jednostkami;
- procesy zachodzące między jednostką i grupą;
- procesy zachodzące między dwiema grupami;
- procesy zmieniające organizację i strukturę grup;

Już wstępna analiza ruchu Tańca Duchów pozwala zauważyć, że w znacznym stopniu posiadał on cechy procesu społecznego. Do Tańca Duchów odnosi się przede wszystkim kategoria czwarta i piąta. Ruch ten powstał w wyniku zetknięcia dwóch kultur: tradycyjnej indiańskiej z cywilizacją europejską. Ten kontakt zbiorowości o nierównych statusach można nazwać zderzeniem kultur, w efekcie którego doszło do podboju i podporządkowania plemion indiańskich. Ekspansję europejską charakteryzował przy

tym prozelityzm kulturowy, czyli dążenie do narzucenia wzorów własnej kultury, związane z przekonaniem o jej niezaprzeczalnej wyższości.

Kontakty między dwoma społeczeństwami były mniej lub bardziej intensywne, wiązały się z szybszym lub wolniejszym procesem akulturacji, powodowały poznanie i próby zrozumienia obcej, rozwiniętej cywilizacji przez członków społeczności pierwotnej. Wszystkie te czynniki stworzyły grunt do ukształtowania ruchu Tańca Duchów. Druga połowa XIX w., a zwłaszcza jego końcowe lata, były okresem najintensywniejszych kontaktów białych z Indianami, powodującym największe zmiany.

W czasie zetknięcia plemion Prerii i Równin z osadnikami przeważała wśród Indian kultura oparta na myślistwie, w którym nie wykorzystywano konia. W okresie poprzedzającym nasiloną ekspansję Europejczyków w kulturze tej dokonała się tylko jedna istotna zmiana. Wiązała się ona z wprowadzeniem konia, który szybko doprowadził do przeobrażenia tradycyjnego trybu życia Indian Prerii i Równin.

Przed XVII w. koczujący myśliwi polowali pieszo, przede wszystkim na bizona, a swój dobytek transportowali przy pomocy psów. Natomiast od około połowy XVII w., od czasu wprowadzenia konia, wzrosły możliwości transportu i efektywność polowań. Wiele plemion porzuciło wówczas gospodarkę osiadłą, zbieracko-łowiecką, np. Czejeni, Kruki, Arapahowie^[5].

Rola konia była ogromna: ułatwienie polowania, transportu, wykorzystanie zwierzęcia podczas walki. Jednak charakter i trwanie kultury Indian Prerii wyznaczył przedmiot łowów, czyli bizon. Wyginięcie bizonów było jednym z ważniejszych czynników upadku indiańskich kultur. Kiedy rozpoczęto intensywne zasiedlanie kontynentu wzrósł popyt na skóry bizonów. Indianie nie rozumieli białych myśliwych, którzy zabijali bizona tylko dla skór, a cenne mięso pozostawiali na prerii. Taki sposób myślenia wywarł duży wpływ na kształtowanie się doktryny Tańca Duchów, która zakładała w nowej erze powrót nie tylko zmarłych

Indian, ale również stad bizonów i antylop, powrót do dawnego trybu życia.

Początkowo większość białych, z którymi Indianie mieli kontakt, prowadziła dość prosty tryb życia, trudniąc się rolnictwem lub zarobkowym myślistwem, żyjąc w wioskach i obozach łowieckich. W drugiej połowie XIX w. wśród europejskich osadników rozwinęła się cywilizacja przemysłowa. Od tej pory kontakt Indian i białych wkroczył w nową fazę przeradzając się w konfrontację społeczeństw skrajnie różniących się od siebie. Indianie nie rozumieli zasad gospodarki białych, a tym bardziej przemian w niej zachodzących. Niezrozumienie reguł rządzących społeczeństwem białych oraz słaba znajomość ich kultury nie sprzyjały akulturacji. Indianie nie godzili się na porzucenie dawnych wzorów postępowania, norm i przedmiotów na rzecz europejskich. Dlatego jednym z elementów doktryny Tańca Duchów stało się dążenie do zachowania lub przywrócenia elementów zanikającej kultury. Ruch o charakterze natywistycznym mógł więc zrodzić się wśród plemion pamiętających jeszcze wzory swej indiańskiej kultury.

Jednym z rodzajów procesu społecznego jest konflikt. Jest to „seria zjawisk powstających na gruncie rozbieżnych interesów..., powstaje po styczności społecznej na gruncie uprzedzenia negatywnego, prowadzącego do przekonania, że osobnik lub grupa jest zagrożeniem dla realizacji interesów i celów” ^[6].

W wyniku zderzenia pierwotnej kultury indiańskiej z cywilizacją europejską doszło między nimi do konfliktu. Wobec Indian stosowano politykę „unifikacji i asymilacji”, mieli oni stracić swą odrębność, wtopić się, jako jedna z mniejszości, w społeczeństwo białych Amerykanów. Jednak duże różnice między białymi a Indianami, oraz silne poczucie dumy plemiennej, nie przyczyniły się do przyspieszenia akulturacji. Formy przeciwstawiania się ekspansji cywilizacji europejskiej były różnorodne. Indianie nie tylko toczyli niekończące się wojny,

ale również uciekali się do pomocy sił nadprzyrodzonych, organizując się w różnego rodzaju ruchy. Jednym z nich był Taniec Duchów, w którego doktrynie Boga Ojca identyfikowano z Wielkim Duchem, stwórcą świata. Natomiast prorok Wovoka traktowany był jako Jezus, którego plemiona miały czcić, modlić się do niego i przygotowywać się do nadejścia nowego życia. Przeobrażenie świata miało nastąpić przy pomocy boskiej siły, a warunkiem uzyskania tej pomocy i przebłagania Boga miał być rytualny taniec.

W tym kontekście Taniec Duchów posiadał typowe cechy ruchu religijnego, gdyż ruch religijny w swej doktrynie uwzględnia, a w działaniu liczy się z wpływem istot i sił nadprzyrodzonych na kształt świata ludzkiego. Uznając jednak Taniec Duchów za ruch społeczny można mówić o jego charakterze religijnym. Bowiem ruchy społeczne mogą mieć w różnym stopniu charakter religijny, w zależności od wagi, jaką przywiązują do wpływu czynników nadprzyrodzonych, uznając je czasem za siły pomocnicze w ludzkim działaniu, a kiedy indziej decydujące o losach świata, do tego stopnia, że działania ludzkie uważa się za zbędne ^[7].

[1] Zjawisko społeczne, w: *Słownik socjologiczny*, red. K. Olechnicki, P. Załęcki, Toruń 1997, s. 258.

[2] R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, Warszawa 1975, s. 68.

[3] H. Sienkiewicz, *Listy z podróży do Ameryki*, w: *Dzieła*, t. 41, Warszawa 1950, s. 110.

[4] J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 467.

[5] B. Matuszewska-Kohutnicka, *Ekonomiczne podstawy kultury*

Indian Prerii, w: „Etnografia Polska” 1966, t. 10.

[6] J. Szczepański, *Elementarne...*, s. 484.

[7] E. Nowicka, *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, Warszawa 1972, s. 15.

Jeśli szukają Państwo pomocy w napisaniu własnej pracy - potrzebują Państwo fachowych konsultacji to polecamy stronę [pisanie prac](#) - profesjonalna pomoc w pisaniu prac w granicach prawa.

Scenariusze transformacji: ku społeczeństwu informacyjnemu

Przepowiednie to jedna z najstarszych domen ludzkości. Od zarania dziejów ludzkość szukała sposobu na poznanie przyszłości. Szczęśliwi chcieli wiedzieć jak długo taki stan może się utrzymać, nieszczęśliwi poszukiwali pocieszenia i zapewnień o świetlanej przyszłości. Wróżbici istnieli we wszystkich znanych nam kulturach, tak samo sprawiedliwi dla prostego ludu jak i dla władców. Astronomowie, chińskie ciasteczka, Delfy, królowa Saaba i tarot. Wydawałoby się, że w swej niezmiennej formie zwyczaję te trwać Bada zawsze. Przepowiednie – z natury osnute mgłą mistyki i nie wiadomo: godne zaufania i szacunku lub wprost przeciwnie. A jednak niepokorny rozum ludzki zmienia jej znaczenie, doskonalili i precyzuje. W rezultacie przepowiednia „zmienia się” w przewidywanie. Kant głęboko wierzył, że istnieją uniwersalne prawa rządzące ewolucją człowieka. Pisał: „Jeżeli będziemy badać wpływ Grecji na powstanie, a następnie degenerację organizacji państwowej narodu rzymskiego, który połknął Grecję, i dalej będziemy śledzić, aż do naszych czasów, wpływ

Rzymu na barbarzyńców, którzy z kolei zniszczyli Rzym – dołączając do tego jako epizody historii polityczna innych narodów, w miarę jak ja poznajemy poprzez kontakty, które miały z nimi narody oświecone – wówczas odkrywamy w naszej części świata (która prawdopodobnie kiedyś nada prawa wszystkim innym częściom) prawidłowo postępujące naprzód doskonalenie się ustrojów państwowych”(1).

Kant zdawał sobie sprawę, że napisanie takiego dzieła „przekracza jego możliwości”. Jednak był przekonany, że zebranie całości dziejów „wszystkich ludów i czasów pozwoli ludziom na poznanie przyszłości rozwoju społeczno-politycznego. Teza ta przywodzi na myśl twierdzenie Isaaka Newtona, „ze do podniesienia ziemi wystarczy tylko punkt podparcia”(2). Współcześni analitycy zastanawiają się, czy dla dokładnego określenia przyszłości nie wystarczy tylko odpowiednio złożone „narzędzie informatyczne”, które będzie w stanie przeanalizować skomplikowane dane i w twórczy sposób wyodrębnić powtarzające się sekwencje i relacje między poszczególnymi czynnikami.

