

Anna Buchner
Instytut Stosowanych Nauk Społecznych
Uniwersytet Warszawski

Badanie polskich sanktuariów katolickich i odwiedzających je osób – przykład zastosowania analizy ramowej oraz analizy metafor

Abstract

Polish Catholic Shrines and Their Visitors: Application of Frame Analysis and Analysis of Metaphors

This article discusses results of empirical research conducted in selected Catholic shrines in Poland (Gietrzwałd, Jasna Góra, Licheń, Kraków-Łagiewniki, Kalwaria Zebrzydowska, Niepokalanów, Święta Lipka, Piekary Śląskie and Wiktorówki). During the field research I collected various qualitative and quantitative data related to the phenomenon of sanctuary space and its popularity among visitors in contemporary Polish society. I was investigating various symbolic actions, interactions and processes that were performed by pilgrims and tourists visiting the shrines. Analytical tools I use for interpretation of field research data include: frame analysis (of an act of visiting a place of worship), and an analysis of metaphors (which were used by interviewees in their descriptions of shrines and their descriptions of experiences within sanctuaries' spaces).

Keywords: sanctuary, Catholic shrines in Poland, qualitative research, empirical investigation, frame analysis, analysis of metaphors

W Polsce w migracjach pielgrzymkowych uczestniczy 6–8 milionów osób rocznie (Jackowski 2000: 7). Wielowiekowe zjawisko odwiedzania sanktuariów¹,

¹ Sanktuarium to – w rozumieniu ogłoszonego w 1983 roku kodeksu prawa kanonicznego – miejsce święte (*loca sacra*) będące kościołem, kaplicą lub cmentarzem, wyjęte spod jurysdykcji świeckiej z powodu uświęcenia go ważnymi wydarzeniami religijnymi, do którego za zgodą ordynariusza miejsca z tytułu pobożności religijnej pielgrzymują liczni wierni (Jackowski 1991: 7).

które obecnie jest bardzo popularne w naszym kraju, staje się szczególnie interesujące badawczo, gdy założymy, że podlega ono takim samym przekształceniom jak cały społeczny świat. Mam tu na myśli procesy globalne i lokalne, takie jak rozwój turystyki i internetu, zmiana struktury czasu wolnego, poprawa jakości życia w naszym kraju i wiążący się z nim wzrost oczekiwań. To, że żyjemy w czasach, w których podróżowanie jest jak nigdy dotąd łatwe i bezpieczne, dostęp do samochodów jest coraz bardziej powszechny, informacje na temat każdego miejsca kultu są dostępne w internecie, a czas na odwiedzenie go łatwiej znaleźć po prostu w weekend niż w święto kościelne, znacząco – moim zdaniem – wpływa na całe zjawisko. W konsekwencji (a również z powodu konieczności dostosowania się do prawnych i rynkowych uwarunkowań) zmienia się też sposób zarządzania sanktuariami, które, starając się wychodzić naprzeciw potrzebom odwiedzających, często zaczynają stosować nowoczesne metody zarezerwowane do tej pory dla organizacji biznesowych, a także narzędzia i procedury charakterystyczne dla gastronomii, handlu i usług (Krochmal 2011).

W poniższym tekście chciałabym się podzielić refleksją z zakończonych badań do pracy doktorskiej², które prowadziłam w wybranych sanktuariach katolickich w Polsce (Gietrzwałd, Jasna Góra, Licheń, Kraków-Łągiewniki, Kalwaria Zebrzydowska, Niepokalanów, Święta Lipka, Piekary Śląskie, Wiktorówki w Tatrach). W badaniach podjęłam próbę zrozumienia fenomenu przestrzeni sanktuarium, jej popularności i wszelkich zachodzących w niej symbolicznych działań, interakcji i procesów. Wchodząc w sanktuarijny teren bez wcześniejszych sztywnych założeń i przyglądając mu się z etnograficzną wręcz dokładnością, próbowałam zrozumieć fenomen całego zjawiska i poszukać odpowiedzi m.in. na pytania o to, kto i z jaką motywacją odwiedza miejsca kultu, jak jest zorganizowana przestrzeń sanktuarium i jak jest ono odbierane przez osoby je odwiedzające.

W artykule przedstawię przede wszystkim zastosowane w procesie badawczym metody analizy, których dobór nastąpił dopiero po „wyjściu z terenu”. Zebrany materiał badawczy – teksty transkrypcji wywiadów, dziennik badacza, dokumentację fotograficzną z każdego badawczego wyjazdu oraz liczne broszury, foldery, książki, jakie zarówno dostawałam od specjalistów, z którymi rozmawiałam, jak i kupowałam lub brałam (jeżeli były dostępne za darmo) w każdym z sanktuariów, analizowałam przede wszystkim na dwa sposoby³. W trakcie pierwszej analizy skupiłam się na odtworzeniu ramy czynności odwiedzin miejsca kultu, o której wprost rozmawiałam z badanymi. Była to więc analiza danych znajdujących się „na powierzchni”. Założyłam jednak, że trudne do wytłumaczenia doświad-

² Praca zatytułowana „Sanktuaria katolickie w polskim krajobrazie religijnym. Interdyscyplinarna analiza wybranych ośrodków kultu w Polsce” została przyjęta przez Radę Naukową ISNS UW w 2013 roku, jak dotąd otrzymała jedną pozytywną recenzję, na drugą nadal oczekuję.

³ W rozprawie doktorskiej sporządziłam też pogłębione opisy – charakterystyki każdego z badanych miejsc kultu – oraz graf porządkujący hierarchię i relacje między sanktuariami w odczuciu odwiedzających; tworząc go, inspirowałam się metodą socjograficzną. Ponadto w analizie wywiadów z uczestnikami Pieszej Warszawskiej Pielgrzymki na Jasną Górę posłużyłam się metodą analizy pola semantycznego.

czenie, jakim jest wizyta w sanktuarium, pozostawia też na pewno głęboki, nie-dostrzegalny na pierwszy rzut oka ślad w sposobie narracji – języku, który wart jest wnikliwej analizy metaforycznego postrzegania sanktuarium. Składała się na nią zarówno charakterystyka badanych metafor, jak i odnalezienie 15 głównych metafor odtwarzających sposób metaforycznego mówienia o miejscu kultu.

Rozważania na temat zastosowanych metod analizy poprzedzam krótkim wprowadzeniem na temat przyjętych założeń metodologicznych, doboru próby oraz zastosowanych narzędzi badawczych.

