



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Rząd czy nierząd? : socjologiczna refleksja nad kondycją moralną społeczeństwa polskiego

**Author:** Ewa Budzyńska

**Citation style:** Budzyńska Ewa. (2012). Rząd czy nierząd? : socjologiczna refleksja nad kondycją moralną społeczeństwa polskiego. "Acta Universitatis Lodzensis. Folia Sociologica" (T. 40 (2012), s. 11-31).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

*Ewa Budzyńska*

Uniwersytet Śląski

**RZĄD CZY NIERZĄD?  
SOCJOLOGICZNA REFLEKSJA NAD KONDYCJĄ MORALNĄ  
SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO**

*I w nierządzie jakiś rząd być musi*  
Grzegorz Knapski (1564–1638)

**WSTĘP**

W staropolskim rozumieniu „rząd” oznaczał ład, porządek, natomiast „nierząd” rozumiano jako bałagan, nieład, rozprzężenie, nieporządek. Odpowiedniki tych określeń można znaleźć w języku starogreckim, gdzie „eunomia” (εὐνομία) oznacza praworządność, poszanowanie, sprawiedliwość, poczucie sprawiedliwości, ale też zbożność, bojaźń bożą, a „anomia” (ἀνομία) – bezprawie, występki, anarchię. Oba terminy stanowią pochodną słowa „nomos” (νόμος) – oznaczającego zwyczaj, obyczaj, ale też prawo (naturalne, Boże), zasadę (Abramowiczówna 1958: 195, 214, 355; Jurewicz 2000: 64, 81, 404).

Nawiązanie do źródłosłowu, zwłaszcza greckiego, nakazuje nam pojęcie ładu (rządu) łączyć ze sferą aksjonormatywną, a ściślej – moralną (wskazują na to określenia: poszanowanie, poczucie sprawiedliwości lub sama sprawiedliwość, praworządność). Ale też warto zwrócić uwagę na religijne konotacje terminów greckich, wskazujące na powiązanie tej sfery z boskimi nakazami, ale i z szacunkiem wobec bogów (świadczą o tym określenia: bojaźń boża, zbożność, prawo naturalne, prawo boże). Taki religijny kontekst, a nawet zakorzenienie pojęcia ładu w wierze religijnej<sup>1</sup> u dawnych Greków nie powinien dziwić: wszak byli ludźmi głęboko religijnymi, jeśli nie liczyć paru ówczesnych filozofów, których podejrzewano o ateizm (np. Sokrates, Arystoteles).

---

<sup>1</sup> Zależność pomiędzy moralnością (raczej w znaczeniu obowiązującego lub funkcjonującego aksjonormatywnego ładu) i religią rozważała Maria Ossowska, wskazując m. in. na aspekt genetyczny, logiczny i psychologiczny (Ossowska 2005: 76–830).

## 1. ŁAD AKSJONORMATYWNY I JEGO STRUKTURA

W socjologii wielu teoretyków i badaczy zajmowało się kwestią ładu, poczynając od pojęcia ładu społecznego rozumianego na ogół jako sposób zorganizowania i funkcjonowania społeczeństwa (Mariański 2006: 346), po inne typy ładu, często uznawane jako wymiary tego pierwszego (np. ład aksjonormatywny, polityczny, ekonomiczny, itp.) i powiązane z poszczególnymi sferami funkcjonowania społeczeństwa (Dyczewski 1993; Gilejko 1999; Ossowski 2001; Świątkiewicz 1986; Wódz 2010). Jeden z typów ładu – ład aksjonormatywny, obejmując wartości i normy mające na celu regulację wzajemnych interakcji, zachowań, dążeń do realizacji tych, a nie innych celów, posiada – jako ład kulturowy – istotną cechę w postaci ustrukturalizowania powiązań pomiędzy poszczególnymi elementami według określonych zasad (Dyczewski 1993: 37; Ossowski 1967: 173–193).

W strukturze aksjonormatywnego ładu na ogół dostrzega się dwie płaszczyzny funkcjonowania: płaszczyznę powinnościową, czyli idealistyczną, i płaszczyznę faktycznego realizowania go w codziennych sytuacjach, czyli realistyczną. Pierwszą z tych płaszczyzn można określić jako mianem systemu ideologicznego – propagowanego przez różne instytucje świeckie bądź religijne, lub systemu normatywnego, funkcjonującego w społeczeństwie w postaci wcześniej zinstytucjonalizowanego wzoru wartości (Parsons 1937: 91; Znaniecki 1992: 297; Mariański 2003: 88). Oczywistą sprawą jest kompatybilność obydwu płaszczyzn, jeśli mamy mówić o ładzie i porządku, a nie o bałaganie<sup>2</sup>.

Jednak tę koncepcję struktury ładu aksjonormatywnego warto byłoby nieco zmodyfikować przedstawiając ją w postaci trójstopniowego, zhierarchizowanego systemu, na który składałyby się:

a) nadrzędny instytucjonalny system (ład) etyczny (ideologiczny), powiązany z obowiązującym w danym społeczeństwie systemem etycznym (np. religijnym – islamskim, katolickim, itp.),

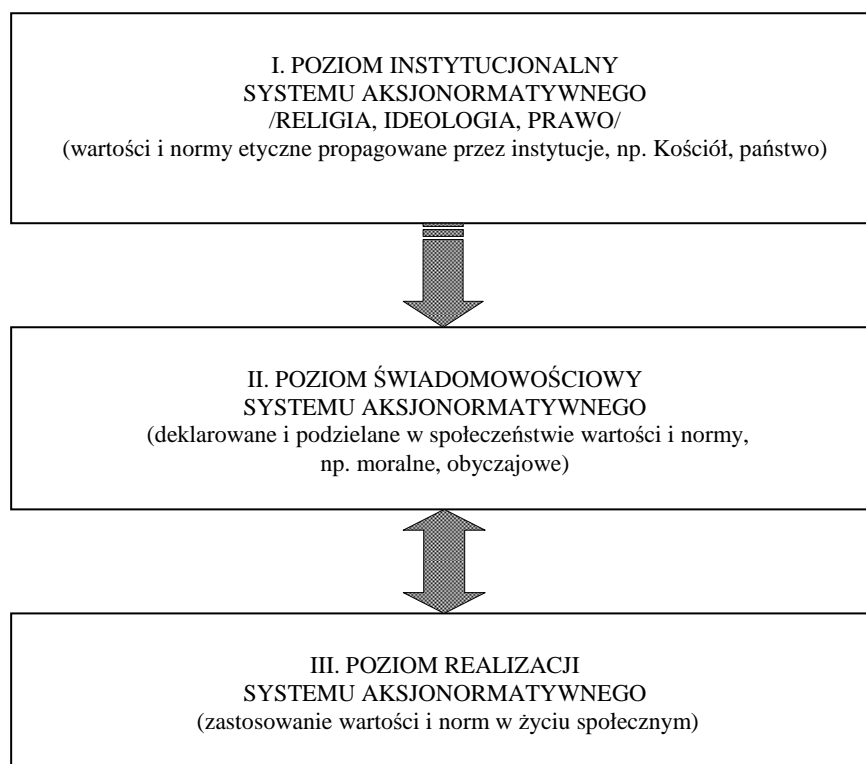
b) aksjonormatywny system społecznie uznawany za obowiązujący (podzielany, świadomościowy), na który składają się elementy systemu etycznego (ideologicznego), ale i zinstytucjonalizowane w danym społeczeństwie wzory wartości i norm (także obyczajowych),

c) aksjonormatywny system realizowany, czyli układ wartości i norm odczuwanych (jeśliby zastosować ujęcie Ossowskiego) i faktycznie realizowanych

---

<sup>2</sup> *Normative order... is always relative to a given system of norms or normative elements, whether ends, rules, or other norms. Order in this sense means that ...[action] ... takes place in conformity with the path laid down in the normative system* (Parsons 1937: 91). Natomiast Znaniecki ład aksjonormatywny odnosi do sytuacji, gdy wartości leżące u podłoża czynności zmierzających do zgodności z obowiązującym modelem (systemem) ideologicznym (...) zostały wybrane i zdefiniowane na podstawie tych samych wzorców, zamiary zaś zostały ukształtowane w zgodzie z tymi samymi normami (Znaniecki 1992: 297).

w życiu codziennym. O ile pierwsza sfera przynależy do etyki, o tyle druga i trzecia – do moralności (zob. rys. 1)<sup>3</sup>. Ten typ struktury ładu aksjonormatywnego odnajdziemy w koncepcji F. Znanieckiego (Znaniecki 1992).



Rys. 1. Struktura systemu aksjonormatywnego

Źródło: opracowanie własne.

