

Tomasz Tadeusz Brzozowski

Wyższa Szkoła Handlowa we Wrocławiu

Wyższa Szkoła Technologii Teleinformatycznych w Świdnicy

Autorskie Licea Artystyczne „ALA” we Wrocławiu

Spółeczeństwo informacyjne a gospodarowanie czasem wolnym. Etyczne konsekwencje desakralizacji życia społecznego

Faktycznie rzucone jestestwo może sobie „zajmować” czas i tracić go tylko dlatego, że „czas” jest mu przydzielony jako ekstatycznie rozpostartej czasowości wraz z opartą na niej otwartością „tu oto”.

Martin Heidegger, *Bycie i czas*

Spółeczeństwo informacyjne

Problemem, który zamierzam podjąć, jest aktualna kondycja społeczeństwa wkraczającego w informacyjną fazę rozwoju. Autorem terminu „społeczeństwo informacyjne” jest Japończyk Tadao Umesao, który jako pierwszy wprowadził go do literatury w głośnym artykule z 1963 r. o teorii ewolucji społeczeństwa opartego na technologiach informatycznych. Następnie określenie to zostało spopularyzowane przez Keinichi Koyamę w 1968 r. w rozprawie *Introduction to Information Theory*.

Pod pojęciem społeczeństwa informacyjnego rozumiem takie populacje o zasięgu globalnym, w których informacja mająca status towaru postrzegana jest jako wyróżnione dobro niematerialne, równoważne dobrom materialnym, a nawet bardziej od nich wartościowe. Rzecz dotyczy nie tylko samej informacji jako towaru, ale także jej przechowywania, dystrybucji, a nade wszystko przetwarzania. Termin ten odnosi się więc do technicznych narzędzi komunikacyjnych, gromadzenia i przekształcania informacji. Teorie społeczne ujmują społeczeństwo informacyjne jako kolejny etap rozwoju po społeczeństwie industrialnym. W literaturze przedmiotu występują alternatywne określenia społeczeństwa informacyjnego; możemy się spotkać z nazwami: społeczeństwo postnowoczesne, ponowoczesne lub postindustrialne. Biorąc pod uwagę perspektywę społecznego podziału pracy, społeczeństwo informacyjne stanowi zbiorowość, w której 50% plus jedna osoba lub więcej – spośród zawodowo czynnych – jest zatrudnionych w sektorach przetwarzających informacje.

Rzecznikiem takiego stanowiska jest Daniel Bell, ujmujący pracę człowieka przednowoczesnego jako jego grę z przyrodą, człowieka nowoczesnego – jako grę z naturą nieożywioną, a pracę człowieka ponowoczesnego jako grę między ludźmi. Zdanie to w jakiejś mierze podziela Zygmunt Bauman, charakteryzujący współczesne społeczeństwo na podstawie popularnych i cieszących się sporą oglądalnością programów rozrywkowych, których idea, jak w krzywym zwierciadle, z jednej strony wskazuje miejsce, w którym zatrzymał się etyczny rozwój społeczeństwa, z drugiej zaś z całą bezwzględnością obnaża kompleksy, psychozy, chamstwo i wypłaszczenie zachowań moralnych, które trawią współczesne życie społeczne. Tego typu rozrywka w jakiejś mierze (nie twierdzą, że dostatecznej, z tego choćby względu, że prosta analogia może narazić na zarzut zbytowego uproszczenia) określa punkt, do którego dotarliśmy na osi rozwoju moralnego. Fakt zwiększonej oglądalności zaś, implikujący duże zapotrzebowanie

na tego typu widowiska, może oznaczać, że oglądamy je, kanalizując przy tym nasze ukryte potrzeby, afirmując ten typ programów. Akceptacja może być równoznaczna ze zgodą na taką wizję świata. Ponadto, z psychologicznego punktu widzenia, przy tego rodzaju przeżyciach uruchamiają się mechanizmy solidarności i utożsamiania się z takim lub innym bohaterem. Można zaryzykować tezę, że współczesna rozrywka w stylu *reality show* stanowi formę swoistej terapii społecznej i pełni funkcję *katharsis* dla dzisiejszego społeczeństwa.¹ Niektórzy badacze kultury twierdzą, że gry międzyludzkie zastępują prawdziwe wojny. Wojna zawiera w sobie oznaki rywalizacji, współzawodnictwa, zatem elementy mieszczące się w pojęciu „gra”. (Jankelevitch 2005, s. 103). Co więc stanowi *differentia specifica* społeczeństwa informacyjnego? „Społeczeństwo postindustrialne dodaje nowy wymiar; zwłaszcza gdy idzie o zarządzanie danymi i informacją jako niezbędnymi usługami w skomplikowanym społeczeństwie” (Bell 1973).

Według Bella, społeczeństwo postindustrialne (informacyjne) dopiero się tworzy. Na przykład, strategia rozwoju społecznego Japonii przewidywała, że w 2000 r. proces informatyzacji kraju będzie na tyle wysoki, że pozwoli na osiągnięcie celu narodowego, jakim było utworzenie społeczeństwa informacyjnego. Zamierzony plan był więc realną strategią opierającą się na wysokim stopniu informatyzacji Japonii, która miała doprowadzić do rozwoju intelektualnego kraju oraz tworzenia wiedzy, a tym samym do rezygnacji z dalszego uprzemysławiania i wzrostu ilości dóbr materialnych. Warto przy tym zwrócić uwagę na kwestię terminologiczną, albowiem pojęcia „informatyzacja” i „społeczeństwo informacyjne”, choć etymologicznie pokrewne, mają nieco inny zakres semantyczny. Informatyzacja może przyczynić się w dużej mierze do stworzenia społeczeństwa informacyjnego, jednak pojęcie informatyzacji bogactwa treści społeczeństwa informacyjnego nie wyczerpuje. Informatyzacja to raczej proces rozwoju technologicznego, strategia gospodarcza, a społeczeństwo informacyjne to twór na wskroś socjalny, o dużo większym zasięgu oddziaływania oraz bogatszej treści. Rozwojowi społeczeństwa informacyjnego, zdaniem Bella, towarzyszą dostrzegalne zmiany w systemie stratyfikacji. Ma to konsekwencje głównie w uwarunkowaniach pozycji klasowych oraz w sposobach dochodzenia do nich (Bell 1986, s. 232). Perspektywę zmian, jakie zaszły od społeczności preindustrialnej przez industrialne aż do informacyjnych, Bell przedstawił w tabeli (wg D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1998, s. 233).

Wymiar	Struktury społeczne		
	preindustrialne	przemysłowe	postindustrialne
Zasoby	surowce	energia	informacja
Sposób	wydobycie	produkcja	przetwarzanie
Technologia	pracochłonna	kapitałochłonna	„wiedzołonna”
Cel	gra przeciwko naturze	gra przeciwko naturze sztucznej	gra między osobami

¹ „Tego rodzaju widowiska telewizyjne (*reality show*, Big Brother, Survivor, Najśłabsze ogniwo – T.T.B.) szturmem zdobywające milionowe widownie i potrafiące błyskawicznie zawładnąć ich wyobraźnią, dały publiczny pokaz ludzkiej zbyteczności. Zapewniały rozrywkę, a jednocześnie przekazywały ostrzeżenie (...). Każdy z graczy pracuje cały czas na własny rachunek. Aby zejść dalej (...), współdziała z innymi, aby wyeliminować tych graczy, którzy starają się przetrwać (...), którzy wchodzą im w drogę. Innych traktuje się przede wszystkim jako rywali, którzy zachowują się jak każdy konkurent: knują intrygi, kopią pod nami dołki, zastawiają pułapki i najchętniej zobaczyliby, jak się potykamy i upadamy. (...) W grze o przetrwanie zaufanie, współczucie, litość to samobójstwo (...), przetrwanie jest ostatecznym dowodem przystosowania” (Bauman 2007, s. 42–45).

