

Marcin Jewdokimow
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

OD INSPIRACJI MONASTYCZNYCH DO SOCJOLOGICZNYCH BADAŃ NAD ZAKONAMI I KLASZTORAMI

Artykuł jest próbą przedstawienia i dyskusji wybranych socjologicznych i innych podejść do wątków i inspiracji monastycznych. Artykuł podzielony jest na dwie części. Pierwsza skupia się na tych socjologicznych teoriach, w których znaleźć można monastyczne inspiracje: teoriach nowoczesności Maksa Webera, Michela Foucaulta, Talcotta Parsonsa oraz instytucji totalnej Ervinga Goffmana. Drugą część stanowi przegląd współczesnych tekstów w zakresie socjologii monastycyzmu (Jean Séguy, Danièle Hervieu-Léger, Isabelle Jonveaux, Stefania Palmisano i krótko polscy autorzy).

Główne pojęcia: monastycyzm; socjologia religii; klasztor; zakon.

Wprowadzenie

Celem artykułu¹ jest omówienie zmiany socjologicznych badań nad klasztorami i zakonami, które nastąpiły od czasów tekstów Webera do dziś. Artykuł jest podzielony na dwie części. W pierwszej przywołuję klasyczne podejścia do zagadnień monastycznych², które charakteryzuje traktowanie tej problematyki jako pośredniej – monastycyzm jako idea i klasztor jako instytucja nie były pierwszorzędnymi obiektami badania, a referencja do nich służyła omówieniu innych zagadnień; dla Webera, Foucaulta i Parsonsa tym zagadnieniem była nowoczesność (jej źródła i ukształtowanie), dla Goffmana – instytucje totalne. W części tej omawiam również współczesne okołosocjologiczne inspiracje monastycyzmem w badaniach nad zarządzaniem, turystyką oraz dziedzictwem kulturowym. W ramach tych badań, tak samo jako w ujęciach klasycznych, monastycyzm traktowany jest jako impuls czy inspiracja do rozważania szerszych zagadnień. Badania socjologiczne, traktujące klasztory i zakony jako pierwszorzędny obszar zainteresowania, omawiam w drugiej części tekstu. Przywołuję tu wybrane prace współczesnych autorów zagranicznych: Séguy'ego,

Katedra Kultury XX i XXI wieku, e-mail: jewdokimow.marcin@gmail.com

¹ Artykuł powstał w ramach prac badawczych prowadzonych w ramach grantu z Narodowego Centrum Nauki, numer umowy UMO-2013/09/D/HS6/03019.

² Specjalistyczne terminy, którymi posługuję się w tym tekście, przybliżam w drugiej części artykułu.

Hervieu-Léger, Jonveaux, Palmisano i innych autorów, którzy badają współczesne przemiany tych instytucji. W kontekście polskim krótko przywołuję Józefa Baniaka, Witolda Zdaniewicza oraz Martę Trzebiatowską.

Isabelle Jonveaux, Enzo Pace i Stefania Palmisano [2014] wskazują, że „socjologia religii rzadko porusza temat monastycyzmu. W kontraście do historyków, którzy poświęcali temu fenomenowi wiele uwagi, socjologowie praktycznie ignorowali ten temat” [s. XIII]. Jakie są przyczyny tego, że dziś badania nad zakonami i klasztorami stanowią rzadkość tak w Polsce, jak i za granicą? Można zaproponować kilka wy tłumaczeń, mających status hipotez. Po pierwsze, kompetentne, acz wyrywkowe, omówienie zjawiska przez klasyków socjologii może powodować wrażenie, że jest to zjawisko już przebadane. Jednak ze względu na przemiany tych instytucji oraz kontekstów społeczno-kulturowego i ekonomicznego, i politycznego, w których one funkcjonują, ich problematykacje wymagają uaktualnienia. Po drugie, nie jest to zjawisko łatwe do badania; klasztory to specyficzne instytucje, częściowo o charakterze zamkniętym, które – dodatkowo – posługują się do opisu własnej działalności mało znanym idiolektem, co utrudnia dotarcie do nich. Po trzecie, przyczyną może być również koncentracja socjologii religii na teorii sekularyzacji, która – jak uważam – skłania do prowadzenia badań zmierzających do potwierdzenia lub zaprzeczenia procesom sekularyzacyjnym, nie zaś badania zjawisk religijnych jako takich. W kręgu cywilizacji zachodniej klasztory i zakony poddane już zostały sekularyzacji, co w pewien sposób wyklucza je z obszaru badań nad sekularyzacją. Dodatkowo, klasycy socjologii pokazali, że klasztory i zakony przyczyniły się do procesów sekularyzacyjnych. Z drugiej strony, pewnego rodzaju „mistyczność” tych instytucji powoduje, że traktowane są one jako zaprzeczenie tendencjom sekularyzacyjnym. W związku z tym z perspektywy teorii sekularyzacji klasztory i zakony nie wydają się ważnym tematem – ważnym, a więc takim, który oferuje dostarczenie nowej wiedzy na temat sekularyzacji. Po czwarte, rozbudowana obecność tematyki w dziedzinach takich jak historia i teologia, które niejako zawłaszczają go poprzez zastosowanie własnych podejść i teorii, może powodować pewnego rodzaju wykluczenie tematu z obszaru zainteresowań socjologicznych. Po piąte, klasztory i zakony mogą być traktowane jako instytucje tożsame z Kościołem (choć faktycznie relacja pomiędzy nimi jest skomplikowana i nieoczywista), co powoduje niepodjęcie badań skoncentrowanych szczególnie nad tym zjawiskiem.

Klasztor i zakon jako inspiracja do badań innych zagadnień

W pracach klasycznych socjologów, jak również obecnie w tekstach okolicznościowych (przyjmujących perspektywę zarządzania, badań nad turystyką

oraz dziedzictwem kulturowym) monastycyzm rozumiany jako idea i klasztor jako instytucja traktowane były i są jako temat inspirujący do zajmowania się innymi zagadnieniami, a nie jako zjawisko badane samo w sobie. Dla Webera, Foucaulta i Parsonsa – problematyką nowoczesności, a Goffmana – instytucji totalnej. Obecność tych inspiracji i nawiązań nie jest zazwyczaj poruszana i analizowana, co wpisuje się w szerszy problem bardzo niskiego zainteresowania socjologii tematyką monastyczną i klasztorną. Tymczasem ich ukazanie wydaje się cenne w perspektywie tak historii socjologii religii, jak i współczesnej dyskusji na temat granic teorii sekularyzacji i wprowadzania ujęć postsekularnych. W artykule tym nie przeprowadzam pogłębionej analizy ważności tych wątków; mój cel jest skromniejszy – pragnę wyłącznie wskazać je i szkicowo skomentować. Paul-André Turcotte zauważa, że zarówno Weber, jak i Ernst Troeltsch³ „zajmowali się różnymi aspektami monastycyzmu bez ich systematycznego studiowania” (Turcotte 2014: 261). Ta uwaga na pewno jest również trafna w stosunku do Goffmana oraz – jak sądzę – Parsonsa, u którego śladowe nawiązania do monastycyzmu są początkowo oparte na tekstach Webera, a później „usamodzielniają się” w sensie tematu analizy, jednak analiza referencji bibliograficznych wskazuje na odnoszenie się tylko do kilku specjalistycznych pozycji. Jeśli chodzi o Foucaulta, zakres wiedzy, który posiadam na temat jego twórczości, nie pozwala mi do wyrażenie oceny w tym zakresie.