Założenia metodologiczne

Świadoma współczesnych uwarunkowań funkcjonowania miejsc kultu, zakreślając obszar swoich badań, chciałam się przede wszystkim skupić na tym, co się dzieje w wybranych polskich sanktuariach katolickich „tu i teraz”. Założyłam, zgodnie z sugestiami Janusza Mariańskiego oraz Mirosławy Grabowskiej⁴, że do próby uchwycenia i zrozumienia sanktuarijnego fenomenu najlepsze będą badania empiryczne. Postąpiłam tak, gdyż uważam, że przyciągające bardzo dużą liczbę najróżniejszych ludzi miejsca kultu skupiają jak w soczewce obraz kondycji nie tylko religii katolickiej, ale także społeczeństwa polskiego i współczesnego człowieka. Podejście takie jest zgodne z poglądem Jamesa Beckforda, który uważa, że analiza religii jako takiej nie ma sensu, lepiej więc w badaniach związanych z jej tematyką skupić się na analizowaniu różnego rodzaju sytuacji, w których ludzie tworzą, nadają i kwestionują znaczenia religijne (Beckford 2006: 46). Podobne stanowisko „zwrotu w stronę kultury” w badaniach religijności proponuje też Grace Davie (2010: 345), według której analiza procesów tworzenia znaczeń powinna odgrywać główną rolę w interpretacji socjologicznej.

W swoich badaniach chciałam jak najdokładniej opisać wszelkiego rodzaju symboliczne działania i interakcje, które zachodzą w sanktuariach. Ze względu na wielowarstwowość i wielowątkowość, kruchość i niepewność znaczeń współczesnej rzeczywistości⁵ szczególnie interesowały mnie wszelkie procesy negocjowania sensu, które odbywają się w miejscach kultu. Pobyt w sanktuarium, z reguły parogodzinny, jest nietrwały i sytuacyjny, dlatego chciałam być wyczulona na wszelkie „etnometody”, którymi posługują się odwiedzający, by nadać sens i znaczenie swojej wizycie. Interpretatywne podejście nie zakłada jednak tylko sporządzania opisów zastanej rzeczywistości – „listów w butelce” – które kiedyś komuś mogą się przydać. Na podstawie rzetelnie przeprowadzonego badania jakościowego można dochodzić do ważnych wniosków. Trzeba jednak zawsze pamiętać,

⁴ O potrzebie empirycznych badań Kościoła pisali: Mariański (2005: 306–309) oraz Grabowska, która jest przeciwna sondażowym badaniom religii i religijności (Grabowska, Szawiel 2005: 100–119).

⁵ W ten sposób charakteryzuje rzeczywistość Marek Czyżewski we wstępie do Goffmanowskiej *Analizy ramowej* (2010: VII).

że są one wyciągane z faktów drobnych, lecz splatających się w niezwykle gęstą tkankę (Geertz 2005: 43). Przyjęłam, że odwiedzający sanktuaria są ukształtowani przez pewną kulturę (Bowie 2008: 279), a zatem przyglądając się ich zachowaniom i działaniom oraz rzetelnie je analizując, mogę próbować wyciągać wnioski, które będą istotne dla charakterystyki i diagnozy zjawiska pielgrzymowania w Polsce.

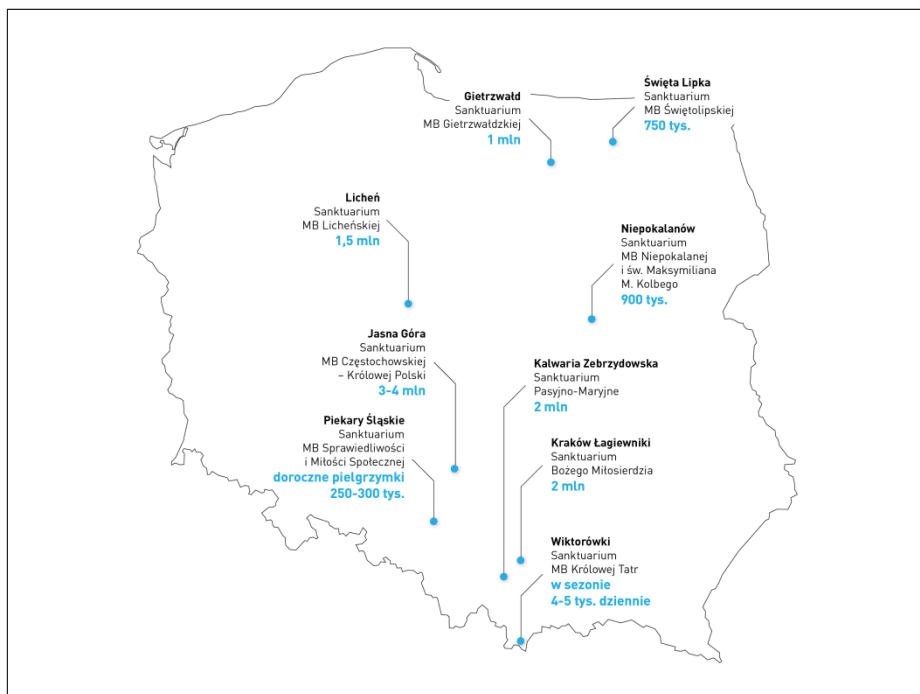
Powyższe założenia sprawiły, że ramą metodologiczną porządkującą całość procesu badania stała się dla mnie metodologia teorii ugruntowanej (Glaser, Strauss 2009: 7–93, 175–195). Polega ona, zdaniem Anzelm Straussa i Barneya Glasera, na budowaniu teorii średniego zasięgu na podstawie systematycznie zbieranych danych empirycznych. Według Krzysztofa Koneckiego w trakcie systematycznych badań terenowych ze zgromadzonych danych empirycznych wyłania się teoria. Twierdzenia teoretyczne są więc wyprowadzane z analizy wzorów i wspólnych kategorii, które ujawniają się w materiałach z badań. Można zatem powiedzieć, że powstała teoria „ugruntowuje się” dopiero dzięki uporządkowaniu danych. Budowanie teorii jest zatem nierozzerwalnie związane z procesem badawczym, a jej zoperacjonalizowanie polega na tworzeniu pojęć, które „wywodzą się z obserwacji i ściśle wyodrębnionego dla badań obszaru rzeczywistości” (Konecki 2000: 26).

