

## KONCEPCJA TOŻSAMOŚCI NARRACYJNEJ W PERSPEKTYWIE BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH NAD RELIGIJNOŚCIĄ I MORALNOŚCIĄ CONCEPT OF NARRATIVE IDENTITY IN SOCIOLOGICAL RESEARCH OF RELIGION AND MORALITY

**Remigiusz Szauer**

*Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

**Abstract:** The article is an attempt to answer the question in what way Charles Taylor's concept of narrative identity can be applied in sociological qualitative research on religiosity to reveal the relationship of religiosity to self-identity. A sense of self-identity is connected with solutions to multiple problems, e.g. an answer to the fundamental question: who am I? According to the author of *Sources of the Self*, people used to discover their identity through listening to stories about history and the past. Religious narration is one of the most important aspects of human narration. Taking into consideration various levels of a religious story, i.e. ritual narration or spiritual experience narration, the researcher may examine understanding and reasons for approval or rejection of a given religious narration. These explorations by means of the biographic-narrative-interpretative method may lead to a discovery of how religious narration influences self-identity. The article is divided into three parts. The first part discusses Taylor's theory from the general perspective and the second part examines its particular key concepts. Finally the author indicates how to apply Taylor's theory in the analysis of the individual narratives.

**Keywords:** self-identity, narration, religiousness, biographic-narrative method.

Podjęmowane dzisiaj w środowiskach akademickich refleksje, tak teoretyczne, jak i oparte na materiale empirycznym w zakresie religijności i duchowości ukazują potrzebę odkrywania prawidłowości wobec dokonujących się przeobrażeń w sferze religijnej i duchowej, która w obecnej sytuacji społecznej jest niezwykle dynamiczna (Zaręba, 2008, s. 13). Narracja nauk społecznych to przede wszystkim opowieść dotycząca reguł społecznego życia, warunków społecznych, relacji jednostki ze społeczeństwem, więzi czy ról. Podobnie refleksja socjoreligijna będzie wynikiem studiów ukazujących przejawy narracji religijnej w życiu społecznym. Szczególnie dotyczy to takich zagadnień jak religijność, moralność czy badania nad socjologią kultury (Yinger, 2007, s. 269). Badając jakikolwiek obszar życia społecznego, potrzebny jest kontekst teoretyczny, w którym zjawisko zostanie opisane poprzez adekwatne pojęcia i kategorie. W socjologii religii szczególnie przydatne są dziś koncepcje m.in. Thomasa Luckmanna, Petera Bergera, Rodneya Starka czy Charlesa Glocka. Celem niniejszego artykułu jest spojrzenie na zagadnienie badań w socjologii religii od strony koncepcji nieco innej, stosowanej częściej w analizach z zakresu psychologii. Chodzi o koncepcję narracyjną Charlesa Taylora i ukazanie jej w perspektywie możliwości praktycznego zastosowania.

## KATEGORIA TOŻSAMOŚCI W BADANIACH SOCJOLOGICZNYCH I JEJ ZWIĄZKI Z NARRACJĄ

Koncepcja Charlesa Taylora obok zagadnienia narracji obejmuje także zagadnienie tożsamości. Narracja jest sposobem komunikowania się ze światem, w którym opowiadający odnajduje i ukazuje swoją tożsamość. Narracje można definiować w sposób psychologiczny, lingwistyczny, socjologiczny, filozoficzny czy kulturowy. Pomędzy niektórymi aspektami definiowania pojęcia narracji istnieją związki, tworzące ujęcie interdyscyplinarne, które można zastosować w naukach społecznych (Lorenz, 1998, s. 311). Wśród wielu prac, obok analiz Taylora, znaleźć można interdyscyplinarne interpretacje zjawiska narracji w ujęciu m.in. Carla G. Hempela, Robina G. Collingwooda, Davida Carra, Haydena White'a czy – najbliższego badawczo Taylorowi – Alasdaira MacIntyre'a (Rosner, 2003, s. 10-11). W pewnym uproszczeniu można powiedzieć za Taylorem, że o tyle, o ile człowiek ustali, jaka jest narracja, w której uczestniczy bądź jaką tworzy, o tyle uda mu się odnaleźć własną tożsamość. Spojrzenie narratystyczne, akcentujące zagadnienie tożsamości, jest o tyle miarodajne, że ukazuje proces kształtowania się postaw i zachowań od strony dwóch zjawisk: socjalizacji i internalizacji norm, a także ich wpływu na tożsamość człowieka. W odróżnieniu od norm prawnych, zarówno normy moralne, jak i religijne obowiązują człowieka dopiero wówczas, gdy człowiek nauczy się ich, przyjmie je i zaakceptuje (Petrażycki, 1985, s. 78). Na podstawie tej koncepcji można więc badać takie zagadnienia m.in. jak: identyfikacja ze wspólnotą religijną i normami moralnymi, poczucie więzi i jej siłę, spójność ról społecznych, znajomość norm i ich wpływ na życie czy formy przystosowania się społecznego, takie jak konformizm, innowację, rytualizm, wycofanie czy bunt (Merton, 2002, s. 69).

W przeprowadzanych badaniach kontekst instytucjonalny narracji religijnej i moralnej rozpatrywany może być przede wszystkim od strony socjalizacji i internalizacji. Wychowanie, używając kategorii Taylora, to przekaz opowieści zbiorowej, która staje się częścią indywidualnej opowieści. Proces, w którym przekazywana opowieść staje się częścią życia człowieka, to internalizacja – uwewnętrznienie opowieści, kiedy „staje się ona – jak mógłby powiedzieć słuchający – częścią mnie”. Na poziomie norm zarówno religijność, jak i moralność to opowieść dotycząca norm zastanych, które nie pojawiają się wraz z narodzinami nowego uczestnika opowieści zbiorowej i nie on jest jej autorem. Normy te uprawomocnia tradycja i ciągłość ich stosowania. Stąd rodzą się też sprawdzone mechanizmy osądu sytuacji i określania słuszności. Ponadto jest to opowieść, która pojawia się niejako „z zewnątrz”. Można powiedzieć od strony słuchającego: „słyszę ją od kogoś”. Ten przekaz wymaga przyjęcia i akceptacji lub odrzucenia. Dla podtrzymania narracji opowieści musi być zachowana ciągłość, która często zabezpieczona jest instytucjonalnie. Rodzina, naród, etos, tradycja, społeczeństwo czy szkoła – to instytucje przekazujące opowieści dotyczące wzorców czy przeszłości. Dzięki temu człowiek – według Taylora – zostaje wyposażony w zbiór kryteriów oceny, hierarchię wartości i miary słuszności, ale także w obraz swojej tożsamości. Taylor nazywa ten zbiór horyzontem pojęciowym, który pozwala odnaleźć się człowiekowi w świecie.