Monastyczne źródła nowoczesności

Podstawowym zagadnieniem, które podejmowane było w pracach klasyków przez odniesienia do monastycyzmu, była nowoczesność – jej źródła i ukształtowanie. Weber i Parsons widzieli w monastycyzmie źródło racjonalizacji, Foucault – dyscypliny.

Wątki monastyczne obecne są w różnych miejscach w twórczości Webera⁴. W *Etyce protestanckiej i duch kapitalizmu* (2014) podejmuje to zagadnienie w odniesieniu do związku etyki protestanckiej z nowoczesnym kapitalizmem. Monastycyzm katolicki uznaje, po pierwsze, za ideowe źródło ascezy wewnątrzświatowej, po drugie, za źródło kształtowania (nowoczesnego) racjonalizmu ekonomicznego poprzez stworzenie racjonalnych technik organizujących życie jednostek i zbiorowości. Z kolei w *Gospodarce i społeczeństwie* (Weber 2002) rozszerza swoje spojrzenie na monastycyzm, wykraczając poza monastycyzm katolicki. Fenomen ten staje się inspiracją do analizy problemu instytucjonalnego

³ Ze względu na ograniczony dostęp do materiałów źródłowych w tym artykule nie omawiam wątków monastycznych w twórczości Troeltscha (więcej na ten temat zob. Turcotte 2014).

⁴ Więcej na temat monastycyzmu w twórczości Webera por. Jewdokimow 2016.

charakteru funkcjonowania religii (Silber 2001: 105) czy charyzmy (Weber 2000: 219). W argumentacji Webera na temat kształtowania się nowoczesności monastycyzm jest pojęciem i zjawiskiem równoważnym etyce protestanckiej czy reformacji. W komentarzach do *Asceza i duch kapitalizmu...*, które dodane zostały później do tego tekstu, częściowo stanowiąc odpowiedź na jego krytykę, Weber podkreśla, że „podstawowa przesłanka całego przedsięwzięcia” (Weber 2014: 224, przypis 80) brzmi: „reformacja wyprowadziła racjonalną ascezę chrześcijańską i metodykę życia z klasztorów w doczesne życie zawodowe”. Asceza purytańska i duch nowoczesnego kapitalizmu mają więc korzenie monastyczne, a sam monastycyzm ma charakter *racjonalny*. Ten racjonalny sposób życia „był [...] wyemancypowany od bezplanowej ucieczki przed światem i od mistrzowskiego umartwiania się. Stał się systematyczną, przemyślaną metodą racjonalnego życia w celu przewyciężenia *status naturae*, uwolnienia człowieka od władzy irracjonalnych popędów i podporządkowania supremacji wolnej woli, poddania własnych działań *samokontroli* i *rozważeniu* ich etycznego znaczenia. Tym samym – obiektywnie – realizował wychowanie mnicha jako pracownika królestwa Bożego, a subiektywnie – zapewniał mu zbawienie duszy. To *aktywne* panowanie nas sobą było celem *exertia* św. Ignacego i w ogóle najwyższych form racjonalnych cech zakonnych, a także podstawowym praktycznym ideałem życiowym purytanizmu” (tamże, s. 85).

Analogicznie do Webera do monastycyzmu w kontekście nowoczesności odnosił się Talcott Parsons. W jego pracach wątki monastyczne pojawiają się w kontekście rekonstrukcji i analizy poglądów Webera na temat związku kapitalizmu i nowoczesności (Parsons 1966) oraz bez odniesienia do Webera, jako samodzielnego, choć wyrwykowego, tematu analizy (Parsons 1978). Nawiązania takie pojawiają się w dwóch, nieprzetłumaczonych na język polski, pracach: *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* (1966, pierwsze wydanie 1937) oraz *Action Theory and The Human Condition* (1978).

We wczesnej pracy Parsons odnosi się do wątków monastycznych wyłącznie w nawiązaniu do Webera: „W jednym z obszarów, etyka katolicka osiągnęła coś podobnego do nowoczesnej koncepcji «powołania», a dokładnie w roli przypisanej pracy w monastycznej dyscyplinie” (Parsons 1966: 518), w czym widzi związek z rozwojem biurokracji. Jednak – jak podkreśla Parsons – „właśnie ze względu na to, że chodzi tu o monastycyzm i ze względu na to, że sposób życia mnichów był tak silnie oddzielony od osób świeckich, spowodował, że nie było to zjawisko rozpowszechnione [*generalized*]” (tamże). Zauważa też, że: „jednym z głównych rezultatów reformacji było wyeliminowanie klasztoru ze sfery wpływu protestantyzmu. A razem z tym nastąpił wzrost rygoru w dyscyplinie etycznej oczekiwanej od chrześcijanina w życiu codziennym. Jednak zakres tej zmiany oraz jej praktycznych implikacji różnił się znacząco w zależności

od odmiany ruchu protestanckiego” (tamże, s. 518). W tym późniejszym tekście (1978) Parsons prowadzi już jednak samodzielne, choć wyrwykowe, analizy znaczenia monastycyzmu, które wykraczają poza problematykę nowoczesności⁵.

Bardzo rozbudowane inspiracje monastyczne w odniesieniu do źródeł i ukształtowania nowoczesności pojawiają się w twórczości Michela Foucaulta. W wydanej po raz pierwszy we Francji w 1975 roku, a w tłumaczeniu polskim w 1993 roku książce *Nadzorować i karać* życie klasztorne zostaje przez autor wskazane jako źródło organizacji społeczeństw dyscyplinarnych (które ukonstytuowały się na przełomie XVII i XVIII wieku). Pierwszym aspektem ujawniania się cech organizacji życia klasztornego w społeczeństwach doby klasycyzmu (1650–1800) i nowoczesnych była według Foucaulta zmiana praktyk cielesnych. Szczegółowość kontroli nad ciałem pokazuje więc, że „mistyka codzienności łączy się tu z drobiazgową dyscypliną” (Foucault 1993: 166–167). Znane do tej pory wyłącznie ciałom mnichów i mniszek praktyki rozprzestrzeniają się na teren szkoły, koszar, szpitala czy fabryki, a więc nowych przestrzeni społecznych, w postaci regulaminów, kontroli nadzorców i inspektorów, kontrolujących każdy aspekt aktywności. Znaczenie organizacji klasztornej ujawnia się – po drugie – w odniesieniu do przestrzeni, a – po trzecie – czasu. Przestrzeń w społeczeństwach dyscyplinarnych – tak jak w klasztorze – jest dzielona na części, związane z jasno przypisanymi do niej funkcjami (Foucault nazywa te zasady zasadami parcelami i klauzury)⁶.