Dobór próby oraz zastosowane narzędzia badawcze

Dobór próby do badań był celowy (Babbie: 2004). Przede wszystkim ze względu na to, że w Polsce jest około 500 sanktuariów, z czego 430 to sanktuaria maryjne (Jackowski 1995: 47), w badaniu przeważały również miejsca kultu maryjnego. Ponadto o wyborze sanktuariów, które badałam, decydowałam, biorąc pod uwagę to, gdzie najliczniej przybywają pielgrzymi i turyści, a także czytając artykuły w prasie i internecie mówiące o najpopularniejszych sanktuariach w Polsce oraz zapoznając się z literaturą przedmiotu, między innymi z pracą Antoniego Jackowskiego (1991).

Łącznie w ciągu prawie dwóch lat (maj 2010–luty 2012) odwiedziłam badane sanktuaria 35 razy. Przeprowadziłam 70 wywiadów swobodnych z dyspozycjami zgodnymi z trzema scenariuszami, w tym 49 wywiadów ze spotkanymi na miejscu odwiedzającymi sanktuaria osobami, 9 ze specjalistami⁶ i 12 z uczestnikami Warszawskiej Pieszej Pielgrzymki na Jasną Górę. W trakcie gromadzenia materiałów badawczych skorzystałam również z metody obserwacji uczestniczącej ukrytej i jawnej, prowadziłam dziennik badacza oraz dokumentację fotograficzną. W ramach obserwacji uczestniczącej ukrytej starałam się dotrzeć do sanktua-

⁶ W wybranych do badań miejscach kultu prowadziłam wywiady ze specjalistami, to znaczy z ojcami, siostrami i księżmi opiekującymi się danym sanktuarium. Chciałam w ten sposób uzyskać, interesującą z punktu widzenia całości badania, wiedzę na temat całokształtu funkcjonowania danego miejsca, w tym także relacji lokalnych mieszkańców z pielgrzymami i zmian zachodzących w sanktuariach w ostatnich latach.



Rys. 1 Mapa przedstawiająca sanktuaria podlegające badaniu – ich dokładną nazwę, lokalizację oraz szacunkową liczbę osób odwiedzających rocznie.

Źródło: opracowanie własne na podstawie danych uzyskanych w sanktuariach.

riów tak, jak dotarłby tam zwykły pielgrzym albo turysta. Brałam udział zarówno w pielgrzymkach pieszych, jak i wycieczkach autokarowych. W trakcie prowadzenia obserwacji w pełni uczestniczyłam w życiu grup, z którymi podążałam do sanktuariów, wchodziłam też w interakcje z badanymi ludźmi.

Przebieg badania był podporządkowany sezonowemu trybowi funkcjonowania sanktuariów. Sezon rozpoczyna się w okolicach świąt wielkanocnych, czyli z reguły w kwietniu, a kończy w październiku. W ciągu pozostałych miesięcy sanktuaria są niemal puste. Dlatego wszystkie wyjazdy badawcze mające na celu wywiady ze spotkanymi w sanktuariach osobami oraz obserwacje uczestniczące odbyły się w sezonie, a większość wywiadów ze specjalistami poza nim.

Metoda analizy ramowej

Narzędzie analizy

Przy tworzeniu narzędzia analizy ramowej (tej części analizy podlegały wyłącznie wywiady ze spotkanymi w sanktuarium osobami) korzystałam z koncepcji analizy ramowej Ervinga Goffmana (2010). Rama czynności według Goffmana to przesłanki organizacyjne, które mają podwójny charakter – są zarówno „schematem poznawczym, za pomocą którego umysł szufladkuje krótki wycinek interakcji, jak też sposobem postępowania w tym wycinku interakcji” (Goffman 2010: XXIV). Sformułowanie „analiza ramowa” (*frame analysis*) Goffman nazywa hasłem oznaczającym badanie organizacji doświadczenia w kategoriach, w których rama jest podstawowym elementem, jaki badacz jest w stanie zidentyfikować. Analiza jest więc próbą wyizolowania podstawowych ram rozumienia i nadawania sensu określonej czynności (Goffman 2010: 11–12).

W życiu codziennym ramy pomagają rutynowo funkcjonować w społeczeństwie i szybko lub wręcz bezrefleksyjnie odnajdować się w danej sytuacji. Rama czynności jest bowiem założeniem organizacyjnym, w którym jednostki dopasowują czynności do swojego rozumienia tego, co się dzieje, i zazwyczaj dowiadują się, że otaczający je świat podtrzymuje to dopasowanie (Goffman 2010: 189). W zdecydowanej większości raz ustaliliśmy sens i schemat danego działania, później powtarza się je niemal mechanicznie. Goffman zauważa jednak, że są również sytuacje, w których trzeba czekać do końca danej czynności, żeby odkryć, co się właściwie działo (Goffman 2010: 5). W trakcie prowadzenia wywiadów ze spotkanymi w sanktuariach osobami wielokrotnie miałam poczucie, że znajdują się one właśnie w takiej sytuacji – nie mają jasno określonej ramy. Pytaniami o pobudki przyjazdu oraz o sposób spędzania czasu w miejscu kultu do pewnego stopnia zmuszałam je do zdefiniowania czynności, którą właśnie wykonywali. Wbrew pozorom sytuacja odwiedzania sanktuarium nie jest też prosta w ramowaniu. Biorąc pod uwagę twierdzenie Schütza, że odmienne interesy motywacyjne generują odmienne nastawienie motywacyjne, Goffman (2010: 10) stwierdza, że perspektywa motywacyjna znacząco wpływa na odbiór i ramowanie. Już na etapie badań terenowych miałam pewność, że motywacji do odwiedzenia sanktuarium jest bardzo wiele. Świadomość, że wizyta w sanktuarium nie jest jednoznaczna ani prosta i oczywista w ramowaniu, sprawiła, że postanowiłam ją dogłębnie zbadać. Goffman pisał, że dokładne przyglądanie się czynnościom, które wydają się odbywać w milcząco przyjęty i ukryty sposób, prowadzi do ich „rozpakowania, rozwikłania, ujawnienia” (2010: 426). To właśnie było celem prowadzonej przeze mnie analizy – próba jak najpełniejszego rozwikłania i ujawnienia złożoności ramy ciągu czynności, jaką jest odwiedzanie miejsca kultu. Informacje zebrane w trakcie wywiadów o okolicznościach przyjazdu do miejsca kultu oraz o tym, jak przebiega pobyt, uznałam za odpowiedni materiał. Na podstawie różnych pojęć zdefiniowanych przez Goffmana

wpracowałam model analizy ramowej, który najlepiej pasował do charakteru zebranych przeze mnie danych.