„Każda metoda prognostyczna oparta jest na obserwacji teraźniejszości i ekstrapolacji na przyszłe okresy niektórych trendów. Cała sztuka prognozowania polega na umiejętności selekcji z mnóstwa zjawisk takich, które będą decydowały o przyszłości”(3). Prognozy dotyczące przewidywanych dróg rozwoju społeczeństwa informacyjnego powinny spełniać wiele wymagań formalnych, aby mogły być rozpatrywane w kontekście użyteczności publicznej. W prognozach tych ważne jest uwzględnienie efektów i następstw powstania nowego systemu społecznego. Konstruowanie scenariuszy przyszłego rozwoju społeczeństwa – zdaniem Lecha W. Zachara – powinno uwzględniać dwa równoległe procesy: techniczny i społeczny. Systemowa współzależność tych procesów może przybrać różnorodne formy – od prostego sprzężenia zwrotnego do rozmaitych interferencji. Wskutek reakcji między nimi dojść może do zjawisk nieoczekiwanych i zaskakujących.

Proces rozwoju szeroko rozumianej „techniki” jest uwarunkowany przede wszystkim przez postęp naukowy, natomiast proces rozwoju społecznego przez sferę polityki. Na przestrzeni dwóch ostatnich stuleci doszło do wzajemnego przenikania się wyżej wymienionych procesów. Atrakcyjna prognoza powinna więc zawierać analizę wpływu przyszłych związków pomiędzy procesami technicznymi a polityczna – społecznymi.

W futurologii problematyka społeczeństwa informacyjnego pojawiła się w połowie XIX wieku. Podsumowując dotychczasowa twórczość w tej dziedzinie można stwierdzić, że z biegiem lat zasadniczo nie zmieniła się perspektywa badawcza zagadnienia, raczej umocniły się antycypowane trendy rozwojowe, szczególnie dotyczące znaczenia techniki, w tym informacyjnej oraz telekomunikacji. Podtrzymywana nadal jest teoria o epokowej zmianie jakościowej zachodzącej na naszych oczach, zmianie równej przejściu ludzkości do ery rolniczej czy industrialnej. Znacznie zmniejszyły się obawy dotyczące zagrożeń płynących ze strony postępu technicznego. Zauważyć się również daje przewidywana drogę rozwoju poprzez rewolucję informatyczną w kierunku upowszechnienia informacji do demokratyzacji życia społecznego, co wyraźnie widać na przykładzie państw byłego Układu Warszawskiego. Również w krajach, gdzie przez wiele lat sukces gospodarczy i szybki rozwój technik informatycznych współistniał z niedemokratycznym reżimem (np. kraje południowo-wschodniej Azji), daje się zauważyć mniej lub bardziej zauważalne zmiany ku demokratyzacji społeczeństw.

Można wymienić wielu znaczących futurystów, którzy swoje przewidywania oparli na formalnych wymogach prognozowania bądź posługują się wyłącznie własną intuicją i zdolnością dostrzegania niewidocznych dla innych strumieni historii. Przy tym trudno przyznawać któremuś z nich słuszność w tak niepewnej materii, jaka jest przyszłość. Ma rację Lech Szacher, gdy pisze, że często największa ilość pierwiastka prognostycznego mają powieści science-wicia, które pośrednio pełnią bardzo ważne funkcje społeczne. Aktywizują bowiem i

przygotowują ludzkość do nowych czasów. Wychowują nowe pokolenia i w atrakcyjny sposób przekazują trudną do ogarnięcia wiedzę.

Poniżej podejmuje próbę rekonstrukcji i systematyzacji ważniejszych scenariuszy futurologicznych zajmujących się wpływem rewolucji informacyjnej na zmiany w życiu politycznym i gospodarczym społeczeństw. Scenariusze te usystematyzowane są według kryterium postulowanego rozwoju demokracji. Są to scenariusze opowiadające się za:

- powstaniem demokracji uczestniczącej,
- zachowaniem istniejących ustrojów politycznych,
- wprowadzeniem ustroju konkurencyjnego do demokracji uczestniczącej.

Tego rodzaju systematyzacja pozwala na porównanie konkretnych rozwiązań proponowanych w danej grupie. Różnice pomiędzy zwolennikami wprowadzenia demokracji uczestniczącej lub innych rozwiązań umożliwiają wypunktowanie słabych stron poszczególnych teorii. To, co wspólne dla większości autorów – najprawdopodobniej stanowi istotę zmian zachodzących we współczesnym świecie.

(1) Kant I, Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym w: Fukuyama F., Koniec historii, Krakowa 1997, s. 95.

(2) Tatarkiewicz W., Historia filozofii t.2., Warszawa 1993, s. 83.

(3) Naisbitt J., Megatrendy: dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie, Poznań 1999, s. 11.

Jeśli szukają Państwo pomocy w napisaniu własnej pracy - potrzebują Państwo fachowych konsultacji to polecamy stronę [pisanie prac](#) - profesjonalna pomoc w pisaniu prac w granicach prawa.

George Ritzer i restauracja McDonald

George Ritzer, urodzony w 1935 roku, jest profesorem socjologii na University of Maryland, gdzie uzyskał tytuł Wybitnego Nauczyciela Naukowca. Jego najbardziej znane publikacje to: „MacDonaldyzacja Społeczeństwa” oraz „Frontiers of Social Theory: The new syntheses”(20).

George Ritzer jest przekonany, że współczesna cywilizacja zmierza w stronę wszechogarniającej kultury konsumpcyjnej.

Do stanu tego doprowadziły ludzkość – jak pisze Ritzer – następujące koncepcje i struktury:

- biurokracja Maxa Webera (charakteryzująca się strukturą formalną, efektywnością i modułowością),
- holokaust (przerażająco obojętna racjonalność biurokratyczna),
- taśma montażowa (według koncepcji Harrego Forda),

Macdonaldyzacja życia symbolizuje metafora stopniowego upowszechniania się systemu organizacji restauracji szybkich dan we wszystkich „dziedzinach życia społecznego”. Główne czynniki macdonaldyzacji to:

- **nacisk na efektywność**

- optymalizacje form działania,
- standaryzacje form działania,

- **nacisk na kalkulacyjność**

- akcentowanie kwantyfikacji,
- uznawanie ilości za podstawowe kryterium oceny,

- **nacisk na przewidywalność**

- dążenie do schematyzacji (wszystkie działania powtarzalne),
- dążenie do ujednolicenia działań (brak improwizacji),

- **dążenie do manipulowania ludźmi**

- wypracowanie metod kierowania zachowania mi ludzi,
- minimalizowanie przypadkowość zachowania,
- upodobnienie pracowników do programowalnych automatów.

Ritzer przeprowadza analizę zjawisk typowych dla współczesnej cywilizacji i jej kultury. Analizuje rzeczywistość pod kątem poziomu „zmakdonaldyzowania”. Bezkompromisowo obnaża zakorzenione w świadomości zbiorowej mity radosnej i niczym nieskrepowanej konsumpcji, Ujawnia, jak kultura masowa „prymitywizuje” i „konformizujący” człowieka. Bezduszny system obsługi i zarządzania społeczeństwem niszczy indywidualność i niezależność jednostek.

We współczesnej polityce największe znaczenie przypisuje się efektywności. Liczy się tylko skuteczność, a liczba szczegółów, które podlegają starannemu przekalkulowaniu, zahacza o absurd. *„Kandydaci na ważne stanowiska polityczne obsesyjnie spędza wyniki badań opinii publicznej i w razie potrzeby zmieniają swoje stanowiska i zachowania stosownie do zaleceń doradców, którzy lepiej od nich orientują się, co wpłynie na wzrost ich notowań. Czasami dla zdobycia głosów polityk decyduje się zając określone stanowisko w jakiejś sprawie nie analizując słuszności tego stanowiska ani nie zastanawiając się, czy jest ono zgodne z jego przekonaniami.”* (21).

W „zmacdonaldyzowanym” świecie tradycyjne wartości straciły sens, służą do podnoszenia komercyjnych efektów, sukces wyborczy jest tylko wygrana w wyścigu, dawne wartości:

patriotyzm, odpowiedzialność, altruizm uległy w naszym kolorowym świecie całkowitej destrukcji.

„Także telewizja wpłynęła na życie polityczne, na przykład zmieniła charakter przemówień. Na telewizorach większe wrażenie robi to, co widza, niż to, co słyszą. Podczas kampanii prezydenckiej w 1984 roku ogólnokrajowe dzienniki telewizyjne przeznaczały 15 sekund na przytoczenie fragmentów przemówień poszczególnych kandydatów. Cztery lata później czas ten skrócono do 9 sekund (zwanymi „migawkami dźwiękowymi”). Dlatego kandydaci skupiają się głównie na trwającym 10 do 15 sekund fragmencie przemówienia, które ich zdaniem trafi do ogólnokrajowych dzienników. W ten oto sposób telewizja przyczyniła się do wyraźnego obniżenia jakości przemówień politycznych, a tym samym do obniżenia jakości debaty publicznej na ważne tematy polityczne. Również wystąpienia kandydatów w studiu telewizyjnym wyraźnie się pogorszyły. Przed pojawieniem się telewizji przemówienia wygłaszało się przez radio i z reguły trwały one około godziny, w latach czterdziestych skrócono je do pół godziny. W początkowej fazie rozwoju telewizji przemówienia trwały też 30 minut, ale potem politycy zaczęli bardziej ważyć swoje słowa i ich przemówienia uległy skróceniu – średnio do niespełna dwudziestu minut. W latach sześćdziesiątych zastąpiono je 60-sekundowymi filmikami reklamowymi kandydatów. W dzisiejszych telewizyjnych debatach prezydentów każdy z nich otrzymuje minutę do dwóch na przedstawienie swego stanowiska w danej sprawie. „Dla kontrastu przytoczymy taki oto opis: „W każdej z siedmiu debat w senacie w 1858 roku Lincoln i Douglas przemawiali po 90 minut na jeden tylko temat: przyszłości niewolnictwa na terytoriach podległych Stanom Zjednoczonym”(22).