Nieco inny jest kontekst wyboru. Ujmując tę kwestię językiem Taylora, zerwanie opowieści powoduje konieczność nadania sobie horyzontu. Opowieść zawierająca normy wygasa, a więc człowiek te normy musi odkryć, zinterpretować i nadać sobie sam. Tym samym człowiek przestaje się chować za gotową opowieść, tworząc własną, z własnymi miarami słuszności, własnymi wartościowaniami. Jedyna opowieść, jaka w tej sytuacji płynie z zewnątrz, to taka, której treścią jest konieczność samookreślenia. Z perspektywy słuchającego problem ten rodzi konieczność wyznaczenia celu – „o tym, co słuszne, zdecyduję sam”. Podobnie jest w przypadku kontekstu

instytucjonalnego, z tą różnicą, że owo „sam” zakłada odwołanie się do czegoś. W przypadku kontekstu wyboru tego odwołania nie ma. Nie ma też instytucji gwarantujących ciągłość, poza instytucją własnego rozeznania i własnego sumienia. Co wybrać i co jest słuszne, wynika z tego, co w tym momencie jest przydatne. Opowieść taka jest bardziej piszącym się scenariuszem, niż ciągiem dalszym jakiejś narracji.

W wymiarze badań nad religijnością i moralnością ujęcie obydwu kontekstów, z perspektywy koncepcji Taylora, jest adekwatne. Religia i moralność tworzą swoisty świat narracji, odwołują się do czegoś, mają jakieś wzorce, miary, kryteria. Ponadto właśnie w tych wymiarach życia pojawia się wątek transmisji pokoleniowej. Przekaz wiary w Boga dokonuje się często poprzez opowieść. I tu pojawia się pierwszy ważny wskaźnik badawczy. Socjalizacja religijna to wprowadzenie w świat opowieści religijnej. Uzyskiwanie większej świadomości, czym jest ta opowieść, rodzi akceptację – a więc proces w kierunku internalizacji bądź odrzucenie opowieści jako nieadekwatnej dla mojej narracji. Badamy więc w wywiadzie jakościowym odniesienie do socjalizacji religijnej. Zakładając za Taylorem silny stopień identyfikacji z narracją zbiorową, słuchający utożsamia się z opowieścią, wyprowadzając z niej mechanizmy osądu i słuszności. W przypadku opowieści religijnej będą to np. opowieść o założycielu, wzorce zachowań, postępowania, doktryna, księga święta, rytuały, tradycja praktykowania. Przerwanie przekazu lub niedokładny przekaz powoduje brak zrozumienia opowieści i zaburzenie spójności jej brzmienia. Ponadto częścią opowieści jest jej interpretacja. Niespójna opowieść i nieprecyzyjna interpretacja brzmi niewiarygodnie i jest odrzucana – stopniowo lub nagle, w części lub w całości. Rozpoczyna się przy tym proces tworzenia nowej opowieści lub upraszczania i przekształcania usłyszanej tak, aby stała się koherentna. Tworzenie własnej narracji to proces określania siebie, ale także to określanie dokonuje się w sytuacji akceptacji narracji zbiorowej – mówiąc językiem tej rozprawy – narracji instytucjonalnej, tradycyjnej. „Muszę wiedzieć – ująłby to słuchający – czy ta opowieść jest moja”. Jeśli jest, to jak ją rozumie.

W kontekście badań nad religijnością odczytanie siebie w perspektywie opowieści dokonuje się na poziomie autodeklaracji bądź globalnego wyznania wiary. Badany określa swój stosunek do opowieści religijnej – „czy jestem częścią tej opowieści, czy zgadzam się z jej przebiegiem, czy chcę żeby wpływała na mnie nadal, bądź od początku”. Skalą określenia jest tu w bardzo podstawowym odniesieniu parametr: wierzący – niewierzący. Przyjęte autodeklaracje rodzą pytania, jaką miarę słuszności zastosować przy ocenie sytuacji i zjawisk, przy podejmowaniu decyzji. Jeżeli opowieść jest zanegowana, potrzeba samodzielnego wypracowania kryteriów. Często, gdy okazują się one niewystarczające lub niesprawdzone, człowiek sięga do innych narracji, indywidualnych lub zbiorowych, nakładając na nie własną interpretację. Tak rodzą się narracje synkretyczne, spójne i zrozumiałe oraz najbardziej odpowiadające potrzebom mającego problemy interpretacyjne człowieka, często tworzone selektywnie lub interpretowane poza kontekstem ich funkcjonowania. Zdarza się też, że w sferze moralnej, przy niechęci do opowieści zewnętrznej, pojawia się narracja wewnętrzna kryteriów oceny związana przede wszystkim z własnym sumieniem. Gdy potrzeba wsparcia ze strony innych narracji, człowiek sięga do takich, w których odnajdzie spójność w sposób najbardziej adekwatny dla siebie.

Kolejnym ważnym parametrem jest poznanie, dlaczego opowieść jest przyjmowana bądź odrzucana. Opowieść – zastana, tworzona, wyselekcjonowana – pozwala odnosić się człowiekowi do świata, do siebie samego. Świadomość siebie jako człowieka wierzącego zakłada także zdolność uzasadnienia, dlaczego wierzę, co mi to daje, dlaczego pomaga mi żyć. W tym przypadku najbardziej wydobyć można znaczenie horyzontu pojęciowego badanego. Podobnie jest z opo-

wieściami odrzuconymi – powstaje cały zbiór narracyjny odnośnie do uzasadnień odrzucenia, niespójności i niewystarczalności. Za tym również idą przekonania, wyobrażenia i opinie.