<sup>3</sup> W tym miejscu warto przypomnieć stanowisko Marii Ossowskiej, która konsekwentnie odróżniała etykę od moralności przypominając, iż zadaniem etyki (etyka) jest głoszenie, co jest dobre, a co złe, co się powinno robić, a czego unikać, czyli pouczanie o etycznych obowiązkach. Natomiast moralność – mimo całej wieloznaczności terminu – odnosi się do ocen, norm i wartości obecnych w danym środowisku społecznym. Nimi zajmują się badacze moralności analizując, opisując i wyjaśniając je, przy zachowaniu własnej neutralności, czyli nieangażowania się w ocenę analizowanych zjawisk (Ossowska 1963: 9–47). Mimo takiego rozróżnienia autorka miała świadomość, iż etyka wchodzi w skład moralności epoki, w której powstała; nie należy zatem przeciwstawiać etyki moralności, lecz potraktować ją jako element składowy tej ostatniej. Współcześnie powyższe kwestie relacji pomiędzy etyką normatywną i moralnością przedstawia i rozwija Janusz Mariański w pracy „Socjologia moralności” (Mariański 2006 : 207–215).

Jeśliby zawęzić naszą analizę ładu aksjonormatywnego do prześledzenia drogi przenikania do życia społecznego treści etyki, głoszonej przez instytucje do tego powołane, warto byłoby w tym celu wykorzystać koncepcję Janusza Mariańskiego normatywno-instytucjonalnego modelu badania moralności (Mariański 2006: 258–262). Model ten obejmuje kilka powiązanych ze sobą submodeli: od ogólnego poczynając poprzez propagowany, percypowany, akceptowany, na realizowanym kończąc.

**Model ogólny**, charakteryzujący się trwałością i względną niezmiennością, powiązany jest z określonym systemem aksjologicznym. **Model propagowany** rozpowszechniany jest przez

oficjalne i sformalizowane kanały informacyjno-komunikacyjne w formie konkretnej, dostosowanej do potrzeb o aktualnej sytuacji społecznej, w formie szczegółowych ideałów wychowawczych i wzorów osobowych, (...) prawie nigdy nie stanowi adekwatnego odzwierciedlenia wszystkich treści modelu ogólnego i nie cechuje się taką niezmiennością, jak model ogólny (Mariański 2006: 261).

Powyższe dwa modele przynależą do sfery funkcjonowania instytucji i można byłoby je uznać za dwa wymiary instytucjonalnego systemu aksjonormatywnego (etyki). Natomiast trzy pozostałe powiązane są ze sferą społecznej recepcji i aplikacji tych dwóch pierwszych. Zatem **model percypowany** zawiera

(...) te elementy modelu propagowanego, które są przez ludzi odbierane i uświadamiane w mniej lub bardziej wyraźny sposób. Treści przyjęte mogą być z kolei zaakceptowane lub odrzucone. **Akceptowany model** moralności dotyczy treści przekazywanych, z którymi jednostka zgadza się i które przyjmuje za swoje jako normy regulujące jej codzienne postawy. (...) **Realizowany model** moralności wyraża się w formie powtarzających się zachowań ludzkich. (Mariański 2006: 262).

W ten sposób dwa modele: percypowany oraz akceptowany leżałyby w obszarze aksjonormatywnego systemu aksjonormatywnego uznanego i obowiązującego w społeczeństwie, natomiast ostatni byłby systemem aksjonormatywnym faktycznie realizowanym.

Strukturę ładu aksjonormatywnego można by również przedstawić w postaci kilku podsystemów (kodeksów normatywnych) obejmujących zwyczaje, moralność i prawo, religię, a nawet modę (Sztompka 2002: 269–273; MacIver, Page 1983: 158–164), niejednokrotnie powiązanych ze sobą bądź wzajemnie na siebie oddziałujących. Jednakże w praktyce badawczej przypisanie danej normy do właściwego kodeksu jest niesłychanie trudne z uwagi na zmienność zakresów, krzyżowania bądź zachodzenia na siebie kodeksów tak, iż ta sama norma – mając powiązania z różnymi sankcjami – może należeć do kilku kodeksów na raz. Dlatego, w celu rozstrzygnięcia tej kwestii, zawsze należy sięgać nie tylko do treści normy, ale i do powiązanych z nią sankcji (Mariański 2006: 315).

## 2. NIEŁAD CZY AKSJONORMATYWNA ZMIANA?

Przeciwieństwem aksjonormatywnego ładu jest ów po staropolsku określany nierząd, czyli nieład, często określany mianem anomii. W socjologii mamy do czynienia z dwiema głównymi i uzupełniającymi się koncepcjami anomii.

W ujęciu Émile'a Durkheima wiąże się ona z nieograniczoną tolerancją społeczną wobec czynów godnych potępienia (czyli niemoralnych), powodującą w efekcie rozmycie granic między moralnym dobrem i złem. Przyczynia się doń brak autorytetów moralnych zdolnych powściągnąć ludzkie namiętności, także wzrost indywidualnej wolności kosztem solidarności społecznej, wreszcie – w sytuacji kryzysu gospodarczego – nieumiejętność ograniczenia wymagań i potrzeb stosownie do aktualnych możliwości, a w sytuacji gwałtownego wzrostu ekonomicznego – świadomość niemożności zaspokojenia nieustannie rosnących aspiracji i potrzeb osiągania coraz większego dobrobytu i luksusu życia (Durkheim 1999: 5 i 501–502; Durkheim 2006: 313–329). W przypadku, gdy stara struktura statusów materialnych ulega rozchwianiu, a nowa jest w trakcie powstawania,

przestaje być wiadomo, co możliwe i co niemożliwe, co właściwe i co niewłaściwe, jakie żądania i oczekiwania są uzasadnione, a jakie przekraczają miarę. Wynika z tego, że wymaga się wszystkiego. (...) Ponieważ zdezorientowana opinia publiczna nie może już powściągnąć apetytów, nie wiadomo już, gdzie znajdują się granice, których nie można przekroczyć (Durkheim 2006: 321).

W tym ujęciu anomii znajdziemy stan nieobowiązywalności (zawieszenia) funkcjonującego wcześniej w społeczeństwie układu aksjonormatywnego (jednak niebędącego instytucjonalnym ideologicznym systemem), nakierowanego na jakieś dobro wspólne, oraz prymat potrzeb jednostki i jej niczym nieograniczoną wolność w ich zaspokajaniu, bez liczenia się z potrzebami bliźnich. W dodatku rozpadowi systemu aksjonormatywnego nie są w stanie zapobiec ani trwale ramy społecznej struktury, ani sankcje w postaci społecznego potępienia czynów niezgodnych z wcześniejszym systemem, gdyż one zwyczajnie już nie istnieją<sup>4</sup>. Zatem – według koncepcji Durkheima – w społeczeństwie nie funkcjonuje żaden z fundamentalnych elementów sfery aksjonormatywnej: ani wcześniej zinternalizowane wartości, normy czy wzorce zachowań, nie ma też przejawów u jednostek chęci do ich przestrzegania i realizowania, nie ma także żadnych za te wykroczenia społecznych kar (za to jest powszechna tolerancja). A zatem jest to stan absolutnej nieprzewidywalności, w którym zapewne dochodzi do głosu

<sup>4</sup> Oczywiście É. Durkheim nie poprzestaje na upatrywaniu przyczyny anomii jedynie w nieokreślonych materialnych żądaniach jednostek, które nie posiadając odpowiednich środków do ich spełnienia i nie będąc ograniczonymi przez stabilne ramy życia społecznego, nie mogą osiągnąć szczęścia. Anomię wiąże również – wraz ze skutkami w postaci samobójstw – z rozpadem życia małżeńskiego. W pierwszym przypadku anomia występowałaby w obszarze makrostruktur, w drugim – mikrostruktur.

najbardziej podstawowa, wyłącznie egocentryczna, potrzeba jednostki: fizycznego przetrwania – niezależnie od ponoszonych kosztów, w tym moralnych.

Inaczej anomia prezentowana jest w koncepcji Roberta Mertona: tu zachowana jest ściśle określona sfera ujętych w hierarchię wartości – celów życiowych, znane są normy i wzorce zachowań (nakazanych, preferowanych, pozostawionych własnemu wyborowi, bądź zakazanych), pokazujące sposoby godziwego osiągnięcia owych celów, istnieje kontrola społeczna nad nimi, jest także chęć do osiągnięcia tychże wartości dobrze zinternalizowanych w procesie socjalizacji przez członków społeczeństwa. Co w takim razie zawodzi, prowadząc do anomii? Z rozważań Mertona wynika, iż najbardziej na jej wystąpienie wpływa niemożność osiągnięcia *sukcesu* w postaci realizacji aprobowanych przez społeczeństwo wartości–celów. Rodząca się frustracja przyczynia się do omijania godziwych sposobów dotarcia do celu na rzecz niegodziwych, zwłaszcza jeśli te ostatnie nie są zbytnio kontrolowane (potępiane) przez jakąś część społeczności (innowacja); w innym wypadku może dojść do skupienia się na stosowaniu samych norm w oderwaniu od wartości (rytualizm); członkowie społeczeństwa mogą też zanegować cały układ aksjonormatywny albo na drodze rezygnacji z zamiaru osiągnięcia czegokolwiek w swoim życiu (wycofanie), albo na drodze całkowitego odrzucenia układu wartości i norm przez jakąś część społeczeństwa (bunt) (Merton 2002: 187–254).