Prowadząc analizę wycinka rzeczywistości, jakim jest wizyta danej osoby w sanktuarium, określałam (najpierw przedstawiam w skrócie wszystkie elementy analizy, poniżej znajduje się ich pełne i wyczerpujące rozwinięcie) i opisywałam;

- zakotwiczenie czynności przez:
 - nawias przestrzenny,
 - nawias czasowy,
 - nazwanie motywacji, które towarzyszyły wizycie w sanktuarium,
- osobę odwiedzającą oraz charakter jej wizyty w sanktuarium pod względem organizacyjnym w dziejącej się czynności,
- fabułę wizyty w sanktuarium,
- sytuacje będące, zdaniem badanych, rozbiem ramy.

Według Goffmana zakotwiczenie czynności to powiązanie jej z kontekstem (2010: 193). Jednym z podstawowych zabiegów zakotwiczenia jest nadawanie nawiasu czasowego i przestrzennego, to znaczy wyznaczenie specjalnego zbioru oznaczeń granicznych (Goffman 2010: 192–193), które określają daną czynność. Ponadto wyróżnia się nawiasy zewnętrzne, które określają początek i koniec czynności, oraz nawiasy wewnętrzne, które są ustanawiane wewnątrz danej czynności (Goffman 2010: 198). Na przykład przy określeniu czynności dnia pracy nawiasem zewnętrznym czasowym będzie godzina rozpoczęcia i zakończenia pracy, współokreślona przez nawias przestrzenny, to znaczy wejście do budynku stanowiącego siedzibę pracodawcy. Nawiasem wewnętrznym może być na przykład podzielenie czasu pracy na czas przed lunchem i po nim, a przestrzennie czas lunchu określa przebywanie w stołówce pracowniczej. W trakcie analizy ramowej wizyt badanych w sanktuarium wyznaczając nawias czasowy, skupiałam się na dwóch wymiarach: czasie trwania wizyty (w której trakcie prowadzony był wywiad) oraz zaznaczeniu, czy jest to pierwsza wizyta, czy kolejna. W przypadku osób odwiedzających dane sanktuarium często określałam też przybliżoną regularność wizyt. W trakcie określania nawiasu przestrzennego odtwarzałam odległość, jaką badani musieli przebyć, żeby znaleźć się w sanktuarium. W swojej analizie postanowiłam też potraktować konkretne motywacje do odwiedzenia sanktuarium jako element zakotwiczenia tej czynności. Zrobiłam tak, gdyż motywacje są znaczącym kontekstem wizyty oraz wpływają na jej przebieg, dlatego ich odtworzenie uznałam za niezbędne do zrozumienia ramy, jaką jest pobyt w miejscu kultu. W swojej koncepcji analizy Goffman (2010: 205) zwracał też uwagę na osoby biorące udział w czynności oraz na ich biologiczne i społeczne cechy w pewnym oderwaniu od granych przez nie ról. Podczas analizy opisując osoby, z którymi prowadziłam wywiady, skupiałam się na odnotowaniu ich płci, przedziału wiekowego, do którego należą, oraz określeniu, czy i w czym towarzystwie wybrały się do sanktuarium. Na podstawie zebranych materiałów mogłam również odtworzyć charakter wizyty badanych przeze mnie osób pod względem organizacyjnym (to znaczy przede wszystkim, czy pojawili się oni w sanktuarium z jakąś grupą, czy indywidualnie).

Transkrypcje wywiadów zawierały również informacje na temat fabuły pobytu w miejscu kultu. Odtwarzając je, stworzyłam na ich podstawie spektrum typologii zaistniałych sposobów spędzania w sanktuarium czasu.

Analizie podlegała również kategoria rozbicia ramy. Według Goffmana (2010: LIV) jest to sytuacja, w której jednostka nie jest w stanie dłużej tłumić swoich emocji i poddaje się im wbrew wymogom sytuacji, na przykład ziewa z nudów na zebraniu albo śmieje się na pogrzebie. Nie pytałam badanych o to, czy przydarzyła się im taka sytuacja, lecz o to, jakie zachowania uznają za niestosowne w sanktuarium (będące rozbiciem ramy).

Przykładowe wyniki

Praca nad wynikami analizy ramowej polegała przede wszystkim na odtworzeniu i uporządkowaniu typów, w które tekst z transkrypcji się układał, wewnątrz określonych wcześniej (na podstawie wiedzy o charakterze zebranego materiału) wymiarów⁷. Zgodnie z wytycznymi paradygmatu jakościowego w badaniach społecznych główną wartością było dla mnie odtworzenie różnorodności typów, a nie skupianie się na tym, który z nich był najpopularniejszy.

Jednym z bardziej interesujących typów, które wyłoniła analiza nawiasu czasowego, było określenie **parę godzin**. Sformułowanie to, określające czas pobytu, słyszałam z ust badanych zdecydowanie najczęściej. Ponieważ nie jest ono precyzyjne i jednoznaczne, dopytywałam o to, jaką dokładnie liczbę godzin mieli badani na myśli⁸. Dzięki tym doprecyzowaniom wiem, że w ich rozumieniu „parę godzin” to przedział czasowy od 1–2 godziny, poprzez 2–3 godziny, 3 godziny, 3–4 godziny, 4 godziny do 5 godzin. Dzięki obserwacji uczestniczącej zrozumiałam, że „parę godzin” to rozwiązanie stanowiące dla wielu osób „złoty środek” pomiędzy brakiem czasu a chęcią odwiedzenia sanktuarium. „Parę godzin” wystarczy, żeby zarówno zobaczyć i zwiedzić (w zdecydowanej większości miejsc tylko bardzo pobieżnie) dane sanktuarium, wziąć udział w praktykach religijnych, jak i odpocząć czy coś zjeść. Jednocześnie to czas, który można przeznaczyć na zatrzymanie się po drodze dokądś, tak żeby zbytnio nie przedłużyć podróży. To również czas, który pozwala na to, aby jednego dnia, nawet z daleka, przyjechać i wrócić. Myślę, że jest to szczególnie warte wspomnienia, gdyż jeszcze niedawno połączenia komunikacyjne, stan dróg, brak powszechnego dostępu do samochodów oraz niedostateczna różnorodność i elastyczność ofert pielgrzymkowo-wycieczkowych na to nie pozwalały.