W odniesieniu do podejmowanych rozważań istotną rolę pełni także miejsce instytucji gwarantujących ciągłość narracji. W kontekście badań nad religijnością i moralnością taką instytucją jest Kościół. Od strony socjologicznej zauważalny jest spadek autorytetu Kościoła. W analizie Taylora spadek autorytetu nazwalibyśmy stratą wiarygodności narracyjnej. Patrząc od strony słuchającego, brzmiałoby to w sposób następujący: „trudno mi uwierzyć w to, co mówisz, bo nie jesteś wiarygodny”. Mimo to nie można zanegować mechanizmów gwarantujących ciągłość, jak np. hierarchiczność, tradycja, zwyczaje, prawo kościelne, rytuały, doktryna. W przypadku wielu analiz mówi się o pojawianiu się religijności sprywatyzowanej – niekościelnej. Co za tym idzie, następuje zwiększanie się indywidualizacji doświadczeń religijnych lub duchowych, bez potrzeby wpiśnięcia się w narrację zbiorową. Obok tego pojawiają się też działania odrzucające narrację zbiorową lub negujące wiarygodność narracji religijnej i potrzebę jakichkolwiek form opowieści dotyczącej wiary w Boga w opowieści autorskiej.

### **ZASTOSOWANIE BADAWCZE KONCEPCJI NARRACYJNEJ W SOCJOLOGICZNYM STUDIUM NAD RELIGIJNOŚCIĄ**

Zmierzając do zastosowania praktycznego koncepcji Taylora, warto przy tej okazji odnieść się do klasyfikacji służących rozpatrywaniu religijnej ekspresji przez analizę wymiarów zaangażowania religijnego. Rodney Stark i Charles Glock sformułowali następujące parametry religijności: wymiar ideologiczny – przestrzeń światopoglądu teologicznego oraz uznawania prawdziwości dogmatów i zespołu wierzeń, wymiar praktyk religijnych – przestrzeń aktów kultu i pobożności, wymiar doświadczeń – przestrzeń osobistego kontaktu ze sferą nadprzyrodzoną, wymiar intelektualny – przestrzeń wiedzy religijnej i wymiar moralny – przestrzeń oddziaływania wartości religijnych na postępowanie człowieka (Stark, Glock, 2007, s. 184-185). Władysław Piwowarski dodaje do tego wymiar globalnego wyznania wiary, a więc osobisty stosunek do wiary i uzasadnienie swojego wyboru, a także motywy własnej religijności i ocenę własną człowieka dotyczącą ontologicznego i aksjologicznego wymiaru własnej religii, również wymiar społeczno-religijny, a więc postawy i zachowania wobec wspólnoty, udział w życiu Kościoła, więź z przedstawicielami instytucji kościelnych (Piwowarski, 1977, s. 39). Próbując odczytać te wymiary badawcze z perspektywy koncepcji narracyjnej Taylora, można dostrzec następujące prawidłowości: każdy z tych wymiarów zaangażowania religijnego to odniesienie do narracji religijnej, które tworzy bądź wpisuje się w indywidualną narrację. Ponadto przestrzeń światopoglądu teologicznego oraz uznawania prawdziwości dogmatów i zespołu wierzeń wymaga zrozumienia dynamiki opowieści i umiejętności rozróżniania faktycznego ładunku treściowego od jej interpretacji. I tu dochodzimy do kolejnego parametru: znajomość i interpretacja narracji zbiorowej. W przypadku wiedzy religijnej od strony badawczej najbardziej możliwe są do uchwycenia braki rozumienia narracji. Niezrozumienie, podejrzliwość, brak spójności, złożoność, zawilość treściowa bądź niejasność, a często nawet potrzeba potwierdzenia dowodowego wyłącza zbiorową opowieść religijną z opowieści indywidualnej. Trudno wierzyć w coś, co jest podejrzane, sprzeczne z innymi wymiarami osobistego układu odniesienia, niezrozumiałe bądź za trudne. Oczywiście od strony badawczej warto podkreślić, że często bywa i tak, że zwiększenie wiedzy religijnej wpływa na wzmaganie aprobaty dla opowieści religijnej. Łatwiej przyjąć treść, którą się rozumie i przeżywa

świadomie. Obok wiedzy istotną rolę pełnią interpretacje treści wierzeń. Od strony praktycznej oznacza to, że przedmiotem wiary może być coś zupełnie innego, niż wyobrażenie (interpretacja), co nim jest. Na przykład, narracja dotycząca „ciała zmartwychwstania” w doktrynie katolickiej dotyczy sytuacji po Sądzie Ostatecznym, kiedy w dniu zmartwychwstania ciała zostaną związane z duszami. Doktryna ujmuje to w sposób następujący: „przez śmierć dusza zostaje oddzielona od ciała, ale w zmartwychwstaniu Bóg udzieli naszemu przemienionemu ciału niezniszczalnego życia, łącząc je ponownie z duszą” (Katechizm Kościoła Katolickiego, 1994, s. 1016). W badaniach odnotowuje się często przekształcenie tej narracji w przekonaniach i wyobrażeniach wyznawców. Oto jeden z przykładów:

Ciało jest marne, doświadczamy tego, co dnia. Wyznając wiarę, często zastanawiam się nad tymi słowami. Życie wieczne, w moim wyobrażeniu, będzie raczej życiem duszy, nie zaś ciała i duszy. Oczywiście, nie wiemy, jak będzie tam, po drugiej stronie. Jeśli nie wiemy, to dlaczego mówimy właśnie o zmartwychwstaniu ciała? Problem jest oczywiście wielowątkowy (np. ciało niemowlaka i ciało kaleki). (nastolatek, 2010)

Narracja jest zatem często modyfikowana w kierunku wyłącznie zmartwychwstania duszy lub zmartwychwstania Chrystusa lub sprowadzana do ogólnego rozumienia życia w niebie.