Jak widać, Merton skupia się bardziej na indywidualnych postawach członków społeczeństwa wobec poszczególnych *funkcjonujących* elementów struktury kulturowej (aksjonormatywnej) i – w niektórych przypadkach – na niesprawnej (a może lepiej: tolerancyjnej wobec łamania norm) kontroli społecznej, podczas gdy u Durkheima struktura ta przestaje istnieć, co pozbawia zarówno jednostkę, jak i całe społeczeństwo stałego punktu odniesienia w ocenie postępowania, w wyborach celów dążeń, itp., w efekcie prowadząc do chaosu we wszystkich segmentach społecznego życia. Zatem – u Durkheima – nieład aksjonormatywny jest nieładem totalnym, prowadzącym do załamania porządku społecznego, podczas gdy u Mertona stan nieładu obejmuje jedynie (w przypadku innowacji) obejście obowiązujących (godziwych) sposobów osiągnięcia uznawanych wartości przy cichej aprobacie społecznej takiego postępowania (postać semirestryktywności społecznej) lub rezygnację z realizacji tychże wartości (wycofanie); chyba, że dochodzi do otwartego buntu, kontestacji całego systemu wartości i norm, bez oglądania się na reakcje społeczne zwolenników dotychczas obowiązującego ładu, jak to miało miejsce w radykalnych ruchach społecznych. Jednakże obie koncepcje nie uwzględniają instytucjonalnego ideologicznego systemu aksjonormatywnego.

Kwestia antynomii „ład – nieład” pojawia się także u Floriana Znanieckiego. Jednak tę antynomię Znaniecki łączy z wartościującym podejściem, według którego ład polegałby na podtrzymywaniu ideologicznych podstaw (czyli ich akceptacji przez zbiorowość w stanie nienaruszonym) wszelkich czynności

ludzkich, co decydowałoby o jego stałości, natomiast odejście od wzorców wartości i norm postępowania wynikających z systemu ideologicznego w obszarze czynności społecznych byłoby równoznaczne z nieładem, dezorganizacją, a nawet chaosem. Byłoby to zatem tożsame z przejściem od dobra do zła, a takiej interpretacji Znaniecki chce uniknąć, skupiając się na kwestii trwania i zmiany zarówno w obrębie samego aksjonormatywnego systemu ideologicznego, jak i na poziomie ustosunkowania się do niego członków społeczeństwa (poziom czynności społecznych) (Znaniecki 1992: 277).

### 3. DYNAMIKA AKSJONORMATYWNYCH SYSTEMÓW

Niezależnie od tego, w jaki sposób będziemy przedstawiać strukturę ładu aksjonormatywnego, warto zwrócić uwagę na fakt, iż ład aksjonormatywny nie jest statycznym, lecz dynamicznym elementem życia społecznego. Dynamika obejmuje nie tylko układ i treść poszczególnych płaszczyzn (systemów) bądź sfer (kodeksów) aksjonormatywnego ładu, ale również odnosi się do zależności zachodzących pomiędzy nimi. Analizując tę kwestię, należałoby uwzględnić uwarunkowania społeczno-kulturowe (w tym ekonomiczne, techniczne, a nawet medyczne osiągnięcia), jak i perspektywę diachroniczną toczących się ogólnospołecznych przemian.

W pierwszym przypadku – **dwupłaszczyznowego ujęcia struktury ładu** – pomiędzy poziomem pierwszym (etyką) i pozostałymi, przynależącymi do sfery społeczno-obyczajowej (sfera ładu stosowanego), można również śledzić różnorakie zależności: od maksymalnej zgodności po maksymalną niezgodność, czyli odrzucenie wszystkich jego elementów. Jednak ta ostatnia sytuacja raczej byłaby przykładem nieładu niż ładu.

Na kwestie napięcia pomiędzy płaszczyzną ideologiczną (etyczną) i płaszczyzną zachowań społecznych (czynności) zwracał uwagę F. Znaniecki. Wprawdzie w systemie ideologicznym dostrzegał wiele istotnych elementów takich jak trwałość, niezmiennność, absolutne zasady, pozytywne i negatywne wzorce do naśladowania, także normy (w tym moralne, obowiązujące wszystkich ludzi) wskazujące, jak należy realizować owe wartościowe wzorce powiązane z obowiązkami, ale jednocześnie zauważał, że ów niezmienny system ideologiczny musi być poddawany przemianom, by nie stać się utopią. A to oznacza, iż w obrębie systemu ideologicznego toczą się równocześnie dwa procesy: proces utrwalania, czyli stabilizacji, oraz proces modyfikacji, czyli reinterpretacji niektórych składników ideologii. Zatem, z jednej strony, sfera etyczna (ideologiczna) pod wpływem rozmaitych przemian społecznych ulega procesowi transformacji i dostosowywania się do realiów społecznych; z drugiej strony, wciąż pełni funkcję nakierowanego na przyszłość ideału, ku któremu wszyscy powinni zmierzać. Dzięki temu wytycza granice przekonań o tym, czego należy



pragnąć, a co odrzucać, stając się źródłem kryteriów dokonywanych wyborów i selekcji sposobów działań; a ponadto stanowi punkt odniesienia dla dokonywanych interpretacji i ocen społecznych działań pod kątem konformizmu wobec obowiązującego wzorca (Znaniński 1992: 270–294).

Ponieważ – jak już wcześniej zostało wspomniane – Znaniński odrzuca, jako wartościującą, antynomię „ładu–nieładu”, koncentrując się na dynamice relacji pomiędzy poszczególnymi elementami ładu aksjonormatywnego, istotną więc staje się kwestia uwarunkowań **trwania v. zmiany** dotyczącej zarówno samego systemu ideologicznego oraz stopnia zgodności pomiędzy nim i czynnościami społecznymi, jak i istniejącego w ich obrębie wewnętrznego ładu, zachodzącego pomiędzy poszczególnymi ich elementami (czyli przyjętymi wartościami–celami oraz realizowanymi normami) (Znaniński 1992: 297). Do owych uwarunkowań Znaniński zalicza m. in.:

a) działania zwolenników systemu ideologicznego na rzecz jego utrwalania (np. tworzenie dogmatów, odpowiednie wychowanie, stosowanie represji wobec treści przeciwstawnych ideologii, ostatecznie modyfikacja niektórych składników ideologii),

b) procesy ekspansji lub recesji systemów ideologicznych, w zależności od zmieniającego się społecznego zasięgu ideologii w zbiorowościach ludzkich (np. w sytuacji konfliktu kultur połączonego ze stosowaniem przemocy lub pokojowej działalności misyjnej oraz ewentualnego biernego bądź czynnego oporu ze strony zwolenników poprzedniego systemu ideologicznego),

c) stosunek do indywidualnych bądź zbiorowych wykroczeń przeciwko systemowi ideologicznemu wraz z zakresem tolerancji oraz systemem sankcji w postaci np. stłumienia ruchów rewolucyjnych, eksterminacji lub wykluczenia z grupy złoczyńców, dania im szansy na odkupienie winy i powrotu do konformizmu wobec systemu ideologicznego – w postaci kar fizycznych, wyznania grzechów czy uwięzienia (reorganizacja zachowawcza).

Wszystkie te działania ze strony wyznawców systemu (obrońców ładu) wzmagają ich solidarność grupową, ale i wpływają na pojawienie się zjawiska określanego przez Znanińskiego mianem „reorganizacji twórczej”, oznaczającej wprowadzanie nowych wspólnych wartości i wzorów działania i zastąpienie konfliktu współpracą w skomplikowanej sytuacji kulturowego pluralizmu. W opisywanej przez Znanińskiego opozycji położony jest nacisk nie tyle na skutki załamania się dotychczasowego układu aksjonormatywnego (jak u Durkheima) bądź na zróżnicowane indywidualne postawy wobec obowiązujących w społeczeństwie wartości (jak u Mertona), co na *dynamikę procesu* nieustannych zmian zachodzących w sferach ideologii i działań społecznych oraz w obszarze zależności zachodzących pomiędzy tymi sferami. Warto przy tym zauważyć, iż Znaniński rozważa te zmiany bardziej z perspektywy działań obrońców ładu aksjonormatywnego niż jego kontestatorów, pragnących narzucić nowy porządek ideologiczny i społeczny.

