

Michał Wróblewski

**Wierni
jako
zasób kontr-
hegemoniczny**
*Spór o krzyż
w kontekście
teorii hegemonii*



Chociaż od tragedii smoleńskiej minęło już kilka lat, to pamięć o tych wydarzeniach jest do dziś świeża. Po katastrofie prezydenckiego samolotu 10 kwietnia 2010 roku jednym z najważniejszych wydarzeń były kontrowersje związane z ustawieniem krzyża pod Pałacem Prezydenckim w Warszawie. W opinii zwolenników tego pomysłu miało to upamiętnić tragicznie zmarłych uczestników feralnego lotu. Pojawienie się krzyża spotkało się jednakże z silnym sprzeciwem władz. Spowodowało to wielotygodniowe okupowanie Krakowskiego Przedmieścia przez grupę, którą z czasem nazwano „obrońcami krzyża”. Elektryzujący w 2010 roku opinię publiczną spór o krzyż stał się źródłem głębokiego, aksjologiczno-kulturowego podziału społeczeństwa. Zwolennicy i przeciwnicy ustawienia krzyża przed Pałacem Prezydenckim wyrażają bowiem dwie skrajnie różne wizje wspólnoty. Jedna z nich skupiona jest wokół wartości liberalnych, druga – konserwatywnych. W kontekście niniejszych rozważań zdarzenia na Krakowskim Przedmieściu oznaczają jednakże coś jeszcze – chodzi o strategię kształtowania relacji władzy polegających na granii wartościami, interpretacjami czy symbolami, które mają swoje miejsce w kulturze oraz w wiedzy potocznej. Owe strategię składają się na hegemoniczny model praktykowania polityki.

Właśnie przez pryzmat teorii hegemonii próbuję zinterpretować zdarzenie określane mianem „awantury o krzyż”. Będę się przy tym posiłkował filozofią Antonia Gramsciego oraz jej kulturoznawczym rozwinięciem w pracach szkoły z Birmingham. Wśród komentarzy publicystycznych rzadko pojawiały się analizy umieszczające wydarzenie z 2010 roku w szerszym kontekście praktyk hegemonicznych, jakie miały miejsce w ciągu ostatnich 20 lat. Przyjęcie teorii hegemonii pozwala jednak spojrzeć na zjawiska kulturowo-społeczne w szerszym kontekście, tzn. dostrzec w nich ekspresje określonych strategii politycznych. Zgodnie bowiem z logiką przyjętą w niniejszym tekście awantura o krzyż jest czymś o wiele bardziej znaczącym i dotyka o wiele głębszych procesów społecznych, politycznych i kulturowych, niż się wydaje.

Teoria hegemonii i studia kulturowe

Antonio Gramsci jest we Włoszech znany nie tyle ze swoich filozoficznych refleksji, co z politycznego zaangażowania. W 1921 roku wspólnie z Palmirem Togliattim założył Włoską Partię Komunistyczną. W 1926 roku został aresztowany przez reżim Benito Mussoliniego i osadzony w więzieniu, w którym spędził właściwie resztę swojego życia. To w niewoli powstało jego główne dzieło – *Zeszyty więziennicze*. Zakres podejmowanych w nich tematów jest ogromny: historia Włoch, teoria polityki, językoznawstwo, dzieje Kościoła, zagadnienia folkloru, zdrowego rozsądku, rola intelektualistów, kultura popularna, kwestie związane z fordyzmem i psychoanalizą.

Kluczowym tematem *Zeszytów...* pozostaje jednak polityka. To pojęcie hegemonii – odnoszące się do politycznej strategii typowej dla państw demokratycznych rozwiniętego kapitalizmu – jest w dziele Gramsciego centralne. Najogólniej rzecz ujmując, hegemonia to sytuacja, w której określone grupy społeczne roztaczają swój autorytet moralny i intelektualny nad innymi grupami społecznymi, narzucając im pewne ramy interpretacyjne jako oficjalne sposoby rozumienia rzeczywistości, czy wreszcie konstruują swego rodzaju metaświatopogląd integrujący różne, powstające w toku społecznej praktyki,

Michał Wróblewski – dr, absolwent filozofii (2009) i socjologii (2010) w ramach Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych UMK. Asystent w Zakładzie Filozofii Współczesnej IF UMK oraz doktorant w Zakładzie Badań Kultury IS UMK. W swoich badaniach zajmuje się teorią hegemonii, studiami nad nauką i technologią oraz zjawiskiem biomedycyzacji. Publikował m.in. w „Studiach Socjologicznych” oraz „Przeglądzie Filozoficznym”. E-mail: mich.wrob@gmail.com.



wizje tego, jak powinna wyglądać wspólnota. Mówiąc jeszcze prościej – hegemonia jest stanem przyzwolenia większej części społeczeństwa na wartości, przekonania, ideologię, symbole oraz interesy grup dominujących. W sytuacji hegemonii zatem władza uprawomocniona jest subiektywną (choć niekoniecznie aktywną bądź świadomą) zgodą podmiotów poddanych, co umożliwia sprawne i gładkie praktykowanie określonej polityki przez podmioty władzy.

Aby osiągnąć przyzwolenie społeczne, podmioty władzy kryjące się za określoną hegemonią muszą podejmować wiele czynności. Jedną z nich jest tzw. wojna pozycyjna. Gramsci uważał, że społeczeństwa nowoczesne różnią się od społeczeństw przednowoczesnych istnieniem licznych instytucji, które powstają dzięki społecznej dynamice. Składają się one na tzw. społeczeństwo obywatelskie¹. Wojna pozycyjna jest metaforą odnoszącą się do społeczeństwa obywatelskiego. Tak, jak wojsko zajmuje kolejne pozycje na froncie, zawłaszczając krok po kroku teren nieprzyjaciela, tak też podmioty władzy starają się wpływać na działanie społeczeństwa obywatelskiego, stopniowo zawłaszczając kolejne jego instytucje. Do społeczeństwa obywatelskiego Gramsci zaliczał: związki zawodowe, „organizmy prywatne”, partie polityczne, biurokrację, organizacje policyjne, szkoły, „organa opinii publicznej” (Gramsci 1991: 134, 440; Gramsci 1961: 574, 630; Gramsci 1971: 56). Pomocnym tropem w wyliczaniu elementów składowych społeczeństwa obywatelskiego mogą być również Gramsciego analizy roli Kościoła. Włoski filozof wspomina w *Zeszytach...*, że w czasach renesansu „[...] Kościół był społeczeństwem obywatelskim”. Co to właściwie oznacza? Według Arata i Cohen Gramsci opisywał w ten sposób ideologiczną rolę Kościoła katolickiego we Włoszech, który egzekwował swoją hegemonię za pomocą „[...] takich instytucji, jak uroczystości kościelne, edukacja, święta sąsiedzkie, prasa kościelna” (Cohen, Arato 1994: 144). One również włączają się w obręb społeczeństwa obywatelskiego, a są wśród nich te, które określają codzienne życie oraz zajmują się, w najogólniejszym sensie, organizowaniem życia kulturalnego.

Drugim rodzajem czynności jest wpływanie przez podmioty hegemoniczne na zdroworozsądkową wizję świata grup podporządkowanych. Gramsci w swoich *Zeszytach...* podkreślał polityczną rolę doświadczenia potocznego. Jest ono jednym z kluczowych elementów hegemonii, ponieważ opiera się głównie na stereotypach i utartych wyobrażeniach, co czyni z niego idealny reproduktor konformizmu i utrwalania *status quo*. Zdrowy rozsądek był przez autora *Zeszytów...* ujmowany jako chaotyczny i heterogeniczny. Gramsci uważał, że kategorie, jakimi ujmują rzeczywistość tzw. zwykli ludzie, nie są wcale ani proste, ani jednowymiarowe. Zabiegi podmiotów władzy mają z tej perspektywy za zadanie kształtować własną opowieść ideologiczną przy użyciu kategorii, które już są składnikami masowej wyobraźni. Tylko zgodność pomiędzy ideologią władzy a potoczną wiedzą mas społecznych może legitymizować przyzwolenie tych ostatnich.

Pojęcie hegemonii zrobiło zawrotną karierę pod koniec lat 60. i w latach 70., głównie w studiach kulturowych, naukach politycznych i socjologii. Z oczywistych względów interesować mnie będzie ten pierwszy obszar. Chociaż współczesne studia kulturowe rzadziej odwołują się do teorii hegemonii, to nie sposób zaprzeczyć, że dla szkoły z Birmingham to właśnie filozofia Antonia Gramsciego stanowiła podstawowe źródło inspiracji.

¹ Chociaż Gramsci posługiwał się tym pojęciem, będąc pod wpływem Hegla, to uważa się włoskiego filozofa za pierwszego, który sformułował nowoczesne (podkreślające niekoniecznie ekonomiczny wymiar) rozumienie tego zjawiska (por. Cohen, Arato 1994: 143).



Teoria hegemonii przywędrowała do studiów kulturowych za sprawą wydanego w 1971 roku obszernego tłumaczenia *Zeszytów więziennych* na język angielski. Z perspektywy teoretycznej filozofia Gramsciego unika błędów dwóch paradygmatów, które ukonstytuowały badania Centre for Contemporary Cultural Studies. Chodzi o kulturalizm (Raymonda Williama, Richarda Hoggarta, Edwarda P. Thompsona) i strukturalizm (Louisa Althussera, Rolanda Barthes'a):

Gramsci oferuje mniej mechanistyczne pojęcie determinacji i dominacji klasy rządzącej. Podczas gdy z podejścia Althussera wynika, że zmiana kulturowa jest właściwie niemożliwa, a walka ideologiczna daremna, Gramsci wyjaśnia, jak zmiana wbudowana jest w sam system. Podkreśla on siłę indywidualnego podmiotu ludzkiego w kulturze, ale również zakres możliwości wykreowanych dla jednostki. Myśl Gramsciego ma charakter historyczny, umiejscawia konstrukcję władzy kulturowej w specyficznym historycznym momencie (Turner 2005: 24; por. również Hall 1980).