Religijność instytucjonalna oparta jest też na zewnętrznie organizowanym kulcie. Kult wypełniony jest znakami, które mają swoje znaczenie. Świadomy w nim udział zakłada zrozumienie choćby tego, dlaczego w danym momencie wykonuje się skłon, dlaczego klęka się, dlaczego się stoi. Z kolei przestrzeń aktów kultu i pobożności często w badaniach uwidacznia się jako oderwana od rozumienia narracji. Jak zauważają Glock i Stark, praktyki obrzędowe i dewocyjne, takie jak na przykład przystępowanie do komunii czy modlitwa, stają się niezrozumiałe, jeśli nie są spełnione w ramach systemu przekonań religijnych, zakładającego istnienie jakiegoś bytu bądź siły, której należy się cześć i kult (Stark, Glock, 2007, s. 185). W badaniach ujawnia się często zachowanie religijne nazywane „praktykujący niewierzący”. Oznacza to, że ktoś uczestniczy w praktykach bez głębszego doświadczenia i odniesienia do bytu absolutnego (Baniak, 2010, s. 193). Innymi słowy, uczestniczy w narracji kultu, nie rozumiejąc lub nawet nie akceptując jej. Wśród młodzieży widoczna jest ta kontestacja choćby na poziomie przystępowania do bierzmowania. Uczestniczenie w tej kompletnie obcej narracji młodzi ludzie motywują przymusem ze strony najbliższych bądź potrzebą posiadania adekwatnego poświadczenia formalnego (Szauer, 2013, s. 96). Inną kwestią jest interpretacja narracji obrzędowej. Sakrament jest znakiem, a więc coś oznacza. W wypowiedziach ankietowanych uwidacznia się wyobrażenie odmienne od tego, co oznacza w perspektywie doktrynalnej. W prowadzonych przeze mnie badaniach nad religijnością i duchowością młodzieży ujawnia się, że dla wielu badanych sakrament Eucharystii nie oznacza realnej i trwałej przemiany chleba i wina w ciało i krew. Narracja jest często przyjmowana, ale też selektywnie modyfikowana. Sakrament małżeństwa nie zawsze w narracjach indywidualnych oznacza więź nierozzerwalną, z kolei sakrament pokuty i pojednania nie zawsze wymaga w opinii badanych uzewnętrzniania w formie spowiedzi indywidualnej.

Mówiąc o narracji, nie sposób nie dotknąć tego, co najbardziej osobiste, a więc narracji doświadczenia i sposobu opowiadania o nim. Warto jednak podkreślić, że często opowieść o doświadczeniu religijnym jest formą oddziaływania na inną narrację, będąc częścią narracji zbiorowej. Ta opowieść musi więc być wypowiedziana na zewnątrz, nie może toczyć się wewnątrz osoby. Tak jest choćby w przypadku mistyki, gdzie spisane doświadczenia mistyczne np. św. Teresy od Jezusa stanowią podstawę dla narracji duchowości karmelitańskiej, a z kolei doświad-

czenia mistyczne św. Ignacego z Loyoli stanowią uzasadnienie dla narracji duchowości ignacjańskiej. Podobnie rzecz ma się z różnymi drobnymi opowieściami dotyczącymi osobistych odniesień do sfery sacrum, które często nazywane są świadectwami.

Co do sfery moralnej, jest to przestrzeń najbardziej dotykająca życia i wyborów życiowych, bo dotyczy nie jakiejś lokaty na życie wieczne, ale działania tu i teraz. Z punktu widzenia badacza narracja moralna opowieści religijnej jest najbardziej odrzucana. Tendencja widoczna w badaniach dotyczących prywatyzowania sfery religijnej jest następująca: moralność będąca konsekwencją religijności jest niwelowana. Człowiek sam chce decydować o sobie, zamiast odwoływać się do norm ogólnych. Własne sumienie staje się ośrodkiem rozstrzygnięć o słuszności. Zatem korelacja pomiędzy moralnością a przyjęciem bądź odrzuceniem narracji zbiorowej jest istotnym punktem analizy badawczej.

Zebrane materiały muszą jednak zostać zweryfikowane o końcowe pytanie w wywiadzie z badanym; pytanie najbardziej kluczowe, bo sięgające sedna ujęcia Taylora, pytanie o poziom utożsamienia. To pytanie: czy identyfikuję się i jestem przez otoczenie identyfikowany z tymi elementami rzeczywistości społecznej, które składają się na opowieść religijną? – jest najbardziej fundamentalne dla spojrzenia przez pryzmat koncepcji Taylora na socjologiczną analizę religijności.

Podsumowując zatem omawiane aspekty zastosowania badawczego koncepcji narracyjnej, warto wskazać obszary, które mogą być uwzględnione w wywiadzie jakościowym:

- poziom odniesienia do socjalizacji religijnej
- narracja uzasadnień przyjęcia bądź odrzucenia opowieści religijnej
- stosunek do wiarygodności narracji instytucjonalnej
- znajomość i interpretacja narracji zbiorowej
- narracja kultu i rozumienia znaków
- narracja o osobistym doświadczeniu wiary bądź niewiary
- moralność badanego względem stosunku do narracji religijnej
- religijna tożsamość badanego i horyzont pojęciowy

Biorąc pod uwagę powyższe wskaźniki, przyjrzymy się kilku przykładom możliwości ich zastosowania.