Nasuwa się pytanie, czy wystąpienia trwające około 60 sekund obliczone są na przekazanie wyborcom istotnych informacji, czy może chodzi tylko o socjotechnikę. Konkluzja jest jasna. Elektorat traktowany jest instrumentalnie. Politycy ukazują się obywatelom wyłącznie na ekranie, w szczególowo

wyreżyserowanym przedstawieniu. Debaty, w których padną trudniejsze pytania, skraca się do minimum. Zjawiska te Beda ulegać pogłębieniu, dzięki coraz to większej liczbie technologii umożliwiających sterowanie i manipulowanie ludźmi. Demokracja przestaje być władza ludu, transformuje w stronę ustroju, gdzie garstka ludzi stojących na szczycie utrzymuje pozory równości społecznej i politycznej w rzeczywistości przemieniając świat w wielką taśmę, w świat, w którym człowiek jest tylko trybem maszyny należącej do egoistycznych wybrańców. Ludzie zostaną zamienieni w numery ewidencyjne, usystematyzowani, ściśnięci wszechogarniająca biurokracja.

„W polityce zagranicznej dziedzina, w której mania wyrażania wszystkiego w formie liczb sięgnęła szczytu, jest odstraszanie nuklearne. Może się to obecnie wydawać mniej istotne” – pisze Ritzer – „ponieważ zimna wojna się skończyła, ale jak dotąd brak oznak rezygnacji z odstraszającej siły nuklearnej ze strony tak Stanów Zjednoczonych jak i Rosji. Obie strony posiadają potężne arsenały nuklearne, wystarczające do wielokrotnego zniszczenia przeciwnika. A mimo to rokowania dotyczące porozumień o redukcji zapasów broni jądrowej często załamywały się z powodu trudności w ocenie „względnej siły uderzeniowej” odnośnych rodzajów broni. Dokładne dane są niewątpliwie ważne, jeśli chce się osiągnąć równowagę, ale obie strony pochłonięte szczegółowymi obliczeniami przeoczyły fakt o charakterze jakościowym, mianowicie nawet jeśli zdołałyby usunąć większość swej broni jądrowej, to i tak zachowają zdolność zniszczenia przeciwnika, a nawet całego świata, Oto jeden z najbardziej jaskrawych przejawów nieracjonalności racjonalności”(23).

George Ritzer zdecydowanie zaprzecza, jakoby można było już dziś mówić o przejściu z ery industrialnej do postindustrialnej, ponieważ w dalszym ciągu postępuje proces mcdonaldyzacji świata, a proces ten jest zdecydowanie częścią ery przemysłowej, dostosowaniem człowieka do struktury swoistej „fabryki”. Ritzer przerażony kierunkiem, w którym

zmierza cywilizacja zachodu, stara się przynajmniej ogarnąć myślowo ten proces. Autor ma nadzieję, że dzięki temu zdoła się mu oprzeć, a może i przeciwstawić.

(20) Ritzer G., MacDonalldyzacja Społeczeństwa, Kraków 1990; Frontiers of social theory: the new syntheses, New York 1990.

(21) Ritzer G., Mcdonalldyzacja ..., s. 137.

(22) Ritzer George, Mcdonalldyzacja ..., s. 137.

(23) Ritzer George, Mcdonalldyzacja ..., s. 137.

Jeśli szukają Państwo pomocy w napisaniu własnej pracy - potrzebują Państwo fachowych konsultacji to polecamy stronę [pisanie prac](#) - profesjonalna pomoc w pisaniu prac w granicach prawa.

Rola i pozycja społeczna kobiety-inteligentki w II Rzeczypospolitej

Wstęp pracy magisterskiej

Przez długi czas w polskiej historiografii zajmującej się dziejami II Rzeczypospolitej główny akcent był położony na historię polityczną państwa. Upolitycznienie historii dwudziestolecia międzywojennego nie sprzyjało wprowadzeniu szerszej perspektywy badawczej, uwzględniającej także inne aspekty Polski tego okresu, w szczególności dotyczącej problematyki związanej z historią społeczną i historią

kultury. Dlatego w naukowej literaturze do dziś jeszcze słabo zaawansowane są studia nad zróżnicowaniem społecznym zależnym od płci i nad nierównością statusu społecznego mężczyzn oraz kobiet w II Rzeczypospolitej, a zwłaszcza nad przemianami pozycji i roli kobiet w ramach ówczesnego społeczeństwa i państwa. Przez wiele lat zainteresowania historią kobiet tradycyjnie ograniczały się do biografistyki wybitnych jednostek kobiecych, najczęściej związanych z elitami władzy, intelektu lub sztuki. Zamierzeniem niniejszej pracy jest przedstawienie całokształtu problematyki związanej z dokonującymi się przemianami w życiu kobiet-inteligentek dwudziestolecia międzywojennego, zarówno społecznymi jak i politycznymi. Zachodzące w odrodzonym państwie polskim procesy wpływały na postępującą, choć powolną aktywizację społeczną kobiet. Zjawisko to było świadectwem przełamywania tradycyjalistycznych stereotypów, stanowiących istotną przeszkodę w dążeniu do równouprawnienia.

Wybór ram czasowych został podyktowany tym, że w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku dokonało się wiele zmian dotyczących roli i pozycji społecznej kobiet. II Rzeczypospolita zapoczątkowała przemiany zmierzające do faktycznego, a nie tylko formalnego równouprawnienia kobiet. Ich kierunek wytyczały normy konstytucyjne, wprowadzające zakaz różnicowania praw obywateli ze względu na płeć. Najważniejszą z nich było przyznanie kobietom w 1918 r. praw politycznych, dzięki czemu otworzyły się przed nimi większe możliwości w dążeniu o egalitaryzm płci. Początkową cezurę czasową pracy stanowi rok 1918, w którym Polska odzyskała niepodległość, zaś końcową rok 1939, początek drugiej wojny światowej. Należy jednak zaznaczyć, że problematyka pracy wymaga niejednokrotnie omówienia wydarzeń wcześniejszych niż wskazywałby na to zakres chronologiczny. Dlatego też cezura początkowa nie stanowi sztywnej granicy czasowej. Pierwszy rozdział pracy w całości jest poświęcony problematyce dotyczącej XIX wieku (rozumianego jako okres historyczny trwający do 1914 r.). W pozostałych rozdziałach występuje

odniesienie do wielu procesów zachodzących w XIX wieku.

Niniejsze studia nie dotyczą całego terenu II Rzeczypospolitej, ale wyłącznie większych skupisk miejskich. Ograniczenie badanego obszaru zostało podyktowane tym, że studia dotyczą kobiet z warstwy inteligenckiej, która w większości zamieszkiwała większe aglomeracje. Częściowo wpłynął na to także szerszy dostęp do literatury poruszającej problematykę kobiecą na obszarze miejskim.

W tytule określono ramy tematyczne pracy. Poruszane są w niej zagadnienia związane z przemianami w życiu społecznym i politycznym polskiego społeczeństwa, które wpłynęły na zmianę roli i pozycji kobiety-inteligentki. Pod terminem inteligencja rozumiany jest zespół ludzi charakteryzujący się wysokim statusem wykształcenia, zajmujących się zawodowo pracą umysłową. Skupienie się w pracy tylko na badaniu tej warstwy społecznej wynika z tego, że właśnie w tej grupie zaszły największe zmiany dotyczące roli kobiet i ich aktywności zawodowej. Trzeba podkreślić wzorotwórczy charakter omawianego środowiska. Zmiany pozycji i roli (w tym zawodowej) kobiet w skali ogólnospołecznej zaczynały się zawsze w tym środowisku, a potem były naśladowane w innych grupach społecznych, przeważnie najpierw w mieście, potem na wsi. Toteż niektóre wzory obyczajowe i kulturowe, które były już znane w środowisku inteligenckim przed 1939 r., upowszechniły się w całym społeczeństwie nieraz dopiero po kilku dziesięcioleciach. W znacznej mierze dotyczy to pozycji kobiet w życiu społecznym, zawodowym i politycznym.

W pracy przez pozycję społeczną rozumie się miejsce kobiet w społeczeństwie, wyznaczoną przez dostęp do różnych dóbr np. wykształcenia, dochodów, władzy, w porównaniu z dostępem do nich mężczyzn, a także przez ich sytuację prawną i uprawnienia polityczne. Za wskaźnik wzrostu pozycji uznaje się: zmiany w sytuacji kobiet w środowisku domowym, zmniejszającą się liczbę dzieci w rodzinie, coraz szerszy dostęp do edukacji i do wyższych szczebli wykształcenia, upowszechnienie pracy

zarobkowej kobiet poza domem, wykonywanie wyżej cenionych zawodów, coraz częstsze zajmowanie wyższych stanowisk służbowych i wzrost zarobków. Wiążą się z nią społecznie formułowane oczekiwania, wymogi, funkcje i przywileje.

Każdej pozycji społecznej przypisana jest rola społeczna. Pod tym terminem rozumiany jest społecznie określony, spójny wewnętrznie zespół przepisów i oczekiwań dotyczących pożądanego zachowania kobiet w konkretnych sytuacjach, związany z zajmowaną przez nie pozycją społeczną. W pracy są przedstawiane różne role społeczne przypisywane kobiecie w II Rzeczypospolitej np. matki, żony, uczennicy, pracownika. Wpływają na nie funkcjonujące w społeczeństwie stereotypy, będące zespołem przekonań na temat osobistych atrybutów kobiet, które charakteryzuje uproszczenie i sztywność. Na ten aspekt również jest zwrócona uwaga w niniejszej pracy.