Z kolei analiza procesu przyswajania sobie przez społecznych odbiorców treści propagowanych przez instytucje (propagowany model moralności) – w ramach **drugiej koncepcji struktury ładu** (J. Mariańskiego) – pozwala założyć systematyczne (na ogół) i stopniowe zawężanie ich zakresu w trzech ostatnich modelach. Taką sytuację można byłoby uznać za równoznaczną z oceną malejącego stopnia konformizmu wobec modelu instytucjonalnego moralności oraz zmniejszającej się funkcji normatywno-regulatywnej tego modelu wobec zachowań ludzi. W odwrotnym przypadku – utożsamiania się członków społeczeństwa z modelami instytucjonalnymi – mielibyśmy do czynienia z pełnym konformizmem wobec nich, z taką jedynie różnicą, iż w zależności od typu społeczeństwa oraz stopnia refleksyjności jednostek, byłby to konformizm typu „tabuistycznego” (bezrefleksyjnego), oparty na sile obowiązującej tradycji, lub typu racjonalnego (refleksyjnego), oparty na świadomym wyborze i przyjęciu treści modelu instytucjonalnego, jako najlepszego z możliwych.

Natomiast w obrębie ostatniej koncepcji struktury ładu aksjonormatywnego, pojętej jako **układ kodeksów normatywnych**, możemy odnaleźć wiele przykładów wzajemnego oddziaływania na siebie poszczególnych kodeksów, w zależności choćby od typu społeczeństwa, w jakim one funkcjonują. W społeczeństwach tradycyjnych odnajdziemy wpływ kodeksu religijnego na wszystkie pozostałe kodeksy, nie wyłączając mody (choćby w wielu krajach islamskich wszystkie kodeksy wyprowadzane są z religijnego tekstu Koranu, w tym sposób ubierania się kobiet). Z kolei w społeczeństwach nowoczesnych i ponowoczesnych odnajdujemy dominację kodeksu prawnego nad pozostałymi, kosztem kodeksu religijnego, ulegającego powolnej marginalizacji z powodu dokonujących się przemian religijności społeczeństw zachodnich. Warto jednak pamiętać także o tym, iż zależności pomiędzy kodeksami mogą przybrać odwrotny kierunek: na przykład zmiany w sferze mody i obyczaju, polegające na liberalizacji norm, również mogą spowodować zmiany w kodeksie moralnym, a nawet w prawnym.

#### 4. SPOŁECZNE UWARUNKOWANIA DYNAMIKI ŁADU AKSJONORMATYWNEGO

O trwaniu bądź dystrofii ładu aksjonormatywnego decyduje wiele procesów społecznych od tzw. udanej (pomyślnej) socjalizacji począwszy (Berger, Luckmann 2010: 237–250), po kontrolę i system sankcji za odstępstwa od uznanych norm i wzorów zachowań<sup>5</sup>. W efekcie ich zróżnicowanego oddziaływania,

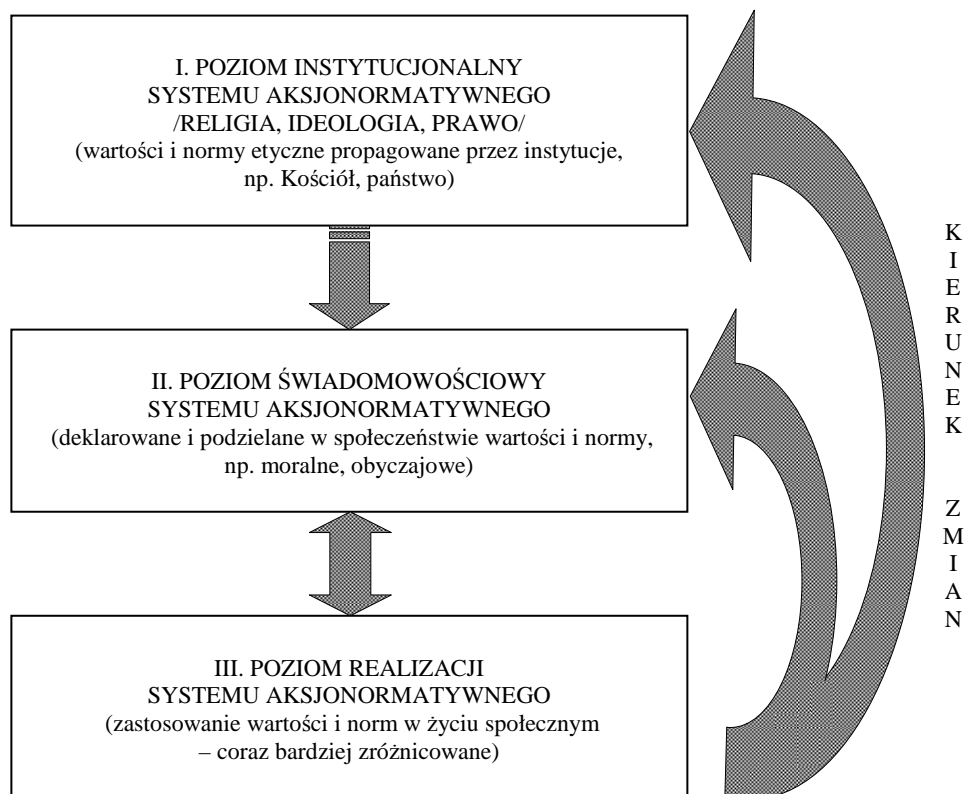
<sup>5</sup> Na czynniki warunkujące funkcjonowanie ładu aksjonormatywnego, rozumianego jako zgodność reguł i faktycznych zachowań ludzi, zwraca uwagę J. Mariański. Należy do nich m. in. stopień internalizacji norm, ich legitymizacji, siły i skuteczności sankcji wobec przekraczanie norm, wewnętrznej spójności systemu norm oraz interpretacji norm przez działających (Mariański 2006: 346).

w różnych aspektach ładu zachodzą procesy integracyjne lub dezintegracyjne, sprzyjające petryfikacji ładu bądź prowadzące do dysonansu kulturowego, do asynchronii normatywnej, a nawet do dezorganizacji kultury normatywnej (Sztompka 2002: 278). Tym ostatnim zjawiskom w sposób szczególny sprzyja pluralizacja kulturowa i społeczna współczesnego świata, w którym pojawia się i funkcjonuje obok siebie wiele systemów ideologicznych: np. obok religijnego liczne systemy świeckie (prawny, socjalistyczny, obyczajowy). Mogą one cechować się różnego stopnia podobieństwem, ale mogą się też diametralnie różnić w zakresie samych wartości lub ich hierarchii; mogą się nawzajem wzmacniać w oddziaływaniu na społeczne zachowania, ale mogą też konkurować, podważać, prowadząc do sytuacji niepewności, rozwikrzenia, a może i anomii w realizowanych systemach wartości.

W takich warunkach coraz trudniej zabiegać o utrwalanie funkcjonującego dotychczas aksjonormatywnego systemu ideologicznego. Nie sprzyjają temu ponadto ani zaawansowany proces deinstytucjonalizacji, obejmujący m. in. odrzucenie instytucjonalnych autorytetów (Bell 1998: 101–113; Mariański 1995: 13–57; Mariański 2001: 27–45), ani zmiany w socjalizacji, polegające na odejściu od stawiania „twardych” wymagań połączonych ze stosowaniem kar za odstępstwa, ani tym bardziej wycofanie się społeczności z kontroli społecznej nad konformizmem jednostek wobec wartości i norm, jak i z sankcjonowania wykroczeń. W związku z tym we współczesnych społeczeństwach przeważają tendencje do odchodzenia w zachowaniach nie tylko od ideologicznego układu aksjonormatywnego (etyki), ale także od środowiskowego układu, a w efekcie powodowanie w nich zmian polegających na dostosowaniu norm do behawioralnej praktyki (tzw. *usus*).