W swojej najbardziej znanej książce *The Coming of Post-Industrial Society* (New York 1973) Bell ukazuje pięć różnych momentów charakterystycznych dla nowego typu społeczeństwa. Jednym z najważniejszych jest nowy status wiedzy teoretycznej, która nie służy już tak wzniosłym celom, jak chciałby tego Arystoteles², ale staje się głównym narzędziem przeobrażania procesów rynkowych, a także coraz częściej spełnia rolę parametru, za pomocą którego analizuje się te zmiany. „Wiedza jest i będzie wytwarzana na sprzedaż, a także jest i będzie konsumowana po to, by zostać zwaloryzowana w nowym procesie produkcji: w obu wypadkach stając się elementem wymiany” (Lyotard 1997, s. 30). Skoro podkreśla się doniosłą rolę wiedzy w procesie krystalizowania się społeczeństwa informacyjnego, warto przyjrzeć się roli, jaką w jego tworzeniu ma spełniać uniwersytet. Wydaje się, że zgodnie z tym co twierdzi Bell, jego funkcja musi ulec diametralnej zmianie. Nie jest to już placówka służąca przekazywaniu bezinteresownej wiedzy w celu spełniania misji opartej na podnoszeniu poziomu edukacji społeczeństwa. Jako instytucja społeczna, uniwersytet jest ośrodkiem odpowiedzialnym za przekazywanie rzetelnej wiedzy, ale staje się też inkubatorem przyszłej kadry menedżerskiej. Jego absolwenci mają w niedalekiej przyszłości tworzyć struktury *managementu* wielkich korporacji oraz przedsiębiorstw. Zatem „Wiedza zmienia swój status równocześnie z wkraczaniem społeczeństw w epokę postindustrialną, a kultury w epokę zwaną ponowoczesną” (Lyotard, s. 25). Ze starej koncepcji *universitas* zostało jak widać niewiele. Równie istotną kwestią pozostaje przejście od epoki producentów towarów do epoki producentów informacji. „Hegemonia informatyki sprawia, że coraz częściej akceptuje się jako poznanie tylko to, co można przekazać za pomocą kwantów informacji” (Welsch 1998, s. 301). Sektor usług mających na celu podnoszenie poziomu życia obywateli stale się rozwija. Jego rozwój powoduje przesunięcia w stanie zatrudnienia.

Rynek pracy został zdominowany przez sektory edukacyjny i techniczny, i to one głównie otwierają dostęp do umiejętności oraz przejmowania władzy. Sytuacja ta musi rodzić konflikty. Decyzje technologiczne są często sprzeczne w interesami władzy, zarysowuje się więc dysproporcja pomiędzy grupami specjalistów wąskich dziedzin a elitą decydentów. Jednak to ci pierwsi zaczną powoli przejmować władzę, są bowiem właściwą grupą produkującą informacje. Informacja, jak każdy towar, będzie regulowana relacją popytu i podaży, będzie przetwarzana oraz magazynowana. Kto więc będzie miał dostęp do tych zasobów, kto będzie umiał korzystać w sposób strategiczny z dostępnych lub niedostępnych informacji, ten będzie miał realny wpływ na rzeczywistość oraz przejmie nad nią faktyczną kontrolę. „Dysponowanie informacjami jest i będzie w gestii wszelkiego rodzaju ekspertów. Klasą rządzącą jest i będzie klasa decydentów. Już teraz nie stanowi jej tradycyjna klasa polityczna, ale złożona warstwa, składająca się z szefów przedsiębiorstw, wysokich funkcjonariuszy, przewodniczących wielkich organizacji zawodowych, związkowych, politycznych, wyznaniowych” (Lyotard, s. 57 i 58).

Miejsce i rola *sacrum* w społeczeństwie informacyjnym

Dziś pytanie o rolę *sacrum* wydaje się być zasadniczym i powinno poprzedzać każdą debatę o tym, co przez to pojęcie rozumie współczesny człowiek, a także o przydatności *sacrum* dla społeczeństwa informacyjnego. Kryzys *sacrum*, pojmowanego często zamiennie z religią,

² Zgodnie z poglądami Arystotelesa, wyrażonymi w Księdze „A” *Metafizyki*, ludzie z natury dążą do poznania rzeczywistości zewnętrznej, jednak ich wiedza nie powinna zakładać celów pragmatycznych, a jako prawdziwa, winna mieć charakter autoteliczny. Prawdziwa wiedza mędrca-filozofa, jako miłośnika prawdziwej mądrości, to wiedza poszukująca poznania dla samego poznania „Jeżeli więc [ludzie – T. T. B.] filozofowali w tym celu, ażeby uniknąć niewiedzy, to jasne, że poszukiwali wiedzy dla poznania, a nie dla jakichś korzyści” (Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 8).

wywołuje dezintegrację społeczeństwa. Już Durkheim wskazywał, że obszar zarezerwowany tradycyjnie dla sfery *sacrum* dramatycznie się kurczy, co przekłada się na rozchwianie relacji międzyludzkich. Dotychczasowe instytucje społeczne oparte na tradycji judeochrześcijańskiej, czyli wspólnoty wyznaniowe czy rodzina, stanowiły element autoidentyfikacji. Proces sekularyzacji życia społecznego skutecznie naruszył fundament instytucji Kościoła i przyczynił się do nadwątlenia kondycji tradycyjnej rodziny (Brzozowski 2008, s. 334). Czy w związku z tym zasadne jest pytanie o rolę i status *sacrum* w dzisiejszym świecie? Myślę, że tak, co najmniej z kilku powodów. Po pierwsze, nie wydaje mi się, abyśmy całkowicie z *sacrum* zrezygnowali. Podzielałam zdanie Janusza Mariańskiego, który twierdzi, że nie zniknie ono z życia społecznego, ale co najwyżej przybierze inną postać. Po drugie, *sacrum* kojarzone bywa z tzw. czasem wolnym. Czas pozostający do wyłącznej dyspozycji człowieka był wypełniany praktykami religijnymi lub czymś innym stanowiącym wyjątek od codzienności. *Sacrum* jest także częścią naszej kultury przeżywającej kryzys, jednak na pewno nie zniknie z przestrzeni społecznej i naszego prywatnego życia. Ponadto, *sacrum* stanowi czynnik integrujący, zaspokajający w znacznie mierze nie tylko potrzebę przynależności, uznania, ale i samorealizacji. Jeżeli zderzyć nasze intuicje co do tego, jak odczuwamy dziś *sacrum*, w rzeczywistości niewiele w tym względzie się zmieniło, bo *sacrum* przejawia się w przestrzeni, stanowi miejsce wyłączone, umiejscowienie się *sacrum* na jakimś obszarze oznacza punkt odniesienia, stałość i niezmiennność w otoczeniu amorficznej i przebiegającej w sposób zmienny przestrzeni *profanum*. Jest nienaruszalną i wyłączną wyspą świętości pośrodku chaosu świeckości. Pełni funkcję komunikacyjną o charakterze wertykalnym, pomiędzy sferami kosmosu (relacja: niebo – ziemia) oraz funkcję przemiany ontologicznej, umożliwia bowiem przedostawanie się z poziomu jednego bytu do poziomu innego (byt materialny – byt transcendentny). *Sacrum* narusza homogeniczność przestrzeni, budując z niej nową jakość ontologiczną. Jego włączenie w obszar *profanum* przyczynia się do wyraźnie odczuwalnej heterogenizacji przestrzeni. (Eliade 1993, s. 87). *Sacrum*, funkcjonujące w świadomości zbiorowej społeczeństwa, jest obwarowane sankcją pozostawania na prawach absolutnego wyłączenia. Jest wyjęte z codzienności. Fakt ten wzmacniają m.in. rytuał oraz celebrowanie obrzędów, które odnoszą się wprost do sfery *sacrum*, zarówno treściowo, jak i formalnie. Sfera *sacrum* wspomaga naszą orientację, nie tylko odkrywając przed nami głębszy sens egzystencjalny, ale także na płaszczyźnie codzienności, orientujemy się kosmologicznie w złożonej strukturze świata. *Sacrum* niejako tworzy świat, wyznaczając i kształtując naszą świadomość kosmosu. *Sacrum* jest środkiem, punktem wyjścia; z niego rozchodzi się pozostała część przestrzeni. „Objawienie się *sacrum* w przestrzeni ma więc walor kosmologiczny: wszelka hierofania przestrzenna bądź wszelkie uświęcenie przestrzeni jest równoznaczne z kosmogonią. Tak więc narzuca się pierwszy wniosek: Świat daje się ująć jako świat, jako kosmos, o tyle, o ile objawia się jako świat święty” (Eliade 1993, tamże).