Określenie związku pomiędzy organizacją życia zakonnego a społeczeństwem dyscyplinarnego w tekstach Foucaulta wymaga dookreślenia. Podkreślić trzeba, że nie ma tu mowy o wnioskowaniu przyczynowo-skutkowym, w którym to życie klasztorne jest konkretną przyczyną, raczej jest ono wskazywane jako dalekie źródło, czyli takie, które nie ma siły deterministycznej, a jego związek z tu

⁵ Zwraca np. uwagę, że „rozwój zorganizowanego, kolektywnego monastycyzmu, jako formy odmiennej od indywidualistycznego anachoretyzmu, był w dużym stopniu odpowiedzią na krytyczną sytuację. Ten proces – który rozpoczął się od ważnych innowacji Bazylego Wielkiego – doprowadził do dyferencjacji wewnątrz kościoła, którą można uważać za nawet ważniejszą niż podział na duchowieństwo [administratorów sakramentów] i osoby świeckie [*laity*]. Był to podział na osoby religijne i laickie [*the religious and the laity*]. Osoby religijne, członkowie zgromadzeń [*orders*] stały się elitą kościoła” (s. 185). Ta pozycja wynikała z wycofania się ze świata, co gwarantowało niezależność od sfery sekularnej, z kolei śluby posłuszeństwa – „jako ochronę od niereligijnych wpływów i nacisków” (tamże). Parsons omawia również krótko rozwój monastycyzmu – zgromadzeń opartych na koncepcjach św. Bazylego Wielkiego na regule benedyktyńskiej: „zakon benedyktyński był pierwszym z serii działań podejmowanych przez zachodni kościół w celu rozwiązania dwóch problemów. Po pierwsze, ustanowienia trwałego połączenia pomiędzy kościołem a światem sekularnym; po drugie, ulepszenia sekularnego społeczeństwa w odniesieniu do idei chrześcijańskich” (s. 187).

⁶ Więcej na ten temat Jewdokimow 2012.

i teraz jest niejasny, choć dostrzegalny. Opis dotyczy więc przemian, a nie ich przyczyny, co nie wyklucza, że w ramach tych opisów można wskazywać na pojawianie się nowych przedmiotów czy reguł działania, które wywierają kolejne efekty na inne obszary społeczne. Jak pisze Foucault, „przez całe wieki zakony religijne pełniły rolę nauczycieli dyscypliny: specjalistów tempa, wielkich techników rytmu i regularnych zajęć. Jednak dyscypliny, które odziedziczyły owe metody regulacji czasowej, dokonują ich modyfikacji” (Foucault 1993: 178–179). To właśnie „zaczepienie” (tamże, s. 178) czy „odziedziczenie” (tamże, s. 179) z życia klasztorowego praktyk społecznych dotyczących ciała, przestrzeni czy czasu, staje się źródłem praktyk społecznych w dobie klasycyzmu (1650–1800) i nowoczesności. Życie klasztorne jest więc formatywnym źródłem praktyk społecznych, które przyjmują w danym okresie zmodyfikowany kształt i zostają podporządkowane innemu – jak to już zostało powiedziane – celowi.

Instytucjonalne ujęcie klasztorów Goffmana

W porównaniu do omówionych powyżej autorów Goffman inaczej wykorzystuje inspiracje monastyczne – służyć mu one do egzemplifikacji instytucji totalnych. Dla Goffmana klasztor stanowi przykład jednej z pięciu instytucji totalnych. „Podział ten dopełniają placówki będące miejscem ucieczki od świata, służące często jako ośrodki praktykowania ćwiczeń duchowych czy religijnych. Są to opactwa, klasztory, żeńskie szkoły przyklasztorne i męskie monastyny” (Goffman 2011: 15). Goffmanowskie rozumienie instytucji totalnej jest na tyle znane, że nie będę go w tym miejscu przywoływał. Co jednak wydaje mi się warte podkreślenia, to fakt, że Goffman poświęca mało miejsca na omówienie specyfiki klasztoru jako instytucji totalnej. Skromne nawiązania do klasztorów obejmują (wymieniam większość zagadnień wskazanych przez autora): kwestie nieposiadania i posiadania przedmiotów osobistych przez mnichów (s. 29), dowartościowanie nieposiadania przedmiotów osobistych dla rozwoju self w instytucjach religijnych (s. 28) postawy ciała i gestów, np. całowanie stóp, jako sposób na zawstydzenie (s. 31), zasady wstępu do instytucji – rekrutacja poprzez powołanie (s. 121), zwrócenie uwagi na związek układu przestrzeni z *self*, gdzie układ przestrzeni nakierowany jest na przypominanie o kondycji ludzkiej i związku z Bogiem (s. 53–54) czy podkreślenie zmiany pozycji społecznej poprzez wstąpienie do klasztoru (s. 78).

Dla Goffmana klasztor raczej egzemplifikuje instytucję totalną, a jego pogłębiona analiza pozwala autorowi na scharakteryzowanie tego rodzaju instytucji. Nie dziwi więc negatywna ocena instytucji totalnych, co wyraża się w określeniu „osadzeni” (*inmates*), co w polskim tytule książki oraz w tłumaczeniu całego tekstu zostało zmienione na „mieszkańcy”. Goffman, pisząc o klasztorach,

korzysta głównie z czterech niespecjalistycznych źródeł, które cytuje kilkakrotnie: *Regulę św. Benedykta* (2010), słynną *Siedmiopiętrową górę* Thomasa Merтона (1972), powieść, bestseller Kathryn Hulme *The Nun's Story* (1957) oraz *A Right to be Merry* siostry Mary Francis (1956), tekst przeoryszy zakonu w Roswell w Nowym Meksyku (USA) dotyczący odnowy życia duchowego. *Asylum* Goffmana stanowił ważny tekst ruchu antypsychiatrycznego (lata sześćdziesiąte XX wieku).

Monastyczne inspiracje i nawiązania poza socjologią: zarządzanie, turystyka i dziedzictwo kulturowe

Klasztor stanowi również obiekt zainteresowania poza socjologią. Współczesne okołosocjologiczne wykorzystanie inspiracji monastycznych przypomina klasyczne ujęcia socjologiczne, w ramach których wątki monastyczne inspirowały do rozważań nad innymi zagadnieniami, a nie stanowiły tematu pierwszorzędowego. Istotne są tu dla mnie trzy konteksty: zarządzania, turystyczny oraz dziedzictwa kulturowego, które związane są nie tylko z naukowymi podejściami, ale również tropami obecnymi w kulturze współczesnej, odpowiednio: zarządzania poprzez elementy idei monastycznych, przekształcenia klasztoru w obiekt turystyczny oraz problematyzowanie go jako element dziedzictwa kulturowego.

W tekstach z zakresu zarządzania klasztor stanowi obecnie inspirację do szukania rozwiązań organizacyjnych, co stanowi interesujące zapętlenie, jako że dla Webera istniał związek pomiędzy pracą monastyczną a nowoczesną biurokracją (por. wyżej). Na przykład Brigit Kleymann i Hedley Malloch w artykule pt. *The rule of Saint Benedict and corporate management: employing the whole person* (2010) wskazują między innymi, że niektóre elementy *Reguły św. Benedykta* mogą przyczynić się do tworzenia i działania „bardziej «ludzkich» organizacji” (s. 207). Z kolei Bruno S. Frey, Emil Inauen, Katja Rost, Margit Osterloh (2010) szukają w monastycyzmie odpowiedzi na obecny kryzys rynków finansowych. W kontekście współczesnych przemian kultury nie powinno to może jednak dziwić, skoro jeden z pomysłów na projekt z unijnych funduszy strukturalnych, którego notatkę widziałem na tablicy w Biurze Projektów Europejskich na UKSW, dotyczył zarządzania czasem w klasztorach (por. Foucault powyżej).