Z jednej strony teoria hegemonii Gramsciego akcentuje rolę doświadczenia potocznego i zdroworozsądkowego obrazu świata, a zatem skupia się na wymiarze szeroko rozumianej codzienności (jak kulturalizm), z drugiej natomiast łączy poziom mikro z procesami ustanawiania relacji władzy, które odbywają się na poziomie państwa czy społeczeństwa obywatelskiego, a także podkreśla funkcję kultury w reprodukowaniu *status quo*. Gramsci, mówiąc innymi słowami, łączy, w optyce szkoły z Birmingham, poziom mikrospołeczny z poziomem makrostrukturalnym. Analizując reprodukcję władzy, nie traci z oczu praktyk oporu; podkreśla dialektyczny, a nie deterministyczny wymiar rzeczywistości społeczno-kulturowej.

Przyswojenie teorii hegemonii przez badaczy z Birmingham otworzyło nie tylko zupełnie nowe drogi w sensie teoretycznym. Celem cccs były przecież badania współczesnej kultury. Również na tym polu Gramsciańskie koncepcje zyskały popularność. O ile większość pojęć włoskiego filozofa wykorzystywano w badaniach akcydentalnie i dość wybiórczo (wyjątkiem jest praca *Policing the Crisis*; por. Hall i in. 1978), to gdy spojrzymy na prace szkoły z Birmingham bardziej pod kątem analitycznym, dostrzeżemy, że brytyjscy kulturoznawcy nie tylko podchwycili takie terminy, jak „zdrowy rozsądek”, „społeczeństwo obywatelskie” czy „hegemonia”, ale również rozwinęli w znacznym stopniu Gramsciańską refleksję nad kulturą. Ponowne odkrycie pism włoskiego filozofa w latach 70. ubiegłego wieku oraz mariaż jego teorii z ideami Williama, Hoggarta i Thompsona zaowocowały oryginalnymi rozwinięciami teorii hegemonii. Efektem tego były analizy współczesnej kultury, które umieszczały jej praktyki w szerszym kontekście strukturalnym oraz akcentowały jej rolę w podtrzymywaniu i kontestowaniu relacji władzy.

Dla celu niniejszego artykułu ważne jest jednakże przywołanie metody analizy, którą przedstawiciele szkoły z Birmingham czerpią z filozofii Gramsciego. W jednym z fragmentów *Zeszytów więziennych* znajdziemy uwagi dotyczące sposobów interpretowania zmian gospodarczych. Gramsci dokonuje w nim podziału na zjawiska o charakterze organicznym oraz koniunkturalnym. Podczas gdy te pierwsze charakteryzują się stałością i regularnością, te drugie są tymczasowe i przypadkowe. Dla analiz układu sił działających



w społeczeństwie, twierdzi Gramsci, najważniejsze są te pierwsze, ponieważ to one wyznaczają główne trendy rozwoju społecznego, określają działanie społeczeństwa obywatelskiego, kształtują bieg historii. Analiza władzy – powiązana z analizą aktualnej sytuacji ekonomicznej – powinna skutecznie oddzielić zjawiska organiczne od koniunkturalnych. W przeciwnym wypadku analizie grozi redukcjonizm:

Błąd, który często się popełnia przy analizie historyczno-politycznej, polega na nieumiejętności znalezienia właściwego stosunku między tym, co organiczne a tym, co przypadkowe: w ten sposób albo przedstawia się jako działające bezpośrednio przyczyny, które w rzeczywistości działają pośrednio, albo twierdzi się, że przyczyny bezpośrednie są jedynymi, które oddziałują skutecznie. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z przerostem „ekonomizmu” lub z pedantycznym doktrynerstwem; w drugim – z przerostem „ideologizmu”. W pierwszym przeczenia się przyczyny mechaniczne, w drugim element woluntarystyczny i indywidualny (Gramsci 1961: 549; por. Śpiewak 1977: 60).

Z Gramsciańskiego rozróżnienia przedstawiciele szkoły z Birmingham uczynili punkt wyjścia dla swoich analiz kultury. Tak jak zjawiska społeczne określane są przez czynniki organiczne, tak też praktyki kulturowe wyrastają z kontekstu strukturalnego (Clarke i in. 2003: 10). Kontekst ten brytyjscy kulturoznawcy rozumieli bardzo szeroko, wymieniając nie tylko elementy o charakterze ekonomicznym, ale również określone wydarzenia historyczne² czy rozwój technologiczny³. Umieszczanie praktyk kulturowych w szerokim kontekście w taki sposób, aby czytać kulturę nie tylko przez pryzmat manifestowanych przez nią znaczeń, ale również jako wyraz przekształceń strukturalnych było w zasadzie główną metodą badawczą szkoły z Birmingham.

Badacze i badaczki ze szkoły z Birmingham uważali, że na kulturę składają się różniące się od siebie reakcje symboliczne na obiektywnie istniejące zmiany strukturalne. Wyrazem tego paradygmatu czytania kultury, który, dzięki intuicjom Gramsciego, łączy w sobie idee strukturalistyczne z kulturalistycznymi, jest podział na „struktury”, „kultury” i „biografie”, który funkcjonował w kilku tekstach cccs:

„Struktury” to dla nas wszystkie elementy systemu produkcyjnego, konieczne formy relacji społecznych, a także instytucje będące wynikiem danego systemu produkcyjnego i stanowiące jego niezbędną obiektywizację. Przez „kultury” rozumiemy próby oswojenia się ze strukturami – próby nadania znaczenia. Jako takie są one zinternalizowanymi mapami znaczenia, próbami zrozumienia systemu produkcyjnego – ideologiami. [...] Biografie reprezentują dla nas indywidualne osobiste doświadczanie zarówno struktur, jak i kultur – stanowią

2 Por. studium na temat subkultury hipisów jako odpowiedź na amerykańską politykę lat 60. (Hall 1968).

3 Por. analizę muzyki popularnej w kontekście pojawienia się gitary elektrycznej, nowych nośników dźwięku oraz nowych sposobów jego zapisu (Willis 2012: 194–196).



wyjatkową ścieżkę, z której składają się historie życia każdej jednostki (Clarke, Jefferson 2012: 124)⁴.

Kościół jako element wiązania hegemonicznego (zdrowy rozsądek i władza)

W jaki sposób zinterpretować można wydarzenia, jakie miały miejsce na Krakowskim Przedmieściu z punktu widzenia teorii hegemonii, która postuluje, by fenomeny społeczno-kulturowe umieszczać w szerszym kontekście. Poniżej przedstawię argumentację na rzecz tezy, że spór o krzyż należy wpisać w istniejącą w społeczeństwie polskim strukturę zdrowego rozsądku. Taki a nie inny kształt tej ostatniej sprawia, że to Kościół katolicki jest jednym z podstawowych rozgrywających w hegemonicznie prowadzonej polityce, dążącej do wygrania społecznego przyzwolenia na władzę. Zajmę się w związku z tym również rolą Kościoła w praktyce hegemonicznej.

W koncepcji Gramsciego zdrowy rozsądek⁵ jest sposobem myślenia charakterystycznym dla grup podporządkowanych, który charakteryzuje się heterogenicznością, prostotą, brakiem krytycyzmu, odwoływaniem się do bezpośredniego doświadczenia, gwałtownością, naiwnym realizmem, historycznym usytuowaniem. W szerszym sensie można jednakże zdrowym rozsądkiem nazwać zbiór wyobrażeń na temat świata, które uważane są za oczywistą prawdę, a które stanowią owoc społecznej racjonalności. Zdrowy rozsądek można wytłumaczyć za pomocą kategorii fenomenologii społecznej (Berger, Luckmann 1983), wedle której uczestnicy życia społecznego tworzą w toku dynamiki otaczającego ich *Lebensweltu* określony wizerunek świata, w którym proste i łatwo uchwytnie kategorie mają za zadanie stworzyć mapę znaczeniową otaczającej ich rzeczywistości. Elementy tak rozumianego zdrowego rozsądku tworzą interpretację dla podmiotów społecznych i tym samym wyznaczają spektrum „rzeczywistości życia codziennego”, czyli podstawową bazę odniesienia dla poruszania się w świecie społecznym. Rzeczywistość życia codziennego, choć tworzy się spontanicznie w toku działań jednostek (a zatem jest usytuowana historycznie i zależna od kontekstu), jawi się jako niezmienna:

Rzeczywistość życia codziennego jest przyjmowana bez zastrzeżeń jako rzeczywistość. Nie wymaga dodat-

⁴ Podobny podział można znaleźć w: Cohen 1972; Clarke i in. 2003.

⁵ W *Zeszytach więziennych* pojęcie zdrowego rozsądku jest dość niejasne. W niektórych miejscach Gramsci odróżnia zdrowy rozsądek od potocznego rozsądku. Ten drugi miałby być ludową umysłowością grup podporządkowanych, pozbawionych krytycyzmu. Ten pierwszy zaś stanowiłby efekt wiedzy praktycznej (co zbliżałoby go do angielskiego *common sense*). W niektórych miejscach autor *Nowoczesnego księcia* miesza jednakże te pojęcia. Postanowiłem, że w swoich rozważaniach będę używał jedynie terminu „zdrowy rozsądek” i rozumiem go tak, jak zwykle się go używa w potocznym (zdroworozsądkowym) języku. Wydaje się, że zawiera ono w sobie zarówno bezkrytyczną postawę wobec świata, jak i wiedzę praktyczną powstałą wskutek partycypacji w danej społeczności. Oddzielanie tych dwóch poziomów wydaje mi się bezzasadne, ponieważ obydwa (i potoczny, i zdrowy rozsądek) mogą się stać przedmiotem politycznej manipulacji. Ponadto oddzielenie tych dwóch poziomów uwikłałoby mnie w spór o stopień samokrytycyzmu i samorefleksyjności każdego z nich, czego pragnę uniknąć.



kowych weryfikacji wykraczających ponad czy poza swoją obecność. Po prostu tam jest jako oczywista i nieodparta sfera faktów. Wiem, że jest ona rzeczywista. Jakkolwiek jestem zdolny zwątpić w jej realność, muszę pozbyć się tych wątpliwości, ponieważ ta realność jest zrutyinizowanym życiem codziennym, w którym istnieję (Berger, Luckmann 1983: 55).