Ontologiczny wymiar *sacrum* nie ogranicza się do sfery przestrzennej. *Sacrum* zawłaszcza także płaszczyznę temporalną, wdzierając się w przestrzeń czasu, ustanawia coś niezwykłego, coś, co ma status wyjątku pomiędzy czasem zwykłym. „Podobnie jak przestrzeń, także i czas nie jest dla człowieka religijnego czymś jednorodnym i ciągłym. Są interwały czasu sakralnego, czas świąteczny (przeważnie świąt okresowych); z drugiej strony jest czas świecki, zwykłe trwanie czasowe (...), czas święty z natury swej jest odwracalny, w tym sensie, że w istocie swej jest to uobecniony praczas mityczny. Wszelkie święto religijne, wszelki czas liturgiczny polega na reaktualizowaniu jakiegoś sakralnego wydarzenia, które dokonało się w przeszłości mitycznej, „na początku”. Religijne uczestniczenie w jakimś święcie zakłada wyjście ze zwykłego trwania czasowego, celem włączenia się w czas mityczny, reaktualizowany przez

owo święto” (Eliade 1993, s. 89). Człowiek religijny może prawdziwie egzystować jedynie w świecie świętym. Jego potrzeba ontologiczna domaga się dopełnienia. Będąc bytem materialnie skończonym i czasowym, transcenduje swe pragnienia i nadzieje, wychodząc od swej skończoności i kontyngentności w stronę nieuwarunkowanego. Potrzeba ta wynika z transcendentnego charakteru natury ludzkiej. Człowiek religijny domaga się pełni bytu, tę zaś może zapewnić nadzieja i *sacrum* (Benedykt XVI 2007, s. 4–24). Niepokój i lęk przed chaosem i skończonością rodzi frustracje i jest źródłem przerażenia skończonością bytu, a w rezultacie nicością. Stan duchowości dzisiejszego wieku w jakiejś mierze odpowiada Heideggerowskiemu *Sein zum Tode*, jak też koncepcji Sartre’a z *Bytu i nicości* (zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 332–376 oraz J. P. Sartre, *Byt i nicość*, przeł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków 2007).

Desakralizacja życia społecznego odczuwana jest przede wszystkim na poziomie kryzysu tradycyjnych kościołów. Z tego m.in. powodu socjologia w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku wieszczyła bliski koniec zainteresowania religią w sensie instytucjonalnym. Postępująca sekularyzacja oraz ateizacja, jak zakładano, miały święcić triumfy u progu nowego tysiąclecia. W publicznych debatach podejmujących problematykę życia religijnego pobrzmiewała prognoza Andre Malraux, francuskiego pisarza, który przedstawił dla przyszłości alternatywę, że wiek XXI będzie albo wiekiem religii, albo nie będzie go wcale. W kontekście tej wypowiedzi należy spojrzeć przede wszystkim na ostatnie stulecie, w którym totalitaryzmy (komunizm i nazizm), stygmatyzujące ten okres historii, Malraux uznał za skutek odejścia od Boga. XX wiek jest więc czasem kurczenia się wpływów wielkich religii. Świadczy o tym choćby fakt, że jeszcze w XIX w. zjawisko ateizmu nie dotyczyło skali społecznej; było raczej terminem filozoficznym albo co najwyżej indywidualną postawą jednostek. W wieku XX przybrało już rozmiary masowe.

Prognozy te nie do końca się sprawdziły. Owszem, dysponujemy parametrami pozwalającymi na stwierdzenie spadku zainteresowania religią. Są nimi m.in.: malejąca liczba wiernych regularnie przystępujących do sakramentów, liczba parafian przyjmujących kolędę, notowany od kilku lat spadek liczby powołań kapłańskich, spełnianie praktyk religijnych przez wiernych Kościoła prawosławnego przy częstym braku świadomości, do jakiego patriarchatu należy ich Cerkiew (Ukraina), ostatni kryzys w strukturach Kościoła anglikańskiego, wywołany przyzwoleniem episkopatu na święcenia kobiet, wynajmowanie lub wyprzedaż świątyń chrześcijańskich na zachodzie Europy (Niemcy) itd. Wszystko to pozwala określić skalę desakralizacji, jednak poziomu zapotrzebowania na duchowość w dzisiejszych czasach nie sposób zmierzyć. Nie mamy narzędzi rejestrujących zmiany mentalne dotyczące sfery uczuć: pustki, niezadowolenia, poczucia bezsensu, niespełnienia itd. Równie wątpliwą, co nie do końca adekwatną pozostaje introspekcja. Brak pełnej wiedzy w tej dziedzinie może – paradoksalnie – stanowić argument przemawiający za wzrostem potrzeby odczuwania *sacrum* w przestrzeni nie tyle społecznej, co osobistej.

Wydaje się, że religijność ulega zasadniczym zmianom. Trzeba zachować ostrożność w kwestii wyrokowania o całkowitym zaniku potrzeb związanych z przeżywaniem *sacrum*. Dechrystianizacja Europy, jako proces długofalowy, zmierza raczej do odrzucenia oferty, z jaką wychodzą kościoły, kojarzące się ludziom z zinstytucjonalizowaną formą przeżywania *sacrum*. „Świat zachodni – do którego i my należymy – jest w kryzysie. Dechrystianizacja jest jednym z jego istotnych elementów. Dechrystianizacja stanowi również o kryzysie Kościoła, świadczy bowiem o załamaniu się jego misji. Kryzys świata zachodniego i kryzys Kościoła są ze sobą ściśle związane – wzajemnie z siebie wynikają” (Heller 2008). Jeżeli te obserwacje się potwierdzą, nie grozi nam wyrzeczenie się dziedzictwa chrześcijańskiego. Bardziej niebezpieczny

będzie indyferentyzm duchowy, już dziś dotykający wiernych skupiających się wokół instytucji tradycyjnie kojarzonych z oficjalną religią. Kościoły chrześcijańskie w Europie zachodniej, choć straciły pozycję instytucji integrujących i wyznaczających modele postępowania, zachowały wpływy w polityce.

W perspektywie intensyfikacji zjawiska globalizacji zauważalna staje się indywidualizacja na poziomie życia społecznego. Świadczy o tym m.in. nowy sposób uchwytowania przez człowieka czasu. Sytuację tę oddaje termin „pointylizacja” (Bauman 2007, s. 206). Również sposoby przeżywania doświadczeń religijnych są składową tych procesów. Dziś spora część populacji deklaruje swą przynależność do takiego bądź innego wyznania, ale oddaje się praktykom religijnym opartym na indywidualnym sposobie przeżywania *sacrum*. Stanowią one raczej osobną i prywatną formę przeżyć, niewymagającą oddawania czci Bogu w miejscach do tego celu wyznaczonych, ale pozwalającą na większą swobodę zarówno w formie czczenia *sacrum*, jak i w sposobach manifestacji swej wiary.