Co więcej, w sytuacji, gdy normy etyczne (często wywodzące się z religii) stoją w coraz większej sprzeczności z dokonującymi się zmianami w środowiskowym układzie aksjonormatywnym, w społeczeństwie pojawiają się coraz silniejsze żądania i naciski (zob. rys. 2), aby również etyczny układ aksjonormatywny dostosować do owych zmian w taki sposób, by nie powodował on dysonansu poznawczego i nie rodził poczucia winy (za przykład mogą służyć próby wymuszenia na Kościele rzymskokatolickim zmiany stosunku do antykoncepcji, aborcji i homoseksualizmu; *nota bene*, z modyfikacją prawa stanowionego na ogół idzie łatwiej). Innym rodzajem reakcji społecznej może być odcięcie się od etycznego układu, czyli całkowita jego negacja połączona z wyrażaną wobec niego silną agresją (forma Mertonowskiego buntu) bądź obojętnością (Mertonowskie wycofanie). Przykładem może być zaprzestanie praktyk religijnych bądź całkowite odejście od Kościoła i jego etyki. Współcześnie w społeczeństwach zachodnich raczej przeważają oddolne procesy dekonstrukcji dotychczas funkcjonującego aksjonormatywnego układu przy próbach utworzenia nowej etyki, wyrosłej na bazie powszechnie tolerowanych i nie sankcjonowanych przez

nikogo zachowań z jednej strony, a z drugiej – tworzenia nowego ładu aksjonormatywnego np. na podstawie ideologii poprawności politycznej (zob. rys. 3).

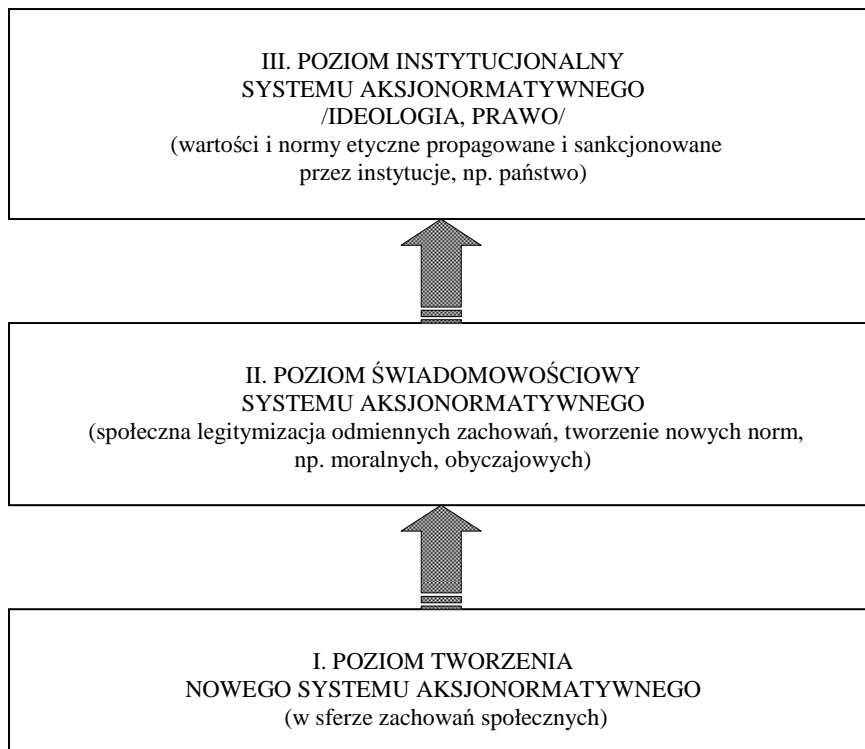


Rys. 2. Dynamika zmiany w systemie aksjonormatywnym

Źródło: jak do rys. 1.

## 5. SPOŁECZEŃSTWO POLSKIE: MIĘDZY RZĄDEM I NIERZĄDEM

Na koniec warto zastanowić się, na ile powyższe procesy – trwania i zmiany w obszarze aksjonormatywnym – dotyczą społeczeństwo polskie. Czy dane empiryczne wskazują jedynie na swoistą dynamikę w aksjonormatywnym układzie, w takim znaczeniu, jakie nadawał mu F. Znaniecki, czy też świadczą o występowaniu zróżnicowanych postaw wobec możliwości osiągnięcia głównych wartości (zgodnie z koncepcją R. Mertona), a może należałoby postawić diagnozę o upadku układu aksjonormatywnego, czyli anomii (według E. Durkheima)?



Rys. 3. Efekt zmian systemu aksjonormatywnego w społeczeństwie współczesnym  
 Źródło: jak do rys. 1.

Próbując dokonać takiej analizy w odniesieniu do społeczeństwa polskiego, warto byłoby przypomnieć socjologiczną diagnozę polskiego społeczeństwa z okresu ustroju socjalistycznego. Wielu socjologów wskazywało na swoiste pęknięcia w społeczeństwie, posługując się określeniami typu „podwójna lub rozszczępiona świadomość”, „behawioralny bilingualizm”, „amoralny familizm” bądź „dualizm etyczny” (E. i J. Tarkowscy), „schizofrenia społeczna”, „dychotomia społeczna”, „dymorfizm społeczny” czy też „dymorfizm wartości” (E. Wnuk-Lipiński), a nawet „antynomia społecznej świadomości” (M. Marody). Każde z tych określeń miało nieco inne znaczenie, jednak generalnie wskazywały one na skutki życia i dostosowywania się Polaków do dwóch niewspółmiernych, niekompatybilnych systemów ideologicznych, z których jeden wspierał się na sile tradycji religijno-narodowej, powiązanej z Kościołem rzymskokatolickim.

tolickim, zaś drugi wspierała siła totalitarnych służb nowego ustroju<sup>6</sup>, kontrolująca wszystkie segmenty życia publicznego, a nawet usiłująca wkraczać w życie prywatne jednostek, wykorzystując w tym celu donosy i podsłuchy. W efekcie – zwłaszcza w początkowym, stalinowskim okresie, kiedy to nowy system był z całą brutalnością instalowany – można było odnaleźć cechy zarówno Durkheimowskiej anomii (zwłaszcza, że dopiero co skończyło się okrucieństwo okupacji niemieckiej i sowieckiej, podważające wszelkie dotychczas obowiązujące normy społeczne), jak i opisaną przez Znanieckiego reorganizację systemu ideologicznego przy wykorzystaniu wszelkich metod eliminacji wszystkich jawnych i zamaskowanych zwolenników dawnego systemu oraz tłumienia wszelkiej opozycji i krytyki w celu jak najszybszego doprowadzenia do konformizmu społeczeństwa i dogmatyzacji nowej ideologii (Znaniecki 1992: 355).

W związku z tym większość społeczeństwa polskiego – jedni pod wpływem strachu przed represjami, inni pod wpływem zauroczenia ideologią głoszącą równość, sprawiedliwy podział dóbr, demokrację (oczywiście „ludową”), powszechne prawo do pracy, płacy, bezpłatnej opieki zdrowotnej i wykształcenia, a przede wszystkim możliwość awansu społecznego – zaczęła przejawiać Mertonowski konformizm wobec nowego ustroju, a jeśli pojawiał się bunt, to marginalnie<sup>7</sup>. Warto tu jednak zwrócić uwagę na specyfikę owego „polskiego” konformizmu, różniącego się do opisywanego przez Mertona (konformizm wobec wartości uznawanych przez ogół społeczeństwa) i Znanieckiego (konformizm wobec dominującego systemu ideologicznego). W społeczeństwie polskim występuje w tym samym czasie i u tych samych ludzi konformizm wobec dwóch odmiennych i pozostających w konflikcie systemów ideologicznych. Jak to było możliwe? – wyłącznie w efekcie oddzielania sfery publicznej, w której zachowywano się zgodnie z normami ideologii socjalistycznej, od sfery prywatnej, w której obowiązywały wartości pochodzące (przynajmniej w deklaracjach) z katolicko-narodowego systemu aksjologicznego. Towarzyszył temu jeszcze jeden ewenement – polegający na tym, że poszczególne wartości pochodzące z owych dwóch systemów utworzyły w mentalności Polaków (tzw. świadomościowy układ asjonormatywny) swoisty stop: np. patriotyzm i suwerenność państwa oraz religijność znakomicie w polskiej mentalności koegzystowały z wartościami równościowo-sprawiedliwymi przejętymi z ideologii socjalistycznej i traktowanymi jako oczywistość.

<sup>6</sup> Warto tu zwrócić uwagę, iż pierwszy z systemów bardziej przynależał do poziomu aksjonormatywnego funkcjonującego w świadomości społecznej niż do instytucjonalno-ideologicznego, podczas gdy system drugi był systemem ideologicznym propagowanym i wymuszonym przez liczne instytucje partyjno-rządowo-milicyjne. Zarazem konkurowanie tych dwóch systemów stanowiło przykład konfliktu kulturowego w ujęciu F. Znanieckiego (Znaniecki 1992: 292).

<sup>7</sup> Taka sytuacja – wprawdzie z pewnymi zmianami, w zależności od prowadzonej polityki PZPR, np. rządów W. Gomułki czy E. Gierka – trwała do 1980 r., czyli ogólnopolskich strajków, które doprowadziły do powstania NSZZ „Solidarność”.