W wyniku analizy odtworzyłam również dziewięć głównych typów fabuły wizyty badanych w sanktuarium. Każdy z typów zawiera minimum jeden, a maksimum wszystkie z czterech głównych jej elementów. Były nimi: modlitwa,

⁷ Zob. powyżej.

⁸ Niektórzy badani podawali przybliżony czas wizyty, od razu mówiąc o konkretnych godzinach.

odpoczynek, konsumpcja, zwiedzanie⁹. Interesującym wynikiem było to, że fabułą jednoelementową była nie tylko modlitwa, ale też na przykład **konsumpcja**. Taki rodzaj fabuły był udziałem osób, które będąc w trasie, przejeżdżały koło sanktuarium i postanowiły właśnie w nim zatrzymać się na postój. Niektórzy z badanych powiedzieli mi wprost, że mieli po drodze, a ich głównym celem jest wypicie kawy. Szczególna fabuła łącząca w sobie wszystkie elementy to **zwiedzanie, konsumpcja, modlitwa i odpoczynek**. Nie musiała być ona najdłuższa, w zdecydowanej większości przypadków była jednak dokładnie zaplanowana. Osoby, których udziałem był ten typ fabuły, miały wyraźną potrzebę celebracji każdego z jej elementów, tak jak gdyby brak któregoś z nich mógł sprawić, że wizyta będzie nieudana. Plan pobytu jednego badanego, z którym rozmawiałam zaraz po jego przyjeździe do sanktuarium, był następujący: *Obejrzymy, pochodzimy, ale najpierw chcę iść na kawę, potem przejdziemy drogę krzyżową, a potem do lasu odpocząć*¹⁰. Warto podkreślić, że w takiej fabule sanktuarium jest postrzegane jako wielowymiarowa i wielofunkcyjna przestrzeń¹¹.

Metoda analizy metafor

Dlaczego analiza metafor?

Peter Berger i Thomas Luckman w swojej pracy o społecznym tworzeniu rzeczywistości dowodzili, że język „powstaje w życiu codziennym, które to stanowi dlań pierwotne odniesienie” (2010: 56). Twierdzili również, że buduje on pola semantyczne – sfery znaczeń, w których obrębie doświadczenia życiowe i historyczne mogą zostać zobiektywizowane, zachowane i gromadzone (Berger, Luckman 2010: 60).

Pobyt w miejscu kultu z całą pewnością można postrzegać jako znaczące odniesienie wpływające na język, jakim jest opisywany. Jego znaczenie jest jednak trudne do określenia. Mogą na nie oddziaływać zarówno emocje, doznania estetyczne, jak i przemyślenia moralne i duchowe. Takie niejednoznaczne i niecałkowicie dające się zrozumieć okoliczności są, zdaniem George’a Lakoffa i Marka Johnsona (2010), sytuacją, w której metafora staje się podstawowym narzędziem rozumienia. Dzieje się tak, gdyż – jak piszą autorzy *Metafor w naszym życiu* – system pojęć, którymi ludzie się posługują, by myśleć i działać, jest w swej istocie metaforyczny (Lakoff, Johnson 2010: 29). Metafora nie stanowi bowiem tylko

⁹ Pełna lista typów fabuł to: modlitwa; modlitwa i odpoczynek; odpoczynek; modlitwa, odpoczynek, konsumpcja; modlitwa i konsumpcja; konsumpcja; zwiedzanie; zwiedzanie i modlitwa; zwiedzanie, konsumpcja, modlitwa i odpoczynek.

¹⁰ Kursywą oznaczam cytaty z wypowiedzi badanych osób.

¹¹ Wielowymiarowość oraz wielofunkcyjność przestrzeni sanktuariów to temat wielokrotnie podejmowany przez antropologów i badaczy pielgrzymek. Do klasycznych pozycji poruszających tę tematykę należy na przykład praca zbiorowa pod red. Johna Eade’a i Michaela J. Sallnowa (1991).

ozdoby dyskursu, ale może mówić coś nowego o rzeczywistości (Ricoeur 1989: 133-134), a badanie metafor to odkrywanie związku między językiem, a kulturą (Taylor 2001: 197). Metaforyzacja codziennego języka jest tak powszechnym zjawiskiem, że często nawet jej nie dostrzegamy (Lakoff, Turner 1989: 1).

Ponadto organizując wiedzę na temat świata, jednostki ludzkie często posługują się strukturami zwanymi ICM (*idealized cognitive models*) – spójnymi, kognitywnymi modelami metafor. Tworzą one ustrukturyzowane całości, *gestalty*. Są swego rodzaju uproszczeniami, kulturowymi modelami myślowymi, które pomagają porządkować obraz świata (Jäkel 2003: 25). Zdaniem Jäkela rekonstruując takie ICM-y, na podstawie empirycznych badań języka potocznego można niekiedy dojść do prawdziwych teorii potocznych (*folk theories* lub *folk models*). Jäkel (2003: 26) rozumie je jako uwarunkowane kulturowo wzorce objaśniające świat, zawarte *implicite* w metaforycznych strukturach językowych i określające – zazwyczaj poza świadomością mówiącego – jego myślenie i działanie.

W swojej analizie postanowiłam dotrzeć do potocznych teorii (*folk theories*) na temat sposobu postrzegania zarówno przestrzeni sanktuarium, jak i spędzanego w nim czasu. Parafrazując więc zawartą na początku *Metafor w naszym życiu* frazę: „Pokaż mi swoje metafory, a powiem ci, kim jesteś”, postanowiłam postępować zgodnie ze stwierdzeniem: „Zbadaj metafory obecne w języku odwiedzających sanktuaria, a dowiesz się, na czym polega fenomen tych miejsc”.

Charakterystyka metafor

Metafory można podzielić na martwe i żywe – o takim rozróżnieniu piszą zarówno Lakoff i Johnson (2010: 91-92), jak i Paul Ricoeur (1989: 130-133). Martwe metafory to powszechnie znane wyrażenia, które na stałe weszły do języka. Jest nimi na przykład zwrot „noga krzesła”. Żywe metafory to systematyczne pojęcia metaforyczne nadające strukturę myślom i czynom, kształtujące życie oraz mające odkrywczy charakter. Przykładem takiej metafory jest zwrot „chodzić własnymi drogami” (Ricoeur 1989: 92). Ricoeur wyróżnia jeszcze stadium przejściowe między żywą a martwą metaforą. Często powtarzany, ale jeszcze niezadomowiony na stałe w języku zwrot nazywa metaforą martwiejącą.