### PRZYPADEK KILKU OPowieści

Jedną z najbardziej adekwatnych metod, które w perspektywie koncepcji Taylora można zastosować do badań nad religijnością jest metoda wywiadu narracyjnego. Odnosi się ona bezpośrednio do opowieści badanego, a działanie badacza polega na pokierowaniu rozmową w taki sposób, aby dowiedzieć się jak najwięcej o doświadczeniach i przeżyciach osoby badanej. Wywiad narracyjny zakłada ujęcie czasowe sekwencji zdarzeń na poszczególnych etapach historii życia badanego człowieka. Oczywiście w największym zakresie stosuje się tę metodę do badania historii związanych z uczestnictwem w ważnych wydarzeniach, z przeżyciami wojennymi, awansem społecznym czy doświadczeniami klęsk żywiołowych (Konecki, 2013, s. 78). Na gruncie socjologii pewną odmianę tego podejścia badawczego stanowi metoda biograficzno-narracyjna, szczególnie w ujęciu, jakie proponuje Tom Wengraf (Mrozowicki, Li-Chuan, 2012, s. 43). O ile całe badanie koncentruje się, z jednej strony, na uzyskaniu od badanego opowieści o całym jego życiu, z drugiej na uszczegółowieniu niektórych kwestii, o tyle wywiad biograficzno-narracyjny

może też koncentrować się na sferze religijnej i odniesieniu z uwzględnieniem wpływu na całe życie respondenta. To jest metodologiczna przewaga omawianej metody, gdyż nie wyrывa sfery religijnej, redukując ją jedynie do zachowań i postaw, lecz uwzględnia integralność opowieści jako narracji o życiu. Pomocą mogą służyć wyodrębnione wcześniej w punkcie trzecim obszary badania narracji religijnej. Oto kilka przykładów.

Powtórzmy, socjalizacja religijna to wprowadzenie w świat opowieści religijnej. Uzyskiwanie większej świadomości, czym jest ta opowieść, rodzi akceptację, a więc proces w kierunku internalizacji, bądź odrzucenie opowieści jako nieadekwatnej dla indywidualnej narracji. Wynik związany z poziomem odniesienia do socjalizacji religijnej przedstawiają poniższe przykłady. Pierwszy jest wyrazem nie tylko akceptacji opowieści religijnej względem własnej narracji, ale także ukazuje stopień internalizacji sięgający wysokiego stopnia nawet wobec znalezienia się w sytuacji granicznej.

Ukończyłam już 87 lat, pochodzę z wielodzietnej, bardzo biednej rodziny. Przez całe moje życie wiara w Boga była dla mnie bardzo ważna, nieustannie czułam, że On był ze mną. I choć czasami dawał mi różne bolesne doświadczenia, to zawsze mnie z nich wyprowadzał. [...] W czasie wojny trafiłam do obozu koncentracyjnego w Ravensbrück. Tam Bóg ukazał mi w całej pełni, do czego prowadzi nienawiść i chęć zemsty, które nosiłam w sercu wobec wszystkich Niemców. Te uczucia zostały wówczas jak gdyby odwrócone i skierowane przeciwko mnie. Przez 3 lata znosiłam bicie, głód, ciężką pracę i zimno. [...] Pewnego dnia i mnie – wykończoną ciężką pracą, dojmującym głodem i przeraźliwym zimnem – ogarnęła taka myśl: „Idę na druty!” [...] jednej nocy postanowiłam, że popełnię samobójstwo. [...] Zaczęłam biec. Jednocześnie dochodził do mnie już jakby cały chór złożony z męskich głosów, który mnie dopingował: „Prędziej! Prędziej!...” Przyśpieszyłam. I gdy zmęczona, zadyszana dobiegam do drutów ogrodzenia, gdy już podnoszę rękę, aby z całej siły uderzyć ciałem w te druty, wtem na niebie (była ciemna noc) widzę Matkę Bożą z Dzieciątkiem na ręku, która grozi mi palcem! Trzy razy tak mi pogroziła i znikła. [...] Wystraszona, padam na kolana... W tym momencie czuję, że ogarnia mnie jakaś ogromna siła – jakaś wielka potęga, jakaś niesłychana moc! Zaczęłam się modlić słowami Ojcze nasz... i Zdrowaś Mario... i patrząc na to miejsce, gdzie stała Matka Najświętsza z Panem Jezusem na rękach, zawołałam: „Matko Najświętsza, obiecuję Ci, że póki będę żyła, nigdy nie popełnię samobójstwa!”. (Wyrwana z przedśionka piekła, 2011)

Warto dostrzec, że mamy tu do czynienia z pełną internalizacją, z uwagi na fakt, że opowieść toczy się z perspektywy osoby osiemdziesięciosiedmioletniej. Jest to więc ogląd na opowiadane sprawy z dużego dystansu i w odniesieniu do całego życia. Narratorka widzi obecność Boga od samego początku historii życia. Ponadto pomimo bolesnych doświadczeń, które przypisuje Bogu, uznaje w swej opowieści sekwencję tych wydarzeń za potrzebną i ujawniającą interwencje Boga. Jest to więc dobry przykład badania nie tylko internalizacji, ale też jej głębokości. Drugi przypadek związany jest z odrzuceniem opowieści.

Choć moja najbliższa rodzina była tzw. normalna (tzn. katolicka), była jednak bardzo racjonalna, to znaczy od dzieciństwa wiedziałem, że jak ktoś jest chory, to trzeba mu dać antybiotyk, a nie modlić się za niego. Że jak gdzieś w Polsce jest powódź, to powodem są deszcze i roztopy, a nie gniew Boży. Że jak zaczynają mi się podobać dziewczyny, to jest to dojrzewanie, a nie grzeszne pokuszenie Szatana. Że jak straciłem kolegę, to nie dlatego, „że Bóg go do siebie powołał”, ale że zatrul się czadem z zepsutego piecyka. I tak dalej z teorią ewolucji Darwina, Kopernikiem i dinozaurami na czele... Stopniowo oddalałem się coraz bardziej. Gdy jest się niewierzącym i patrzy na to wszystko z boku, rytualne zachowania religijne innych ludzi często stają się niezrozumiałe, dziwaczne, nieprzystające do rzeczywistości. Czułem się w tym coraz bardziej obco. [...] Przestałem chodzić na religię. Nie chodziło o wagary, lenistwo czy nudę. Po prostu nie dawałem rady. Czułem, że to, co mówi pani katechetka

- tyleż natchniona, co niekompetentna – to jakaś fikcja. Jakieś wniebowstąpienia, zwiastowania, niepokalane poczęcia, wskreszenia, rozmnożenia, zamiany. Archanioły, Szatany, Mędrzy ze Wschodu i rzezie niewiniątek. Jeśli się w to nie wierzy, to wychodzi z tego jakiś „Władca pierścieni”. Czułem, że życie i ważne rzeczy dzieją się gdzieś indziej. (Leszczyński, 2011)