We współczesnej teologii podobne formy religijności zwykło się określać mianem chrześcijaństwa selektywnego lub warunkową przynależnością do takiego lub innego kościoła. Autorytet instytucji umacniających wywodzące się zeń wyznania ustępuje miejsca autorytetom indywidualnych osób, działaczy ruchów religijnych, buntowników i kontestatorów. Współczesny człowiek, stając przez wyborem: być religijnym lub nie, wcale nie musi wybierać tej drugiej możliwości. Świat oferuje mu wiele równie atrakcyjnych form przeżywania własnej religijności, bez przymusu oraz sankcji grzechu, kładąc akcent na wolną wolę, niewymuszone przystąpienie oraz indywidualizację sposobów kultu. Co ważne, „U osób dystansujących się od zorganizowanych religii nie dokonuje się konwersja na sekularyzm, lecz raczej na różne formy eklektycznej duchowości, gwarantującej bardziej pewną i autentyczną drogę do swojego «ja» i *sacrum*” (Marianiński 2008).

Pytanie, przed którym nie da się uciec, dotyczy kwestii: czy taka forma religijności, pozostawiająca poza nurtem zainteresowania instytucje, jest religijnością pozytywną i czy nie stanowi ona zagrożenia dla przestrzeni publicznej? Wreszcie, czy przez to, że odrywa się od uświęconych tradycją instytucji – depozytariuszy wiary i regulatorów życia religijnego – nie osłabia samej siebie, by w końcu zaniknąć w amalgamacie szczątków i fragmentów nieusystematyzowanych doktryn? Wspomniany autor przestrzega przed taką możliwością; powiada, że nowe formy duchowości mogą w efekcie doprowadzić do zachwiania religijności kościelnych, a w postępującym procesie fragmentaryzacji wyznań religijnych – do całkowitego zaniku samej duchowości jako głębszej potrzeby człowieka oraz *sacrum* rozumianego w kategoriach eklezjalnych. Zagrożenie owszem, istnieje, jednak osobiście nie obawiałbym się sytuacji, w której potrzeba *sacrum* nie tylko na płaszczyźnie społecznej, ale i indywidualnej, będzie zagrożona. Nawet nie wiem, do jakich rozmiarów rozwinięty konsumeryzm, będący jednym z najgroźniejszych zjawisk współczesnego świata i zagrożeniem dla człowieka, nie pozbawi go potrzeby zwrócenia się do istoty przekraczającej wymiar materialny. Nieustanne napotykanie barier wskazujących na nasz defektyzm, przygodność i ograniczoność, musi prowokować refleksje przeradzające się z czasem w jakąś formę świadomości istnienia bytu transcendentnego. Odbędzie się to być może ze szkodą dla instytucji kościelnych, ale na poziomie indywidualnych potrzeb człowieka zaniku poczucia *sacrum* raczej spodziewać się nie należy. Trzeba natomiast się zgodzić, że dzisiejsze określenie religijności zostało wyparte przez duchowość, a religia wiodąca ustępuje miejsca religii indywidualnej³. Jeśli chodzi o pojęcia zarówno duchowości,

³ Przeciwstawione sobie pojęcia religijności i duchowości wymagają dookreślenia. Przez pojęcie „duchowość indywidualna” rozumiem to, co pod pojęciem człowieka areligijnego rozumie niemiecki teolog Eberhard Tiefensee. Odnosząc to określenie do osób zamieszkujących wschodnie landy Niemiec,

jak i religijności, zakres semantyczny pierwszego jest znacznie bardziej pojemny. Duchowość to coś, co może zawierać w sobie pojęcie religijności, określonego jej typu, jako sposobu życia duchowego. Ja pojęcie „duchowość” zawężam do rozumienia, które ujawnia indywidualne sposoby przeżywania *sacrum*. Stan ten przypomina istnienie setki pojedynczych kościołów, zredukowanych do indywidualnych przeżyć duchowych. Taka duchowość różni się od religijności tym, że nie wymaga pełnej (bezwarunkowej) partycypacji w instytucji Kościoła. Przybiera formę jakby kościoła na użytek własny, który nie jest i nigdy nie będzie rzeczywistym kościołem. Obejmuje ona głównie indywidualne doświadczenia *sacrum* bez potrzeby bycia w formalnej strukturze instytucji kościelnych. Mogą to być wierzenia oparte na rozmaitych ideach, ruchach, indywidualnych przeżyciach, treningach psychologicznych i innych praktykach. Przy pustoszejących kościołach, masowym odpływie wiernych różnych wyznań instytucjonalnych, nasilą się praktyki indywidualne, co będzie przejawem głównie kryzysu Kościoła, jego urzędu i instytucji, nie zaś ateizacji człowieka. Stąd też bicie na alarm, że grozi nam desakralizacja czy dechrystianizacja, a może wręcz ateizm, uważam za swoisty przejaw hysterii społecznej. Zmienia się na pewno sposoby przeżyć religijnych. Może na tym ucierpieć stopień ich intensyfikacji, ale daleki jestem od sądów o wyjałowieniu człowieka z potrzeb duchowych czy jego całkowitym zlaicyzowaniu. Przewidywania idą w kierunku reinterpretacji sposobów realizowania misji poszczególnych kościołów. Trudno nie podzielić zdania Michała Hellera, który za stan kryzysu czyni odpowiedzialnymi nieprawidłowości w procesach myślenia. Skoro tak, to

Tiefensee powiada, że ludzi tych charakteryzuje swoista dysfunkcja związana ze sferą życia wewnętrznego, czyli ślepotą lub brak wyczulenia słuchu na te tony, które łączą się z klasycznym pojęciem religii. Ludzie ci nie są w stanie uchwycić sensu religijności i eklezjalnego charakteru chrześcijaństwa. Nie oznacza to, że są ateistami. Pojęcie „areligijność” łagodzi w moim przekonaniu skrajności; najwłaściwszym dlań miejscem jest to, które sytuuje się pomiędzy określeniem „człowiek religijny” a określeniem „ateista”. Duchowość indywidualna jest propozycją wychodzącą naprzeciw dzisiejszym problemom ludzkim, takim jak zagubienie egzystencji, poczucie pustki, bezcelowości życia, frustracji o rozmaitym podłożu: anankastycznym, neurastenicznym czy katatonicznym. Współczesne neurozy, atakując człowieka, nie pozwalają na racjonalizację w spełnieniu potrzeb religijnych w obrębie zinstytucjonalizowanego Kościoła. Ten gwarantuje nie tylko koherentny system wierzeń, wsparty na zapisach Księgi i pogłębiony tradycją, ale także uzgodnienie z nimi dogmatów wiary. Zagubiona jednostka, pozostająca w sieciowym układzie społecznym, domaga się często jedynie doraźnych interwencji ze strony fragmentarycznych, najczęściej nieformalnych grup wsparcia, które mają być odpowiedzią na jej nie do końca rozpoznane problemy emocjonalne. Stąd m.in. rodzi się potrzeba indywidualnych doznań o charakterze ekstatycznym albo osobista droga duchowa, która będzie w stanie przywrócić porządek psychiczny w dyspersyjnym układzie wewnętrznym dzisiejszego człowieka, będącego w zagubieniu i wołającego o pomoc. Termin „religijność”, choć można go ujmować w sensie pobożności, co nie wyklucza odniesienia go jako cechy określającej człowieka do duchowości indywidualnej, w kontekście podjętych tu problemów, rozumiem jako przynależność do instytucji Kościoła z wszelkimi tego konsekwencjami. Jednak nie ograniczam tego pojęcia do jakiegoś konkretnego wyznania, a jedynie do określenia wspólnoty wyznaniowej, której status wypływa z jej eklezjalnego charakteru (np. Kościół: prawosławny, ewangelicko-augsburski, metodystyczny, rzymskokatolicki). Niestety, również w tym miejscu należy zastrzec, że nie każdy Kościół jest w stanie uznać eklezjalność innego (zob. problemy interpretacyjne wokół głośnego artykułu ks. prof. W. Hryniewicza OMI pt. *Zbawiciel jest polifoniczny*, opublikowanego w internetowym kwartalniku „Open Theology”, skierowanego do wyznawców różnych religii). Lubelski teolog poddał w nim krytyce stosunek Kościoła rzymskokatolickiego do innych wyznań chrześcijańskich. Jedną z podniesionych przez ks. Hryniewicza kwestii dotyczyła faktu odmówienia protestantom przez Watykan prawa do miana „Kościół”, uznając ich co najwyżej za „wspólnoty chrześcijańskie”. Autor napisał: „żaden Kościół nie może rościć sobie pretensji do monopolu na prawdę i zbawienie”. Tekst był komentarzem do wydanego trzy miesiące wcześniej dokumentu Kongregacji Nauki Wiary, noszącego tytuł *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*.