Natomiast ze względu na budowę metafory można podzielić na: proste (pojedyncze zwroty) i złożone wyrażenia metaforyczne (najczęściej całe zdania) oraz ciągi metaforyczne (mające określoną strukturę fragmenty narracji) (Fatyga, Zieliński 2006: 10). Morfologicznie można wyróżnić ponadto (za Lakoffem i Johnsonem) metafory strukturalne, orientacyjne, ontologiczne oraz personifikacje i metonimie (Lakoff, Johnson 2010: 41-73). Metafory strukturalne to te, w których jedno pojęcie nadaje strukturę metaforyczną drugiemu. Taką morfologię ma na przykład sformułowanie: „argumentowanie to wojna”. W przypadku metafor orientacyjnych cały system pojęć nadaje strukturę innemu systemowi, na przykład: „radość to góra”, „nieszczęście to dół” (Lakoff, Johnson 2010: 41). Metafory ontologiczne to natomiast te, które pozwalają pojmować coś w przenośni

jako rzecz, którą można kwantyfikować, rozpoznawać jej aspekty, przyczyny, cele i motywacje (Lakoff, Johnson 2010: 55–58). Pewną szczególną odmianą metafor ontologicznych są personifikacje pozwalające pojmować różnego rodzaju rzeczy i zdarzenia w terminach motywacji oraz właściwości działalności ludzkiej. Uwypuklają one rozmaite aspekty człowieczeństwa i sposoby jego pojmowania (Lakoff, Johnson 2010: 65–66). Metonimia to w klasycznym ujęciu wykorzystywanie nazwy jednej rzeczy do oznaczenia innej przylegającej rzeczy. John Taylor proponuje ponadto, żeby rozumieć ją jako proces rozszerzenia znaczeń (Taylor 2001: 174–176).

Rozmaite struktury metaforyczne z reguły pasują do siebie koherentnie. Koherencja dotyczy sytuacji, w której jakieś pojęcie otrzymuje strukturę od więcej niż jednej metafory (Lakoff, Johnson 2010: 128). Jeszcze przed przystąpieniem do pracy nad analizą przypuszczałam, że duża część badanych przeze mnie metafor będzie się wykazywała wysoką koherencją. Wiedziałam również, że w analizowanym materiale trzeba zwracać uwagę na tak zwane zakryte części metafory. Powstają one w wyniku uwypuklenia innych aspektów metaforyzowanego pojęcia. Dzieje się tak dlatego, że systematyczność, dzięki której można zrozumieć jeden aspekt jakiegoś pojęcia, jednocześnie musi powodować ukrycie innych aspektów tego samego pojęcia (Lakoff, Johnson 2010: 37).

Zastosowana metoda

Analizę zebranego materiału prowadziłam według zaproponowanej przez Barbarę Fatygę metody warstwowego zdejmowania metafor z tekstu oraz rekonstrukcji piramidy metafor (Fatyga, Zieliński 2006: 10; Fatyga 2005: 190–193). Z uwagi na różnice w charakterze materiałów, na których pracowała Fatyga (narracyjne wywiady biograficzne), i tych, które ja poddałam analizie (znacznie krótsze wywiady swobodne z dyspozycjami), musiałam w kilku miejscach dokonać nieznacznych zmian w metodzie. Nie dotyczyło to jednak głównych założeń ani etapów postępowania. Zgodnie z pierwszym zaleceniem wybranej metody wielokrotnie czytałam teksty transkrypcji wszystkich przeprowadzonych przeze mnie wywiadów.

W trakcie pierwszego czytania zwracałam uwagę na „charakterystyczne dla danego tekstu słowa kluczowe” oraz notowałam pierwsze pomysły interpretacyjne (Fatyga, Zieliński 2006: 13). Drugie czytanie poświęciłam na wyszukanie i sporządzenie inwentarzy prostych wyrażeń metaforycznych dotyczących sanktuariów. W trakcie kolejnej lektury skoncentrowałam się na zinwentaryzowaniu złożonych wyrażeń metaforycznych. Następnie określiłam morfologię, znaczenie i kontekst użycia każdej metafory, która znalazła się w inwentarzach. Ten etap wiązał się z ponownym, często parokrotnym, czytaniem tekstu. Kolejny krok polegał na sprawdzeniu, czy w tekście znajdują się jakieś większe zmetaforyzowane całości wypowiedzeniowe. Nie było ich wiele, myślę, że głównie ze względu na charakter opracowywanych danych, które w większości składały się z wielu krótkich

wypowiedzi. Te, które znalazłam, również określiłam zgodnie z kryteriami przytoczonymi powyżej. Następnie swoją analizę skoncentrowałam na opracowaniu niezwykle często występujących w tekście, wysoko koherentnych wyrażen metaforycznych. Określałam kolejno dla każdego z nich metaforę stanowiącą podstawę oraz wszystkie pozostałe współwystępujące w wyrażeniu. Ukoronowaniem prowadzonej przeze mnie pracy, zgodnie z zaleceniem Fatygi, było odtworzenie 15 metafor organizujących całość tekstu (Fatyga 2005: 191–192). Dla każdej z nich utworzyłam piramidę, która w swojej podstawie miała najczęściej występującą i najprostsze zwroty metaforyczne. Kolejne piętro stanowiły bardziej złożone metaforyzacje (również dłuższe ciągi metaforyczne), których większość była zrozumiała i możliwa do zaklasyfikowania do konkretnej piramidy tylko i wyłącznie dzięki znajomości kontekstu ich użycia. Na szczycie piramid znalazły się zrekonstruowane przeze mnie główne metafory (Fatyga, Zieliński 2006: 14). Kolejnym, wykonanym dla każdej stworzonej piramidy krokiem była jej weryfikacja polegająca na sprawdzeniu, „posługując się kategoriami spójności, konsekwencji i koherencji systemu metaforycznego Lakoffa i Johnsona, czy metafory z wierzchołka piramidy są koherentne z metaforami niższych pięter” (Fatyga 2005: 193). Zweryfikowane piramidy opracowałam tak, żeby były bardziej zrozumiałe i przejrzyste, czyli określiłam ramę metaforyczną (Fatyga, Zieliński 2006: 22) każdego złożonego ciągu metaforycznego. Ostatnim etapem analizy było określenie koherencji pomiędzy odtworzonymi piramidami głównymi, uznałam bowiem, że pokazanie, w jaki sposób metaforyczne sposoby myślenia o sanktuarium łączą się z sobą, jest istotną i potrzebną wiedzą.