W koncepcji Gramsciego zdrowy rozsądek jest ponadto zbiorem heterogenicznych elementów, które nie układają się w żadną spójną całość, stanowią raczej twór sprzecznych ze sobą wyobrażeń, wartości, interpretacji. Potoczne wyobrażenia świata nie są logicznym systemem, lecz jego składniki mogą się wzajemnie wykluczać, a mimo to współegzystować. Heterogeniczność zdrowego rozsądku sprawia, że stanowi on wypadkową różnych systemów znaczeniowych i aksjologicznych, które spotykają się w świadomości członków danego społeczeństwa. Potoczne wyobrażenie świata może być połączeniem norm charakterystycznych dla danej wspólnoty, toposów kultury narodowej czy zaleceń wyznawanej religii. Na bazie tego melanżu tworzy się oczywiście moralność z konkretnymi nakazami i zakazami oraz aksjologia z układem określonych wartości.

W hegemonicznej strategii politycznej zdrowy rozsądek pełni kluczową funkcję z kilku powodów. Po pierwsze, z uwagi na fakt, że hegemonia jest wygrywaniem przyzwolenia, to musi liczyć się z kategoriami zdrowego rozsądku, ponieważ stanowią one główny składnik świadomości mas społecznych. Grupy stanowiące front hegemoniczny muszą mówić językiem, który trafi do potocznego wyobrażenia świata. Po drugie, zdrowy rozsądek nie tylko wpływa na wiązania hegemoniczne; ważniejsza jest bowiem relacja odwrotna, polegająca na kształtowaniu pożądanego układu elementów zdrowego rozsądku. Hegemonia manipuluje potocznymi wyobrażeniami świata, akcentuje jedne wartości, toposy lub zakazy, a inne pomija. Po trzecie, dzięki zdrowemu rozsądkowi (który jawi się jako prawda objawiona) możliwa staje się naturalizacja i uniwersalizacja określonej ideologii. Praktyka hegemoniczna tworzy na bazie potocznego wyobrażenia świata ramy odniesienia, które mają prezentować się jako naturalne i tym samym podlegać łatwej internalizacji⁶. Akt wykroczenia poza to, co uważane jest za zdroworozsądkowe ma być postrzegane jako zakłócenie porządku społecznego, coś niemoralnego, irracjonalnego i zagrażającego bezpieczeństwu publicznemu.

Twardym rdzeniem zdroworozsądkowego wyobrażenia świata jest potoczna filozofia społeczna (por. Hall i in. 1978: 140–156). Kształtuje ona wizerunek społeczeństwa na najbardziej bazowym poziomie doświadczenia. Jako przykład owego twardego rdzenia może posłużyć szeroko rozumiany konserwatyzm, którego ekspresją jest wizerunek surowego państwa prawa, stojącego na straży nie tylko przestrzegania podstawowych zasad, ale również określonej moralności. Konserwatywne struktury zdrowego rozsądku

⁶ Efektem praktyki hegemonicznej kształtującej kategorie zdrowego rozsądku jest naturalizacja ideologii i wygrywanie aktywnego przyzwolenia. Przykład takiego działania podaje David Harvey, który opisuje w swojej książce zwycięstwo doktryny neoliberalnej. Jak stwierdza, manipulowanie umiłowaną przez zwykłych Amerykanów kategorią wolności przesądziło o sukcesie tej ideologii: „Projekt jawnie nastawiony na restaurację ekonomicznej władzy wąskiej elity zapewne nie uzyskałby wielkiego poparcia wśród ludności. Ale program głoszący walkę o wolność jednostki mógł przemawiać do masowej bazy społecznej, a tym samym skutecznie maskować dążenie do restauracji władzy klasowej” (Harvey 2008: 56).



przywoływane są np., gdy dochodzi do artykulacji gniewu przez określone grupy interesu (np. górników). Jawią się one wówczas jako zagrożenie dla wspólnoty społecznej, ponieważ ze zdroworozsądkowego punktu widzenia stanowią zamach na prawo, porządek, sprawiedliwość społeczną. Wszystkie te elementy w normatywnym sensie określają pożądany wizerunek społeczeństwa, który w kryzysowym momencie zostaje zagrożony owym pozasystemowym elementem, zagrażającym spójności i podważającym ogólną definicję wspólnoty.

Nakreślenie pojęcia zdrowego rozsądku w kontekście praktyki hegemonicznej jest kluczowe dla zrozumienia politycznej roli Kościoła katolickiego, której chciałbym teraz poświęcić trochę miejsca. Kościół, chociaż jest instytucją specyficzną, również podlega tej samej logice hegemonii, co wszelka władza. Celem Kościoła jest bowiem urzeczywistnianie własnej ideologii na drodze wytworzenia aktywnego przyzwolenia poprzez roztoczenie nad swoimi wiernymi autorytetu moralnego, ideologicznego i intelektualnego. Owo urzeczywistnienie ideologii to nic innego, jak próby mające na celu kształtowanie relacji władzy, czyli zmierzające do utrwalenia określonego kształtu zbiorowości społecznej, który byłby zgodny z wartościami oraz interesami Kościoła. Tym samym Kościół także dokonuje wiązań hegemonicznych, ponieważ również musi gromadzić heterogeniczne zasoby: pozyskuje odpowiedni personel, zaplecze materialne, kształtuje określone reguły instytucjonalne, tworzy organy kontrolne, formułuje zbiór wartości i kreuje określoną moralność, tworzy toposy kulturowe, wykorzystuje narzędzia reprodukujące znaczenia, manipuluje elementami zdrowego rozsądku. Tworzy przy tym określone wizje podmiotowości, takie jak „Polak”, „katolik”, „dobry człowiek”, „grzeszny człowiek”, a także relacje między nimi. Jednocześnie jako jedna z wielu sił hegemonicznych musi negocjować swoje interesy z grupami politycznymi znajdującymi się u władzy, które, przynajmniej z założenia, kierują się inną logiką (świecką, a nie kościelną).

Z drugiej jednakże strony Kościół jest nie tyle podmiotem praktyki hegemonicznej, co również jej przedmiotem. Określone grupy stanowiące główną siłę hegemoniczną starają się pozyskać Kościół do reprodukcji i ekspansji swojej hegemonii. Dzieje się tak dlatego, że Kościół, zgodnie z teorią hegemonii Gramsciego, stanowić może kluczowy element tak zwanego społeczeństwa obywatelskiego⁷. Stawką w hegemonicznej grze jest takie zorkiestrowanie sektorów społeczeństwa obywatelskiego, aby w kluczowych dla hegemonii momentach reprodukowały jej ideologię i przyczyniały się do skutecznego roztaczania autorytetu moralnego, intelektualnego i kulturowego. Nigdy nie możemy mówić oczywiście o pełnej reprodukcji (chyba że analizujemy państwo totalitarne), lecz raczej o ciągłym negocjowaniu, pozyskiwaniu, łączeniu. W tej logice Kościół może stanowić kluczowe narzędzie hegemoniczne⁸.

Wróćmy teraz do kwestii zdrowego rozsądku. Otóż, z uwagi na specyfikę kontekstu polskiego, kształtowanie i mobilizowanie potocznych wyobrażeń świata, jakimi posługuje się część mas społecznych, leży w dużej mierze w rękach hierarchów kościelnych. Wyobrażenia społeczna części naszych rodaków ukształtowana jest przez system znaczeniowy, który wywodzi się z upowszechnienia się w Polsce Kościoła ludu (por. Piwowarski 1996:

7 Może, ale nie musi. Istnieje wiele przykładów państw europejskich, w których Kościół odgrywa marginalną rolę w kształtowaniu polityki wewnętrznej kraju (np. Czechy).

8 Logika hegemoniczna może dotyczyć również walki o władzę wewnątrz Kościoła. Przykład takiego zjawiska podaje Gramsci, analizując spór pomiędzy integrystami a modernistami w Kościele włoskim (por. Gramsci 1961: 648–684).



11–12). Jego główne składniki to: tożsamość narodu, państwa i Kościoła, zaangażowanie Kościoła w wiele spraw codziennego życia społecznego, podkreślanie autorytetu hierarchii kościelnej. Na bazie tych elementów wykształciła się zdroworozsądkowa struktura świata przeżywanego, która porządkuje codzienne zachowanie jednostek w świecie społecznym, określa zasady etyczne i system aksjologiczny, ma charakter znaturalizowany oraz dąży do uniwersalizacji. Związek pomiędzy ludowo-narodowo-katolickim zdrowym rozsądkiem a Kościołem jako instytucją ma przy tym charakter wzajemnego wpływu. Społecznie istniejące wyobrażenia świata wpływają na konserwatywną postawę hierarchów, która z kolei konserwuje i podtrzymuje owe wyobrażenia. Nie możemy twierdzić, że Kościół wyprodukował dyskurs ludowo-narodowy-katolicki z niczego, ponieważ ustawiałoby go to w roli misternego ideologa. Ów dyskurs został raczej stworzony na bazie istniejących już w kulturze elementów, które zostały odpowiednio zmobilizowane i połączone charakterystycznymi relacjami, tworząc w miarę spójną całość. Mówiąc innymi słowy, zdroworozsądkowa narracja Kościoła ludu jest czymś historycznie przygodnym i stanowi efekt określonych praktyk, jednak ani nie przynależy naturze ludzkiej, ani nie towarzyszyła narodowi polskiemu od zarania dziejów.

Zgodnie z logiką przedstawioną wyżej określone grupy polityczne mogą wykorzystać zdroworozsądkowe kategoryzacje świata do swoich celów (np. w konstruowaniu własnej ideologii). Tego typu działanie polega na odpowiednim wyartykułowaniu dominujących interesów politycznych, które współgrałyby z legitymizowanymi przez Kościół katolicki strukturami zdrowego rozsądku opartymi na kategoriach ludowych, narodowych, religijnych. Podobnie jak z Kościołem katolickim, również zdrowy rozsądek może stać się zasobem w hegemonicznej grze.

Na zakończenie warto podkreślić jeszcze jedną kwestię. Otóż naszkicowana powyżej struktura światopoglądu Kościoła ludu jest w istocie jedną z wielu struktur istniejących w społeczeństwie. Zdrowych rozsądków jest bardzo dużo. Swoje wyobrażenia świata (z całym wachlarzem niepodważalnych prawd) tworzą różne grupy społeczne. Na wiedzę społeczną składa się wiele zdrowych rozsądków, z których niektóre są wobec siebie antagonistyczne, a inne się dopełniają. Możemy zapewne mówić o znacznych różnicach pomiędzy nimi, niemniej jednak podlegają one tym samym procesom politycznym, tzn. mogą być kształtowane i przywoływane jako zasób w wiązaniu hegemonicznym.