i teologia, a raczej sposoby jej uprawiania, powinny odpowiadać na zupełnie inne, nowe potrzeby współczesności. Trudno domagać się zmiany teologii kościołów, nie o to chodzi. Idzie głównie o sposoby, którymi operują. „Tego rodzaju teologia nie może być jednak skierowana na wewnętrzne potrzeby Kościoła, lecz musi podjąć wysiłek przygotowania oferty dla zdechrystianizowanego świata. Musi to być oferta dla ludzi wątpiących, poszukujących, znajdujących się na granicy lub już nawet poza granicą widzialnego Kościoła. Powinniśmy zerwać z iluzją, że na niedzielnych kazaniach mówimy do ludzi wierzących, bo przecież niewierzący nie przychodzą na Mszę” (Heller 2008).

Spółeczeństwo informacyjne a problem wolnego czasu

Wraz z przekształceniem się społeczeństwa nastąpił m.in. rozwój nowych możliwości podejmowania pracy zarobkowej. Społeczeństwo informacyjne nie charakteryzuje się dziś jedynie dostępnością do sieci teleinformatycznych, a posiadanie komputera w domu czy biurze nie stanowi o spełnianiu przez ich właściciela kryterium bycia członkiem społeczeństwa informacyjnego. To szersze pojęcie. Od dawna komputery nie pełnią roli rezerwuaru wiedzy – teaurusu, podobnie jak zmienił się zakres ich użytkowania. Nie dziwią nas dziś określenia *teleworking* czy *telecommuting*, dające się przełożyć jako telepraca. Zastosowania komputera w domu czy prywatnym biurze, a więc z dala od macierzystej jednostki, nie tylko skraca dystans pomiędzy instytucjami, ale umożliwia szybki i prawie bezstykowy kontakt z innymi. To wielce wygodny sposób, szczególnie do prowadzenia niektórych działalności, jak konsulting, redagowanie tekstów i ich korekta, porady ubezpieczeniowe, a w końcu marketing. Telepraca nadaje się do wykonywania poza siedzibą firmy i ma charakter pracy zadaniowej, co oznacza, że jej wykonawca przekazuje owoce swej pracy za pomocą sieci – pracodawcy (Dejnaka 2008, s. 340). Na pozór powinno to umożliwiać spore oszczędności i lepsze gospodarowanie czasem. Stosunek czasu, jaki poświęcamy na życie zawodowe, do czasu, jaki oddajemy innym – bliskim, winien świadczyć na korzyść tego drugiego. Najczęściej jest jednak odwrotnie. Obserwowane zjawisko akceleracji, widoczne szczególnie w okolicach wieku adolescencji, schodzi się dziś ze wzmożonym rozwojem techniki. Z połączenia tych zjawisk rodzi się poczucie nienadążania, co przekłada się na permanentną gonitwę i pośpiech (Kępiński 1994, s. 159), a te prowadzą do frustracji⁴.

Dziś postrzeganie sześciodniowego tygodnia pracy zmieniło swój charakter. Niegdysiejsza dychotomia, wedle której dzielił się tydzień, wyrażała się w schemacie 6 + 1, czyli sześć dni pracy plus jeden wolny od zajęć. Dziś jest to 5 + 2 lub nawet 4 + 3, zważywszy na to, że

⁴ „Ludzie spieszą się w pracy, dlatego niedbale ją wykonują; spieszą się w używaniu życia, dlatego jego smaku nie odczuwają; spieszą się w odpoczynku, dlatego nie mogą wypocząć. Nuda i pośpiech z psychologicznego punktu widzenia mają wiele cech wspólnych. W obu czas obecny jest przeszkodą, chce się go jak najszybciej pokonać. W tym sensie ich przeciwstawnym pojęciem jest interesować się. Słowo to pochodzi od *interesse*, „być w środku”. Nudzając się i spiesząc chce się być „poza”. (...) W społeczeństwach o wysokim stopniu uprzemysłowienia nie trzeba w pocie czoła pracować na chleb codzienny. Maszyny zastąpiły siłę mięśni, a zaczynają zastępować wysiłek umysłowy. Środki komunikacji uczyniły wysiłek chodzenia prawie zbędnym. Z punktu widzenia lekarskiego ujemną stroną takiej sytuacji jest brak ujścia dla wytwarzanej w ustroju energii. Metabolizm, czyli wymiana energetyczna między ustrojem a jego środowiskiem, jest zasadniczym procesem życiowym. Praca mięśni stanowi główne ujście energii na zewnątrz. Gdy jest ona niedostateczna, równowaga wymiany energetycznej zostaje zachwiana – więcej energii wchodzi, niż wychodzi z ustroju. (Analogiczne zjawisko obserwuje się również w metabolizmie informacyjnym – tzw. postawa konsumpcyjna). Subiektywnie niemożność wyładowania energii wyzwała postawy agresywne” (Kępiński 1994, s. 159 i 160).

weekend dla wielu zaczyna się już w piątek po godzinie 15.00. Zewnętrznym przejawem zmieniającej się mody, w niektórych korporacjach, gdzie na co dzień obowiązuje strój typu *business*, zatem dla pań żakiet, dla mężczyzn zestaw garnitur, koszula plus krawat, piątek jest dniem dla *casual wear*, bo niekiedy po pracy idzie się wprost do baru na piątkowego drinka z kolegami, gdzie *casual wear* towarzyszy niekiedy *casual sex* lub jest się umówionym ze znajomymi, i aby nie tracić czasu na dojazd do domu, na spotkanie przybywa się wprost z firmy.