Klasztory są również problematyzowane jako element dziedzictwa kulturowego oraz produkt turystyczny. Jak zauważa Łukasz Gawel (2011), niektóre ze szlaków tematycznych przechodzących obecnie przez Polskę obejmują klasztory, np. Europejski Szlak Cysterski, który częściowo przechodzi przez Polskę, czy planowany szlak Klasztorów Ziemi Łódzkiej. Ujęcie klasztoru jako elementu dziedzictwa kulturowego i szlaku turystycznego powoduje włączenie go

w obecny kontekst kulturowy jako obiektu posiadającego wartość historyczną i kulturową, ale także włączenie w orbitę nowoczesnych narzędzi zarządzania, podkreślających ekonomiczny, a dokładnie komercyjny, charakter tego obiektu. Określenie danego zbioru miejsc szlakiem kulturowym przekłada się na przyjęcie wobec nich konkretnej strategii działania: „każdy ze szlaków rozwijanych jako kompleksowy produkt turystyczny (produkt zintegrowany) będzie scalał wybrane atrakcje turystyczne regionu. W ramach produktu będzie zarówno scalana, jak i kreowana oferta usług (turystycznych i okołoturystycznych). Powstać będzie też spójna infrastruktura wokół produktu oraz system identyfikacji. Produkt tego typu powinien posiadać jasno określoną strukturę organizacyjną (lider – podmiot wiodący, firmę, grupę zarówno partnerów społecznych, jak i prywatnych, sponsorów, w tym medialnych) oraz koncepcję komercjalizacji. Rekomenduje się także markowanie produktów (szlaków), w tym opracowanie koncepcji marki, jej wizualizacji, atrybutów (pamiątki, imprezy itd.). Każdy ze szlaków powinien posiadać własny, unikatowy zestaw atrybutów, ofert czy świadczonych usług” (tamże, s. 64–65). W takim ujęciu klasztor problematyzowany jest jako produkt dla turystów, a więc w kontekście pozareligijnym. Należy jednak podkreślić, że takie rozpatrywanie klasztoru jako produktu nie wynika bezpośrednio z ujęć dziedzictwa kulturowego, ale dodania do nich perspektywy zarządzania, jako że ICOMOS definiuje szlak jako taką drogę, która między innymi „musi promować interakcję kultur w przestrzeni i czasie, której odbiciem jest dziedzictwo materialne lub niematerialne; musi odzwierciedlać dynamiczny system historyczny i kulturalnych relacji” (*The Icomos Charter on Cultural Routes* za: Gawęł 2011: 47).

W stronę socjologii monastycyzmu – wyzwania definicyjne i terminologiczne

Następujące od kilku dekad w socjologii odejście od inspiratywnego i suplementarnego traktowania klasztorów i zakonów na rzecz traktowania ich jako pierwszoplanowych zagadnień przyczynia się do powolnego kształtowania socjologii monastycyzmu. W Polsce badania o takim charakterze prowadzone są bardzo rzadko – omówię je na końcu tego podrozdziału.

Jak zauważają Jonveaux, Pace i Palmisano (2014) obecnie w socjologii religii wskazać można na kilka istotnych braków, jeśli chodzi o badania nad monastycyzmem i klasztorami, które – jak wskazałem wyżej – i tak należą do rzadkości. Po pierwsze, więcej studiów dotyczy monastycyzmu w orientalnych religiach (buddyzm, taoizm, hinduizm) niż w świecie chrześcijańskim. Po drugie, mało badań dotyczy wspólnot kontemplatywnych. Po trzecie, większość studiów koncentruje się „na aspektach instytucjonalnych i organizacyjnych,

relacjach klasztorów z władzami eklezjalnymi, budowaniu typologii [...] opartych na danych historycznych” (s. XV), rzadko zajmując się „zrozumieniem wewnętrznych mechanizmów rządzących klasztorami, motywacji aktorów, dynamiki reorganizacji oraz napięć ze społeczeństwem” (tamże). Wreszcie, dostępne studia pisane są przede wszystkim przez „insiderów” oraz z pominięciem szerszego kontekstu przemian. Socjologiczne badania nad monastycyzmem, zakonami i klasztorami to mgławicowy zbiór podejść. Dalej w tym podrozdziale krótko omówię wybrane, współczesne socjologiczne badania nad monastycyzmem i klasztorami. Wybór ten jest oczywiście arbitralny, niemniej jednak odnosi się do istotnych tekstów i ujęć reprezentowanych przez autorów rozpoznanych i cytowanych w publikacjach na ten temat (por. głównie Jonveaux, Pace i Palmisano 2014). To, co odróżnia teksty autorów omawianych w tym podrozdziale od tych przywołanych powyżej, to postawienie monastycyzmu, klasztorów i zakonów w centrum zainteresowania badawczego, nie zaś traktowanie ich jako zagadnienia suplementarnego czy inspirującego dla refleksji nad innymi problemami. Nie chodzi tu więc już o zajmowanie się zagadnieniem klasztorów i zakonów po to, żeby rozważyć inne problemy, ale po to, żeby badać je jako problemy same w sobie. Aby w ten sposób podjąć do wskazanego zjawiska, należy zmierzyć się z wyzwaniem definicyjnymi i terminologicznymi, od których – jak zauważyłem wcześniej – ucieka się w badaniach traktujących monastycyzm wyłącznie jako inspirację.

Do tej pory posługiwałem się określeniami: monastycyzm, klasztor i zakon. Zacznę od oddzielenia pojęć klasztoru, a więc miejsca współzamieszkiwania członków tych instytucji, i zakonu, a więc instytucji religijnej, którego ważność wynika z prowadzonych przeze mnie jakościowych badań dotyczących klasztorów cysterskich (por. Jewdokimow 2015; Jewdokimow i Markowska 2013). Otóż, badane klasztory stają się obecnie miejscem więcej niż religijnym: elementem dziedzictwa kulturowego oraz lokalnym zasobem ekonomicznym, przyciągającym turystów oraz traktowanym jako element rozwoju ekonomicznego. Ten wniosek wskazuje, że trudno badać klasztory wyłącznie jako miejsca realizacji „odświatowej” ucieczki mnichów; w ujęciu socjologicznym wyraźnie widać, że są obecnie czymś więcej niż miejscem zamieszkiwania wspólnoty religijnej. Takie ujęcie klasztoru prowadzi z kolei do wydzielenia jako oddzielnego obiektu badania zakonów rozumianych jako wspólnoty religijne, w różny sposób poszukujące Boga. Trzeba zaznaczyć, że ten podział stanowi autorską próbę problematyzacji wskazanego zagadnienia. W prawie kanonicznym (por. Marecki 1997) stosuje się podział oparty na różnicach w sposobach poszukiwania Boga⁷,

⁷ Odróżnia się instytuty męskie i żeńskie, które odmiennie się różnicują. Instytut to szersze określenie dla zazwyczaj używanego określenia zakon – jak pokazuje poniższy podział, samo określenie zakon nie obejmuje wszystkich typów instytutów. To zawikłanie semantyczne, które

który podlega zmianom w innych dokumentach Kościoła⁸. Z kolei badacze zagadnienia proponują podział na zakony aktywne i kontemplacyjne, który stanowi daleko idące uproszczenie (Jonveaux, Palmisano i Pace 2014); różnie też określa się te zagadnienia w badaniach socjologicznych, np. u Webera pojęcia te jeszcze bardziej się rozmywają⁹. Jeśli więc zaproponowany przeze mnie podział na klasztory i zakony sam w sobie wydaje się trafnie oddawać zmiany, które obserwowałem w ramach swoich, niereprezentatywnych badań, to już samo pojęcie zakonów może być mylące w świetle dokumentów kościelnych – traktuję je bowiem jako równoznaczne z pojęciem instytutu (męskiego i żeńskiego) (por. Jonveaux, Palmisano i Pace 2014).