To, co można wychwycić w opowieści, to nie tylko odrzucenie, ale też wskazanie motywów odrzucenia i brak identyfikacji z opowieścią religijną od początku historii życia. Niespójności i brak wiarygodności opowiadającego wskazują na przyczyny zanegowania sensowności jej treści. Omawiana narracja też obejmuje wypowiedź człowieka dorosłego, więc ocena zdarzeń pada z pewnego dystansu. Przypadek tej narracji może być też przykładem stopnia interpretacji i odbioru narracji zbiorowej. Na ile choćby wskazywane przypadki: powódź, śmierć kolegi, stosunek do dziewczyn – znajdują odzwierciedlenie narracyjne w opowieści zbiorowej w takim kształcie interpretacyjnym, jak proponuje narrator. W przypadku metody biograficzno-narracyjnej weryfikacyjną rolę spełnia choćby analiza panelowa, w której można dokonać analizy porównawczej między obrazem stanu opowieści zbiorowej w ujęciu narratora a faktycznym obrazem treści. W przypadku uzyskania rozbieżności można badać ich przyczyny, np. nieprawidłowy bądź niekomunikatywny przekaz. W omawianych przypadkach nie powinno zabraknąć przykładu narracji synkretycznej, a więc opowieści ułożonej według własnego modelu interpretacji, złożonej z różnych kategorii i pól znaczeniowych. Obok badania poziomu odniesienia można badać też narrację uzasadnień przyjęcia bądź odrzucenia narracji, poznając przy tym motywy podejmowania takich lub innych działań.

Chodziłem do kościoła na mszę pod naciskiem rodziców (którzy sami nie garnęli się do tego), na mszach słuchałem o dobrym pasterzu, miłości do bliźniego itd. Problem polegał na tym, że nijak mi to wszystko nie pasowało do mrocznego wnętrza kościoła, pełnego okrutnych obrazów (droga krzyżowa), przynębiającego ogromem kubatury. Jakby mało było tego ataku na płochliwą psychikę 7-latką, dochodziło do tego znużenie klepaniem ciągle tych samych tekstów o znikomej wartości literackiej, które nijak nie mogły się przebić z wartościami katolickimi do mojej świadomości. Pamiętam, że wbrew naukom, nie zmożłem odrazy do łobuzów z mojej klasy, objających swe klatki piersiowe w geście winy z okrzykiem "mea culpa, mea culpa maxima", co nie przeszkadzało im później objąć cudzych klatek piersiowych w zgoła innych celach. Niestety rodzice byli tradycyjnymi katolikami – cóż było robić, chodziłem na msze (nie uczestniczyłem we mszach). [...] szybko przyszedł czas bierzmowania a z nim czas przemyśleń dojrzewającego buntownika. Po burzliwej rozmowie z mamą uległem przemocy rodzicielskich argumentów: „a co zrobisz, jak będziesz chciał ślub wziąć?”. [...] Sprawę zdecydowanie rozwiązały dwa lata spędzone w wojsku z katolikami - chrześcijanami (95% wcielonych w szeregi Ludowego Wojska Polskiego). Po tej lekcji życiowej nie miałem najmniejszej ochoty na chrześcijaństwo ani żadną inną religię - ustaliłem z Najwyższym, że każdy pilnuje swojego interesu i nie przeszkadzamy sobie – to się nazywa tolerancja. Późniejsze poczynania KrK i jego poczucie pełnego poparcia w społeczeństwie budziły mój zdecydowany opór... Żeby pociągnąć wątek militarny - zastąpienie politruków kapelanami (a co z NIE ZABIJAJ?), czy też wprowadzenie religii do szkół, bo kiedyś tam była w szkołach (kiedyś w szkołach były kary cielesne)... no i sztandarowe już - wpychanie się KrK pod moją kołdrę do mojej alkowy czyli 2x a = aborcja + antykoncepcja. Buntownicza natura wybujała w 21 roku mojego istnienia, cała rodzina wiedziała już o moim zaprzaństwie i krytycznym nastawieniu do kościelnych hierarchów i, żeby było śmieszniej, podzielała wiele z moich poglądów – ale nadal chrzcili dzieci, brali śluby kościelne, nosili na tacy co niedziela i narzekali na zachłanność i zakłamanie swoich duchowych przywódców. Na szczęście nie wpadli nigdy na pomysł uczynienia mnie ojcem chrzestnym, nie czułem się powołany do dbania o katolickie wychowanie czyjejkolwiek pociechy – choć uprawnienia posiadałem:). (Arek, 2006)



Jak można zauważyć, uzasadnienie odrzucenia narracji ma swoje źródło w odbiorze szerszym – społecznym. To ludzie, którzy deklarowali się jako przyjmujący i akceptujący katolicką opowieść religijną, stali się przyczyną odrzucenia opowieści. Narrator nie znalazł odbicia imperatywów wynikających z opowieści zbiorowej w życiu codziennym. Spotkanie narracji bohaterów tej relacji i odniesienie ich do opowieści religijnej ukazało uzasadnienie podjętego wyboru, którego w tak pełnym wymiarze nie mielibyśmy w prostym wywiadzie kwestionariuszowym.

Odniesienie do narracji religijnej badać można pod kątem stosunku do narracji kultu i rozumienia gestów. W badaniach nad religijnością ten aspekt narracji odgrywa ważną rolę. Respondenci często deklarują się jako wierzący, nie traktując przy tym jako warunek *sine qua non* uczestnictwa w praktykach.