Z punktu widzenia chrześcijańskiego centralną częścią tygodnia jest niedziela (zob. etymologia tego słowa), dzień wyjątkowy, nie tylko z uwagi na tradycję chrześcijańską, ale i społeczną. Jest dniem, w którym powstrzymujemy się od pracy i odpoczywamy po całym tygodniu zawodowych zmagania. Otóż tak było kiedyś. Obecnie niedziela wraz ze swym dawnym znaczeniem ustępuje miejsca kulturze weekendu. Znamienne, że to, co obserwuje się ostatnimi laty w kulturze masowej oraz zmieniających się modelach życia społecznego, przypomina zabieg sprzed wieków, gdy Kościół umieszczał w kalendarzu święta chrześcijańskie maksymalnie blisko wcześniej obchodzonych świąt o charakterze pogańskim. Dziś jest jakby na odwrót, tyle, że nie chodzi już o zbieżność terminów, ale o zabieg, który polega na zmianie podstawowego i utrwalonego znaczenia. Mam na myśli m.in. metodyczne wypieranie chrześcijańskiego znaczenia świąt przez ich laickie ekwiwalenty. Kiedyś, gdy byłem dzieckiem, w przedszkolu czy szkole odwiedzał mnie święty Mikołaj. Które dziecko słyszało dziś o biskupie z Miry (obecnie Turcja, ur. ok. 270 w Patarze, zm. ok. 345 lub 352) – jednym z najbardziej czczonych przez kościoły prawosławne świętych, nazywanym św. Mikołajem Cudotwórcą, uznawanym za świętego także przez Kościół katolicki? W nowoczesnej przestrzeni społecznej Mikołaj stracił atrybut świętości, a wszędobylska machina amerykanizacji i merkantylizacji zmęła potwierdzone źródłami treści, nadając im inną, bardziej neutralną wykładnię. Współcześnie Mikołaj (czyt. Mikołajki) to oznaka dobrobytu i prezentów (nowy sposób konsumowania), przebrany maksikrasnal, nie wiedzieć czemu w szatach koloru czerwonego (upodobnienie do zastrzeżonego znaku towarowego Coca-Coli – reprezentującego mit bogatej Ameryki?), ujeżdżający w dalekiej Laponii renifery, którego głowę zamiast mitry wieńczy co najwyżej błazeński pompon. Rzecz ma się podobnie ze św. Walentym (Walentynki) czy wręcz drwiną ze zmarłych podczas „obchodzenia” *halloween*, wywodzącego się z zupełnie obcej nam tradycji, co prawda kultuwującej cześć dla zmarłych, ale po popkulturowej przeróbce w Stanach Zjednoczonych, odciętej od pierwotnych znaczeń i korzeni. To ostatnie, mimo wszystko święto, swój rodowód ma w pogańskim, a dokładniej celtyckim obyczaju *All Hallows Eve*. Jak na ironię, gdy w XIX w. dotarło do Stanów Zjednoczonych, gdzie do dziś obchodzi się je najhuczniej (sic!), zapomniano, że było dniem, w którym w Irlandii palono ogniska oraz odprawiano modły za dusze zmarłych. Nie może więc dziwić, że i niedziela (zob. znaczenie tego słowa w języku rosyjskim – zmartwychwstanie) straciła swoje pierwotne znaczenie i już coraz słabiej kojarzy się z chrześcijaństwem, a bardziej z tym, co język angielski oddaje słowami *free* albo *spare time* czy *leisure*.

Czy czas wolny w społeczeństwie informacyjnym w dalszym ciągu poświęcamy na realizację potrzeb duchowych? Mimo wszystko wydaje się, że tak. Największym zagrożeniem, o którym mówią socjologowie i teolodzy, jest zmasowana konsumpcja, ale czy rzeczywiście? Dla większości z nas centralnym wydarzeniem każdej niedzieli jest jednak spełnienie chrześcijańskiego obowiązku, czyli uświęcenie tego dnia pobytem w świątyni, dnia ustanowionego na cześć największego wydarzenia w dziejach historii zbawienia – zmartwychwstania. Choć także w naszej rzeczywistości obserwujemy próby wyparcia kultury przeżywania niedzieli na korzyść przeżywania weekendu, to czczenie jej nie w świątyniach, ale galeriach handlowych

wypacza zasadniczo sens dnia siódmego. Czy chodzi więc o jeden dzień w tygodniu, arbitralnie uznany przez nas za wolny, czy jednak o szczególny dzień, którym jest niedziela?⁵ Jak wiadomo, niedziela nie w każdej religii pełni rolę dnia świętego (zob. piątek dla wyznawców islamu, sobota dla wyznawców judaizmu). Tak czy inaczej, dni te wynikają ściśle z przepisów ich prawa religijnego, doktryny, i z reguły stanowią o jego teologicznej wyjątkowości, przez to, że łączą się z jakimś najważniejszym wydarzeniem religijnym lub odnoszą się do uświęconej wiekami tradycji.

Pytanie, które w kontekście powyższych rozważań należy postawić, brzmi: czy i jak można pogodzić dzisiejszy sposób przeżywania niedzieli z należytym, z punktu widzenia religii, traktowaniem tego dnia? Czy niedzielno-rodzinne zmasowane zakupy muszą przeszkadzać katolikom w spełnianiu przez nich praktyk i nakazu wypoczynku od pracy? Myślę, że odpowiedź w formie alternatywy, albo albo, byłaby mimo wszystko uproszczeniem. Najważniejszą kwestią, z jaką katolik musi się zmierzyć, jest problem rozłożenia akcentów. Wszędzie tam, gdzie Msza święta stanowi centralne wydarzenie niedzieli, wokół którego koncentrują się myśli i działania, nie dostrzegam zagrożenia. Odpowiedzialne podejście do obowiązków religijnych nie musi kolidować z rodzinnym wyjściem do centrum handlowego nie tyle na zakupy, co np. na obiad czy kolację i połączenia spożycia posiłku z obecnością np. w kinie, które najczęściej stanowi część owych centrów. Najważniejsza, jak się wydaje, pozostaje hierarchia wydarzeń mających miejsce w niedzielę. Po obejrzanym filmie czy innej formie rozrywki, przy stole, w restauracji czy barze, można podyskutować o obejrzanym spektaklu, dziele filmowym, porozmawiać o rodzinie itd. Tym sposobem jesteśmy w stanie odzyskać czas dla siebie, wydzierany przez codzienne obowiązki tygodnia. W moim odczuciu takie podejście nie oznacza liberalizowania potrzeby domowych i rodzinnych przeżyć, ale jest jedną z możliwości spędzenia czasu wolnego po wizycie w świątyni. W końcu nie każda niedziela musi wyglądać tak samo. Stanowisko to podziela autor artykułu pt. *Eucharystia i galeria*: „Owszem, w kulturze konsumpcyjnej zmienia się sposób świętowania niedzieli, ale przecież dla bardzo wielu Eucharystia pozostaje w jej centrum. Nie jest tak, że polscy wierni idą na zakupy »zamiast« na Mszę. Wielu idzie »także« na zakupy, kierując się do galerii handlowej bezpośrednio po Eucharystii. Co więcej, wielu nie widzi w tym żadnej sprzeczności (...) Zakupy zmieniają swoje znaczenie, przesuwając się ze sfery obowiązku i banalnej, koniecznej czynności w obszary przyjemności, by nie powiedzieć – rozrywki” (Draguła 2008).

Wspomniany autor zwraca uwagę na fakt przebywania razem, obok siebie i być może nawet dla siebie, co może mieć wiele przyczyn. Atrakcyjność centrów handlowych nie polega na kupowaniu jako jedynej czynności. Nasze zasoby też są ograniczone. Chodzi o coś zupełnie innego. Galeria to miejsce wystaw. Odwoływanie się do tej nazwy kojarzy nam się w formą wyrafinowanej rozrywki. Kto odwiedza galerie sztuki? Znaczący sztuki, ludzie należący do inteligencji lub sami artyści, czasem studenci. Galeria sztuki jest miejscem,

⁵ Znam osoby pracujące w soboty i niedziele, osoby deklarujące się jako katolicy, podkreślę, że praktykujące (katolik praktykujący to dla mnie tautologia, bo nie wyobrażam sobie bycia katolikiem bez spełniania regularnych praktyk i równie regularnego przystępowania do sakramentów, co jest podstawowym obowiązkiem nałożonym na każdego katolika, a czego wymaga od niego świadome i dobrowolne przystąpienie do tej religii), które same ustanawiają sobie inny dzień tygodnia, określając go jako ich własną niedzielę, z uwagi na brak możliwości odpoczynku w kalendarzową niedzielę (np. pracownicy naukowcy prowadzący zajęcia dla studentów niestacjonarnych w soboty i niedziele). Jeśli potraktujemy tak rozumianą niedzielę literalnie, wraz z jej etymologią „nie dzielać”, to owszem, możemy taki dzień obchodzić prywatnie kiedy indziej i oddać się relaksowi, natomiast rzeczywisty sens niedzieli jako dnia świętego pozostanie dla nas nieodkryty i żaden inny dzień ustanowiony indywidualnie niedzieli w jej pełnym sensie nie zastąpi.