Z kolei pojęcie monastycyzmu odnosi się do organizacji zakonów monastycznych, a sami mnisi i mniszki to podtyp zakonników i zakonnice. W historii zakonów podkreśla się ważną rolę właśnie ruchu monastycznego, jak również obecnie podział na zakony monastyczne, a więc nastawione na kontemplację, i apostołskie, a więc nastawione na działanie poza murami klasztoru. Wspólnoty monastyczne programowo odcinały się od świata zewnętrznego, jednak nieprogramowo czy niecelowo, zwłaszcza w średniowieczu, wywarły na niego bardzo

precyzując z Mareckim poniżej, unaocznia problematyczność idiolektu zakonnego, o którym piszę we wstępie do tego tekstu. Wśród instytutów męskich podział pierwszego stopnia dotyczy odróżnienia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. Zasadnicza różnica dotyczy tu ślubów (ubóstwa, posłuszeństwa i czystości), które nie są składane w stowarzyszeniach (za to składane są tu zobowiązania lub przyrzeczenia), stanowią natomiast fundament instytutów życia konsekrowanego, a więc takiego, w którym poświęca się życie Bogu. Instytuty życia konsekrowanego dzielą się na instytuty zakonne i świeckie. Warto podkreślić, że dopiero na tym poziomie pojawia się pojęcie zakonu (w instytutach świeckich wspólnoty nie mieszkają razem w jednym miejscu). Zakonnicy, a więc członkowie zakonów, dzielą się na cztery kategorie, różnicowane według organizujących ich życie wspólnotowe i indywidualne reguł, a więc zbiorów norm i zasad, których zobowiązani są przestrzegać, należy jednak podkreślić, że podział na reguły nie jest tu jedyny, w grę wchodzi bowiem też podziały historyczne. Te cztery kategorie to: kanonicy regularni (np. reguła św. Augustyna), mnisi (np. reguła św. Benedykta), mendykanci, a więc członkowie zakonów żebraczych (np. reguła św. Franciszka) oraz klerycy regularni (np. reguła św. Augustyna). Należy podkreślić, że jest to podział historyczny.

⁸ Na przykład inny jest podział zaproponowany przez Jana Pawła II w „*Vita consecrata*” (1996) – adhoracja o życiu konsekrowanym (adhoracja to dokument nauczania papieskiego o charakterze duszpasterskim).

⁹ „Max Weber mówił o «mnichach» i zakonach apostołskich [*apostolic orders*], takich jak Jezuita, nie robiąc między nimi wyraźnej różnicy. Wynika to też z tego, że nie we wszystkich językach używa się tych dwóch różnicujących terminów. Chociaż w języku francuskim i włoskim funkcjonują terminy «moines/monaci» i «religieux/religiosi» to w niemieckim słowo «Mönche» odnosi się do obu przypadków. Choć słowo «Ordensleute» («religious») byłoby odpowiednie, to jednak używa się tylko słowa «Mönche» («monks»). To tłumaczy, dlaczego Weber nie czuł potrzeby dokonania tego podziału, a specjalna sytuacja niemieckiego i austriackiego monastycyzmu również uzasadnia zmieszanie obu rodzajów życia religijnego” (Jonveaux, Palmisano i Pace 2014: XIV–XV).

duży wpływ. Wpływ wspólnot apostołskich leży z kolei w programowej czy celowej działalności w rzeczywistości społecznej – poprzez duszpasterstwo i działalność misyjną oraz edukacyjną czy wyspecjalizowaną działalność pomocową. Socjologiczna analiza działalności i znaczenia zakonów w kulturze i społeczeństwie powinna brać pod uwagę to rozróżnienie, gdyż faktycznie jest to podział na dwie odmienne orientacje względem świata społecznego. Oczywiście, działalność zakonów zmienia się w czasie, co powoduje, że z praktycznego, nie zaś teoretycznego, punktu widzenia, ten podział nie jest taki przejrzysty. Jak wynika z badań, które przeprowadziłem, cystersi nie koncentrują się wyłącznie na praktykach ascetycznych i kontemplacyjnych – prowadzą działalność w polu pozareligijnym, w tym np. są intensywnie obecni w Internecie, odsłaniając szczegóły życia wspólnoty. Także w ujęciu historycznym, teoria odświatowienia nie przekładała się bezpośrednio na taką praktykę, o czym pisał np. Weber, wskazując na związek monastycznych praktyk ascetycznych z rozwojem racjonalności.

Andrzej M. Wyrwa wskazuje, że monastycyzm oznacza „wspólne życie zakonne” (1990: 11). „Monastycyzm charakteryzuje się protestem przeciw formalizacji i rytualizacji religijnej w obrębie określonej grupy wyznaniowej, przyczyniając się między innymi do rygorystycznego praktykowania obowiązujących dotychczas etycznych nakazów religijnych. Na tych zasadach mnisi starają się stworzyć własny stosunek do otaczającej ich rzeczywistości, tak w obrębie swojej grupy wyznaniowej, jak i całego społeczeństwa” (tamże, s. 11–12). Monastycyzm można więc zdefiniować jako przyjęcie postawy krytycznej wobec zastanej rzeczywistości (bazującej na wcieleniu moralności Chrystusa), co jest cechą nie tylko monastycyzmu w wąskim rozumieniu, ale też innych instytucji życia konsekrowanego oraz wspólnot życia apostołskiego. Wydaje się, że można wskazać dwa podstawowe kierunki tej postawy krytycznej. Pierwszy z nich skierowany jest na świat i skutkuje jego odrzuceniem, drugi na system organizacji religii. Klasztor z kolei zdefiniować można jako instytucję koncentrującą swoich członków na poszukiwaniu Boga poprzez ucieczkę od świata (*fuga mundi*), co może odbywać się na różne sposoby.

W związku z tymi terminologicznymi problemami określenie socjologia monastycyzmu, *sociology of monasticism*, które proponują Jonveaux, Pace i Palmisano [2014], rozumieć należy moim zdaniem jako szersze niż scharakteryzowany wyżej monastycyzm, to znaczy, jako włączające w obręb badawczy nie tylko mnichów i mniszki, i związane z nimi instytucje religijne, ale także zakonników i zakonnice, choć podkreślić trzeba, że to właśnie monastycyzm był głównym zagadnieniem dla Webera, Foucaulta czy Goffmana oraz dla innych, wskazujących poniżej współczesnych badaczy.