Obrońcy krzyża jako zasób kontrhegemonii

W kontekście polskim moglibyśmy określić trzech głównych aktorów, którzy mają najwięcej do powiedzenia w hegemonicznej grze i którzy najskuteczniej kształtują przyzwolenie społeczne. Są to: biznesowe grupy interesu, elita polityczna, hierarchowie kościelni (por. Czapnik 2010: 62–78). Oczywiście, ich zrównywanie ma charakter jedynie strukturalny – wszystkie te podmioty mają duży stopień sprawstwa politycznego (tzn. mogą wpływać na kształt bieżącej polityki bardziej niż inne grupy) z uwagi na wyróżnione miejsce w układzie politycznym, jaki wytworzył się w naszym kraju po 1989 roku.

W rzeczywistości, na głębszym poziomie, sprawa jest bardziej skomplikowana. W pierwszej kolejności dlatego, że każdy z tych aktorów jest w istocie



rzeczy heterogeniczną grupą, składającą się z pomniejszych jednostek⁹. Różne są również ich ogólne cele: świat biznesu dąży do reprodukcji takiej ideologii, która podtrzymuje warunki sprzyjające akumulacji kapitału; elita polityczna dąży do zdobycia władzy nad państwem lub do jej utrzymania; Kościół dąży do ukształtowania relacji władzy w oparciu o zasady religii katolickiej.

Chciałbym przyrzeć się teraz grupie, którą określam mianem „obrońców krzyża”. Postaram się odpowiedzieć na pytanie, kim są obrońcy krzyża. Jaka jest historia kształtowania się ich zdrowego rozsądku rozumianego jako spontaniczna racjonalność społeczna? Czemu akurat ta grupa stanowi kluczowy zasób w kontrhegemonicznej grze? Jakimi metodami i strategiami jej członkowie są mobilizowani oraz rozgrywani? Jakie miejsce zajmują w relacjach pomiędzy trzema głównymi aktorami gier hegemonicznych?

Jak sądzę, szkicowa odpowiedź na powyższe pytania pozwoli na sformułowanie bardziej ogólnych tez dotyczących polskiej polityki i jej relacji z Kościołem, a także umożliwi zdiagnozowanie stanu współczesnego społeczeństwa polskiego.

Obrońcy krzyża, czyli awangarda wykluczonych

Grupa okupująca Krakowskie Przedmieście nie stała się niestety przedmiotem żadnej głębszej socjologicznej bądź etnograficznej analizy. Tym trudniej przychodzi mi zidentyfikować najważniejsze cechy tych ludzi. Z uwagi na brak stosownych źródeł zmuszony jestem przedstawić w tym miejscu szczerą informację na temat głównych postaci, które znalazłem w mediach papierowych i w Internecie (Gietka 2010; Jedlecki 2010; „Super Express” 2010; Świerczyńska, Mistrzak 2010¹⁰).

- a. Joanna Burzyńska – w trakcie obrony krzyża miała 52 lata, z zawodu monterka mechanizmów precyzyjnych i zegarowych, poetka-amatorka¹¹, wychowywana przez despotycznego opiekuna (nie wiadomo, czy był to jej ojciec), jej babka była gospodynią u księdza. Nie wiadomo nic na temat jej statusu materialnego, możemy się jedynie domyślać, że nie była zbyt zamożną osobą, a sądząc po czasie spędzonym na Krakowskim Przedmieściu, prawdopodobnie nie miała stałego zatrudnienia (w jednym z artykułów przyznaje: „Ostatnim razem wracałam stopem, bo nie miałam pieniędzy na pociąg”). W 1984 roku na tamie we Włocławku układała krzyż ze zniczy, oddając hołd zamordowanemu Jerzemu Popiełusce. W czasie kampanii prezydenckiej Jarosława Kaczyńskiego była wolontariuszką, pojawiła się nawet na wieczorze wyborczym w sztabie kandydata PiS. Oczywiście, głęboko wierząca, przeświadczona o istnieniu wrogiej siły zagrażającej narodowej tożsamości. Główni przeciwnicy: „prowokatorzy: PO, sataniści, sekty, masoni, homoseksualiści”.

⁹ Dla przykładu – w zakres biznesowych grup interesów wchodzi również te grupy, które są charakterystyczne dla kontekstu polskiego, czyli chociażby podmioty powiązane ze służbami specjalnymi PRL (por. Zybortowicz 2008: 187–266).

¹⁰ Por. również: <http://wobroniekrzyza.wordpress.com/> [dostęp 7.01.2012].

¹¹ W Internecie znaleźć można jej wiersz o Lechu Kaczyńskim, który stał się słynny z powodu użytej w nim frazy „Polsko, obudź się”; <http://mietek.salon24.pl/252178,joanna-burzynska-wiersz> [dostęp: 30.12.2011].



- b. Norbert Kubicki – mieszkaniec Ostrowi Mazowieckiej, żonaty, ojciec małego dziecka, pracował w branży budowlanej, podczas obrony krzyża przebywał na rencie. Jeden z najbardziej rozpoznawalnych uczestników wydarzeń – filmy z jego udziałem zrobiły furorę w Internecie (w większości miały one charakter prześmiewczy). Podczas manifestacji zatrzymany przez policję i, podobno z powodu zagrożenia samospaleniem, skierowany do szpitala psychiatrycznego, z którego po jakimś czasie został zwolniony.
- c. Włodzimierz Kaczanow – w 2010 roku miał 65 lat, emeryt, dziennikarzom mówił, że jest doktorem filozofii i historii (dyplomy miał uzyskać na jednej z moskiewskich uczelni). Internowany w stanie wojennym. W latach 90. działał jako przedsiębiorca (handlował m.in. na Białorusi), wspierał finansowo hokejową sekcję Zagłębia Sosnowiec. Podczas awantury o krzyż polskie media donosiły o jego córce, którą okazała się gwiazda porno, znana z bicia seksualnego rekordu świata. Jeden z najwytrwalszych obrońców, czuwający w dzień i w nocy.
- d. Hanna Korecka – artystka plastyczka, przebywająca na zasiłku chorobowym, dwoje dzieci, mąż pracujący w Wielkiej Brytanii, zamieszkała na warszawskim Ursynowie. Przyszła pod Pałac, aby bronić pamięci ofiar katastrofy. Do 2009 roku pracowała w Kancelarii Prezydenta, zajmowała się wystrojem pomieszczeń, dbała o bukiety podczas oficjalnych spotkań głowy państwa. Gdy uczestniczyła w obronie (do jej zadań należało tworzenie wlepek, grafik i kserokopii z wizerunkiem krzyża) miała problemy finansowe związane z niezapłaconymi rachunkami za mieszkanie.
- e. Edward Mizikowski – 58 lat, mechanik pracujący w stołecznym metrze, ubrany przeważnie jak wojskowy. Jak twierdził, przyjaźnił się z kilkoma osobami, które leciały feralnym samolotem (m.in. z Aleksandrem Szczygłą, Anną Walentynowicz czy samym Lechem Kaczyńskim). W czasach PRL pracował w Hucie Warszawa. Podczas stanu wojennego współtworzył Międzyzakładowy Robotniczy Komitet Solidarności, zajmował się wydawaniem prasy podziemnej, trafił na rok do więzienia na Rakowieckiej. Podczas obrony krzyża dbał o to, aby co kilka dni zmieniać miejsce pobytu.
- f. Mirosława Zielińska – z wykształcenia teolożka, 33-letni staż jako nauczycielka religii, emerytka. Stała się jedną z najważniejszych obrończyni krzyża, ponieważ urodziła się w Obornikach Śląskich, tak jak Aleksandra Natalii-Świat (jedna z ofiar katastrofy).

Nie sposób wysnuć z tych danych bardziej szczegółowych wniosków, możliwe są jedynie dość ostrożne uogólnienia. Po pierwsze, chociaż kryterium ekonomiczne nie jest tutaj przesądzające, to wydaje się, że wielu obrońców krzyża nie należy do zamożnych osób. W powyższych notkach dominują informacje o bezrobociu, rencie, zasiłku, jedna osoba borykała się z wizytami komornika. Po drugie, wśród obrońców krzyża znaleźć można ludzi, którzy nie odnaleźli się w gwałtownych przemianach kulturowych, jakie miały miejsce po 1989 roku. Ich postawa idzie na przekór dominującym trendom konsumpcyjnym, seksualnym czy estetycznym (Hanna Korecka skarżyła się na źle ubranych dziennikarzy, którzy przychodzili na konferencje do Pałacu Prezydenckiego). Po trzecie, dostrzec można wśród nich poczucie, że znajdują się w twierdzy otoczonej przez wrogów Polski i polskiego katolicyzmu, w związku z czym to na ich barkach spoczywa obowiązek jej obrony.



O wiele łatwiej scharakteryzować grupę, o której tutaj mowa, jeżeli przyjmujemy założenie, że są oni w gruncie rzeczy przedstawicielami całego szeregu innych grup, które w taki czy inny sposób zostały wykluczone przez przemiany gospodarcze i kulturowe ostatnich lat. Obrońcy krzyża są reprezentantami wszystkich tych ludzi w naszym kraju, których za Zygmuntem Baumanem moglibyśmy nazwać ludźmi-odpadami:

Ludzie wykluczeni, pozbawieni niezbędnej do społecznego przetrwania wiary w siebie i poczucia własnej wartości, stając przed dramatycznym zadaniem zdobycia środków potrzebnych do przetrwania biologicznego, nie mają powodu, aby kontemplować i rozważać subtelne różnice między cierpieniem „z rozdzielnika” i niedolą „mimo woli”. Można łatwo zrozumieć, że czują się odrzuceni, sfrustrowani i gniewni, że dyszą żądzą odwetu i marzą o zemście, choć poznawszy daremność oporu, pogodzeni z opinią o swojej niższości, z trudem znajdują sposób, aby przekuć swoje odczucie w efektywne działanie. Mocą oficjalnego wyroku lub milczącej zмовы stali się zbyteczni, niechciani i niepotrzebni, a ich reakcje lub też brak reakcji ściągają na nich niezmiennie potępienie, będące w tym przypadku rodzajem samospełniającej się przepowiedni (Bauman 2007: 67–68).