Zarazem tym wartościom, zwłaszcza w latach 70., towarzyszyło przekonanie, wynikające z codziennych doświadczeń, iż awans społeczny nie wynika z własnych osiągnięć, lecz powiązany jest albo z urodzeniem we właściwej rodzinie przynależącej do elity władzy, albo z posiadaniem tzw. „dojść”, czyli znajomości, albo z łapówkami (Nowak 1984: 403–464; Sułek 1984: 254). Można było z powodzeniem uznać je za wskaźnik Mertonowskiej anomii w postaci innowacji, czyli omijania godziwych norm i zachowań w dochodzeniu do pożądaných społecznie wartości takich jak wykształcenie, kwalifikacje, praca zawodowa, pieniądze, konsumpcja materialna. Choć zapewne u części niepokodzonej z ideologią socjalistyczną anomia bardziej przybierała postać wycofania, a jednocześnie u niezadowolonych z niemożności zaspokojenia podstawowych potrzeb powoli wzbierała także reakcja buntu, w efekcie prowadząc do powstania wolnego i niezależnego związku zawodowego „Solidarność” i krótkotrwałej zmiany polegającej na zwrocie ku systemowi ideologii narodowo-katolickiej w postaci wzrostu aprobaty dla wartości demokratycznych, godnościowych, religijnych narodowych i patriotycznych (Nowak 1984: 403–464).

Niestety, wprowadzenie stanu wojennego w 1981 r. w sposób dotkliwy przypomniało Polakom o możliwościach obrony systemu ideologii socjalistycznej przez jej zwolenników – w postaci bicia (słynne „ścieżki zdrowia”), zabójstw, kar więzienia, wymuszonej emigracji, itp. Coraz trudniejsza sytuacja gospodarcza połączona ze wzrostem inflacji i brakiem perspektyw na jakąkolwiek zmianę spowodowała nawrót i rozszerzenie się zjawiska anomii w postaci wycofania. Często przyjmowało ono postać eskapizmu – zewnętrznego (emigracja) lub wewnętrznego (zaangażowanie się w paranormalne odmiany przeżyć religijnych lub w ruchy religijne typu joga, medytacje, karate, radiestezja, bądź szukanie oparcia w Kościele – tzw. udane formy ucieczki, a obok nich – ucieczka w narkomanię i alkoholizm – tzw. nieudane formy eskapizmu) (Nowak 1984: 456–459).

Rok 1989 przyniósł Polakom ogromne nadzieje na zmiany: oczekiwano, z jednej strony, instalacji ustroju demokratycznego ze wszystkimi jego zaletami w postaci obywatelskich swobód, wysokich poborów i pełnych towarów sklepów, a z drugiej – kontynuacji cech socjalistycznego państwa opiekuńczego, gwarantującego każdemu pracę, godziwą płacę, powszechny i bezpłatny dostęp do szkół, lecznictwa itp. Wkrótce przyszło rozczarowanie nowym systemem i rosnąca tęsknota za starym, połączona z całkowitym zagubieniem w nowych realiach życia, wymagających sprytu, przedsiębiorczości, a nade wszystko pieniędzy.

Część socjologów w analizach sfery aksjologicznej nadal dostrzegała w polskim społeczeństwie lat 90. dychotomię, spowodowaną przywiązaniem do dwóch odmiennych systemów aksjonormatywnych, ale systemy te ulegają dalszej – w porównaniu z epoką socjalizmu – modyfikacji. Tu nie rozważa się już konfliktu pomiędzy *świadomościowym* religijno-narodowym systemem aksjo-

normatywnym i komunistyczną *ideologią*, lecz konflikt ten lokuje się pomiędzy dwoma świadomościowymi aksjonormatywnymi systemami (nie: instytucjonalno-ideologicznym w postaci nakazywanej etyki). Jeden z nich odwołuje się do powstałego jeszcze w okresie socjalistycznym stopu wartości patriotyczno-religijnych i egalitarno-sprawiedliwościowych, natomiast drugi – do nowopowstałego układu wartości indywidualistyczno-osiągnięciowo-liberalno-rynkowych (Wnuk-Lipiński 1994: 8, Miszalska 1997: 57–73; Ziółkowski 1993: 9–18). Natomiast w miarę upływu lat, postępującej adaptacji do życia w nowym ustroju, a przede wszystkim w wyniku wymiany generacyjnej, powoli w życiu społecznym zaczyna dominować drugi z systemów aksjonormatywnych, zwłaszcza, że lansowany jest przez wszystkie główne (tzw. *mainstreamowe*) mass media, podczas gdy pierwszy – tradycyjny – jest marginalizowany i wiązany raczej z mediami tzw. niszowymi, a co więcej naznaczany licznymi epitetami kierowanymi pod adresem jego zwolenników, np. „ciemnogród”, „oszołomy”, „krzyżaki” itp.

Nie brak jednak i takich socjologów, którzy na dokonujące się zmiany w sferze aksjologii patrzą przez pryzmat koncepcji anomii. Odnajdują ją w polskim społeczeństwie w dwóch postaciach: „anomalii chaosu” (w ujęciu Durkheima) – charakteryzującej pierwszą połowę lat 90., kiedy to dawne normy przestały obowiązywać, a nowe jeszcze się nie wykrystalizowały, oraz w postaci „strukturalnej dysharmonii” (w ujęciu Mertona), obserwowanej od połowy lat 90., kiedy to na czoło zmodyfikowanej hierarchii wartości wysunął się sukces mierzony karierą, pieniędzmi, konsumpcją, komfortem życia, ale bez etyki, przyczyniając się do zwrotu ku dewiacjom i zachowaniom odbiegającym od normy. Ta ostatnia najbardziej uwidacznia się w najmłodszej generacji Polaków, choć nie obca jest rodzicom i dziadkom (Szafranec 2002: 453–460).

Jednakże przegląd liczących socjologicznych badań nad aksjonormatywnymi wyborami Polaków w ostatnim dwudziestoleciu dostarcza danych pozwalających stwierdzić, iż struktura systemu cenionych wartości w porównaniu z okresem socjalistycznym pozostaje niemal ta sama: nadal na czele wartości znajduje się zdrowie (97% – bardzo ważne i ważne), szczęście rodzinne (odpowiednio: 95%), uczciwe życie (95%), szacunek innych ludzi (94%), spokój (91%), pomysłność ojczyzny (84%), grono przyjaciół (84%), praca zawodowa (80%), wolność głoszenia własnych poglądów (79%), wykształcenie (78%), wiara religijna (66%) możliwość udziału w demokratycznym życiu społeczno-politycznym (62%), kontakt z kulturą (61%), dobrobyt i bogactwo (51%), życie pełne przygód i wrażeń (41%), sukces i sława (27%) (CBOS 2010). Podobne wyniki odnajdywano we wcześniejszych socjologicznych badaniach nad wartościami (Budzyńska 2008: 35–56). Wszystkie one świadczą o trwałym (mimo niewielkich okresowych zmian) układzie aksjonormatywnym Polaków, zorientowanym niezmiennie na wartości afiliacyjno-stabilizacyjne, powiązane przede wszystkim z codzienną egzystencją, której sprzyjają wszakże uwarunkowania środowiskowe. W tym układzie odnajdujemy także poszczególne wartości



uobecniane w aksjonormatywnym świadomościowym systemie w okresie socjalizmu i w pierwszych latach transformacji, świadczące o funkcjonowaniu swojego stopu wartości wywodzących się z różnych ideologicznych systemów: należy do nich pomyślność ojczyzny i wiara religijna z jednej strony, a z drugiej – wolność głoszenia własnych poglądów i możliwość udziału w demokratycznym życiu; obok nich pobrzmiewają pragnienia zwiększenia zakresu egalitaryzmu ekonomicznego, polegającego na zniwelowaniu zbyt dużych różnic między bogatymi i biednymi, oraz zwiększenia w tym obszarze interwencjonizmu państwa (CBOS 2000), jako wyraz przetrwania przywiązania do wartości głoszonej przez ideologię socjalistyczną i powszechnie akceptowanej przez społeczeństwo polskie. Zatem mamy do czynienia ze zjawiskiem ciągłości uznawanego wcześniej układu aksjonormatywnego, funkcjonującego na poziomie świadomości.