Na przemiany odnośnie pozycji, jak i roli kobiet, miała zdecydowany wpływ walka o ich równouprawnienie. Tym pojęciem określa się w pracy dążenie pewnej części społeczeństwa do: przyznania kobietom praw politycznych, egalitaryzmu w dziedzinie praw obyczajowych, praw cywilnych, poszanowania pracy domowej kobiet, demokratyzacji edukacji, jednakowych dla obydwu płci uprawnień ekonomicznych (prawo do pracy, do wolnego wyboru zawodu i posady, do równej płacy itp.). Jako termin zastępczy na określenie walki o egalitaryzm płci, używany jest „ruch kobiecy”.

Niniejsza praca składa się z pięciu rozdziałów, z których pierwszy ma charakter wprowadzający. Zakreślona jest w nim pokrótce sytuacja prawna i społeczna kobiet w XIX wieku oraz zachodzące w niej przemiany. Kolejny rozdział opisuje rolę i pozycję kobiet w rodzinie. Rozdział trzeci przedstawia możliwości kształcenia kobiet w dwudziestoleciu, na różnych poziomach. Przemiany zachodzące w dziedzinie pracy zawodowej omówione są w rozdziale czwartym. W rozdziale ostatnim poruszona jest kwestia aktywności politycznej kobiet. We wszystkich rozdziałach zarysowane są próby przełamywania

istniejących nierówności pomiędzy mężczyznami a kobietami odnośnie ich pozycji społecznej, jak również przemian dotyczących postaw i sposobu myślenia samych kobiet.

W studium tym wykorzystywane są jedynie publikacje polskojęzyczne. Podyktowane to jest zakresem tematycznym i terytorialnym pracy. Niniejsze opracowanie opiera się w dużej mierze na pięciotomowym zbiorze studiów pod redakcją Anny Żarnowskiej i Andrzeja Szwarca. W jego skład wchodzi następujące tomy: Kobieta i społeczeństwo na ziemiach polskich w XIX wieku; Kobieta i edukacja na ziemiach polskich w XIX i XX wieku; Kobieta i świat polityki. Polska na tle porównawczym w XIX i w początkach XX wieku; Kobieta i kultura. Kobiety wśród twórców kultury intelektualnej i artystycznej w dobie rozbiorów i w niepodległym państwie polskim; Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX. Zbiór ten składa się z licznych artykułów poświęconych historii kobiet. Innym zbiorem studiów, pod tą samą redakcją, który okazał się skarbnicą informacji dotyczących nie tylko samych faktów historycznych, ale również bibliografii polskiej literatury dotyczącej dziejów kobiet, jest książka pt. Równe prawa i nierówne szanse. Kobiety polskie w Polsce międzywojennej. Niektóre zawarte w niej artykuły są jedynie powtórzeniem publikacji znajdujących się we wspomnianym wcześniej zbiorze. Jednakże pozostałe znacznie wzbogacają dostarczonymi wiadomościami polską historiografię, jak również niniejszą pracę.

Opracowaniem, które dzięki swojemu szerokiemu zakresowi chronologicznemu zarysowuje całokształt pozycji kobiet na przestrzeni lat, jest praca Dionizy Wawrzykowskiej-Wierciochowej Od prządki do astronautki. Z dziejów kobiety polskiej, jej pracy i osiągnięć. Wśród wykorzystywanych prac na szczególną uwagę zasługują dwie pozycje: Struktura zatrudnienia i zarobki pracowników umysłowych T. Bartnickiego i T. Czajkowskiego oraz Praca zarobkowa kobiet w świetle ankiety 1937 r. I. Wojtyniakowej, które dają dokładny obraz stosunków panujących w zakresie pracy zawodowej. Pracę

wzbogacają opracowania powstałe w dwudziestoleciu międzywojennym, a odnoszące się do spraw związanych z równouprawnieniem kobiet. Wśród nich na wyróżnienie zasługuje Świat kobiecy M. Grossek-Koryckiej, O kobiecie współczesnej i o kobiecie przyszłości L. Jahołkowskiej-Koszutskiej, Kobieta a zagadnienie rodziny Z. Włodkovej.

Podstawą materiałową niniejszego opracowania odnośnie lat 1923 – 1932 stało się czasopismo kobiece „Bluszcz”, które jako cotygodniowe źródło informacji, jest bardzo cennym materiałem źródłowym. Wśród tytułów prasowych ukazujących się na polskim rynku w latach 1918 – 1939, czasopismo to było czołowym pismem kobiecym, reprezentującym umiarkowany kierunek ruchu kobiecego. W opracowaniu są również wykorzystywane artykuły z innych pism dwudziestolecia międzywojennego: „Głos Wielkopolski”, „Myśl Narodowa”, „Studia Socjologiczne”. Dotyczą one konkretnych tematów poruszanych w pracy.

Jeśli szukają Państwo pomocy w napisaniu własnej pracy - potrzebują Państwo fachowych konsultacji to polecamy stronę [pisanie prac](#) - profesjonalna pomoc w pisaniu prac w granicach prawa.

Religia i system społeczny

ostatni rozdział pracy magisterskiej

Próby naukowego opisu religii zbiegają się w czasie z powstaniem socjologii jako nauki. Równocześnie, jak mieliśmy wielokrotnie okazję się przekonać, problemy religii podejmowane były przez tak głośne w socjologii nazwiska jak Emil Durkheim, Marcel Mauss, Max Weber, Bronisław Malinowski, Talcott Parsons, Peter Berger. Można by jeszcze długo rozszerzać tę listę, lecz nie to jest w tym momencie ważne.

Rzeczą dla nas istotną jest mianowicie pytanie dlaczego problemowi tego zjawiska zostało w historii socjologii poświęcone tyle miejsca. Z drugiej strony, religia jest dla nauki tym zjawiskiem, które wzbudza najwięcej chyba – a z pewnością jest tak od czasów Oświecenia, namietności, sporów i kontrowersji.

Odpowiadając na tak sformułowane pytanie należałoby, nieco przewrotnie spytać czym w ogóle jest socjologia. Dla Emila Durkheima socjologia to nauka o faktach społecznych, Jan Szczepański odpowiada, iż jest to dyscyplina wiedzy obejmująca zjawiska i procesy tworzenia się form życia zbiorowego oraz ich struktury. Wszystkie jednak definicje socjologii mają bardziej lub mniej, ale zawsze charakter “wymuszony”, “podręcznikowy”. *“Definicja wszelkiej nauki ma znaczenie przede wszystkim praktyczne: wskazać z grubsza początkującemu ramy przedmiotów i ewentualnie perspektywę, z której powinien na nie patrzeć. Jest to wytyczna orientacyjna mająca początkującemu ułatwić zbliżenie do przedmiotów i zadań danej nauki.”* Aby tedy, pozostając w zgodzie z istniejącymi już sposobami definiowania naszej dyscypliny oraz z powyższą wypowiedzią, mówmy, iż socjologia jest nauką poszukującą przyczyny danego, społecznego stanu rzeczy; jej podstawowym zadaniem jest odkrywanie tego, co nazywamy *explanansem*. Powtórzmy więc pytanie, dlaczego religia wzbudza w socjologii, ale nie tylko tak wiele dyskusji. Cemu nie można przejść nad tym problemem równie spokojnie jak nad bezrobociem, organizacją, produkcją, reklamą lub subkulturami młodzieżowymi.

Wydaje się nam, iż dzieje się tak z uwagi na rudymmentarny związek religii ze społeczeństwem. Nie chodzi nam przy tym, o sam fakt, iż religia pojawia się wraz z człowiekiem, lecz o to, że religia współtworzy społeczeństwo. Inaczej mówiąc, jest ona zarazem motorem i katalizatorem w procesie “stawania się” społeczeństwa, a jednocześnie jest ona elementem legitymizującym to

społeczeństwo. Z drugiej strony, religia obejmuje swoim zakresem zjawiska łatwo wymykające się spod naukowej kontroli. Rezygnując z racjonalnego wyjaśniania faktów zwraca się ona ku niepewności związanej z ludzką egzystencją. Stąd też wzbudzała ona niechęć graniczącą często z wrogością. *"(...) Pod koniec XVIII wieku i w pierwszej połowie XIX niemal wszyscy myśliciele wywodzący się z tradycji Oświecenia głosili pogląd, że religia w XX wieku zniknie. Pogląd ten oparty był na przekonaniu o potędze Rozumu. Religia zaś łączyła się z zabobonem, fetyszyzmem, wiarą w to, czego nie można dowieść."* W ten sposób przez długi czas usiłowano odebrać religii jej rolę jaką odgrywa w procesie formowania się społeczeństwa; stracono przy tym możliwość dostrzeżenia wynikających z tego konsekwencji oraz ich oceny. Zaowocowało to traktowaniem religii jako jednego z elementów życia społecznego, który może co najwyżej oddziaływać na kształt kultury lub politykę.

Tymczasem religia stanowi kompleks działań ludzkich obejmującym całość życia i jako taki może zostać uznany za system społeczny. Zastosowanie generalnej teorii działania oraz systemu społecznego wobec religii umożliwia nam postawienie tego problemu w całkowicie nowym świetle. Oto bowiem religia może zostać potraktowana jako jeden z podsystemów działania, na przykład podsystem integracyjny. W odniesieniu do systemu społecznego religia spełnia istotnie taką rolę. Lecz oddziałuje ona również na pozostałe podsystemy. Może to czynić, gdyż sama stanowi system, w obrębie którego zachodzi ciągła wymiana "produktów" i "wkładów". Równocześnie wymiana ta zachodzi pomiędzy systemem religijnym oraz systemem społecznym; dalej, wymiana zachodzi pomiędzy poszczególnymi podsystemami religii i podsystemami społecznymi. Aby mogła zostać spełniona funkcja integracyjna, wcześniej musi zostać osiągnięty cel. Jego osiągnięcie zależy jednak zarówno od jego określenia, co i od odpowiednio dobranych środków do jego realizacji. To zaś, łączy się z nadawaniem znaczeń, czy to czynnościom, czy to przedmiotom, co więcej znaczenia te muszą posiadać charakter motywacyjny.