Teraz nie chodzę do kościoła, bo msze niczym się między sobą nie różnią. W tych samych momentach klęczysz, składasz ręce, siadasz, wstajesz, znowu klęczysz. I w tych samych momentach ziewasz. To takie rytualne obrządki bez żadnej puenty. Zawsze jedyną rozrywką w kościołach jest obserwowanie ludzi. Kiedy jeszcze chodziłam z rodzicami, to na balkonie kościoła wychylałam się i liczyłam, ile babć ma chustki na dolnym piętrze, a w momencie kiedy babcie przestały je nosić, sprawdzałam, czy moja mama idzie po komunię. Kiedy nie szła, zastanawiałam się, co złego zrobiła. (Lewandowska, 2013)

Niezrozumiały symbol, a przy tym brak odniesienia duchowego do sprawowanych czynności liturgicznych powoduje, że opowieść kultu staje się męcząca i niezrozumiała. Narracja kultu i gestów jest często odrębną kategorią, która może być przez adresata wyłączona z opowieści religijnej.

Przechodząc od analiz narracji rytuału do narracji związanych z doświadczeniem duchowym, warto zwrócić uwagę, że w tym przypadku punktem zainteresowania badacza może być język opisu doświadczenia religijnego, ale też powiązanie sprawowanego kultu z przeżyciem. W ankiecie zawierającej obok pytań zamkniętych, także otwarte często zawarte jest pytanie: czym dla ciebie jest np. spowiedź, komunia? Odpowiedzi te często zawierają utarty schemat patrzenia na rzeczywistości związane ze sferą sakramentów. Unikamy więc wpadania w pułapkę wyrażań zawierających sformułowania „kanonu” teologicznego, a wsłuchujemy się w różnorodność i wielowymiarowość doświadczeń duchowych. Tak jest na przykład w narracji czterdziestoletniego mężczyzny relacjonującego swoje doświadczenia podczas mszy:

Zaczęła się Msza Święta, w myślach ucieszyłem się, zacząłem przepraszać Boga za moją niewiarę, za to, że tak wiele rozumiem, a nie potrafię przełamać wstydu, być może serce trwa w niewierze, płakałem w tajemnicy przed zebranymi, żałowałem i przepraszałem, zrobiłem wszystko by uwierzyć, ale wciąż ta wątpliwość. Czekałem jednak na moment przyjęcia Jezusa Eucharystycznego, nadszedł czas, ksiądz podniósł Hostię i wypowiedział słowa – „...to jest Ciało moje, które za was będzie wydane..”, i właśnie w tym momencie poczułem jakby mrówki w głowie, zrobiło mi się dobrze, poczułem że ciało robi się słabe, przez chwilę opierałem się temu, ale to było silniejsze, nie było agresywne, ani wbrew mojej woli, po prostu było silniejsze ode mnie, osunąłem się jakby nieprzytomny [...] poczułem, że mogę wstać, podniosłem się, celebrowanie trwało, ponownie uklękliśmy, cały drżałem, nie mogłem powstrzymać łez, miłość, która płynęła przeze mnie, była tak czysta i cudowna, jeszcze bardziej pragnąłem przyjąć Eucharystię, w końcu nadszedł czas, ustawiłem się w kolejce, przyjąłem Jezusa w postaci Chleba, wróciłem do ławki pomodliłem się. Bóg wie, że zrobiłem wszystko ze swojej strony by uwierzyć w przeistoczenie, wspomógł mnie tym wydarzeniem, przyszedł w tym jedynym momencie, właśnie wtedy – „...to jest Ciało moje...”, On tam po prostu jest naprawdę, zostałem uwolniony od wstydu, każde słowo we Mszy Św. przesywa moje serce, przyjmowałem dziś Komunię i nie

mogę się doczekać następnej Niedzieli, tak bardzo chciałbym mieć czas w tygodniu by uczestniczyć w Eucharystii, by karmić się moim Panem – Jezusem Chrystusem. (Świadectwo Eucharystii, 2013)

Te przykłady ukazują wyraźnie, jak bardzo pomocną może być metoda narracyjna. Jednak, aby była ona zakorzeniona w koncepcji Taylora, nie powinna sprowadzać się do schematu biograficzno-narracyjnego wywiadu indywidualnego, ale zawierać także pytanie o tożsamość. W ostatnim punkcie zostało to wyszczególnione jako religijna tożsamość badanego i jego horyzont pojęciowy. W trakcie rozmowy na tematy związane z uzasadnieniem, kultem czy osobistym doświadczeniem warto, aby badacz zadał pytanie: „czy czujesz się np. katolikiem, muzułmaninem, ateistą?”. Poniżej przedstawiam przykład z realizowanych przeze mnie badań nad religijnością studentów. Przytoczony wątek rozmowy między narratorem a ankierem dotyczy narracji związanej z rytuałami.

N: Męczy mnie całe to udawanie, które pamiętam jeszcze z dzieciństwa w mojej rodzinie. Dzisiaj też oczekują ode mnie, że będę tworzył dobry wizerunek wierzącego praktykującego, bo co rodzina powie. Mam ważniejsze rzeczy na głowie, które stawiam na piedestale, o wiele wyżej niż pielgrzymki, bierzmowania czy ogólnie Kościół. I akurat nie chcę, po prostu, standardowo nie chcę. Nie przystąpiłem do bierzmowania, bo ja tak chciałem, nie wezmę ślubu kościelnego i jeśli tak zadecyduję, to nie nikomu do tego.

A: Jesteś obojętny na kwestie religijne?

N: Kompletnie. Chociaż mnie ochrztili bez mojej zgody.

A: Czujesz się katolikiem?

N: No właśnie nie!

A: Chrześcijaninem?

N: Nie widzę różnicy

A: Ateistą?

N: (milczenie) trudne pytanie. W jakimś sensie może...

A: To znaczy w jakim?

N: To też jest absurd. Muszę się zaraz określać?