Oznacza to, iż w odniesieniu do społeczeństwa polskiego nie można mówić o jakiegokolwiek anomii w sensie Durkheimowskim, a raczej o aksjologicznym łańdźcie. Problem natomiast pojawia się w momencie, kiedy zaczynamy analizować kwestie sposobów realizacji owych wartości, dochodzenia do nich. Okazuje się, że powyższe wartości silnie naznaczone są instrumentalnym pragmatyzmem: nie zawsze rodzina jest warta zachodu, lecz taka tylko, która gwarantuje własne szczęście i prowadzi do udanego życia; w tym celu należy wszystko zrobić, by na wszelkie sposoby przetestować przyszłych kandydatów do małżeństwa np. w kohabitacji, a jeśli nie sprostają wymogom, należy wymienić ich na lepszy „model”; zdrowie wprawdzie jest najważniejsze, gdyż stanowi warunek pozyskania wszystkich innych wartości, ale jeśli go braknie, trzeba uczynić możliwie wszystko dla jego poprawy, nie wykluczając najdroższych terapii medycznych (np. transplantacji), ale jeśli jego brak uniemożliwi dalsze samodzielne funkcjonowanie – pojawia się akceptacja dla przerwania ludzkiego życia w postaci aborcji lub eutanazji; posiadanie dziecka (oczywiście zdrowego) uznaje się za miarę szczęścia, byleby nie było go w nadmiarze – w związku z tym akceptuje się wszelkie działania zarówno ograniczające płodność (antykoncepcja, aborcja), jak i ją wspomagające (zabiegi *in vitro*); uczciwe życie wprawdzie jest cenną wartością, ale – powiązane z szacunkiem innych ludzi – buduje przecież naszą pozycję społeczną, daje poczucie oparcia i dobrego przystosowania się do społeczności lokalnej; Ojczyzna, a właściwie – państwo – są uznawane na tyle, na ile rozdają jakieś dobra (większe zarobki, zasiłki, mniejsze podatki, itp.) (Budzyńska 2008: 35–56); religia natomiast często przybiera postać kulturowego kostiumu, niejednokrotnie wyzbywając się podstawowej sensotwórczej funkcji (Świątkiewicz 2007: 229–249; Świątkiewicz 2009: 209–234).

Czy jednak na podstawie takich analiz można byłoby postawić wniosek o anomii w ujęciu Mertona? W jakimś sensie tak, gdyż owa pragmatyzacja środków osiągnięcia uznawanych i akceptowanych społecznie wartości dowodzi obecności postaw innowacyjnych, przy jednoczesnym braku społecznej kontroli nad realizacją zalecanych norm i mniejszej bądź większej aprobacie odchyleń,

uwzględniającej zasadę, iż cel zawsze uświęca środki. Ale można także odnaleźć elementy rytualizmu (w religijności) lub buntu, czy wycofania.

Na początku analiz przedstawiłam koncepcję trójelementowej struktury ładu aksjonormatywnego. Dotychczasowe analizy odnosiły się do poziomu świadomościowego systemu aksjonormatywnego oraz poziomu behawioralnego, czyli realizacji wartości i norm zawartych w powyższym systemie. Należałoby w tym miejscu postawić pytanie o znaczenie najwyższego poziomu aksjonormatywnego ładu, jakim jest system instytucjonalno-ideologiczny, w Polsce powiązany z katolicyzmem.

Po zmianie ustrojowej w 1989 r. znikły instytucje propagujące ideologię socjalistyczną, pozostał natomiast Kościół z głoszoną przez siebie etyką, uzasadnianą religijnie. Mogłoby się zatem wydawać, iż etyka katolicka nie będzie miała żadnego ideologicznego konkurenta i będzie mogła być przez przeszkód propagowana, internalizowana i realizowana. Niestety, zachłyśnięcie się wolnością (a może i samowolą) spowodowało w społeczeństwie polskim otwarcie na liberalne zmiany w aksjologicznych wyborach, w tym na kontestację wielu wartości i norm religijnych.

Warto więc zadać pytanie, na ile wartości i normy dotyczące ich realizacji, uznane za godziwe (czyli respektujące prawo Boże, godność człowieka i dobro wspólne) są respektowane przez społeczeństwo polskie? Badania socjologiczne nad tymi kwestiami pokazują daleko posuniętą selektywność, zwłaszcza dotyczącą sfery seksualno-prokreacyjnej oraz małżeńsko-rodzinnej (Baniak 2007: 293–412; Budzyńska: w druku), ale i treści Dekalogu, nie mówiąc o innym elementach wiedzy religijnej (Mariański 1995: 118–130; Zaręba 2009: 326–329). Natomiast niemal powszechnie aprobowane jest przykazanie miłości bliźniego, a zasada udzielania pomocy potrzebującym jest nie tylko uznana, ale i realizowana w życiu w postaci licznego udziału w akcjach charytatywnych (Budzyńska 2007b: 174–178; Mariański 2001: 241–250). Niestety, z tymi zasadami nie idzie w parze gotowość do zaufania bliźnim, gdyż Polacy posiadają raczej pesymistyczny wizerunek bliźniego spoza kręgu rodziny i przyjaciół (Budzyńska 2007a: 598). Jeszcze słabiej w socjologicznych badaniach wypada zalecana przez Kościół rzymskokatolicki troska o dobro wspólne: zarówno w przekonaniach, jak i zachowaniach uwidacznia się bierność, której podłożem jest głęboka nieufność wobec państwa oraz rozczarowanie jego polityką przy powszechnym niemal poczuciu braku realnego wpływu na stan państwa (pozytywnym wyjątkiem są osoby głęboko wierzące i intensywnie praktykujące) (Budzyńska 2007a: 601).

Można zatem byłoby postawić wniosek, iż ideologiczny system aksjonormatywny słabo oddziałuje na sferę świadomościową i behawioralną Polaków; stosunkowo rzadko jest respektowany w całości (na ogół jedynie przez kategorię głęboko wierzących i intensywnie praktykujących), najczęściej w sposób selektywny, a nawet przez część społeczeństwa jest *en bloc* odrzucany. Jak widać,

w społeczeństwie polskim dokonuje się rozłam, pęknięcie spowodowane nie tylko stosunkiem do katolickiego systemu aksjonormatywnego, ale i nasilaniem się dwóch procesów: wzmocnienia religijności i moralności kościelnej u katolików „pogłębionych” i kwestionowania religijności i moralności u katolików selektywnych oraz „niekościelnych” (Mariański 2009: 269). Pęknięcie to spowoduje, iż dla jednych trwały ideologiczny aksjonormatywny system powiązany z katolicyzmem będzie nadal ważny i powiązany z pozostałymi piętrami uznawanych wartości, norm oraz z działaniami, natomiast dla drugich – system aksjonormatywny ograniczy się do systemu tworzonego w społecznej świadomości – nietrwałego, zmieniającego się pod wpływem praktyki behawioralnej, nacechowanego pragmatyzmem i doraźnością. Można byłoby zatem odnaleźć tu Znanieckiego cechy konfliktu kulturowego zachodzącego pomiędzy przeciwstawnymi sobie systemami aksjonormatywnymi, ale też próbę ich godzenia – wprawdzie jedynie w umysłach jednostek dokonujących selektywnych wyborów z *menu* obu aksjonormatywnych systemów.

#### WNIOSKI

Podsumowując rozważania nad obecnością aksjonormatywnego ładu w społeczeństwie polskim, można dojść do następujących wniosków:

a) jeśli wziąć pod uwagę trójelementową strukturę aksjonormatywnego ładu według koncepcji Znanieckiego, można wskazać wiele przykładów świadczących o społecznej recesji instytucjonalno-ideologicznego systemu religijnego (etyki), który przez znaczną część społeczeństwa jest traktowany bądź wybiórczo, bądź jako kulturowy gorset obyczajów, bądź jest odrzucany. W związku z tym dla ogółu społeczeństwa traci on moc wpływania na sferę czynności społecznych, przestaje pełnić funkcję ideału, wyznaczać granice normy i dewiacji, przestaje być punktem odniesienia dla moralnych ocen (zwłaszcza przy współistniejącym zaniku kontroli społecznej i sankcji). Natomiast powyższe funkcje zaczyna pełnić świadomościowy system aksjonormatywny, fleksybilny, nietrwały i niedookreślony, wyłaniający się ze sfery zachowań. Zarazem na poziomie realizacji norm zalecanych przez system religijny można odkryć zarówno cechy Mertonowskiego konformizmu, jak i innowacji bądź buntu wobec etycznych wymogów, w zależności od kategorii społecznej: bycia katolikiem zaangażowanym, wybiórczym lub osobą odrzucającą religię (Mariański 2009: 256–261). Mamy tu zatem do czynienia ze swoistym pęknięciem społecznym, wynikłym z zajmowanej postawy wobec układu instytucjonalno-ideologicznego (religijnej etyki);

b) jeśli pojęcie ładu aksjonormatywnego ograniczyć do relacji między dwiema sferami moralności: świadomościowej i behawioralnej, trudno obecnie zauważyć cechy Durkheimowskiej anomii, a co najwyżej aksjologicznej i spo-

łecznej dychotomii w postaci funkcjonowania w świadomości Polaków dwóch odmiennych orientacji aksjonormatywnych: tradycyjnej i liberalnej. Jednak w ramach tych orientacji można doszukać się albo Mertonowskiej zgodności między wartościami, normami i zachowaniami (konformizmu), albo innowacji bądź wycofania. Nie można także wykluczyć buntu skierowanego przeciwko własnemu lub antagonistycznemu systemowi;

c) jeśli posłużyć się koncepcją Mariańskiego modeli moralności, w socjologicznych badaniach odnajdziemy przykłady zawężenia (nawet znacznego) zakresu treści modelu ogólnego i propagowanego (etyka) obok ich zaniku (efekt braku recepcji i akceptacji) w modelach akceptowanym i realizowanym, z wyjątkiem części społeczeństwa o silnej identyfikacji z modelem ogólnym;

d) analiza wpływu poszczególnych kodeksów normatywnych na siebie oraz na funkcjonowanie społeczeństwa wymaga dalszych szczegółowych badań; choć nie brak przekonania, iż moralność współczesnych, pluralistycznych społeczeństw, zwłaszcza w sferze publicznej, sterowana jest głównie przez system prawa stanowionego, a nie przez kodeks religijny (Mariański 2006: 312).