Motywacja ta z kolei zależy od wcześniejszego nadania znaczenia ludzkim czynnościom, a jeszcze wcześniej znaczenia ludzkiej egzystencji. Widzimy, iż oba te systemy przenikają się wzajemnie, w każdym podsystemie społecznym zawiera się system religijny i na odwrót, każdy podsystem religijny obejmuje system społeczny. Ten symfoniczny związek obu systemów działania wynika z faktu, iż w równej mierze są one wynikiem ludzkiego istnienia. Różnica między religią a społeczeństwem jest, naszym zdaniem, tej samej natury co różnica pomiędzy *sacrum* a *profanum*.

System religijny organizuje zatem społeczeństwo na "bazie" stosunku wobec *sacrum*, na nim opiera swój punkt ciężkości i wobec niego się orientuje. System społeczny czyni to samo, lecz w stosunku do *profanum*, redukując świętość, a jednocześnie przejmując jej istotę. Dzieje się tak, gdyż podstawowym celem systemu działania, a więc religii i społeczeństwa, jest uporządkowanie środowiska, wprowadzenie ładu społecznego, a następnie zintegrowanie jednostek wokół wspólnego zadania, którym jest trwanie i rozwój gatunku, tego zaś zadania nie mógłby on wykonać nie będąc wyposażonym w siłę zewnętrznego przymusu. Ta zewnętrzna siła przymusu jest jednym, choć nie jedynym z punktów, gdzie stykają się religia i społeczeństwo. Powtórzmy, mówiąc o religii i społeczeństwie mamy zawsze na myśli dwie strony tej samej monety.

"Społeczeństwem jest taki system społeczny, który w sposób ostateczny i całościowy reguluje stosunki człowieka ze światem. Społeczeństwo jest warunkiem konstytuującym sensowne bycie-w-świecie. [...] Społeczeństwem jest taki system społeczny, który wytwarza własną selektywność dzięki konstytuowaniu znaczeń, a przez to dostraja procesy generalizacji możliwości do potencjału selekcji konkretnych struktur i procesów społecznych. [...] We wszystkich znanych nam społeczeństwach przednowożytnych funkcja religii odnosi się ostatecznie do tego podstawowego społecznego syndromu konstytucji i redukcji selektywności. Świat jest przeżywany

religijnie, a działanie, jeśli nie zostało uzasadnione religijnie, jest w swojej selektywności ograniczone religijnie. [...] Stosunek system – środowisko, w którym kompleksowość jest jednocześnie konstytuowana i redukowana, jest też w sposób konieczny nieokreślony, gdyż struktury świata zależą od struktur systemu i odwrotnie. System społeczny nie może opierać się na określonym środowisku, gdyż wszystkie modalności i selektywne ustalenia są uzależnione od niego samego. Dlatego też na ostatnim poziomie funkcjonalnym systemów społecznych nieokreślona kompleksowość musi ulec przemianie w kompleksowość określoną lub określaną. [...] Stanowi to funkcję przetwarzania, wokół której koncentrują się jakości religijne. Struktury kulturowe o dokładnie takim samym odniesieniu funkcji stanowią religie. Funkcja religii odnosi się do określalności świata. Ta funkcja reformułowania nieokreślonej kompleksowości wiąże i będzie wiązać religię z płaszczyzną systemu ogólnospołecznego. Zmieniła się ona nie w ramach tej zależności, lecz ze względu na tę zależność. Właśnie to odniesienie systemowe wyjaśnia przemiany ewolucyjne i historyczne losy religii.”

Religia jest systemem działania. Bierze ona swój początek z pojedynczego przeżycia, aby później przeżycia te łączyć w wierzenia. Jednakże wszystkim wierzenia cementują wspólnotę czyniąc ją zdolną do dalszego działania. Hierarchizacja wierzeń jest w swej istocie budowaniem wartości (wartości, czyli przypisywanie określonych znaczeń działaniu określonej mocy). Tak wysoka, przypisywana przez nas rola religii wynika więc nie tylko z tego, że współuczestniczy ona w “stwarzaniu się” społeczeństwa, lecz dla tego także, iż w jej obrębie najpełniej realizuje się parsonowski model cybernetycznej hierarchii kontroli. Jest to chyba najważniejszy łącznik pomiędzy omawianymi systemami. Jego znaczenie przedstawić możemy najpełniej w kontekście popularnej obecnie tezy mówiącej, o powszechnej sekularyzacji społeczeństw. Peter Berger poprzez sekularyzację rozumie “[...] proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwala się spod

dominacji instytucji i symboli religijnych. Kiedy mówimy o społeczeństwie i instytucjach [...] wyraża się to w rozdziale Kościoła od państwa lub wyłączeniu posiadłości kościelnych, albo emancypacji szkolnictwa spod władzy kościelnej. Kiedy jednak mówimy o kulturze i symbolach, to zakładamy, że sekularyzacja jest czymś więcej niż procesem o charakterze społeczno-strukturalnym. Ogarnia całość życia kulturalnego i twórczego [...] Tak jak istnieje sekularyzacja społeczeństwa i kultury, istnieje sekularyzacja świadomości. Mówiąc zwyczajnie oznacza to, że współczesny Zachód produkuje coraz więcej jednostek patrzących na świat i na swoje własne życie bez dobrodziejstwa interpretacji religijnej."

W praktyce oznacza to rozszczepienie obu tytułowych systemów. Konsekwencją tego jest redukcja znaczenia idei religijnych w sferze instytucjonalnej społeczeństw i ograniczenie zakresu tych znaczeń do sfery prywatnej, na przykład rodziny. Powodować to może wielorakie skutki. Przede wszystkim oba systemy, społeczny i religijny zaczynają komunikować się za pomocą różnych symboli. Taki stan rzeczy uniemożliwia sprawowanie skutecznej i jednoczesnej kontroli w sektorach publicznych i prywatnych. Sektory te zaczynają w związku z tym obierać rozbieżne cele, a co za tym idzie używają różnych środków dla ich osiągnięcia. Następuje zatem rozdzielenie ząbających się dotąd systemów tworzącego i tworzonego. Proces ten nie musi wzbudzać obaw we wszystkich swych punktach, o ile działające jednostki powodowane jeszcze siłą inercji stosują w obu systemach te same wzory zachowań.

Nie kraść, nie zabijać, współuczestniczyć we wspólnocie – są to normy, które zawierają się w obu systemach, i dzięki którym systemy te mogą funkcjonować. Jednak w miarę powiększania się rozziwu pomiędzy sektorem publicznym i prywatnym normy te stają się relatywizowane wobec celów każdego systemu z osobna, a oznacza to zachwianie osiągniętego *equilibrium* w obrębie całego systemu. Nie zapominajmy, iż osiągnięcie stanu równowagi jest jednym z podstawowych celów systemu

społecznego.

Podobnego zdania jest również Thomas Merton, który pisząc o anomii społecznej mówi: *"Faktyczna równowaga pomiędzy tymi dwoma stanami struktury społecznej utrzymywana jest tak długo, jak długo jednostki poddane obu ograniczeniom kulturowym osiągają zadowolenie, to znaczy satysfakcję płynącą z realizowania celów oraz wynikającą bezpośrednio z instytucjonalnie ułożonych sposobów dążenia do nich. Dezintegracja lub disequilibrium zachodzi wówczas, gdy nie istnieje zakładana równowaga pomiędzy celami i środkami."*

Należy tu zwrócić uwagę na jeszcze jedną, powiazaną, co prawda z anomią społeczną, lecz posiadającą nieco inny wymiar, kwestię. Sekularyzacja rozumiana jako wyparcie idei oraz znaczeń religijnych z sektorów publicznych, na przykład fabryki, oraz pozostawienie religii jako domeny sektora prywatnego – rodziny powodować może pojawienie się swojego rodzaju "sprzeczności poznawczej". Mówiąc językiem potocznym, oznacza ona *przepisanie, uprzywilejowanie, przyzwolenie* lub *zakaz* określonych zachowań wewnątrz rodziny, a całkiem odmiennych na zewnątrz, to znaczy w instytucjach publicznych.

Z podobnym zjawiskiem stykaliśmy się całkiem niedawno, gdyż jeszcze zaledwie przed dziesięcioma, góra dwunastoma laty w Polsce, a być może we wszystkich krajach dotkniętych reżimem komunistycznym. Sprzeczność oczekiwań społecznych oraz indywidualnych, których głównym nośnikiem była rodzina prowadziło nie tylko do wewnątrzrodzinnych konfliktów, lecz także zagrażało integracji osobowości jednostek. W skali makrospołecznej doprowadziło to w efekcie do zachwiania się systemu społecznego, a następnie jego rekonfiguracji. Jest to dla nas tym cenniejsze doświadczenie, gdyż zarówno wskazuje nam ona na zagrożenia wynikające z niedrożności kanałów kontroli informacyjnej, lecz również i dlatego, że potwierdza ogólną tezę, iż system społeczny jest w stanie tak się przekonfigurować aby odzyskać szansę trwania i rozwoju.