Pomimo swobody wypowiedzi na różne tematy religijne badani nieraz mają problem z jednoznacznością identyfikacją. Czasem w przypadku odrzucenia wszystkich form instytucjonalnego życia religijnego respondenci pytani o możliwości zmiany decyzji nie wykluczają wznowienia praktyk. Osoby zorientowane głęboko religijnie w znikomym stopniu skłonne są zmienić decyzję o odrzuceniu narracji religijnej. Osoby obojętne bądź niewierzące pozostawiają sobie większą swobodę decyzji, choć i wśród tej grupy są osoby jednoznacznie zdecydowane. Wielu respondentów w moich badaniach określa się nie jako katolik, ale chrześcijanin. Słowo „katolik” uzyskuje w odczuciach młodzieży często konotację negatywną – konserwatyzm, hipokryzja, zacofanie – to najczęstsze określenia. Wybierają więc określenia bezpieczniejsze. Niektórzy wręcz pytają, jak w przytaczanym badaniu: „ale czy ja muszę się określać?”. Określenie – kim jestem względem narracji religijnej, to pogłębienie odpowiedzi o jakiś istotny aspekt tożsamości badanego. Opór przed tym określeniem wiąże się być może z niechęcią i ostrożnością w dokonywaniu wyborów o charakterze fundamentalnym. Wskazywałoby to na słuszność tezy Taylora, w odniesieniu do badań religijnych, iż współczesny człowiek to poszukiwacz sensu, który próbuje pojąć duchowy sens życia, ale w oderwaniu od horyzontów pojęciowych, które zbyt mocno wpływają na możliwości wyboru (Taylor, 2001, s. 36).

## ZAKOŃCZENIE

Tożsamość akcentowana jest od strony socjologicznej jako zjawisko typowo interakcyjne. Wśród form interakcji społecznych jedną z istotniejszych jest język i opowieści, które jednostka internalizuje. W przypadku opowieści religijnej może nastąpić odrzucenie treści narracji, jednak – tak czy inaczej – dokonuje się to odrzucenie w odniesieniu do brzmienia religijnej narracji. Dla Taylora prawidłowe kształtowanie silnej tożsamości człowieka wiąże się z rozumieniem narracji społecznej i z umiejętnością przełożenia języka norm na własne życie. Podstawowym instrumentem odnalezienia się w świecie, którego dostarcza narracja, jest horyzont pojęciowy. Wszystkie te elementy zawiera także narracja religijna, stąd koncepcja Taylora jest jedną z tych, które mogą pomóc porządkować obszar badań, dostarczając materiału do pytań. Wówczas analiza religijności nie będzie tylko przeliczeniem ilościowym postaw, zachowań czy uchwyceniem prostych tendencji, ale pozwoli zejść na obszar pogłębionej wiedzy realnego wpływu deklarowanej przez badanego wiary bądź niewiary w Boga na opowieść narratora.

## BIBLIOGRAFIA

- Arek. (2006, 14 sierpień). Pobrane z: <http://www.apostazja.info/index.php/component/content/article?id=166:arek>
- Baniak, J. (2010). Między ateizmem a pozorną religijnością. Polscy katolicy niewierzący lecz praktykujący religijnie. Studium socjologiczne. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy* (s. 184-205). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Berger P, Luckmann T. (2010). *Společne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. (1994). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Konecki, K. (2013). *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Leszczyński, R. (2011, 21 luty). Apostazja R. Leszczyńskiego: druga wizyta na plebanii. Pobrane z: <http://apostazja.info/index.php/teksty/19-swiadectwa/320-leszczyński2>
- Lewandowska, W. J. (2013, 20 październik). Dlaczego młodzi przestają chodzić do kościoła? „Bo to same nudy”. Pobrane z: <http://natemat.pl/78625,nie-chodzimy-do-kościoła-bo-jest-w-nim-nudno>
- Lorenz, C. (1998). Can histories be true? Narrativism, positivism and “metaphoricalturn”. *History and Theory*, (37), 309-328.
- Mariański, J. (2010). *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Merton, R. (1968/2002). *Teoria socjologiczna i struktura społeczna* (E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mrozowicki, A., Li-Chuan, L. (2012). Biograficzno-narracyjna metoda interpretacyjna BNIM. W: K. Konecki, P. Chomczyński (red.), *Słownik socjologii jakościowej* (s. 43-45). Warszawa: Wydawnictwo Difin.

- nastolatek. (2010, 12 sierpień). Wierzę w ciała zmartwychwstanie [Komentarz na forum internetowym]. Pobrane z: <http://forum.wiara.pl/viewtopic.php?f=46&t=25876>.
- Petrażycki, L. (1985). *O nauce, prawie i moralności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Piwowarski, W. (1977). *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Rosner, K. (2003). *Narracja, tożsamość i czas*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Snaevarr, S. (2007). Don Quixote and the narrative self. *Philosophy Now*, (60), March/April, 7-8.
- Stark, R. Glock, Ch. Y. (2007). Wymiary zaangażowania religijnego. W: W. Piwowski (wybór i wprowadzenie), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (s. 182-187). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Szauer, R. (2013). Wpływ stylu życia na religijność młodzieży. W: J. Baniak (red.), *Religia i Kościół w świadomości katolików świeckich w Polsce i w Niemczech. Kontynuacja czy zmiana nstawienia?* (s. 89-104). Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Szczepański, J. (1979). *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Świadek Eucharystii. (2013, 2 czerwca). Pobrane z: <http://nowy.tezeusz.pl/blog/203749.html>
- Taylor, C. (2003). Katolicka nowoczesność? *Znak*, (12), 20-32.
- Taylor, C. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne* (A. Puchejda, K. Szymaniak, tłum.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Taylor, C. (2002). *Oblicza religii dzisiaj*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Taylor, C. (2001). Źródła podmiotowości. *Narodziny podmiotowości nowoczesnej* (M. Gruszczyński, O. Latek i in., tłum.). Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe.
- Trzebiński, J. (2001). Narracyjne konstruowanie rzeczywistości. W: J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata* (s. 17-42). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Wyrwana z przedsionka piekła. (2011, 28 marzec). Pobrane z: <http://www.znajomapolonia.com/czytelnia/swiadcetwa/wyrwana-z-przedsionka-piekla-dostep>.
- Yinger, J. M. (2007). Religia, kultura, społeczeństwo. W: W. Piwowski (wybór i wprowadzenie), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (s. 297-315). Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Zaręba, S. H. (2008). *W kierunku jakiej religijności. Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*. Warszawa: Zakład Wydawnictwo Statystycznych.