Wykluczenie wiąże się z jednej strony z frustracją i gniewem, z drugiej zaś z bezsilnością i biernością. Sytuacja się zmienia, gdy pojawia się grupa zdolna reprezentować wykluczonych w sferze publicznej, artykułując w odpowiednim języku poczucie społecznego niezadowolenia. Milcząca część oburzonych i niezadowolonych zaczyna kibicować hałaśliwej awangardzie. Wydaje się, że z takim zjawiskiem mieliśmy do czynienia przed Pałacem Prezydenckim. Obrońcy krzyża stanowili reprezentację całej rzeszy ludzi, których moglibyśmy nazwać potransformacyjnymi „odpadami”. Warto w tym miejscu przypomnieć, że wsparcia ludziom zgromadzonym wokół krzyża udzielali przechodnie, mieszkańcy Warszawy, a nawet przyjezdni z różnych rejonów Polski. Wydarzenia na Krakowskim Przedmieściu były ponadto transmitowane przez Radio Maryja, co mobilizowało dodatkowo całą rzeszę słuchaczy tej popularnej wśród niektórych grup rozgłośni. Obrońcy krzyża stali się zatem łącznikiem z pewną częścią mas społecznych, co uczyniło z nich atrakcyjny zasób w konstruowaniu kontrhegemonii przez grupy polityczne zainteresowane uzyskaniem społecznego przyzwolenia na ideologię tych grup.

Jak religia staje się wyrazem oporu?

W tym miejscu należałoby zapytać, dlaczego to właśnie język religijny stał się narzędziem artykulacji społecznej niezgody? Dlaczego polityczna linia podziału biegnie wzdłuż kategorii symbolicznych? Dlaczego interesy wykluczonych mają charakter kulturowy, a nie ekonomiczny? Jak kształtuje się historia mobilizowania przez praktyki hegemoniczne kategorii zdrowego rozsądku? Dlaczego to właśnie te jego elementy stworzyły polityczną narrację?



Pierwsze wyjaśnienie przynoszą nam studia kulturowe, w paradygmacie których grupy podporządkowane wykorzystują systemy symboliczne do artykułowania własnego poddaństwa. Owe systemy mają przeważnie charakter masowy bądź ludowy. Z powodu braku rozwiniętych kompetencji kulturowych do określenia swoich roszczeń za pomocą bardziej subtelnych znaczeń grupy podporządkowane posilkują się takimi systemami symbolicznymi, które znajdują się niejako pod ręką, ponieważ należą do repertuaru znaczeniowego ukonstytuowanego już na bazie potocznego doświadczenia. Grupy podporządkowane tworzą za pomocą kategorii charakterystycznych dla swojego zdrowego rozsądku określone reakcje kulturowe, dzięki którym uświadamiają sobie podporządkowanie, a także artykułują sprzeciw i niezgodę na *status quo*. Katolicyzm ludowy nadaje się do tego idealnie, bo z jednej strony zawiera w sobie gotową narrację uwypuklającą rolę ofiary, męczeństwa, cierpienia, z drugiej zaś stanowi mapę znaczeniową konstytuującą świat życia codziennego, a zatem również moralność i obyczajowość. Jest z jednej strony językiem artykułującym wykluczenie, z drugiej zaś pozostaje zrozumiałą dla dużej części mas społecznych.

Inną odpowiedzią na zadane powyżej pytania jest teza Davida Osta głosząca, że „[...] polityka w świecie kapitalistycznym dotyczy głównie organizowania gniewu” (Ost 2007: 58). W społeczeństwie, które rządzi się regułami liberalnej demokracji i wspiera gospodarkę wolnorynkową, odpowiedzialność za władzę ulega niejako rozproszeniu. Inaczej niż w państwie komunistycznym (gdzie ostatecznym źródłem władzy była partia), masy społeczne nie potrafią jednoznacznie określić, kto jest sprawcą określonego stanu rzeczy. Ost twierdzi, że dopiero partie polityczne czy ruchy społeczne wskazują swoim zwolennikom, gdzie mają się zwracać z roszczeniami i frustracjami. Mówiąc innymi słowami, gniew społeczny podlega w państwie demokratycznym administrowaniu i kanalizowaniu, stąd rozgrywanie jego przepływem przesądza o skuteczności władzy:

[...] zanim partie dokonają agregacji interesów, muszą zorganizować gniew. Gniew i poczucie sprawiedliwości mogą się we mnie zrodzić na podstawie moich doświadczeń, ale nie mówią mi one, kto za ten gniew odpowiada. Partie przedstawiają narrację, która określa przyczynę niezadowolenia, i obiecują podjąć działania wymierzone przeciw tej przyczynie (Ost 2007: 58).

Według Osta kapitalistyczna gospodarka powoduje narastanie gniewu społecznego głównie wśród grup podporządkowanych, które nie są zdolne do stworzenia kategorii artykułujących niezadowolenie w taki sposób, aby móc zdiagnozować strukturalne okoliczności powstania źródła frustracji. Z powodu niewystarczającej wiedzy na temat gospodarki i przemian systemowych masy społeczne w pewnym sensie czekają na to, aż ktoś zorganizuje i skanalizuje ich gniew, pokazując, kto jest wrogiem, kto zawinił i co należy z tym zrobić. Do głosu dochodzi tutaj praktyka hegemoniczna. Zarządzanie gniewem nie jest niczym innym, jak zarządzaniem przyzwoleniem społecznym, w związku z czym stanowi przedmiot mobilizacji i politycznego rozgrywania.

Nie ulega wątpliwości, że w kontekście terapii szokowej polskiej transformacji mieliśmy do czynienia z gniewem i frustracją. Szerząca się korupcja, uwłaszczenie nomenklatury, demoralizujący akt wybaczenia przedstawicielom starego



systemu¹², rosnąca bieda, bezrobocie, rozwarstwienie społeczne – wszystkie te zjawiska sprawiły, że poziom gniewu niepokojąco wzrastał po 1989 roku. Należało go zatem w odpowiedni sposób skanalizować oraz spacyfikować. Narracja kulturowa ludowego katolicyzmu jest do tego skutecznym narzędziem, ponieważ szybko podsuwa gotowe odpowiedzi i interpretacje. Z uwagi na dość prosty przekaz spełnia oczekiwania społeczeństwa, które z uwagi na gwałtowne przemiany gospodarcze domaga się mało skomplikowanej narracji, przywracającej symboliczną ciągłość, potrzebną do ułożenia sobie dopiero co rozbitego świata przeżywanego. W tym sensie ludowy katolicyzm odegrał funkcję ideologii rozumianej jako system kulturowy:

[...] ideologia jest reakcją na napięcie. Tym razem [...] bierzemy jednak pod uwagę także napięcie kulturowe. Jest to utrata orientacji, która prowadzi bezpośrednio do powstania działalności ideologicznej; wynikająca z braku użytecznych modeli niemożność zrozumienia uniwersum obywatelskich praw i odpowiedzialności. Rozwój odrębnego, wyróżniającego się na tle poprzednich systemu politycznego [...] może za sobą pociągać poważną destabilizację społeczeństwa i powstawanie psychologicznych napięć [...]. Przynosi też jednak ze sobą pojęciowe pomieszanie, bowiem uznane dotąd obrazy politycznego ładu tracą swą adekwatność lub okrywają się złą sławą (Geertz 2005: 249–250).

Teza o organizowaniu gniewu za pomocą ideologicznego systemu kulturowego religii ludowej również wpisuje się w to, co pisałem wyżej na temat praktyki hegemonicznej. Z uwagi na kompleksowość formacji społecznej czymś naturalnym jest pojawianie się antagonizmów. Są one w gruncie rzeczy próbami zorganizowania jakiejś części przyzwolenia społecznego po to, aby wymierzyć je w dominujące akurat stosunki hegemoniczne. Nie powinien dziwić również fakt, że w miarę rozwoju danej formacji społecznej tych antagonizmów jest coraz więcej, ponieważ coraz liczniejsze grupy zaczynają artykułować swoje poddaństwo (Mouffe, Laclau 2007). Ludowy katolicyzm znów stanowi tutaj pozytywne narzędzie. Z uwagi na swoją uniwersalną retorykę oraz proste i zdecydowane nakazy moralne jest w stanie zagospodarować wiele sektorów społecznych, które w taki czy inny sposób zostały pokrzywdzone przez gwałtowne zmiany ekonomiczne, i tym samym wyartykułować antagonizm.

Katolicyzm ludowy wypełnia w ten sposób lukę po zanikającej wskutek przemian liberalnych wspólnoty typu organicznego. Jak wskazuje David Harvey (2008), wszędzie tam, gdzie mieliśmy do czynienia z gwałtownym wprowadzeniem zasad wolnego rynku, zachodziła erozja więzi bezpośrednich, a w efekcie rozpad społeczności lokalnych. Wywoływało to określoną reakcję społeczną – ci, którzy z tak gwałtownymi zmianami nie mogli sobie poradzić, zwracali się w stronę narracji i struktur, które oferowały im utraconą wspólnotowość: „[...] gangi i kartele przestępcze, sieci dilerów narkotyków, minimafie i »królowie slumsów«, jak i rozmaite organizacje społeczne, oddolne

¹² Andrzej Szahaj w jednym ze swoich artykułów stawia tezę, że słynna „gruba kreska” miała negatywny wpływ na społeczeństwo, ponieważ komunikowała dość cyniczną postawę: „Złamano [...] zasady elementarnej sprawiedliwości, a to się mści. Społeczeństwo otrzymało demoralizujący sygnał: nieważne, co się robi w życiu – jeśli trzyma się z silniejszymi, zapewniającymi ochronę i wsparcie, można liczyć na sukces” (Szahaj 2004: 37).



i pozarządowe czy wreszcie kultury i sekty, religijne i parareligijne” (Harvey 2008: 231).