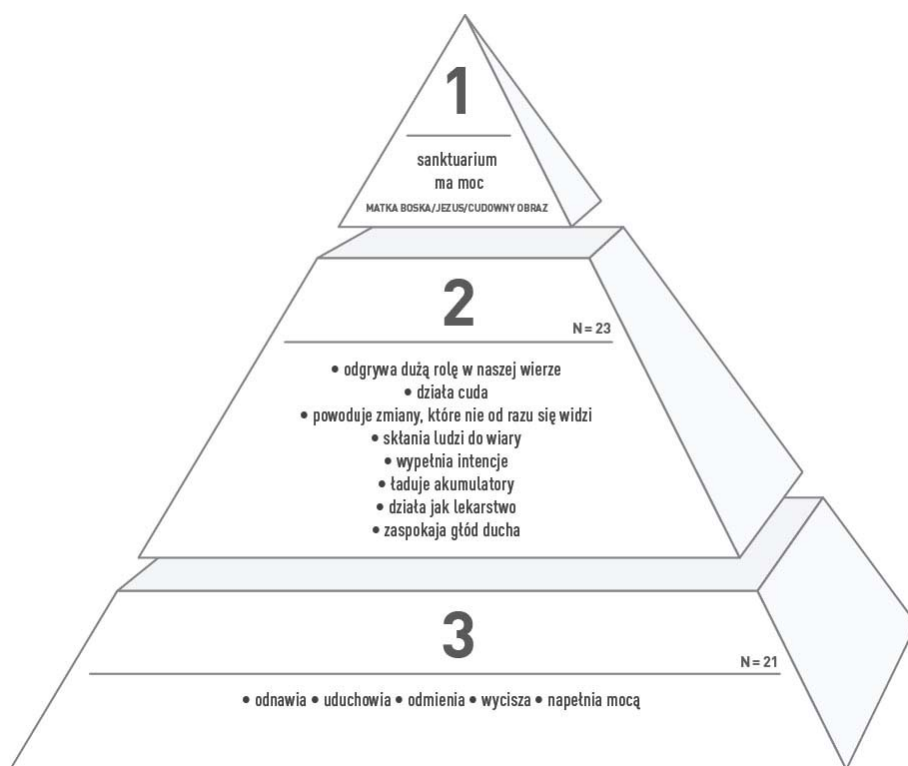
Przykładowe wyniki analizy

Zwieńczeniem przeprowadzonej przeze mnie analizy było odtworzenie 15 piramid metafor, które występowały najczęściej i organizowały całość analizowanego tekstu. Wszystkie one dotyczą metaforycznego sposobu postrzegania i mówienia o sanktuarium. Odtworzone główne metafory, które znalazły się na szczytach piramid, to:

SANKTUARIUM TO POJEMNIK
SANKTUARIUM TO PRZEDMIOT PODZIELNY
SANKTUARIUM TO BUDYNEK/KOMPLEKS BUDYNKÓW
SANKTUARIUM TO OBSZAR
SANKTUARIUM TO MIEJSCE SPOTKANIA
SANKTUARIUM TO MIEJSCE MODLITWY
SANKTUARIUM TO MIEJSCE ODPOCZYNKU I SPOKOJU
SANKTUARIUM TO DOM MARYI
SANKTUARIUM MA MOC
SANKTUARIUM MA SIŁĘ PRZYCIĄGANIA
SANKTUARIUM TO INNE MIEJSCE/INNY ŚWIAT

SANKTUARIUM TO TRADYCJA
 SANKTUARIUM TO PRACA
 SANKTUARIA SĄ W SIECI
 JASNA GÓRA TO PROTOTYP

Poniżej prezentuję jedną z piramid oraz jej opis, gdyż jest to najlepszy sposób zobrazowania wyników przeprowadzonej analizy.



Rys. 2 Sanktuarium ma moc

N oznacza liczbę metafor i ciągów metaforycznych poddanych analizie.

Źródło: opracowanie własne.

Podstawa piramidy

Moc sanktuarium przejawia się w tym, że odnawia, uduchowia, odmienia, wycisza oraz napełnia mocą odwiedzające je osoby. Natura tych przemian jest z reguły duchowa, chociaż mogą one też mieć konkretny wymiar fizyczny. Warto

przyjrzeć się temu, jaki obraz osoby posiadającej moc wyłania się z powyższych metafor. Pełny mocy człowiek jest *cichy, spokojny, nowy, inny niż wcześniej i pełen ducha*. Nie jest to osoba wyróżniająca się z tłumu, przebojowa, mająca silny, ugruntowany charakter i sposób bycia. Uwypuklam te różnice, by jasno pokazać, że moc płynąca z sanktuarium ma głęboko religijny wymiar.