Zakon i klasztor jako tematy same w sobie

Istotną postacią dla współczesnych socjologicznych badań nad zakonami, a szczególnie monastycyzmem, jest nieżyjący już Séguy (np. 1956, 1961, 1971, 1999, 2014); ze względu na swoje pogłębione analizy monastycyzmu oraz reinterpretacje między innymi Webera i Troeltscha pełni obecnie rolę współczesnego inspiratora dla innych badaczy. Jego teksty dostarczają inspirującego socjologicznego ujęcia klasztorów i zakonów. Dla Séguy'ego klasztor to utopia, która tworzy „kompletny ideologiczny system, którego celem jest radykalna – implicytna lub eksplicytna – reforma istniejącego globalnego systemu, poprzez odniesie do wyobrażonej wizji świata lub poprzez realizowanie jej w praktyce” (Séguy 1971: 331). Klasztor rozumiany jest więc jako „alternatywny model społeczeństwa” (Pace 2014: 279) – alternatywny w stosunku do istniejących relacji władzy – ekonomicznych i politycznych. Enzo Pace stwierdza, że dla Séguy'ego monastycyzm był „niczym laboratorium pod otwartym niebem badające historię i społeczeństwo, gdzie ludzie z powołaniem podążania za Chrystusem [*sequela Christi*, Mt 19, 21] próbowali połączyć ideał oddzielenia od ziemskiego świata, jednocześnie nie zaprzeczając pięknu stworzenia, odzwierciedlanemu i jaśniającemu tam; próbowali ascetycznie odłączyć się od świata, ukryci w krużganekach klasztoru, pozostając jednocześnie w mistycznym połączeniu ze zbawczym napięciem, znajdującym wyraz w świecie. *Ex captivitate salus*”¹⁰ (Pace 2014: 278). Jednocześnie ten model pozostaje w napięciu z Kościołem. Zdaniem Isabelle Jonveaux „naturą utopii [monastycznej] jest bycie w konflikcie z obecnymi instytucjami. W związku z tym przykłady dowodzą, że klasztory są ciągle utopijnymi systemami wobec Kościoła” (Jonveaux 2014: 84). Jego zdaniem początkiem każdego ruchu monastycznego jest „protest przeciwko poprzedniej wersji monastycznej instytucji w najszerszym sensie tego terminu, przeciwko kondycji Kościoła uważanej za niesatysfakcjonującą, przeciwko relacjom społecznym [w Kościele i społeczeństwie] eksplicytnie lub implicytnie krytykowane przez nowe fundacje” (Séguy 1971: 331).

Z kolei Danièle Hervieu-Léger, inna ważna francuska socjolożka, dowartościowując monastycyzm i klasztory dla socjologicznych studiów nad religią, proponuje patrzeć na klasztor jako na „miejsce, gdzie mogą pojawić się – z jednej strony – wszystkie wymiary konfrontacji utopii chrześcijańskiego *summum* jednostki i wspólnotowego doświadczenia człowieka, a z drugiej – doświadczenia świata nieorganizowanego przez religię. Z tego punktu widzenia monastycyzm może być rozumiany jako laboratorium konfrontacji, jak również restrukturyzacji relacji pomiędzy chrześcijaństwem a nowoczesnością” (2014: 21). Tak

¹⁰ Za pomoc w przetłumaczeniu tego zdania bardzo dziękuję dr Katarzynie Jażdżewskiej i dr. Filipowi Doroszewskiemu.

wyjątkowa pozycja klasztoru wynika zdaniami Hervieu-Léger z dwóch cech. Po pierwsze, z autonomii każdego klasztoru: „w związku z definicją kanoniczną i formalną strukturą (a szczególnie w związku z rozkładem władzy w ramach jego organizacji), ze względu na specyficzny dla niego sposób praktykowania życia (odseparowanie od świata materializujące się w «aspekcie klauzuralnym») oraz w wielu przypadkach ze względu na społeczne dyspozycje jego członków każdy klasztor jest miejscem, gdzie jakby pod lupą ewoluują dynamiki wspólnotowe, polityczne, ekonomiczne, intelektualne i inne (mogą one być do pewnego stopnia wyizolowane na rzecz analizy)” (tamże, s. 23). Po drugie, z sieci, która łączy te pojedyncze klasztory z innymi klasztorami i z zewnętrznym światem.

Francuska socjolożka uważa, że istnieje współcześnie ryzyko folkloryzacji klasztorów, które to zjawisko ujawnia się również w kontekście polskim. Na przykład jeden z polskich klasztorów cysterskich brał udział w organizacji ekspozycji na targach turystyki – cystersi razem z Indianami (jedni i drudzy w autentycznych strojach, ci drudzy to indianiści z lokalnej organizacji pozarządowej) w ramach jednego stanowiska, zachęcali do przyjechania do jednej ze świętokrzyskich miejscowości. Hervieu-Léger pisze o komercyjnej sieci, w której funkcjonują klasztory – turyści odwiedzają klasztory, „żeby posłuchać liturgicznych pieśni, żeby zobaczyć milczących mężczyzn (albo milczące kobiety), których życiu płynie tak, jak przed tysiącem lat, żeby kupić w sklepach produkty «monastyczne» – sery, wosk, ceramikę, galaretki owocowe czy świątobliwe suweniry – sprzedawane przez te wspólnoty jako sposób na zarobienie na życie” (tamże, s. 28). Turyści w klasztorach nie szukają dziedzictwa, ale „pokoju, równowagi i harmonii, które przypisują temu monastycznemu życiu we wspólnocie” (tamże, s. 29). Część mnichów odbiera te zmiany jako niebezpieczne; wymusza również na klasztorach przekształcenia sposobu organizacji. Ta sytuacja sprowadza – pisze Hervieu-Léger – zagrożenie trywializacją [mnisi jako kulturowi Inni] oraz „mitologizującymi projekcjami” (tamże, s. 30); oba te procesy określa ona mianem folkloryzacji.

Istotnym problemem socjologii monastycyzmu jest ekonomia współczesnych klasztorów, która dokonuje przededefiniowania funkcji tych instytucji w zsekularyzowanych społeczeństwach. Terenowe badania Isabelle Jonveaux (2011, 2014), prowadzone we Francji, Belgii, Włoszech, Niemiec i Austrii pokazują, jak ekonomiczny wymiar działalności klasztorów – rozwój którego i krytyka którego doprowadzał do wyłaniania się kolejnych wspólnot, stanowiąc główny czynnik sekularyzujący – wygląda dziś. Na przykład we Francji klasztory muszą płacić pieniądze do skarbu państwa, co zmusza mnichów i mniszki do pracy – 28 do 45% dochodów francuskich klasztorów pochodzi z pracy (Jonveaux 2014: 74). W Belgii główne źródło dochodu to tantiemy z serów i piwa. Jonveaux wylicza trzy główne sposoby generowania dochodu: bezpośrednia praca mnichów i mniszek, dochód z aktywów [ziemia i inwestycje] oraz dochody z pracy

zewnątrznych pracowników pracujących na rzecz klasztorów (tamże). We Francji tylko 24% produkcji klasztornej stanowią produkty religijne, we Włoszech – 18% (tamże, s. 78). „We Francji 27% produktów to pożywienie, 15% – płyty cd i różne wydruki (np. kalendarze), 10% – dekoracja. Wśród monastycznych produktów znajdują się też kosmetyki, suplementy diety czy zabawki” (tamże).

Autorka twierdzi, że nowe formy aktywności ekonomicznej mogą przyczynić się do „odnalezienia na nowo miejsca” (tamże, s. 75) w zsekularyzowanym kontekście. Poprzez produkty klasztorne, konsumowane są przez osoby nie tylko wierzące, oraz otwieranie przestrzeni klasztoru na niereligijnych turystów [turyistów, których odwiedziny klasztoru nie wynikają z motywacji religijnej, a np. konsumpcyjnej] krąg „odbiorców” działań klasztorów poszerza się, w czym Jonveaux widzi i instrument ewangelizacji, „nowy sposób integracji mnichów ze społeczeństwem [...] Dzięki komercyjnym propozycjom, które mają także wymiar duchowy, mnisi wydostają się z silnych ram instytucji religijnej, który program traci wpływ w społeczeństwach Europy Zachodniej” (tamże, s. 85).