Ostatnim wyjaśnieniem zjawiska wyrażania oporu i społecznego niezadowolenia za pomocą religii katolickiej jest teza (wywodząca się z tradycji brytyjskich studiów kulturowych) głosząca, że wskutek gwałtownych przemian kulturowych rosną nastroje konserwatywne (Hall 1988). Po 1989 roku mieliśmy do czynienia ze wzrostem znaczenia konsumpcji w codziennym życiu, liberalizacją zachowań seksualnych, większą permissywnością w stosunku do młodzieży (zarówno w szkole, jak i czasie wolnym) oraz pojawieniem się całej gamy wzorców związanych z nowymi stylami życia. Reakcją na ten wykwit nowości jest z jednej strony upajanie się obfitością (np. konsumpcjonizm na pokaz), z drugiej zaś radykalne zwrócenie się w odwrotną stronę, czyli wycofanie się na pozycje konserwatywne. Obrońcy krzyża zdają się wyrażać tę drugą postawę. Idealnym tego wyrazem jest Włodzimierz Kaczanow, ojciec polskiej gwiazdy porno. Widać tutaj dwa przeciwstawne bieguny reakcji kulturowych – z jednej strony rozbuchany konsumpcjonizm, upajanie się wolnością i liberalizacją zachowań, z drugiej zaś okopanie się w konserwatywnej twierdzy ludowego katolicyzmu oraz walka o odnowę moralną, czego symbolem miał być krzyż.

Polskie wojny kulturowe i gry hegemoniczne

W przypadku ludzi skupionych na Krakowskim Przedmieściu mieliśmy do czynienia z jednej strony z grupą wyrażającą oburzenie pewnych sektorów społeczeństwa, których członkowie nie stali się beneficjentami zmian systemowych, z drugiej zaś z określoną narracją, która nawiązuje do struktur zdrowego rozsądku przynależnych owym sektorom. Te dwie cechy przesądzają o tym, że posługujący się językiem radykalnego katolicyzmu obrońcy krzyża ze swej natury niejako stanowią idealny zasób praktyki kontrhegemonicznej, której stawką jest przecież przyzwolenie społeczne.

W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę, że awantura o krzyż nie była pierwszym wydarzeniem w Polsce po 1989 roku, które rządziło się logiką mobilizowania narracji narodowo-ludowo-katolickiej. W rzeczywistości polscy politycy upodobali sobie rozgrywanie hegemonii za pomocą struktur zdrowego rozsądku. Wykorzystywanie języka Kościoła ludu ma swoją historię, ciągnącą się od pierwszych lat III RP. Jego polityczny potencjał wykorzystywany był głównie do odwracania uwagi od zasadniczych kwestii ekonomicznych (wzrastająca bieda, zwiększające się rozwarstwienie społeczne) na rzecz mało konkluzywnych antagonizmów, których stawką były kwestie moralne i symboliczne. Ten zabieg, który moglibyśmy nazwać polityczną instrumentalizacją wojen kulturowych¹³, jest ściśle związany z praktyką hegemoniczną.

13 Termin ten wprowadził do nauk społecznych James Davison Hunter. Wojna kulturowa to spór pomiędzy dwiema stronami, który odbywa się na poziomie moralnym, światopoglądowym lub symbolicznym. Zdaniem Huntera Ameryka lat 90. podzieliła się w ówczesnych wojnach kulturowych na dwie części: progresywną i ortodoksyjną. Ulubionymi tematami wojen kulturowych są: aborcja, legalizacja broni, oddzielenie Kościoła od państwa, homoseksualizm. Podział co do tych kwestii nie musi być związany z konkretnymi sympatiami wyborczymi czy pochodzeniem etnicznym. Źródłem podziału są jedynie kwestie czysto ideologiczne (por. Hunter 1992).



Po pierwsze, celem hegemonii jest przyzwolenie społeczne, jego osiągnięcie łatwiej jest zaś zdobyć na drodze rozpalenia opinii publicznej jakąś kontrowersyjną kwestią. Po drugie, hegemonia dąży do ustanowienia definicji społeczeństwa, która miałaby jawić się jako zdroworozsądkowo prawdziwa i najlepsza z możliwych. Kwestie moralne, światopoglądowe czy symboliczne poddają się łatwiejszej uniwersalizacji i obiektywizacji, dzięki czemu definicja społeczeństwa na nich oparta sprawia wrażenie lepiej ufundowanej. Po trzecie, hegemonia operuje w dużej mierze na poziomie kulturowym, potrzebuje więc określonych symboli, narracji czy moralności do tego, aby skutecznie uprawomocnić swój autorytet nad grupami podporządkowanymi. Aborcja, eutanazja, homoseksualizm, pornografia są idealnymi niemi przewodnimi dla szerszych narracji kulturowych, które mogą posłużyć jako narzędzie hegemoniczne grupom politycznym pragnącym uzyskać dominującą pozycję w społeczeństwie.

Hegemoniczne gry, których zasobem była narracja charakterystyczna dla Kościoła ludu, zaczęły się już na początku lat 90. XX wieku. W 1994 roku, gdy rząd uformowany przez Sojusz Lewicy Demokratycznej przystąpił do prac nad nową konstytucją, opozycyjna Solidarność, sprzymierzona z Kościołem katolickim i posługująca się retoryką narodowo-religijną, krytykowała na każdym etapie poczynania polityków koalicji sejmowej. Przedmiotem sporu okazała się preambuła z odwołaniem do Boga. Wokół tej sprawy urosła cała narracja, której główne elementy to narodowa tożsamość, wartości chrześcijańskie, prawo naturalne czy rola Kościoła katolickiego w strukturach państwa. Prawicowa opozycja nie skupiała się w swoim dyskursie na kwestiach zasadniczo związanych z poszczególnymi zapisami konstytucji, lecz ostrzegała przed ateizacją kraju i relatywizacją wartości (por. Ost 2008: 179). Strategia instrumentalizacji wojny kulturowej przyniosła zamierzony efekt – w 1997 roku Akcja Wyborcza „Solidarność” wygrała wybory parlamentarne, doszło do przetasowania stosunków hegemonicznych w kraju, zmienił się wektor przyzwolenia.

Innym przedmiotem wojen kulturowych była kwestia aborcji. Spory wokół niej pojawiły się m.in. w 1996 roku, kiedy rząd SLD zliberalizował zapisy ustawowe o przerywaniu ciąży (zakwestionowane następnie przez Trybunał Konstytucyjny). Później pojawiały się postulaty wpisania do konstytucji prawnej ochrony życia poczętego. W VI kadencji Sejmu (2007–2011) postulat zaostrożenia ustawy aborcyjnej (co miałyby polegać na całkowitym zakazie przerywania ciąży) wysunęło Prawo i Sprawiedliwość.

Warto tutaj zwrócić uwagę, że istniały w Polsce partie polityczne, których byt uzależniony był od kwestii odpowiedniego rozgrywania wojen kulturowych. Takim ugrupowaniem była Liga Polskich Rodzin. Jej retoryka posługiwała się zdroworozsądkowymi elementami narracji narodowo-ludowo-katolickiej, była zatem narzędziem do administrowania gniewem w celu uzyskania przyzwolenia społecznego. Gdy okazało się, że partia Romana Giertycha nie jest już w stanie dobrze grać moralnymi, światopoglądowymi czy symbolicznymi kwestiami (owo rozgrywanie wojen kulturowych przejęła partia Jarosława Kaczyńskiego), to zniknęła ona z życia politycznego.

Przedmiotem wojen kulturowych w polskiej polityce jest również sprawa krzyża, która artykułuje się w zasadzie wokół podobnych kwestii, co spory o konstytucję czy aborcję. Oprócz awantury o krzyż, jaka miała miejsce na Krakowskim Przedmieściu, możemy tu wymienić debatę na temat obecności symboli religijnych w miejscach publicznych typu szkoła czy sejm.

Warto tutaj dodać, że elementy charakterystyczne dla zdroworozsądkowego postrzegania świata nie biorą się znikąd. Prawdą jest, że nabierają one



określonego kształtu pod wpływem praktyki hegemonicznej, która tworzy sobie pożądaną opinię publiczną. Niemniej jednak musi istnieć jakiś zasób w postaci toposów, które już funkcjonują w kulturze. Nie byłoby zatem politycznych batalii o aborcję, eutanazję i krzyż bez stale obecnych i podtrzymywanych w kulturze masowej motywów: ofiary, martyrologii, patriotyzmu, ludowości itp. Produkcja kulturowa o charakterze masowym musi dbać o to, aby jej produkty przemawiały językiem mas, które mają je konsumować. Oznacza to mniejszą lub większą reprodukcję głównych elementów zdrowego rozsądku¹⁴. Filmy typu *Katyn* czy *Karol – człowiek, który został papieżem* nie posługują się radykalnym językiem obrońców krzyża ani nie artykułują swoich treści zgodnie z ludową religijnością. Niemniej jednak podtrzymują one, na bardzo podstawowym poziomie, istnienie kategorii symbolicznych, które mogą potencjalnie stać się narzędziem politycznym i zostać zmobilizowane w bardziej radykalnej formie.

Mówiąc innymi słowy, dyskurs obrońców krzyża był już obecny w polskim życiu publicznym. Po pierwsze dlatego, że ten typ narracji służył praktyce hegemonicznej różnych grup politycznych w przeszłości. Po drugie, dyskurs ów układał na swój sposób klocki, które już istniały w kulturze polskiej. Można w tym miejscu wysnuć następujący wniosek: każda kolejna wojna kulturowa, wykorzystywana do politycznych celów, służy reprodukcji pewnego rodzaju dyskursu skupionego wokół zdroworozsądkowych kategorii, a także utrwała kategorie istniejące od dłuższego czasu w kulturze.

Powyższy wniosek wydaje się trafny, jednak nie o samą reprodukcję dyskursu tutaj chodzi. Należałoby bowiem zapytać: komu służą wojny kulturowe i gry hegemoniczne? Paradoksalna odpowiedź brzmi: wszystkim głównym aktorom praktyki hegemonicznej, czyli biznesowym grupom interesu, elicie władzy i Kościołowi katolickiemu.