W ostatecznej konkluzji warto byłoby ponownie przywołać motto niniejszego opracowania, mówiące o tym, że nawet w nierządzie można doszukać się jakiegoś rządu – wszystko jednak zależy od przyjętego punktu odniesienia, czyli uwzględnienia bądź nieuwzględnienia w analizach i ocenach socjologicznych zjawisk społecznych stałego ideologiczno-instytucjonalnego systemu wartości i norm.

#### BIBLIOGRAFIA

- 1) Abramowiczówna Zofia (red.), 1958, *Słownik grecko-polski*, PWN, Warszawa.
- 2) Baniak Józef, 2007, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, NOMOS, Kraków.
- 3) Bell Daniel, 1998, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, PWN, Warszawa.
- 4) Berger Peter L., Luckmann Thomas, 2010, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, PWN, Warszawa.
- 5) Budzyńska Ewa, 2007a, *Enklawy prospołeczności w społeczeństwie polskim*, [w:] L. Gołdyka, I. Machaj (red.), *Enklawy życia społecznego*, Wydawnictwo Naukowe US, Szczecin.
- 6) Budzyńska Ewa, 2007b, *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Socjologiczne studium wartości moralnych mieszkańców Katowic*, Wydawnictwo UŚ, Katowice.
- 7) Budzyńska Ewa, 2008, *Podzielane czy dzielące? Wartości społeczeństwa polskiego*, [w:] J. Mariański, L. Smyczek, *Wartości i więzi w zmieniającym się społeczeństwie*, Wydawnictwo WAM, PTS, Kraków.
- 8) Budzyńska Ewa, w druku, *Między prawem i lewem: rodzinne dylematy Polaków*, Poznań.
- 9) CBOS, 2000, *Egalitaryzm w społeczeństwie polskim. Komunikat z badań*, Warszawa.
- 10) CBOS, 2010, *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno – normy i wartości w życiu Polaków. Komunikat z badań*, Warszawa.
- 11) Durkheim Émile, 1999, *O podziale pracy społecznej*, PWN, Warszawa.
- 12) Durkheim Émile, 2006, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, PWN, Warszawa.
- 13) Dyczewski Leon, 1993, *Kultura polska w procesie przemian*, TN KUL, Lublin.

- 14) Gilejko Leszek, 1999, *Modele ładu społecznego*, [w:] J. Polakowska-Kujawa (red.), *Socjologia ogólna. Wybrane problemy*, Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej, Warszawa.
- 15) Jurewicz Oktawiusz (opr.), 2000, *Słownik grecko-polski*, PWN, Warszawa.
- 16) MacIver Robert, Page Charles H., 1983, *Religia a moralność*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, WAM, Kraków.
- 17) Mariński Janusz, 2006, *Ład*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, TN KUL, Lublin.
- 18) Mariński Janusz, 1995, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, RW KUL, Lublin.
- 19) Mariński Janusz, 2001, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, TN KUL, Lublin.
- 20) Mariński Janusz, 2003, *Chrześcijański ład demokratyczny*, „Summarium”, nr 32.
- 21) Mariński Janusz, 2006, *Socjologia moralności*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- 22) Mariński Janusz, 2009, *Moralność religijna jako przedmiot badań socjologicznych*, [w:] S. H. Zaręba (red.), *Socjologia życia religijnego w Polsce*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- 23) Merton Robert K., 2002, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, PWN, Warszawa.
- 24) Miszalska Anita, 1997, *Psychokulturowy kontekst rozwoju kapitalizmu w Polsce*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4.
- 25) Nowak Stefan, 1984, *Postawy, wartości i aspiracje społeczeństwa polskiego. Przesłanki do prognozy na tle przemian dotychczasowych*, [w:] S. Nowak (red.), *Społeczeństwo polskie czasu kryzysu*, Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii, Warszawa.
- 26) Ossowska Maria, 1963, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa.
- 27) Ossowska Maria, 2005, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa.
- 28) Ossowski Stanisław, 2001, *O osobliwościach nauk społecznych*, PWN, Warszawa.
- 29) Parsons Talcott, 1937, *The Structure of Social Action*, McGraw Hill, New York, cyt. za: J. Gould, W. L. Kolb (ed.), *A Dictionary of the Social Sciences*, 1964, Collier–Mac Millan Canada, Ltd., Toronto.
- 30) Roszkowski Wojciech, 2003, *Najnowsza historia Polski 1945–1980*, Świat Książki, Warszawa.
- 31) Sułek Antoni, 1984, *Przemiany wartości życiowych młodzieży polskiej. Wyniki badań – obserwacje – spekulacje*, [w:] S. Nowak (red.), *Społeczeństwo polskie czasu kryzysu*, Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii, Warszawa.
- 32) Szafrańc Krystyna, 2002, *Anomia okresu transformacji a orientacje normatywne młodzieży. Perspektywa międzygeneracyjna*, [w:] J. Mariński (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Wydawnictwo WAM, PAN, Kraków.
- 33) Sztołpka Piotr, 2002, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków.
- 34) Świątkiewicz Wojciech, 2007, *Values and religion*, [w:] Z. Benkő (ed.), *Tradition and Modernity in the Life-Style of the Families of the Visegrad Countries*, Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó, Szeged–Katowice–Hradec Králové–Nitra.
- 35) Świątkiewicz Wojciech, 1986, *Wymiary ładu społeczno-kulturowego*, [w:] J. Wódz (red.), *Ład społeczny w starej dzielnicy mieszkaniowej. Zagadnienia organizacji i dezorganizacji społecznej*, Wydawnictwo UŚ, Katowice.
- 36) Świątkiewicz Wojciech, 2009, *Praktyki religijne w kulturowych kostiumach*, [w:] S. H. Zaręba (red.), *Socjologia życia religijnego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- 37) Wnuk-Lipiński Edmund, 1994, *Fundamentalizm a pragmatyzm: dwa typy reakcji na radykalną zmianę społeczną*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1.
- 38) Wódz Jacek, 2010, *Ład socjonormatywny. Kilka socjologicznych refleksji nad ewolucją pojęcia*, [w:] J. Baniak (red.), *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, NOMOS, Kraków.

- 39) Zaręba Sławomir H., 2009, *Zróżnicowanie religijne i jego korelaty. Przykład polskiej młodzieży*, [w:] S. H. Zaręba (red.), *Socjologia życia religijnego w Polsce*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- 40) Ziółkowski Marek, 1993, *Postmonocentryczny ład społeczny i jego dymorficzny charakter. Dwie przeciwstawne konstelacje kulturowe*, [w:] M. Ziółkowski (red.), *Polacy wobec ładu postmonocentrycznego. Społeczeństwo polskie i jego instytucje w 1992 r.*, ISP PAN, Warszawa.
- 41) Znanięcki Florian, 1992, *Nauki o kulturze*, PWN, Warszawa.

*Ewa Budzyńska*

**ORDER OR DISORDER?  
A SOCIOLOGICAL REFLECTION UPON THE MORAL CONDITION  
OF POLISH SOCIETY**

The axionormative order is endowed with its own structure and dynamics. It is comprised of the institutional-ideological system (the ethics), the socially recognised axionormative system, and morality manifesting itself in social consciousness and human actions. The three aforementioned spheres are related to one another by means of ties assuming a form of order or, contrariwise, disorder (the anomie). In the context of Polish society, one may discern all types of axionormative order (such as, for instance, conformity with reference to the ethics of Catholicism or to one of the two other axionormative systems manifested in social consciousness), many types of disorder (they most often assume the Mertonian forms of innovation, retreatism and rebellion), as well as Znanięcki's a cultural conflict.