Środek piramidy

Badani, opisując swoje doświadczenie mocy sanktuarium, używali różnego rodzaju wyrażeń metaforycznych, między innymi, że działa ona *jak lekarstwo, zaspokaja głód ducha*, a także ładuje akumulatory. Chcę zwrócić szczególną uwagę na ostatnie wyrażenie, które powtarzało się wielokrotnie. Wydaje mi się, że jest to jedna z popularniejszych ostatnio metafor używanych do opisywania przeżycia odnowy duchowej. Najciekawsze wydaje mi się w niej to, że porusza ona kwestię tymczasowości takiego odnowionego stanu – akumulator prędzej czy później się rozładowuje i wymaga kolejnego naładowania. Wyraźnie było to widać w sposobie używania tego wyrażenia przez badanych mówiących na przykład, że obecność w sanktuarium *ładuje moje akumulatory na cały rok*. Konieczność regularnego odwiedzania sanktuarium w celu czerpania z niego mocy może się stać tradycją, której kultywowanie samo w sobie staje się również radością i pozytywnym doznaniem. Moc sanktuarium przejawia się też przez dziejące się w nim cuda, które mogą mieć bardzo konkretny wymiar. Z reguły informacje o takich cudownych ingerencjach są upamiętnione specjalnymi tabliczkami, których jest *mnóstwo, a na nich naprawdę poważne podane sprawy. Pijak przestał pić. Noga, która była do amputacji, została wyleczona. Mnóstwo takich*. Nie wszystkie cudowne ingerencje są aż tak spektakularne – niektóre polegają na wypełnianiu najprostszych intencji składanych w sanktuarium. Warto wspomnieć, że podobnie jak osoby, które doświadczyły *naładowania akumulatorów*, również te, których intencja została wypełniona, chętnie powracają do danego miejsca kultu składać kolejne. Chciałam zwrócić uwagę na jeszcze jeden bardzo ważny wątek ukryty w analizowanym wyrażeniu: *powoduje zmiany, które nie od razu się widzi*. Moc sanktuarium nie musi działać natychmiast i na miejscu, może być przesunięta w czasie i przestrzeni. Nawiązując do *stricte* religijnego wątku, doświadczenie mocy danego miejsca kultu lub bliska znajomość osób, które przeżyły takie doświadczenie, *odgrywa dużą rolę w naszej wierze*.

Szczyt piramidy

Moc płynąca z sanktuarium z reguły ma konkretnie nazwane i wskazane źródło, które jest otoczone kultem. Może nim być Matka Boska, Jezus albo cudowny obraz. Najbardziej interesujący w tej piramidzie wydaje mi się wyłaniający się dzięki niej model myślenia odwiedzających sanktuarium osób. Ma on głęboki charakter przyczynowo-skutkowy. Płynąca z niego instrukcja postępowania mówi: *Jeśli chcesz doświadczyć cudu, odnowić się wewnętrznie, mieć poczucie sensu i mocy,*

to pojedź do sanktuarium. Wizyta w nim prędzej czy później przyniesie oczekiwany skutek. Warto zaznaczyć, że taki model postępowania jest wbrew pozorom przejawem bardzo racjonalnego i pragmatycznego myślenia.

Z perspektywy czasu mogę stwierdzić, że zastosowane przeze mnie metody analizy (ramowej i metafor) dostarczyły ciekawych wyników, które dobrze poddawały się dalszemu procesowi interpretacji w odniesieniu do różnych – zarówno socjologicznych, jak i antropologicznych – koncepcji teoretycznych.

Myślę, że szczególnie wartym polecenia pomysłem było wykorzystanie w procesie badawczym obydwu metod. Ich odmienny charakter (analiza ramowa dotyczyła informacji wypowiedzianych przez badanych wprost, analiza metafor zaś badała je na głębszym i bardziej szczegółowym poziomie) sprawił, że doskonale się uzupełniały i korygowały. Na przykład jeden z wyników analizy metafor mówiący o tym, że sanktuarium to miejsce odpoczynku i spokoju, można było poddać skutecznej interpretacji dopiero w konfrontacji z wynikami analizy nawiasu czasowego i fabuły wizyty w sanktuarium. Okazuje się bowiem, że sanktuarium jako miejsce *relaksu* i *rodzinnego odpoczynku* sprawdza się zarówno w czasie krótkiej, kilkugodzinnej wizyty, jak i w trakcie tygodniowego *wczasowego pobytu*.

Bibliografia

Babbie E.

2004 *Badania społeczne w praktyce*, przeł. W. Betkiewicz, M. Bucholc i in., Warszawa.

Beckford J.A.

2006 *Teoria społeczna a religia*, przeł. M. Kunz, T. Kunz, Kraków.

Baudrillard J.

2006 *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa.

Berger P.L., Luckman T.

2010 *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik Warszawa.

Blumer H.

2007 *Interakcjonizm symboliczny*, przeł. G. Woroniecka, Kraków.

Bowie F.

2008 *Antropologia religii*, przeł. K. Pawluś, Kraków.

Davie G.

2010, *Socjologia religii*, przeł. R. Babińska, Kraków.

Eade J., Sallnow M.J. (red.)

1991 *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London–New York.

Fatyga B.

2005 *Dzicy z naszej ulicy. Antropologia kultury młodzieżowej*, Warszawa.

Fatyga B., Zieliński P.

2006 *Tempus fugit. Analiza metafor czasu – propozycja metodologiczna*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. II, nr 1.

Geertz C.

2005 *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków.

- Giddens A.
2001 *Nowe zasady metody socjologicznej*, przeł. G. Woroniecka, Kraków.
- Glaser B.G., Strauss A.L.
2009 *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania ilościowego*, przeł. M. Gorzko, Kraków.
- Goffman E.
2010 *Analiza ramowa*, przeł. S. Burdziej, Kraków.
- Grabowska M., Szawiel T.
2005 *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80-tych*, Warszawa.
- Jackowski A.
1991 *Pielgrzymi i turystyka religijna w Polsce*, Warszawa.
1995 *Zarys geografii pielgrzymek*, Kraków.
2000 *Pielgrzymowanie*, Wrocław.
- Jackowski A., Sołjan I.
2006 *O pielgrzymowaniu w Polsce 2*, „Niedziela”, nr 33.
- Jäkel O.
2003 *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu*, przeł. M. Banas, B. Drąg, Kraków.
- Kaufmann J.C. 2010
Wywiad rozumiejący, przeł. A. Kapciak, Warszawa.
- Konecki K.
2000 *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa.
- Krochmal Z.
2011 *Zintegrowany system zarządzania a wartość dla klienta w działalności gospodarczej sanktuariów Kościoła katolickiego w Polsce*, niepublikowana rozprawa doktorska.
- Lakoff G., Johnson M.
2010 *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa.
- Lakoff G., Turner M.
1989 *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago.
- Mariański J.
2005 *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*, Lublin.
- Ricoeur P.
1989 *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa.
- Schütz A.
1984 *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, [w:] E. Mokrzycki, *Kryzys i schizma. Antycyjentyczne tendencje w socjologii współczesnej*, przeł. D. Lachowska.
2008 *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Kraków.
- Strauss A.L., Corbin J.
1988 *Grounded Theory Methodology. An Overview*, [w:] red. N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, *Strategies of Qualitative Inquiry*, London–New Delhi.
- Taylor J.
2001 *Kategoryzacja w języku*, przeł. A. Skucińska, Kraków.
- Woroniecka G.
2003 *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*, Warszawa.