Dla świata biznesu walka kulturowa odwraca uwagę mas społecznych od bardziej zasadniczych kwestii związanych z ekonomią. Jeżeli przyjmiemy, że biznesowa elita dąży przede wszystkim do wytworzenia środowiska prawno-instytucjonalnego, które będzie sprzyjać nieograniczonej akumulacji kapitału, to prowadzenie wojen kulturowych jest takiej elicie na rękę. Wspomniani już David Ost oraz David Harvey zgodnie przyznają, że skupianie się w walce politycznej jedynie na kwestiach światopoglądowych sprawia, iż masy społeczne coraz gorzej rozumieją swoje położenie w kategoriach ekonomicznych i coraz trudniej im zrozumieć realne mechanizmy życia społecznego. Tym łatwiej zatem pozbawić je głosu i politycznego sprawstwa. Niepopularne reformy sprzyjające klasie biznesowej (np. deregulacja rynku, prywatyzacja czy ograniczanie praw pracowniczych) można wprowadzić w życie, gdy masy społeczne zajęte są aborcją, eutanazją, lustracją czy krzyżem w Sejmie¹⁵.

Wojny kulturowe sprzyjają również elitom politycznym, zarówno tym, które są obecnie u władzy, jak i tym, które znajdują się w opozycji. Podobnie jak w przypadku elity biznesowej, również elita polityczna może próbować wprowadzać społecznie niepopularne reformy, gdy społeczeństwo zajęte jest

¹⁴ Nie przesądzam o tym, że jest to jedyna funkcja kultury masowej. Może ona równie dobrze tworzyć nową jakość, jednakże zawsze powstaje na bazie tego, co już w kulturze istnieje (por. na ten temat: Szahaj 2004a).

¹⁵ Warto zwrócić tutaj uwagę na fakt, że podczas żałoby po katastrofie smoleńskiej i awantury o krzyż Sejm RP przyjął kilka kontrowersyjnych ustaw, o czym w tamtym czasie właściwie w ogóle się nie mówiło. Chodzi przede wszystkim o pierwsze projekty ustawy o szkolnictwie wyższym oraz przyznanie zagranicznym podmiotom licencji na wydobycie gazu łupkowego (por. Sala 2010).



kwestiami światopoglądowymi¹⁶. Dzięki logice gier hegemonicznych można ponadto ukrywać swoją własną niekompetencję i brak jasno zarysowanych programów politycznych, które dotyczą fundamentalnych dla społeczeństwa problemów¹⁷. Mówiąc wprost – dzięki rozgrywaniu wojen kulturowych rządzenie jest dla klasy politycznej o wiele łatwiejsze. Łatwiej bowiem rządzić, mobilizując swój elektorat za pomocą elementów kulturowych, niż wprost artykułując określone interesy ekonomiczne. Łatwiej również uzyskać masowe przyzwolenie, gdy skupi się swój elektorat wokół jakichś uniwersalnych symboli czy toposów kultury narodowej. Jak zresztą pokazała polityka polska ostatnich lat, hegemoniczne rozgrywanie gniewu skutkowało wielokrotnie utrzymywaniem się przyzwolenia dla partii, a nawet pozwalało zdobyć władzę.

Dla Kościoła katolickiego rozgrywanie wojen kulturowych ma ogromne znaczenie z dwóch powodów. Po pierwsze, główne jego cele opierają się na wartościach, normach czy elementach typowo kulturowych. Zgodnie z logiką hegemonii Kościół pragnie roztoczyć taki autorytet nad swoimi wiernymi, który pozwoliłby skutecznie szerzyć wśród nich światopogląd religijny¹⁸. Każda wojna kulturowa skupiona wokół wartości ważnych dla religii chrześcijańskiej wprowadza je w sferę publiczną. Można powiedzieć, że spory o aborcję, eutanazję, krzyż stanowią darmową reklamę aksjologii chrześcijańskiej. Po drugie, Kościół w takich spornych momentach staje się kluczowym zasobem w hegemonicznej grze, dzięki czemu rośnie jego atrakcyjność dla innych aktorów praktyki hegemonicznej. Dzięki temu, że hierarchowie udzielają swojego poparcia inicjatywom politycznym zmierzającym do utrzymania bądź zdobycia władzy, stają się przedmiotem wiązania hegemonicznego, co samo w sobie umiejscawia ich w lepszej pozycji w układzie politycznym. To z kolei sprawia, że w innych momentach może ową przewagę wykorzystać, tym razem nie jako przedmiot hegemonii, lecz jako jej podmiot.

W przypadku awantury o krzyż twierdzenie o korzyści, jakie Kościół wyciąga z wojen kulturowych, jest nieco bardziej skomplikowane. Faktem bowiem jest, że hierarchowie kościelni właściwie potępili wydarzenia na Krakowskim Przedmieściu, obrońcy krzyża często w swoich wypowiedziach lekceważyli słowa arcybiskupów, a z badań opinii publicznej wynika, że wizerunek Kościoła został nadszarpnięty („Gazeta Wyborcza” 2010). Wszystko to może świadczyć o tym, że nie wszystkie wojny kulturowe są katolicyzmowi na rękę. Niemniej jednak możemy doszukać się kilku korzyści z awantury o krzyż. Po pierwsze, po protestach przed Pałacem Prezydenckim umocniła się ta część Kościoła, którą nazwałem Kościołem ludu. Doszło bowiem do czegoś, co należałoby określić okopaniem się obłąconej twierdzy. Ta batalistyczna metafora, jak się wydaje, zawładnęła już wyobraźnią wielu wiernych, którzy tak właśnie postrzegają siebie i swój Kościół. Po drugie, awantura o krzyż,

16 Dobrym przykładem takiej strategii jest polityczne wykorzystanie przez Margaret Thatcher wojny o Falklandy. Premier Wielkiej Brytanii krótko przed konfliktem była jednym z najbardziej zniechęconych polityków w historii Anglii. Konflikt zbrojny o Falklandy odbudował jednak przyzwolenie społeczne dla jej twardych rządów, ponieważ był w stanie zmobilizować patriotyzm oraz angielskie resentymenty kolonialne. Efektem tej hegemonicznej gry była kolejna kadencja dla Partii Konserwatywnej, dzięki czemu Thatcher mogła wprowadzić więcej niepopularnych reform (Hall 1988).

17 Pisze o tym m.in. Chantal Mouffe w kontekście prawicowego populizmu i przemieniania sporów politycznych w nierozwiązywalne konflikty moralne (por. Mouffe 2008: 80–106).

18 Oczywiście celami polityki kościelnej są również kwestie związane z gromadzeniem kapitału. Przykładami mogą być: komisja majątkowa, „Rydzik Holding” (jak często nazywa się przedsięwzięcia biznesowe redemptorysty z Torunia) czy afera Stella Maris (por. Czapnik 2010; Czuchnowski, Daszczyński 2009).



mimo że dla wielu hierarchów zbyt radykalna, umocniła wiernych wokół jednej z kluczowych dla katolicyzmu kwestii – obecności symboli religijnych w miejscach publicznych. Można zaryzykować tezę, że wydarzenia, które miały miejsce po żałobie smoleńskiej, dały Kościołowi siłę do prowadzenia dalszych wojen kulturowych w przyszłości. Dobrym przykładem jest spór o obecność krzyża w sejmie, który sprowokował Janusz Palikot.

Na najbardziej ogólnym poziomie wojny kulturowe sprawiają, że struktura hegemonii skupiona wokół trzech głównych aktorów politycznych (biznesmeni, politycy, duchowni) może być podtrzymywana i reprodukowana. Dla biznesowych grup interesu zawsze lepiej jest, gdy ich działania są niewidoczne, zwłaszcza gdy dotyczą lobbingu na rzecz korzystnych zmian instytucjonalno-prawnych. Aby takie zakulisowe wymiary życia społecznego mogły sprawnie funkcjonować, potrzebna jest odpowiednia fasada¹⁹. Taką fasadą mogą być wojny kulturowe, które choć nie są prowadzone przez sam świat biznesu, odwracają uwagę opinii publicznej np. od kwestii ekonomicznych. Świat polityki z kolei reprodukuje się zarówno na poziomie władzy, jak i opozycji, ponieważ przedmioty symbolicznych sporów rozpalają elektoraty i dzięki temu stanowią one łatwy zasób do pozyskania w celu wygrania przyzwolenia. Wojny kulturowe w polskim kontekście toczono były głównie wokół kwestii związanych z aksjologią katolicką, dlatego Kościół dzięki nim może bezustannie karmić opinię publiczną swoją ideologią.

Podsumowanie

Prowadzenie wojen kulturowych jest jednym ze sposobów działania zgodnie z logiką praktyki hegemonicznej. Wojny kulturowe są narzędziem kanalizującym interesy i emocje w taki sposób, aby umieścić je w istniejących już ramach interpretacyjnych. Dzięki temu struktura hegemonii może się reprodukować. O jej zmianie przesądzają nie tyle kwestie symboliczne, ile raczej zdolność do odpowiedniego artykułowania własnej sytuacji w określonym kontekście. Mówiąc wprost – tylko te grupy, które zdolne są skutecznie artykułować własne interesy, mogą wpłynąć na kształt hegemonii po to, aby uzyskać określone korzyści. Mówiąc „skutecznie”, mam na myśli formułowanie własnego stanowiska nie tylko za pomocą kategorii symbolicznych, ale również ekonomicznych. Skupianie się w wojnach kulturowych wyłącznie na aborcji, eutanazji czy krzyżu nie sprawi, że rozwiązane zostaną takie problemy strukturalne, jak bieda, rozwarstwienie społeczne, bezrobocie, łamanie prawa pracowniczego.

Hegemonia, która dąży jedynie do reprodukcji samej siebie za pomocą rozgrywania kwestii kulturowych, nie tylko nie wyraża w odpowiedni sposób pojawiających się w społeczeństwie antagonizmów, ale także umieszcza je w obszarze, gdzie taka artykulacja staje się niemożliwa. Wykluczone z transformacyjnych przemian grupy społeczne nie potrafią sformułować swoich interesów za pomocą odpowiedniego języka, ponieważ jedyną dostępną im narracją jest język narodowo-ludowo-katolicki. Fakt braku artykulacji nie sprawia, że antagonizm znika. Jednakże jego ukrycie pod płaszczykiem bitew o kwestie symboliczne sprawia, że siła konfliktu narasta – aż do momentu, gdy przyjmie on postać o wiele bardziej radykalną niż w przypadku sporów o aborcję, eutanazję i krzyż.