w którym wedle tzw. przeciętnego człowieka spotykają się dziwni artyści, którym nie wiadomo do końca o co chodzi. To ekscentrycy, niestroniący od obyczajowych skandali, odmienicy, może homoseksualiści, może niespełnieni naśladowcy wielkich artystów. Tyle stereotypy. Dla Kowalskiego czy Nowaka to miejsce niedostępne. Ponieważ nie rozumie on języka sztuki i jej współczesnego kodu, pobyt w takim miejscu to dla niego udręka. Idąc tam należy się jakoś ubrać (jak?), przygotować, zatem jest to dlań propozycja mało atrakcyjna. Ponadto, środowisko artystów może budzić obawy, lęk przed kompromitacją, słowem: kompleksy. Po cóż więc się tam pchać? Co innego galeria handlowa, której klientela jest bardziej homogeniczna, a co najważniejsze – anonimowa. Nikt nie pyta o gust, o to, co sądzisz o tym obrazie, fotografii, czy widziałeś inne prace tego czy innego artysty. W masie oglądających (niekoniecznie kupujących) ludzie bogaci, kupujący markowe trunki, odzież, nie zwracają na siebie uwagi, bo rozpluwają się na hiperpowierzchniach centrów, w masie innych oglądających. Toteż ich sytuacja nas nie drażni, nie powoduje zazdrości i zmniejsza poczucie frustracji z powodu ciężkiego losu, jaki nas spotkał. Sytuacja uśrednienia staje się namiastką egalitaryzmu i pozwala na poczucie się jednym z wielu „normalnych”, czyli takich, których stać na to, by tu być. Pozwala choć przez chwilę poczuć się „u siebie” Te iluzje sprawiają, że w jakiejś mierze podnosimy własną samoocenę i odwiedzamy podobne miejsca w ramach „terapii” na bólaczki życia codziennego, na ukryte głęboko kompleksy i niepokoje. Odreagowujemy i czujemy się lepiej, gdy widzimy gdzieś przy regale sąsiada, który jest prawnikiem, może był senatorem, albo gwiazdę lokalnej stacji telewizyjnej, listonosza z rejonu.

Fenomen konsumpcji zawiera się w wyrażeniu *I shop therefore I am*. „Można mówić o swoistej partycypacji przez asystencję, a nie przez czynność zakupu. Nie bez powodu w Polsce upowszechniła się nazwa »galeria« na określenie centrów handlowych. W galerii przede wszystkim się ogląda towary, a tylko czasem kupuje. (...) Na czym polega sukces centrów handlowych? Proponują rozrywkę kompleksową: spacer zastępuje oglądanie wystaw, posiłek przy domowym stole zamieniany jest na obiad w restauracji bądź w *fast foodzie*, a rodzinne oglądanie telewizji – na kino z popcornem w ręku” (Draguła 2008). W miejscach, w których odbywają się rozmaite performensy, gdzie ludzie w szale oglądania towarów na pewno choć przez chwilę, z czystej ciekawości (co tu dają?) przystaną i zechcą obejrzeć spektakl, koncert, pokaz nowej kolekcji mody, nawet pokazową walkę bokserską. Jedni realizują tu swoją „misję dla ubogich”, inni oddają się rytuałowi podnoszenia poczucia doniosłości ich roli społecznej, nadwątlonej niskimi dochodami lub wykształceniem (dla nas – klientów to wszystko). I tak rozbieżne interesy twórców i spektatorów w dziwny sposób się schodzą, odpowiadając na społeczne potrzeby jednych i drugich, realizując przy tym nieświadomą społeczną funkcję *katharsis* jako propozycję dla dzisiejszego świata. Można pozostać na tym etapie analizy fenomenu sposobu spędzania czasu wolnego. Bauman, powołując się na kwartalne raporty Franka Morta z Henley Centre for Forecasting, marketingowej firmy badającej, jak spędzają wolny czas Anglicy, podaje, że na szczycie listy najbardziej ulubionych były formy rozrywki oferowane głównie przez rynek: „robienie zakupów, chodzenie do restauracji, majsterkowanie i oglądanie filmów. Na samym dole listy uplasowała się polityka; wybranie się na mityng polityczny na równi z wizytą w cyrku, ocenione jako jedno z najmniej lubianych przez Brytyjczyków zajęć” (Mort 2006, s. 225).

Zjawisko nowych sposobów spędzania wolnego czasu dla chrześcijańskiego modelu rodziny i społeczeństwa niesie inne, wydaje się, że poważniejsze zagrożenie. I znów na przeszkodzie stoi wyjątkowy dzień tygodnia. Jest nim piątek. O problemie pisze Draguła, wywodząc fenomen galerii od niegdysiejszych odpustów, rynków, na których nie tylko handlowano, ale spotykano się najczęściej wokół świątyni jako centralnego miejsca miasta

czy miasteczka, nieco później obok ratusza. W tym sensie rynek pełnił rolę miejsca, gdzie odgrywano moralitety, oglądano popisy miejscowych lub wędrownych grajków, kuglarzy, lino-skoczków, wszelkiego autoramentu prestidigitatorów itp., gdzie liczni odwiedzający, zaopatrujący się w sprzęty codziennego użytku, mogli oglądać *miracula*; mieli też okazję się spotkać. Rynek był więc swoistym centrum kulturalnym życia społeczności lokalnej. Dzisiejsza galeria ma nieograniczony zasięg, zarówno terytorialny, jak i czasowy. Wiele spośród centrów handlowych otwartych jest do późnych godzin nocnych, a bywa, że nawet całą dobę. Nie jest to rynek w sensie niemieckiego *Jahrmarkt*, odbywający się raz do roku, ale praktycznie „na zawołanie”. Tego typu rozrywka jest dostępna siedem dni w tygodniu, ale tylko w weekend dysponujemy większą ilością wolnego czasu, i jedynie wtedy możemy się oddawać rozrywce w większym, intensywniejszym wymiarze.

Bezmyślne (tu: nieprzemyślane) gospodarowanie czasem wolnym pokazuje alkoholowo-seksualno-narkotyczne podłoże „turystyki” tzw. gości zagranicznych w naszym kraju, którzy coraz częściej – zamiast zwiedzać i poznawać ciekawe miejsca – wybierają inne, bardziej bachiczne sposoby rozrywki. Bezideowość, odczuwanie życia jako nieustannego karnawału, możliwe, że poczucie bezcelowości egzystencji, a przede wszystkim podstawowy brak kultury osobistej zapijają polskim, skądinąd dobrym, ale dla nich po prostu tanim alkoholem, a dając przy okazji upust swojej fantazji i „pomysłowości”, biorą nocne kąpiele w miejskich fontannach lub nadmiar energii upłynniają na hotelowych drzwiach, meblach, szybach, bywa, że na naszych rodakach. Wczesne (może przedwczesne) rozpoczęcie weekendu zagraża powadze piątku jako dnia dla chrześcijan szczególnego. To dzień pokuty, śmierci Chrystusa na krzyżu. W nadmiarze ofert tzw. kultury masowej waga tego dnia zacierza się zupełnie. Kiedyś, gdy pracowano sześć dni w tygodniu (absolutnie nie chcę przez to powiedzieć, że była to sytuacja lepsza od obecnej), sobotni wieczór był czasem na pójście na zabawę, na grę ze znajomymi w kości lub brydza, chodziło się „w gości” lub na imieniny, które przekładano na później lub antycypowano, by się spokojnie spotkać w dniu wolnym, po którym można było odetchnąć i odespać. Dziś dla większości ludzi młodych sobota to dzień stracony. To dzień służący głównie spaniu, czyli w słowniku młodzieży „dojściu do siebie” po morderczych dyskotekach w stylu „techno”, urozmaicanych dla podtrzymania kondycji „kreską” lub „ziołem”. Wieczór to czas na „poprawkę”, a niedziela – częściowo na odespanie „dwudniówki”, częściowo na ewentualne przygotowanie się do nadchodzącego tygodnia, po czym następuje powrót do punktu wyjścia.