Odmienną tematyką są badania tzw. nowych wspólnot monastycznych, zainteresowanie którymi w ramach socjologii jest ograniczone, ale rosnące (np. Wittberg 1996; Baudouin i Portier 2002; Landron 2004; Palmisano 2014, 2015). Rozwój tych wspólnot związany jest z Soborem Watykańskim II. Stefania Palmisano wskazuje na następujące dystynktywne cechy tego zjawiska. Po pierwsze, w ramach tych wspólnot żyją razem i mnisi, i siostry zakonne. Po drugie, ich członkami są również „osoby świeckie, tak samo niezamężne, jak i zamężne, oraz rodziny, mieszkające w budynkach blisko klasztoru” (Palmisano 2014: 88). Po trzecie, „odrzucają klauzurę i *contempus mundi*, ograniczają wspólnie modlitwy w celu zwiększenia możliwości pracy, ewangelizacji i dobrowolnej pracy społecznej, często poza klasztorem” (tamże). Ostatnią cechą jest związek z orientalnymi religiami, co ujawnia się nie tylko w przeszczepianiu wierzeń i praktyk, ale także zaangażowaniu w dialog ekumeniczny i międzyreligijny. W związku z tym Palmisano twierdzi, że nowe wspólnoty monastyczne nie są „reformą wcześniej istniejących form monastycyzmu, ale nową formą życia konsekrowanego” (tamże).

W kontekście polskim stan badań nad tym zagadnieniem jest bardzo skąpy. Wskazać można, ilościowe, badania Józefa Baniaka (1997, 2010 i 2012) dotyczące kwestii powołań. Interesującą propozycję teoretyczną *socjologii zakonu* przedstawia Witold Zdaniewicz (2009). Autor proponuje model systemowy (analiza strukturalno-funkcjonalna) do analizy zakonu – propozycja ta ma charakter wstępny i nie odnosi się do innych dostępnych propozycji, np. przywoływanego tu Séguy. Wśród badań empirycznych wskazać należy badania jakościowe nad zakonami żeńskimi Marty Trzebiatowskiej (2008, 2010, 2013) oraz klasztorów i zakonów cysterskich w kontekście pamięci zbiorowej, autora tej publikacji.

Zakończenie

Celem powyższego artykułu było nakreślenie socjologicznego pola badawczego, ukazanie jego struktury, co może odbyć się tylko poprzez wybór, oznaczający pominięcie pewnych pozycji. Obraz, który wyłania się z powyższych analiz, jest następujący: miejsce nawiązań i inspiracji monastycznych, i klasztornych, obecnych w tekstach klasycznych, zajmuje obecnie instytucjonalizujący się nurt socjologicznych badań nad zakonami, w tym nad monastycyzmem, określane mianem *sociology of monasticism*, co wynika z systematycznego zajmowania się tymi zagadnieniami jako pierwszorzędnymi, nie zaś suplementarnymi; jednocześnie inspiracje tymi zagadnieniami pozostają żywe w naukach okołosocjologicznych (np. zarządzanie) oraz w teologii i historii, a więc dyscyplinach, w których zajmowanie się tymi zagadnieniami jest ugruntowane i pogłębione. W klasycznych tekstach socjologicznych badania nad monastycyzmem służyły badaniu nowoczesności (jej źródeł i ukształtowania), z kolei w obecnych badaniach nad zakonami i klasztorami zjawiska te traktowane są jako temat pierwszoplanowy. Badania dotyczą więc ekonomii, przemian organizacji wewnętrznej czy powołań, żeby wymienić tylko nieliczne z nich.

Obecne zmiany społeczno-kulturowe, ekonomiczne i polityczne poszerzają pole problemowe w odniesieniu do tych instytucji, o których – ze względu na brak badań – można mówić głównie w trybie hipotez. O ile klasycznym problemem teorii socjologicznych było *de facto* pytanie o wyłaniające się społeczeństwa nowoczesne, o tyle obecna specjalizacja w socjologii, tak samo jak i w innych naukach, prowadzi do skupienia się na określonych zagadnieniach. Ta zmiana samej nauki tłumaczyć może obecne wyłanianie się socjologii monastycyzmu. Jest to jednak chyba wytłumaczenie zbyt proste, ponieważ towarzyszy mu zmiana samych klasztorów i zakonów oraz kontekstu, w którym one funkcjonują. Jak twierdzą przywoływani Jonveaux, Pace i Palmisano pozycja klasztorów i zakonów w kulturze ulega zmianie – przyciągają one uwagę społeczną, w tym mediów, jako obiekty historyczne i egzotyczne, a nie tylko religijne. Do tego ruchu wzrostu obecności przyczyniają się też ustalenia Soboru Watykańskiego II, który zadekretował konieczność otwierania się zakonów. Jakie są społeczne skutki tego ruchu, pozostaje otwartym pytaniem.

W tekście tym nie prowadzę pogłębionych badań nad przyczynami rozwoju badań nad zakonami i klasztorami, a wyłącznie sprawozdaję tę zmianę i usiłuję problemowo ją analizować. Zmiana ta pozwala jednak na postawienie pytań, których nie stawiali klasycy, a więc o przemiany tych instytucji jako takich i związek tych przemian z szerszymi zmianami. W odniesieniu do kontekstu polskiego pytań takich pozostaje wciąż bardzo wiele. Wskazać można wśród nich następujące: czy, a jeśli tak to jak, transformacja ustrojowa w Polsce (zmiana systemu gospodarczego i politycznego w powiązaniu ze zmianami

społecznymi i kulturowymi) wpłynęła na przemiany funkcjonowania klasztorów i zakonów w odniesieniu do organizacji wewnętrznej, ekonomii klasztornej i naboru? Jak obecnie klasztory funkcjonują w ujęciu gospodarczym? Jak wygląda sytuacja restytucji dóbr zakonnych i jak proces ten wpływa na przemiany znaczenia i funkcjonowania zakonów i klasztorów? Jak zamiany kulturowe wpływają na prowadzoną działalność, np. problematyka nowych mediów (badania nad stronami internetowymi prowadzonymi przez zakony, por. Jewdokimow 2017)? Co charakteryzuje klasztory i zakony działające w Polsce na tle innych krajów? Jakie są różnice pomiędzy klasztorami i zakonami męskimi i żeńskimi?

Literatura

- Baniak, Józef. 1997. *Dynamika powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele rzymskokatolickim w Polsce w latach 1900–1994: studium socjograficzne*. Kraków: Nomos.
- Baniak, Józef. 2010. *Powołania kapłańskie i zakonne w Kościele katolickim w Polsce*. W: J. Baniak (red.). *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*. Kraków: Nomos, s. 315–327.
- Baniak, Józef. 2012. *Powołanie do kapłaństwa i do życia zakonnego w Polsce w latach 1900–2010. Studium socjologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Baudouin, Jean i Philippe Portier. 2002. *Le mouvement catholique français a l'épreuve de la pluralité Enquête autour d'une militance éclatée*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir: Naissance de la Prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1993. *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*. Tłum T. Komentant. Warszawa: Aletheia.
- Frey, Bruno S., Emil Inauen, Katja Rost i Margit Osterloh. 2010. *Back to the Future – A Monastic Perspective on Corporate Governance*. „The International Review of Management Studies” 01–21(1): 38–59.
- Gaweł, Łukasz. 2011. *Szlaki dziedzictwa kulturowego. Teoria i praktyka zarządzania*. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Goffman, Erving. 1961. *Asylum. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Anchor Books.
- Goffman, Erving. 2011. *Instytucje totalne: o pacjentach szpitali psychiatrycznych i mieszkańcach innych instytucji totalnych*. Tłum. O. Waśkiewicz i J. Łaszcz. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2014. *Virtuosity, „Folklorisation” and Cultural Protest: Monasticism as a Laboratory of the Confrontation between Christianity and Modernity. Opportunity*. „Annual Review of the Sociology of Religion” 5: 21–33.
- Hulme, Kathryn. 1957. *The Nun's Story*. London: Muller.