Wróćmy jeszcze jednak na moment do samej hierarchii kontroli. Dotąd skupialiśmy się bardziej na sprawowaniu kontroli, jednak kilka słów należy poświęcić także zasileniu energetycznemu. W sytuacji rozdzielania się systemu społecznego i systemu religijnego, oraz wyznaczeniu im określonych sektorów działania, któryś z nich musi prędzej, czy później zostać upośledzony pod względem dostarczanej mu energii. Upośledzonym systemem pozostanie ten, który utraci swe umocowanie instytucjonalne. We współczesnych społeczeństwach Zachodu takim systemem jest religia. W jego efekcie następuje jej indywidualizacja. Rozumiemy przez to stan, w którym rodzina przestaje być dla religii punktem odniesienia i zostaje zredukowana wyłącznie do sfery świadomości jednostek. Tym samym grozi jej odebranie cech systemowych.

“Religijność indywidualna we współczesnym społeczeństwie nie otrzymuje masowego wsparcia ani potwierdzenia ze strony pierwotnych instytucji publicznych. wszechobejmujące subiektywne struktury znaczeniowe są prawie zupełnie oddzielone od funkcjonalnie racjonalnych norm tych instytucji. Przy braku zewnętrznego poparcia, subiektywne skonstruowane i eklektyczne systemy znaczeń “ostatecznych” będą stanowić jakąś wątpliwą rzeczywistość dla jednostki. Będą one również mniej stałe lub mocne, aniżeli bardziej jednorodne wzorce religijności indywidualnej, które charakteryzują społeczeństwa, w których “wszyscy” internalizują “oficjalny” model i w których internalizowany model jest społecznie wzmacniany przez biografię jednostki. Podsumowując, podczas gdy systemy znaczeń “ostatecznych” we współczesnym społeczeństwie charakteryzują się znaczną różnorodnością zawartości, są one podobne strukturalnie. Są relatywnie elastyczne i niestabilne.” Indywidualizacja religii niesie za sobą jeszcze jedno zagrożenie. Jest nim brak lub redukcja obrzędowości religijnej. O ich roli pisaliśmy już w rozdziale IV. Przypomnijmy więc tylko: *“Uroczysty i publiczny charakter ceremonii kultowych jest cechą religii w ogóle. [...] Religia potrzebuje społeczności jako całości po to, by członkowie*

mogli wspólnie czcić święte przedmioty i bóstwa, a społeczność potrzebuje religii, by utrzymać prawo moralne i porządek."

Inaczej mówiąc, jeżeli religia zostanie pozbawiona publicznego obrzędu zostanie naruszony funkcjonalny porządek całego systemu. Z uwagi na ścisłe, jak staraliśmy się wykazać, powiązania religii ze społeczeństwem, proces ten rzutować będzie na całość życia społecznego. Jednak taki upadek religii jest naszym zdaniem raczej mało prawdopodobny. Mniemanie to wynika po pierwsze z faktu, iż religia spełnia wszystkie wymogi systemu działania. Zatem jej cechą jest zdolność do osiągania stanu homeostazy oraz rozwoju. Po wtóre, jakakolwiek rewolucja techniczna i idąca w ślad za nią racjonalizacja życia nie uwolni jednostki od przemożności sytuacji ostatecznych, a inaczej mówiąc, jednostka zawsze pozostanie sama ze swymi problemami natury egzystencjalnej i będzie ona poszukiwać kogoś kto tę samotność rozproszy.

Religia będąc systemem społecznym posiada jedną jeszcze cechę, a mianowicie zdolność rekonstruowania się. Obserwacje współczesnego świata dostarczają dostatecznie wiele danych aby sądzić, iż następuje nawrót do "religii instytucjonalnej". Mówiąc "religia instytucjonalna" mamy zawsze na myśli religię nie zaś Kościół. Takie utożsamienie religii z Kościołem grozi bowiem zbyt pochopnym uproszczeniem sprawy. Kościół bowiem stanowi w obrębie systemu religijnego instytucję społeczną *sensu stricte*. Religia jest zaś, o czym była wielokrotnie mowa, systemem działania. Restaurację religii należy zatem traktować w sensie jej rekonfiguracji, która ma na celu funkcjonalne odtworzenie związków jej podsystemów z poszczególnymi podsystemami społecznymi. Wracając do rzeczy, w obliczu faktów stwierdzić należy, iż z jednej strony, mamy do czynienia z odnową tak zwanej religijności kościelnej, z drugiej zaś, stykamy się coraz częściej z powstawaniem najbardziej nawet egzotycznych sekt pseudoreligijnych. Jest to wreszcie dowodem nie tylko potrzeby teodycei, lecz także potrzeby wprowadzania ładu. Ład ten jest z kolei niczym innym

jak jednością zachowań w obrębie całego systemu. Otwartym pozostaje tylko pytanie, która z form religijności będzie w stanie utrzymać się na powierzchni.

“Mimo opłakanego stanu kultury nowożytnej, jakaś odpowiedź religijna z pewnością pojawi się, religia bowiem nie jest (albo przynajmniej nie jest już) “własnością” społeczeństwa w sensie Durkheimowskim, lecz konstytutywną częścią ludzkiej świadomości: poznawczym poszukiwaniem wzoru “ogólnego porządku” egzystencji, uczuciową potrzebą ustanowienia rytuału i nadania mu statusu sacrum, pierwotną potrzebą odniesienia się do innych lub do zespołu znaczeń ustanawiających transcendentną odpowiedź oraz egzystencjalną potrzebą płynącą z przeżywania cierpienia i śmierci.”

Czy jednak przetrwają religie tradycyjne, czy też rola współtworzenia systemu społecznego przypadnie nowej synkretycznej religii, której zapowiedzią są najrozmaitsze sekty poczynając od Kościoła Zjednoczenia Moon'a po Kościół scientologiczny. Jednak z uwagi na to, iż jak staraliśmy się wykazać w niniejszej pracy, formowanie się religii jest długotrwałym i skomplikowanym procesem, a w związku z tym przedostaje się do niej oprócz skodyfikowanych wierzeń i obrzędów, także i tradycja moglibyśmy odpowiedzieć, iż to właśnie “stare” religie wyjdą z tej rywalizacji obronną ręką.

“Kiedy religie upadają, pojawiają się na ich miejsce kultury. Kiedy zaczynają rozpadać się instytucjonalne ramy religii, poszukiwanie bezpośredniego doświadczenia, które ludzie mogą odczuwać jako “religijne” ułatwia powstawanie kultów. Kult różni się od zorganizowanej religii pod wieloma względami. Z reguły kult rości sobie pretensje do pewnej wiedzy ezoterycznej, która była w ukryciu (bądź została zatajona przez ortodoksję), a która teraz nagle pojawiła się w świetle dnia. [...] Obrzędy kultowe zezwalają, a jeszcze częściej zachęcają wyznawców, by dali wyraz dotychczas powściąganym impulsom, co prowadzi do poczucia ex-stasis czy do pewnego momentu przeobrażenia. Jednak oszustwo takiego doświadczenia,

to, co stanowi o jego nieautentyczności – jakkolwiek szczere byłoby takie poszukiwanie – to fakt, że opiera się ono na jakiejś koncepcji magicznego momentu na sile magii. Na podobieństwo środka na ból głowy oferuje ono natychmiastową wiarę, jeśli nie ulgę. I nie jest przypadkiem, że ruchy te mają krótki żywot, a ich wyznawcy ciągle poszukują nowego panaceum.”

Wyłania się tu nam jednak kolejna sprawa, a mianowicie powstawanie tak zwanej “religii politycznej”, która usiłuje wypełnić lukę w systemie społecznym, jaka powstanie zawsze, gdy Rozum odrzuci Wiarę. Rozwikłanie tego, jak i wcześniejszego problemu powinno jednak stać się tematem odrębnej pracy. Niemniej jednak wydaje się, iż rzeczą wartościową dla tego typu analizy będzie przyjęcie proponowanego tu sposobu traktowania religii jako systemu działania z wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami.

Bibliografia

Abel Theodore, *Podstawy teorii socjologicznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977,

Baczko Bronisław, red., *Filozofia i socjologia w XX wieku*, Część II, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965,

Banaszczyk Tadeusz, *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa –Kraków – Gdańsk – Łódź 1989,

Bazyłow Ludwik, *Historia Rosji. Tom I i II*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985,

Bell Daniel, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998

Bell Daniel, *Powrót sacrum? Tezy na temat przyszłości religii*, ANEKS nr 29/30, Wydawnictwo GŁOSY, Poznań 1985,

- Benedict** Ruth, *Wzory kultury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966,
- Berger** Peter Ludwig, *Święty baldachim*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1997,
- Berger** Peter, **Luckmann** Thomas, *Społeczne stwarzanie rzeczywistości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983,
- Boulding** Kenneth, red., *Ponad ekonomią*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985,
- Daniélou** Jean, **Marrou** Henri Irenée, *Historia Kościoła tom I. Od początku do roku 600*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986,
- Durkheim** Emil, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990,
- Durkheim** Emil, *Zasady metody socjologicznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968,
- Eliade** Mircea, *Mit, sakrum, historia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993,
- Eliade** Mircea, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994,
- Frazer** James George, *Złota gałąź*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996,
- Freud** Zygmunt, *Totem i tabu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967,
- Knowels** M. David, **Oboleński** Dimitri, *Historia Kościoła tom II. Od roku 600 do 1500*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988,
- Keller** Józef, *Prawosławie*, Wydawnictwo ISKRY, Warszawa 1982,
- Kossecki** Józef, *Granice manipulacji*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1984,

- Kozielecki** Józef, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Wydawnictwo ŻAK, Warszawa 1995,
- Leakey** Richard, *Pochodzenie człowieka*, Oficyna wydawnicza MOST, Warszawa 1995,
- Leeuw** van der, Gerardus, *Fenomenologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997,
- Lévi-Strauss** Cloude, *Totemizm dzisiaj*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998,
- Luckmann** Thomas, *Niewidzialna religia*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1996,
- Luhmann** Niklas, *Funkcja religii*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1998,
- Malinowski** Bronisław, *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. O zasadzie ekonomii myślenia*, Dzieła tom I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984,
- Malinowski** Bronisław, *Seks i stłumienie w społecznościach dzikich*, Dzieła tom VI, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987,
- Malinowski**, *Mit, magia, religia*, Dzieła tom VII, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990,
- Mauss** Marcel, *Socjologia i antropologia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973,
- Mead** Margared, *Kultura i tożsamość*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978,
- Parsons** Talcott, *Szkice z teorii socjologicznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972,
- Piowarski** Władysław, *Socjologiczna definicja religii*, Studia socjologiczne nr 2 (53) 1974,