19 Por. metaforę fasadowości i kulis w kontekście polityki: Zybertowicz 2002.



Prowadzenie wojen kulturowych za pomocą retoryki moralnej sprawia również, że z pojawiających się antagonizmów nie da się sformułować żadnego pozytywnego politycznego stanowiska, które mogłoby zmienić kształt istniejących stosunków hegemonicznych. Autorka *Polityczności* wspomina, że umoralnianie narracji, w której artykułuje się antagonizm, jest czymś szkodliwym:

[...] gdy przeciwnicy są definiowani nie na gruncie politycznym, lecz moralnym, nie mogą być postrzegani jako „przeciwnicy”, ale tylko jako „wrogowie”. „Żli oni” nie nadają się do agonicznej debaty i muszą zostać wyępiani. Ponadto, jako że często są oni postrzegani jako objaw pewnego rodzaju „moralnej choroby”, nie powinno się nawet próbować wyjaśniać ich pojawienia się i sukcesu. [...] moralne potępienie zastępuje właściwą analizę polityczną, a odpowiedź ogranicza się do budowania „kordonu sanitarnego” i nakładania kwarantanny na zakażone sektory (Mouffe 2008: 92).

Kwarantanną objęci zostali obrońcy krzyża. Radykalna artykulacja ich zdroworozsądkowego katolicyzmu ludowego sprawiła, że mało osób zastanawiało się nad realnymi powodami ich protestów przed Pałacem Prezydenckim. Jak próbowałem pokazać, narracja ludowo-narodowo-katolicka jest jedynie kulturową reakcją na wykluczenie ekonomiczne i społeczne. Reakcja tego typu nie zmienia jednak układów w więzaniach hegemonicznych, a reprodukuje istniejącą już strukturę, w której dominującą rolę odgrywają trzej aktorzy: świat biznesu, elita polityczna, Kościół katolicki.

Na koniec warto jeszcze spojrzeć na sytuację, jaka miała miejsce przed Pałacem Prezydenckim, przez pryzmat późniejszych wydarzeń. Od 2010 roku opinię publiczną rozpalają teorie spiskowe dotyczące zamachu w Smoleńsku, powstało wiele prawicowych organizacji pozarządowych, zaczęło ukazywać się wiele prawicowych tygodników i dzienników, Kościół katolicki rozpoczął „bitwę z *gender*”, znów pojawiły się głosy o zaostrzeniu ustawy antyaborcyjnej. Wszystko to skłania do refleksji, że spór o krzyż był momentem założycielskim dla nowej siły hegemonicznej, która w obecnym kształcie zajmuje już wiele pozycji w społeczeństwie obywatelskim i coraz skuteczniej wpływa na potoczną wyobraźnię. Z punktu widzenia teorii hegemonii ta siła nie ma charakteru jedynie politycznego, ale również kulturowy i aksjologiczny. To, co zmienia się na naszych oczach to nie tylko układ sił politycznych (choć można się spodziewać, że wkrótce owa zmiana nastąpi), ale przede wszystkim normy etyczne, dominujące interpretacje życia społecznego czy główne elementy kultury.



BIBLIOGRAFIA

- Bauman, Zygmunt. 2007. *Życie na przemiast*. Tłum. Tomasz Kunz. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Berger, Peter. Luckmann, Thomas. 1983. *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Tłum. Józef Niżnik. Warszawa: PIW.
- Clarke, John. Hall Stuart. Jefferson, Tony. Roberts, Bryan. 2003. Subcultures, Cultures and Class. W: Hall, Stuart. Jefferson, Tony (red.). *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain*. London: Routledge, s. 9–74.
- Clarke, John. Jefferson Thomas. 2012. Kultury młodzieżowe klasy robotniczej. Tłum. Mateusz Zakrzewski. We: Wróblewski Michał (red.). *Kultura i hegemonia*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 115–144.
- Cohen, Jean. Arato, Andrew. 1994. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press.
- Cohen, Phil. 1972. Subcultural Conflict and Working Class Community. *Working Papers in Cultural Studies*, 2, s. 5–52.
- Czapnik, Sławomir. 2010. Pan z wójtem i plebanem. Krótka rozprawa o klasowym wymiarze sojuszu między biznesem, państwem i Kościołem katolickim w Polsce po roku 1989. W: Piotr Żuk (red.). *Podziały klasowe i nierówności społeczne. Refleksje socjologiczne po dwóch dekadach realnego kapitalizmu w Polsce*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Drelich, Sławomir. 2010. *Populistów ethos zmanipulowany*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Geertz, Clifford. Religia jako system kulturowy. W: Geertz, Clifford. *Interpretacje kultur. Wybrane eseje*. Tłum. Maria M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 225–267.
- Gramsci, Antonio. 1961. *Pisma wybrane*. T. I. Tłum. Barbara Sieroszewska. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Tłum. Quentin Hoare, Geoffrey Nowell-Smith. London: Lawrence & Wishard.
- Gramsci, Antonio. 1991. *Zeszyty filozoficzne*. Tłum. Barbara Sieroszewska, Joanna Szymanowska. Warszawa: PWN.
- Hall, Stuart. 1968. The Hippies: An American Moment. *Stencilled Paper*, 16, s. 17–202.
- Hall, Stuart. 1980. Cultural Studies: Two Paradigms. *Media, Culture, Society*, 2, s. 57–72.
- Hall, Stuart. 1988. *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis on the Left*. London: Verso.
- Hall, Stuart. Critcher, Chas. Jefferson, Tony. Clarke, John. Roberts, Bryan. 1978. *Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order*. London: Macmillan Press.
- Harvey, David. 2008. *Neoliberalizm. Historia katastrofy*. Tłum. Jerzy Paweł Liśtwan. Warszawa: Książka i Prasa.
- Hunter, James D. 1992. *Culture Wars: Struggle to Define America*. New York: Basic Books.
- Mouffe, Chantal. Laclau Ernesto. 2007. *Hegemonia i socjalistyczna strategia*. Tłum. Sławomir Królak. Wrocław: Wydawnictwo DSW.
- Mouffe, Chantal. 2008. *Polityczność*. Tłum. Joanna Erbel. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Ost, David. 2007. *Kłęska „Solidarności”*. Tłum. Hanna Jankowska. Warszawa: Muza.



- Piwowarski, Władysław. 1996. Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”. W: Borowik, Irena, Zdaniewicz, Witold (red.). *Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”. Religia a przemiany społeczne w Polsce*. Kraków: Nomos.
- Śpiewak, Paweł. 1977. *Gramsci*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Szahaj, Andrzej. 2004. niesprawiedliwość a demoralizacja. W: Żuk, Piotr (red.). *Demokracja spektaklu?*, Warszawa: SCHOLAR, s. 33–46.
- Szahaj, Andrzej. 2004a. Wszystko już było. (W odpowiedzi na pytanie: Jak zostać geniuszem w epoce postmodernizmu?). W: Szahaj, Andrzej. *Zniewalająca moc kultury*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 56–60.
- Turner, Graeme. 2005. *British Cultural Studies. An Introduction*. London: Routledge.
- Willis, Paul. 2012. Symbolizm i praktyka. Teoria społecznego znaczenia muzyki popularnej. Tłum. Adrian Gahbler. W: Wróblewski, Michał (red.). *Kultura i hegemonia*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 171–212.
- Zybertowicz, Andrzej. 2002. Demokracja jako fasada: przypadek III RP. W: Mokrzycki, Edmund, Rychard, Andrzej, Zybertowicz, Andrzej (red.). *Utracona dynamika? O niedojrzałości polskiej demokracji*, Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN, s. 9–28.
- Zybertowicz, Andrzej. 2008. Przemoc „układu”. O peerelowskich korzeniach sieci biznesowej Zygmunta Solorza. W: Sojak, Radosław, Zybertowicz, Andrzej (red.). *Transformacja podszyta przemocą*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 187–266.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE I PRASOWE

- Czuchnowski, Wojtek, Daszczyński, Roman. 2009. Jak Stella Maris dostała 14 mln [online]. *Gazeta Wyborcza*. Dostęp: http://wyborcza.pl/1,76842,6385461,Jak_Stella_Maris_dostala_14_mln.html [1.02.2014].
- Konflikt ws. krzyża osłabił Kościół. To opinia co drugiego Polaka. *Gazeta Wyborcza*. 23.09.2010., s. 6.
- Gietka, Edyta; Łazarewicz, Cezary. 2010. Joanna od krzyża, Dominik od „Akcji Krzyż”. Internetowe wydanie tygodnika *Polityka*. Dostęp: <http://www.polityka.pl/kraj/ludzie/1507988,2,joanna-od-krzyza-dominik-od-akcji-krzyz.read> [1.02.2014].
- <http://mietek.salon24.pl/252178,joanna-burzynska-wiersz> [dostęp: 30.12.2011].
- <http://wobroniekrzyza.wordpress.com> [dostęp 7.01.2012].
- Jedlecki, Przemysław. 2010. Sosnowiec aż huczy o obrońcy krzyża. Kim jest? [online]. *Gazeta Wyborcza*. Dostęp: http://katowice.gazeta.pl/katowice/1,35019,8264692,Sosnowiec_az_huczy_o_obroncy_krzyza__Kim_jest_.html [1.02.2014].
- Sala, Marlena. 2010. Dlaczego nie zagłosuję na Bronisława Komorowskiego [online]. Portal lewica.pl. Dostęp: <http://www.mlodzisocialisci.pl/pl/Publikacje/10,Sala:-Dlaczego-nie-zaglosuje-na-Bronislawa-Komorowskiego> [1.02.2014].
- Córka obrońcy krzyża to gwiazda porno? [online]. 2010. *Super Express*. Dostęp: http://www.se.pl/wydarzenia/kraj/corka-obroncy-krzyza-gwiazda-porno_150418.html [1.02.2014].
- Świerczyńska, Katarzyna, Mistrz, Marlena. 2010. Ludzie od krzyża [online]. *Wprost*. Dostęp: <http://www.wprost.pl/ar/204948/Ludzie-od-krzyza/?pg=0> [1.02.2014].