- Jewdokimow, Marcin. 2012. *Monastycyzm w twórczość M. Foucault*. „Hereditas Monasteriorum” 1: 17–29.
- Jewdokimow, Marcin. 2015. *Klasztor (w Wąchocku) jako instytucja post-sekularna*. W: M. Lewicki, S. Mandes, A. Przybylska, M. Sikorska i C. Trutkowski (red.). *Socjologia społecznienia. Księga dedykowana Profesorowi Mirosławowi Marody*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 318–330.
- Jewdokimow, Marcin. 2016. *Czy klasztory stworzyły kapitalizm? Wątki monastyczne we wczesnych pracach Webera*. „Roczniki Historii Socjologii” 5: 57–72.
- Jewdokimow, Marcin. 2017. *Prezentacje klasztorów i autoprezentacje mnichów na cysterskich stronach WWW – w stronę sekularyzacji semantycznej?* „Przegląd Socjologii Jakościowej” 13–1: 110–126.
- Jewdokimow, Marcin i Barbara Markowska. 2013. *Miejsce klasztoru w Wąchocku w lokalnej pamięci zbiorowej*. „Hereditas Monasteriorum” 3: 155–182.
- Jonveaux, Isabelle. 2011. *Le monastère au travail*. Bayard.
- Jonveaux, Isabelle. 2014. *Redefinition of the Role of Monks in Modern Society: Economy as Monastic Opportunity*. „Annual Review of the Sociology of Religion” 5: 71–86.
- Jonveaux, Isabelle, Enzo Pace i Stefania Palmisano. 2014. *Sociology and Monasticism. Between Innovation and Tradition*. „Annual Review of the Sociology of Religion” 5.
- Kleymann, Bridgit i Hedley Malloch. 2010. *The Rule of Saint Benedict and Corporate Management: Employing the Whole Person*. „Journal of Global Responsibility” 10–1(2): 207–224.
- Landron, Olivier. 2004. *Les Communautés nouvelles: Nouveaux visages du catholicisme français*. Paris: Cerf.
- Marecki, Józef. 1997. *Zakony męskie w Polsce*. Warszawa: Universitas.
- Merton, Thomas. 1972. *Siedmiopiętrowa góra*. Tłum. M. Morstin Górka. Warszawa: Znak.
- Pace, Enzo. 2014. *Séguy and the Monastic Utopia*. „Annual Review of the Sociology of Religion” 5: 277–283.
- Palmisano, Stefania. 2014. *An Innovative Return to Tradition: Catholic Monasticism Redux*. „Annual Review of the Sociology of Religion” 5: 87–106.
- Palmisano, Stefania. 2015. *Exploring New Monastic Communities The [Re]invention of Tradition*. Farnham, Burlington: Ashgate.
- Parsons, Talcott. 1966. *A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: The Free Press, London: Collier-MacMillan Limited.
- Parsons, Talcott. 1978. *Action Theory and the Human Condition*. New York: The Free Press, London: Collier-MacMillan Limited.
- Séguy, Jean. 1956. *Les Sectes protestantes dans la France contemporaine*. Paris: Beauchesne et ses fils.
- Séguy, Jean. 1961. *Ernst Troeltsch et sa sociologie du christianisme*. Paris: Cercle Ernest Renan.
- Séguy, Jean. 1971. *Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie*. „Annales e.s.c.” 26: 328–354.

- Séguy, Jean. 1999. *Conflict et utopie, ou Réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*. Paris: Éditions du Cerf.
- Séguy, Jean. 2014. *Sociology of Imagined Societies: Monasticism and Utopia*. „Annual Review of the Sociology of Religion” 5: 284–320.
- Silber, Ilana Friedrich. 2001. *Monasticism and the „Protestant Ethic”: ascetism, rationality and wealth in Medieval West*. „British Journal of Sociology” 44: 103–123.
- Sister, Mary Francis. 1956. *A Right to be Merry*. New York: Sheed and Ward.
- Św. Benedykt. 2010. *Reguła*. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- The Icomos Charter on Cultural Routes*, prepared by the International Scientific Committee on Cultural Routes [CIIC] of ICOMOS, Ratified by the 16th General Assembly of ICOMOS, Quebec [Canada], on October, 4 2008].
- Trzebiatowska, Marta. 2013. *Beyond Compliance and Resistance: Polish Catholic Nuns Negotiating Femininity*. „European Journal of Women’s Studies” 20–2: 204–218.
- Trzebiatowska, Marta. 2010. *Habit Does Not a Nun Make?: Religious Dress in the Everyday Lives of Polish Catholic Nuns*. „Journal of Contemporary Religion” 25–1: 51–65.
- Trzebiatowska, Marta. 2008. *Vocational Habit(u)s: Catholic Nuns in Contemporary Poland*. W: G. Vincett, K. Aune i S. Sharma (red.). *Women and Religion in the West: Challenging secularization. Theology and Religion in Interdisciplinary Perspective Series in Association With the BSA Sociology of Religion Study Group*. Aldershot, United Kingdom: Ashgate, s. 83–89.
- Trzebiatowska, Marta. 2006. *Habit Does Not a Nun Make? Religious Dress in the Everyday Lives of Polish Catholic Nuns*. W: K. Leszczynska i A. Koscianska (red.). *Kobiety i religie (Women and Religions)*. Kraków: Nomos, s. 185–209.
- Turcotte, Paul-Andre. 2014. *Monasticism and Society in Max Weber and Ernst Troeltsch*. „Annual Review of the Sociology of Religion” 5: 261–276.
- Weber, Max. 2000. *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych, t. 2, Hinduizm i buddyzm*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Nomos.
- Weber, Max. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*. Tłum. D. Lachowska. Warszawa: WN PWN.
- Weber, Max. 2014. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestantckie „sekty” a duch kapitalizmu*. Tłum. B. Baran i J. Miziński. Warszawa: Aletheia.
- Wittberg, Patricia. 1996. *Real Religious Communities: A Study of Authentication in New Roman Catholic Religious Orders*. W: L.F. Carter (red.). *The Issue of Authenticity in the Study of Religions*. Greenwich Press, s. 149–174.
- Zdaniewicz, Witold. 2009. *Socjologia zakonu*. W: S. H. Zaręba (red.). *Socjologia życia religijnego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, s. 402–415.

From Monastic Inspirations to the Sociology of Monasticism

Summary

The aim of the paper is to present and discuss selected sociological and other approaches to monastic issues and monastic inspirations. The paper is divided into two parts. Part one focuses on sociological theories in which one may find monastic inspirations: Weber's, Foucault's and Parsons' theories of modernity and Goffman's total institution. The second part is a review of selected, contemporary texts from emerging subfield of sociology of monasticism. I refer to Jean Séguy, Danièle Hervieu-Léger, Isabelle Jonveaux, Stefania Palmisano and, briefly, to Polish authors.

Key words: monasticism; sociology of religion; monastery; religious order.