Szacki Jerzy, *Durkheim*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964,

Szczurkiewicz Tadeusz, *Moda na socjologię*, Rolnicza Drukarnia i Księgarnia Nakładowa, Poznań 1937,

Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, tom III, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995,

Tillmann Klaus-Jürgen, *Teorie socjalizacji. Społeczność, instytucja, upodmiotowienie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996,

Turner Jonathan, *Struktura teorii socjologicznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985,

Turowski Jan, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994,

Weber Max, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Wydawnictwo TEST, Lublin 1994,

Weber Max, *Szkice z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1995,

Wierciński Andrzej, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1997,

Znaniecki Florian, *Nauki o kulturze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

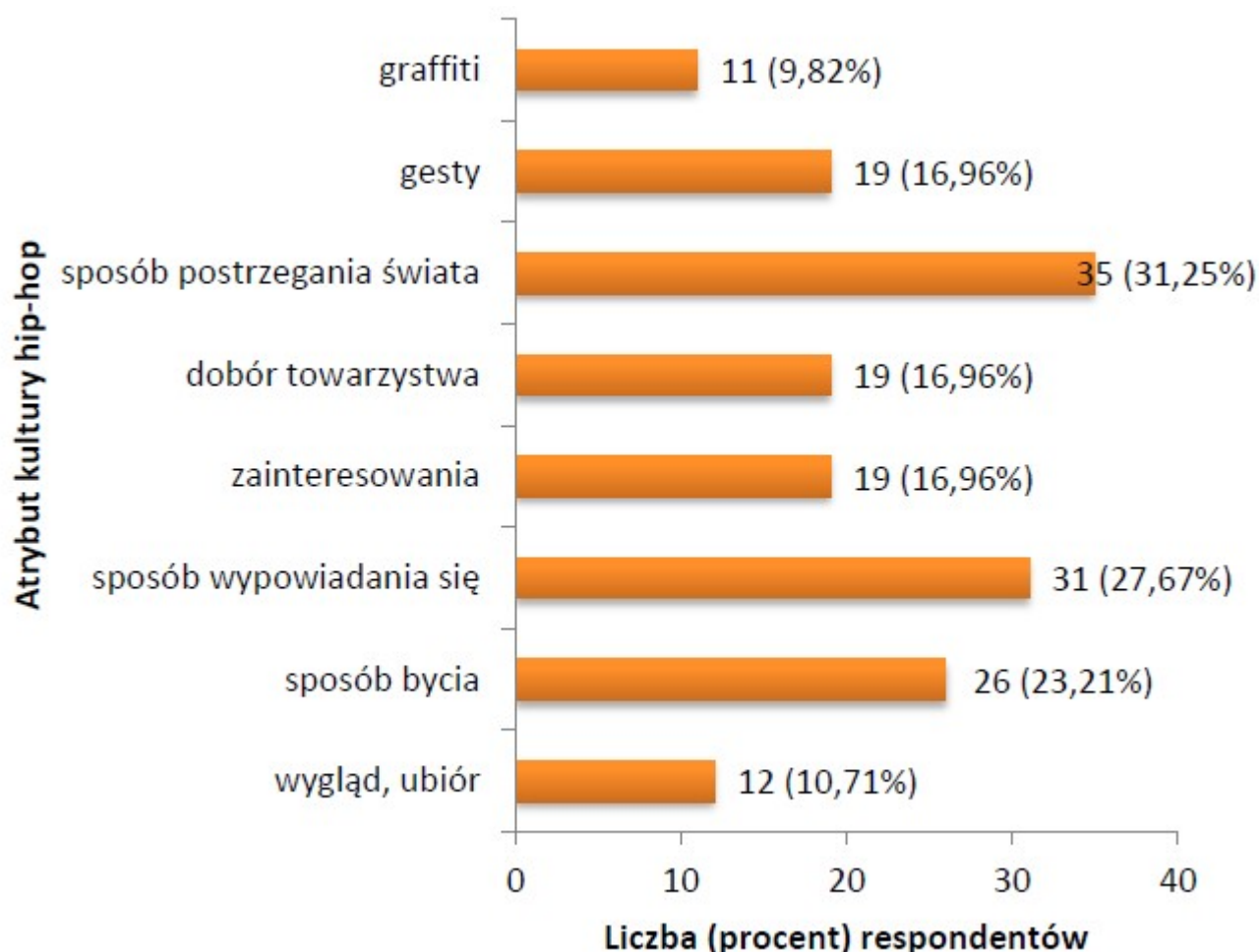
Jeśli szukają Państwo pomocy w napisaniu własnej pracy - potrzebują Państwo fachowych konsultacji to polecamy stronę [pisanie prac](#) - profesjonalna pomoc w pisaniu prac w granicach prawa.

Styl bycia i miejsca spotkań

praca magisterska o kulturze hip-hopu

Respondenci (jak wynika z wykresu 6) przyznali, że jednym z głównych sposobów wyrażania buntu wobec rzeczywistości wynikającym z przynależności do subkultury hip-hopu lub identyfikowania się z tą kulturą jest sposób bycia.

Wykres 6. Sposób wyrażania buntu wobec rzeczywistości w konsekwencji przynależności do subkultury hip-hopu lub identyfikowania się z kulturą hip-hop (N=89)



Źr

ródło: opracowanie własne, 2013.

Celem jednego z kolejnych pytań ankietowych było pozyskania informacji na temat tego, jaki ten sposób bycia jest. Respondenci (bez wyraźnej różnicy w odpowiedziach badanych

biorąc pod uwagę ich płeć) wskazywali przede wszystkim na: zamknięcie na krytykę (66,07%), „wyluzowanie” (51,79%), posiadanie sprecyzowanych poglądów na życie i ludzi (44,64%) oraz dążenie do celu (41,96%) – tabela 5.

Tabela 5. Styl bycia respondentów ze względu na wiek A=112)

Lp.	Odpowiedź	BADANI					
		OGÓŁEM		KOBIETY		MĘŻCZYŹNI	
		L	%	L	%	L	%
1	2	3	4	5	6	7	8
1.	Wyluzowany/a	58	51,79	16	14,29	42	37,50
2.	0 sprecyzowanych poglądach na życie i ludzi	50	44,64	20	17,86	30	26,79
3.	Wiedzący/a czego chce	47	41,96	19	16,96	28	25,00
4.	Zagubiony/a w rzeczywistości	26	23,21	10	8,93	16	14,29
5.	Szukający/a swojej dogi	30	26,79	11	9,82	19	16,96
6.	Otwarty/a na krytykę	44	39,29	19	16,96	25	22,32
7.	Zamknięty/a na krytykę	74	66,07	28	25,00	46	41,07
8.	Jasno wyrażający/a swoje poglądy	45	40,18	17	15,18	28	25,00
9.	„luzak”	33	29,46	16	14,29	17	15,18
10.	Walczący/a z przeciwnościami losu	31	27,68	21	18,75	10	8,93
11.	Ambitny/a	14	12,50	10	8,93	4	3,57
12.	Pozbawiony/a złudzeń	16	14,29	7	6,25	9	8,04
13.	Posiadający/a lekceważący stosunek do wszelkich instytucji	12	10,71	10	8,93	2	1,79
14.	Bezczelny/a	19	16,96	8	7,14	11	9,82
15.	Nie tolerujący/a „frajerów” u „mieszczuchów”	46	41,07	7	6,25	39	34,82

Dane nie sumują się do 100,00% z uwagi na możliwość wybrania kilku wariantów odpowiedzi.

Legenda: L – liczba

Źródło: opracowanie własne, 2013.

Odpowiedzi ankietowanych sugerują, że ich bunt wyraża się przede wszystkim w zamknięciu na krytykę, niezgodzie z poglądami ludzi, którzy się z nim z kolei nie zgadzają. O tym, czy jest to „zdrowe” i właściwe podejście można dyskutować, aczkolwiek konstruktywna krytyka, nie zawsze musi być katalizatorem konfliktu.

Ponadto, nierzadko młodzi ludzie nie mając właściwego doświadczenia życiowego popełniają błędy, których mogliby uniknąć pozostając otwartymi właśnie na krytykę konstruktywną.

Przechodząc do kolejnego najczęściej wskazywanego sposobu bycia, czyli „wyluzowania” należy stwierdzić, że nierzadko może mieć ono charakter lekceważącego stosunku do spraw ważnych, z którymi jednostka może się nie zgadzać. Przykładem może być konflikt na linii rodzic-dziecko (w tym przypadku dojrzewający młody człowiek, który pasjonuje się muzyką hip-hopu). Bagatelizowanie, czy lekceważenie konfliktów różnego typu (w tym w szczególności rodzinnych), może doprowadzić do wykształcenia braku odpowiedzialności, rozwiązywania sytuacji konfliktowych i nieprawidłowego nawiązywania (czy rozwiązywania) relacji interpersonalnych.

Kolejny najczęściej wskazywany wyznacznik stylu bycia hip-hopowca, pozwalający mu na ekspresję buntu to sprecyzowane poglądy na życie i ludzi oraz dążenie do celu. Obecnie ceni się osoby, które wiedzą czego w życiu chcą. Jest to szczególnie ważne w przypadku hip-hopowców wychowujących się w rodzinach patologicznych. Ich bunt może tutaj objawiać się pragnieniem lepszego życia, niż te którego doświadczają np. w domu rodzinnym – tabela 5.