Piątek jest pierwszym dniem „współczesnych igrzysk”, dniem, po którym jest jeszcze jeden i ewentualnie zawsze jeszcze jeden dzień wolny. Można więc spokojnie posprzątać po imprezie (po studniówce, półmetku, wieczorze kawalerskim lub panieńskim, coraz częściej praktykowanej imprezie porozwodowej). Chrześcijańskie rozumienie piątku wyraźnie przegrywa dziś z młodością (banal w postaci „młodość musi się wyszumieć”), laicką formą życia, czasem karnawału, w sposobach przeżywania nudnego, bo dla każdego w takiej samej lub podobnej formie. Próba zmierzenia się z tą problematyką wynika nie tyle z obserwacji form życia społecznego, co z „fenomenu” kolejnej niekonsekwencji. Badania socjologów wciąż dowodzą, że znacząca, jeśli nie przytłaczająca większość Polaków nadal deklaruje się jako katolicy. Jak na tym tle sytuują się wskaźniki sprawowania praktyk religijnych, zawierania sakramentalnych związków małżeńskich, poparcia dla poglądów dopuszczających możliwość aborcji, eutanazji, seksu przedmałżeńskiego czy stosowania prezerwatyw lub środków wczesnoporonnych?

Podsumowanie

Powyższe rozważania nie są formą oceny wymienionych zjawisk, a co najwyżej przedstawieniem problemów występujących w przestrzeni społecznej w formie faktów odczuwalnych i dostrze-

galnych przez każdego baczego obserwatora życia społecznego. Opisane problemy mają określone implikacje, które z punktu widzenia badacza-etyka są niezmiernie interesujące. Są atrakcyjne badawczo także dla socjologów, teologów, politologów. Poprzestać na ich konstatacji to za mało, a rozwiązać je jest chyba rzeczą jeszcze trudniejszą. Cóż pozostaje oprócz diagnozy? Myślę, że przede wszystkim refleksja nad stanem rzeczy i próba zrozumienia tych zjawisk. To chyba tyle, co może zrobić dziś badacz sfery społecznej, filozoficznej i etycznej.

Artykuł miał właśnie takie zadanie: zdiagnozowanie, przedstawienie, skomentowanie i pobudzenie, przy metodologicznie celowym powstrzymaniu się od ocen i etycznych kwalifikacji. Wszystko po to, byśmy dołożyli starań, aby wzbudzić indywidualną refleksję i podjąć poważną próbę zrozumienia przedstawionych tu zjawisk, rodzących się z nich niekonsekwencji, punktów widzenia, a przede wszystkim, byśmy odpowiedzieli sobie, w jakim miejscu, jako społeczeństwo informacyjne, się znajdujemy. Dysproporcje pomiędzy deklaracjami wyznaniowymi a stopniem indywidualnych racji i poparcia dla takich bądź innych, z punktu widzenia Kościoła niedopuszczalnych zjawisk, to w moim przekonaniu problem po części nieznamośći doktrynalnej oraz bardzo niskiej jakości naszego katolicyzmu, a co za tym idzie – odpowiedzialności zań każdego z nas. Nie jest to więc problem jedynie dla teologów, socjologów religii i ekspertów życia zbiorowego. To przede wszystkim problem mój i Twój.

Społeczeństwo określane mianem informacyjnego, które wykształciło nie tylko modelowy charakter działalności, gdzie informacja, dostęp do niej oraz możliwości jej obróbki pełnią funkcje prymarne, zmieniło w stosunku do poprzednich form społecznych, o czym pisze Bell, także sposób zagospodarowania wolnego czasu. Mimo wielu nowych możliwości, jakie otworzyły się przed człowiekiem w związku z energicznym rozwojem technologii, a także branży IT, sposoby zagospodarowania czasu wolnego od pracy zawodowej stanowią problem. Wynika on, jak sądzę, nie tylko z braku pomysłowości, ale z „nienadążania”. Choć wspomniany przez mnie choćby *telecommuting* umożliwia spore oszczędności na czasie, paradoksalnie uniwersalność metody tej pracy czas nam raczej odbiera. Pracę za pomocą sieci i przy użyciu przenośnego komputera możemy wykonywać praktycznie wszędzie i w każdym czasie. Chęć uzyskiwania coraz wyższych zarobków, a także zdobywania wyższych szczebli awansu zawodowego skazują nas – użytkowników i członków społeczności informatycznej – na nieustanną pracę. Czy tak być musi? Pewnie nie, ale nieraz trudno oprzeć się pokusie np. pozyskania klienta w czasie uroczystości rodzinnych czy spotkania w szerszym gronie. Stare porzekadło mówi, że okazja czyni złodzieja. Można je więc odwrócić i powiedzieć, że każda interesująca z punktu życia zawodowego sytuacja zastawia na nas swoistą pułapkę, pułapkę na nas samych. Nieprzewidywalne i nieplanowane okazje, by wykazać się przed szefem większą skutecznością działania, same okazują się złodziejami naszego czasu, którego waga, choćby dla higieny zdrowia psychicznego, jak mówi współczesna medycyna, jest nieoceniona. Im szybciej to zrozumiemy, jako podmioty wciąż tworzące społeczeństwa informacyjne, tym większe korzyści odniesiemy jako ludzie o podmiotowej (nie zaś przedmiotowej) strukturze, nie tyle ontologicznej, co nade wszystko etycznej.

Literatura

1. Bauman Z., 2007, *Szansa etyki w zglobalizowanym świecie*, przeł. J. Konieczny, Znak, Kraków.
2. Bell D., 1973, *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, New York.
3. Bell D., 1998, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa.
4. Benedykt XVI, 2007, *Encyklika Spe salvi*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.
5. Brzozowski T. T., 2008, *Etyczne implikacje nieuczestniczenia w życiu społecznym poprzez pracę* [w:] *Gospodarka społeczna w Europie*, E. Pancer-Cybulska (red.), WSH, Wrocław.

6. Dejnaka A., 2008, *Telepraca – nowa i szybko rozwijająca się forma pracy* [w:] *Gospodarka społeczna w Europie*, E. Pancer-Cybulska (red.), WSH, Wrocław.
7. Draguła A., *Eucharystia i galeria*, „Tygodnik Powszechny”, 29/2008.
8. Eliade M., 1993, *Święty obszar i sakralizacja świata* [w:] *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wybór M. Czerwiński, przeł. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa.
9. Heidegger M., 1994, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
10. Heller M., *Oferta na trudne czasy*, „Tygodnik Powszechny”, 45/2008.
11. Jankelevitch V., 2005, *To, co nieuchronne*, przeł. M. Kwaterko, PIW, Warszawa.
12. Lyotard J.F., 1997, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa.
13. Mariański J., *Powrót sacrum*, „Tygodnik Powszechny”, 39/2008.
14. Mort F., 2006, *Competing Domains: Democratic Subjects and Consuming Subjects in Britain and the United States since 1945* [w:] *The Making of the Consumer: Knowledge, Power and Identity in the Modern World*, F. Trentmann (red.), New York.
15. Sartre J.P., 2007, *Byt i nicość*, przeł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków.
16. Welsch W., 1998, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa.

The Issue of Leisure in Information Society. Ethical Consequences of Secularization Modern Society

The author of this article has analyzed the problem of planning and spending free time by members of the post-industrial society. The commerce, as exchange of information, creates new conditions for customs in the marketplace and in the community. These factors have considerable influence on the change in the lifestyle of modern society.

This is a problem for Polish society as well. Because we observe changes in ways of earning money and changes in social structure, the issue is related to the form of experiencing sacrum. So two questions arise: What does it mean in present day? And how will it affect the social perception of spiritual needs? The author of this text tries to answer the above-mentioned questions.