Ankietowani zapytani, gdzie najczęściej spotykają się z innymi hip-hopowcami wskazywali na mieszkania (91,07%), kluby (68,75%) oraz na podwórko (46,43%).

W przypadku pierwszych dwóch odpowiedzi nie zaobserwowano wyraźnej różnicy w odpowiedziach badanych pod względem ich wieku, natomiast spotkania na podwórkach są najbardziej typowe dla młodszej grupy wiekowej hip-hopowców, który brali udział w badaniu – tabela 6.

Tabela 6. Najczęstsze miejsca spotkań badanych hip-hopowców (N=112)

L.p.	Odpowiedź	BADANI
------	-----------	--------

		OGÓŁEM		od 12 do 16 lat		od 17 do powyżej 19 lat	
		L	%	L	%	L	%
1	2	3	4	5	6	7	8
1.	Podwórko	52	46,43	40	35,71	12	10,71
2.	Klub	35	31,25	25	22,32	10	8,93
3.	Na ściankach (graffiti)	36	32,14	16	14,29	20	17,86
4.	Kluby	77	68,75	41	36,61	36	32,14
5.	Mieszkania	102	91,07	55	49,11	47	41,96

Dane nie sumują się do 100,00% z uwagi na możliwość wybrania kilku wariantów odpowiedzi.

Legenda: L – liczba

Źródło: opracowanie własne, 2013.

Może dziwić fakt, że mieszkanie zostało wskazane jako najczęstsze miejsce spotkań. Jest to zamknięta przestrzeń i można przypuszczać, że hip-hopowcy spotkają się w nich przede wszystkim w swoim gronie. Być może to właśnie mieszkania są miejscami, w których dochodzi do twórczej aktywności badanych, czyli pisanie tekstów i rapowania.

Jeśli szukają Państwo pomocy w napisaniu własnej pracy - potrzebują Państwo fachowych konsultacji to polecamy stronę [pisanie prac](#) - profesjonalna pomoc w pisaniu prac w granicach prawa.

Ruch Yipisów

praca magisterska o ruchach młodzieżowych

Moment podjęcia walki, przy użyciu przemocy, z przeważającymi siłami policyjnymi stał się punktem zwrotnym w historii całego ruchu hipisowskiego (z założenia antyinstytucjonalnego). Wtedy to ludzie uświadomili sobie, że lansowana przez pokolenie Beatników ucieczka, często bez celu, na dłuższą metę nie sprawdza się, bo planeta Ziemia jest zbyt mała i uciekać po prostu już nie ma dokąd.

Ci ludzie przekształcili nieco beatnikowską ideę, nadając jej konkretny kierunek. Jedni realizowali się nadal w teorii i praktyce powszechnej miłości, natomiast inni zaangażowali się w ruch o charakterze bardziej politycznym – zakładając „Youth International Party” („Międzynarodową Partię Młodych”). Od skrótu YIP wywodzi się ich nazwa – „Yipisi”.

Istnieje pewien pogląd, który zakłada, iż dopiero od tego momentu rozpoczyna się prawdziwa kontrkultura. Stanisław Tokarski w książce p.t: *Orient i subkultury* pisze: „Toczy się dzisiaj spór, czy to Hipisi byli prawdziwą amerykańską kontestacją, czy było wręcz przeciwnie: prawdziwe oblicze kontrkultury stworzyli Freebisi, Diggersi, Yipisi, a Hipisi utopili idee kulturowego buntu w morzu błazenady, w oparach narkotyków, w obsesji seksem”[1].

Za twórców YIP uważa się amerykańskich ideologów kontrkultury: J. Rubina, A. Hoffmana, D. Dilingera. Głównym celem YIP było koordynowanie działań protestacyjnych i walki politycznej w ogóle.[2]

Animatorzy nowego ruchu pozostawali w zasadzie wierni wcześniejszemu etosowi. YIP miał stanowić zbiór luźnych grup przez osoby o wyższym stopniu aktywności. Nie było tam centralnego zarządzania, jednostki przyjmowały przywództwo

dzięki osobistej charyzmie i spontanicznej akceptacji.

W trakcie swego rozwoju ruch ten uległ wyraźnej radykalizacji i upolitycznieniu – czego przykłady dawali w licznie publikowanych manifestach. W jednym z nich pisali: „Jesteśmy Ludem. Jesteśmy Nowym Narodem. Wierzymy w życie. I chcemy żyć teraz. Chcemy być żywi przez 24 godziny na dobę. Ameryka to maszyna. Motorem, który ją wprawia w ruch jest pogoń za pieniądzem, którego władza tworzy społeczeństwo oparte na wojnie, rasizmie, skomercjalizowanym seksie i destrukcji całej planety. Nasza energia życiowa stanowi wielki zagrożenie dla tej maszyny. Dlatego chcą nas zatrzymać. Chcą nas uczynić podobnymi do siebie (...) Ameryka wypowiedziała wojnę Nowemu Narodowi”.[3]

Spora część członków opuszcza szeregi ruchu wskutek, chociażby nadużywania narkotyków. Pozostali poszukują nowych, alternatywnych form działalności, które realizują w komunach artystycznych i usługowych. Mając świadomość niedomagań publicznej służby zdrowia próbują tworzyć alternatywne instytucje. Ponadto próbują tworzyć własną kontrpropagandę przeciwdziałającą oficjalnym mass mediom.

Jako jedną z form wybrali teatr guerilla, czyli teatr rewolucyjny. Na jednym z takich przedstawień uczestnicy, a było to w trakcie antywojennej demonstracji , bombardowali

interweniujących stróżów prawa balonami wypełnionymi sztuczną krwią. Zdaniem pomysłodawcy – A. Hoffmana: „Wysmarowani na czerwono policjanci mieli budzić wśród widzów odpowiednie skojarzenia z wojną w Wietnamie, utrwałać powiązania policjanta z przelewem krwi i brutalnością”.[4]

Ruch Yipies odegrał dużą rolę w związku z organizowaniem festiwalu w Woodstock, gdzie podjęli się dostarczania żywności i organizowaniem punktów medycznych.

Sami także byli organizatorami „Festiwalu Życia” latem 1968 roku w Chicago. Został on zorganizowany jako kontrimpresa do

Konwencji Partii Konserwatywnej. „Festiwal Życia” stanowił jeden wielki happening parodiujący wybory. Yipisi, którzy na tę imprezę przybyli tłumnie, za swego kandydata obrali ...świnie o imieniu „Pigasus” (została ona potem umieszczona w jednej z rolniczych komun).

Na ten wielki polityczny happening policja zareagowała wyjątkowo brutalnie, czego rezultatem były krwawe walki, jakie miały miejsce na ulicach Chicago. Ich bilans to – kilka osób, które zginęły, setki rannych i aresztowanych (w tym także A. Hoffmana), a rok później, na „Woodstock” śpiewano już o tych wydarzeniach nazywając je: „Rzezią w Chicago”. [5]

Władze postanowiły zlikwidować kontestację, policyjny terror wobec Yipisów i innych grup mieszczących się w jej szerokim zakresie, stał się coraz ostrzejszy. Dzięki wprowadzeniu nowej ustawy prezydenta Nixona przeciw rozruchom i konspiracji w 1969 roku doprowadzono do skazania głównych ideologów YIP.

W liście napisanym w więzieniu przez Rubina czytamy: ” (...) Jest rok 1969 i rok 1965 wydaje nam się już odległy, jak wspomnienie z dzieciństwa. Byliśmy wtedy zdobywcami świata. Nikt nie mógł nas zatrzymać. Zbliżaliśmy się do końca wojny. Chcieliśmy zlikwidować rasizm, zmobilizować biedotę. Mieliśmy przejąć uniwersytety (...) Od tego czasu bardzo opadły nam skrzydła. Nixona zastąpił Johnson, a biały rasizm jest potężniejszy, niż kiedykolwiek. Ameryka stała się głucha na nasze marzenia dzieciinne. Zapanowały beczynność i cynizm (...) Ponieważ sięgnęliśmy bardzo głęboko w każdej fazie naszego ruchu, procesy , więzienia i prześladowania osłabiły energię i zdemoralizowały bojowego ducha”. [6]

W latach następnych młodzież spod znaku YIP skierowała się bardziej w stronę transcendencji, mistycyzmu, znajdując schronienie w religiach Wschodu. Ten, wcześniej silnie upolityczniony wizerunek, zostaje przekształcony w kierunku silnej wspólnotowości, w kierunku dalszej realizacji alternatywnych form życia, jednak nie upowszechniając swych

wartości szerzej.

Potwierdza to w swych rozważaniach jeden z teoretyków amerykańskiego „Undergroundu” – M. Rosseman. Według niego równolegle z upolitycznieniem się Hipisów, nastąpiło upolitycznienie ich wzorów zachowania i wartości charakterystycznych dla tej grupy młodych ludzi.

Twierdzi również, iż 75% organizacji „Students for a Democratic Society” („Studenci W Walce o Demokratyczne Społeczeństwo”) można by nazwać Hipisami.[7]

[1] S. Tokarski, *Orient i kontrkultury*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1984, s. 20.

[2] M. Filipiak, *Od subkultury do kultury alternatywnej*, „UMCS”, Lublin 1999, s. 45.

[3] A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975, PiW, s. 155.

[4] Tamże, s. 157.

[5] S. Tokarski *Orient i...*, op. cit., s. 32.

[6] A. Jawłowska *Drogi...*, op. cit., s. 157.

[7] Tamże, s. 157.

Jeśli szukają Państwo pomocy w napisaniu własnej pracy - potrzebują Państwo fachowych konsultacji to polecamy stronę [pisanie prac](#) - profesjonalna pomoc w pisaniu prac w granicach prawa.